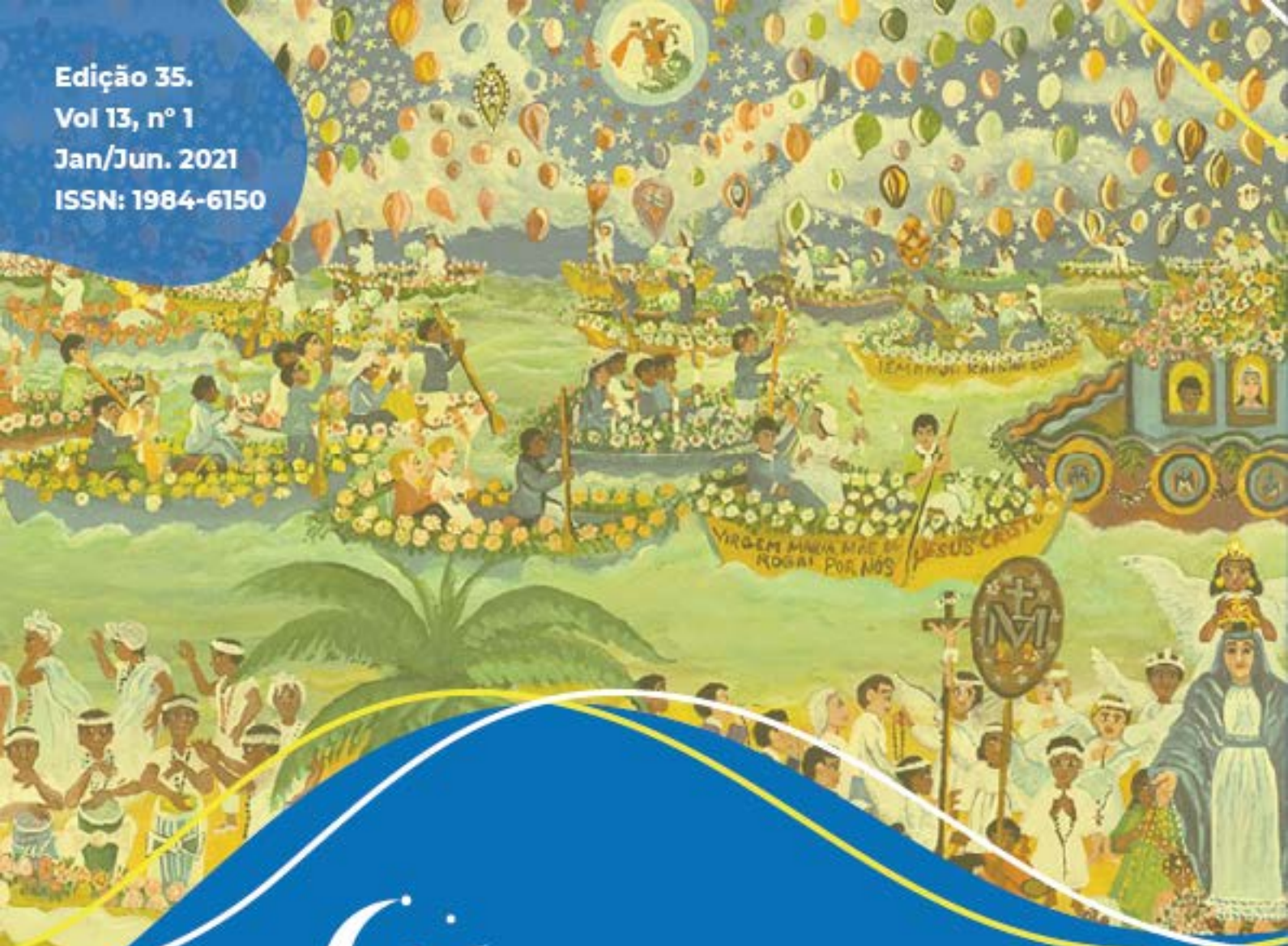


Edição 35.  
Vol 13, nº 1  
Jan/Jun. 2021  
ISSN: 1984-6150



**Temporalidades**  
Revista de História

Dossiê:

**Religiões e religiosidades:**

dinâmicas institucionais e práticas devocionais  
(Brasil e Portugal, séculos XVIII e XIX)

**Ficha Catalográfica**

Temporalidades [recurso eletrônico] / Departamento de História,

T288 Programa de Pós-Graduação em História. –  
Edição 35, v. 13, n. 1 (jan./jun. 2021) – Belo Horizonte: Departamento de História,  
FAFICH/UFMG, 2020.

Quadrimestral a partir de 2013 / Semestral em 2021

Títulos e resumos em português e inglês

ISSN: 1984-6150

Modo de acesso: <http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades>  
<http://seer.ufmg.br/index.php/temporalidades/index>

1. História - Periódicos 2. Historiografia - Periódicos I. Universidade  
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Departamento de História.

CDD 901

**Publicação Indexada**

Sumários.org (Brasil)

Periódicos Capes (Brasil)

Latindex (México)

Diadorim (Brasil)

Open Aire (U. E.)

PKP Index (Estados Unidos)

Livre! (Brasil)

**Endereço:**

Temporalidades Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG

Av. Antônio Carlos, 6627 - Campus Pampulha.

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH), 4º andar.

31270-910 – Belo Horizonte/MG, Brasil

*e-mail:* [temporalidades@gmail.com](mailto:temporalidades@gmail.com)

*homepage:* [www.fafich.ufmg.br/temporalidades](http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades)

Os direitos de publicação desta edição são da Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Departamento de História – Janeiro/2021.

## Expediente

### Universidade Federal de Minas Gerais

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

### Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Bruno Pinheiro Wanderley Reis

### Departamento de História

Chefe: Prof. Dr. Magno Moraes Mello

### Colegiado de Pós-Graduação

Coordenador: Prof. Dr. Rafael Scopacasa

### Editor Chefe

Prof. Dr. Magno Moraes Mello

### Comissão Editorial 2020/2021

Anna Karolina Vilela Siqueira

Bárbara De La Rosa Elia

Carla Drielly dos Santos Teixeira

Felipe Augusto Souza

Luiza Lima Dias

Samuel Antunes de Sousa

### Conselho Editorial Consultivo Nacional

Adriana Romeiro (UFMG)

Adriana Vidotte (UFG)

Angelo Adriano Faria de Assis (UFV)

Beatriz Gallotti Mamigonian (UFSC)

Benito Bisso Schmidt (UFRGS)

Bruno Tadeu Salles (UEG)

Carlos Alvarez Maia (UERJ)

Diego Omar da Silveira (UEA)

Durval Muniz Albuquerque Júnior (UFRN)

Eduardo França Paiva (UFMG) Eliana Regina de

Freitas Dutra (UFMG)

Francismar Alves da Silva (UNIR)

George F. Cabral de Souza (UFPE)

Henrique Estrada Rodrigues (UFMG)

Igor Salomão Teixeira (UFRGS)

Iranilson Buriti de Oliveira (UFCG)

João Pinto Furtado (UFMG)

Jonas Marçal de Queiroz (UFV)

Jorge Luiz Bezerra Nóvoa (UFBA)

José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)

Júnia Ferreira Furtado (UFMG)

Kátia Gerab Baggio (UFMG)

Leandro Duarte Rust (UFMT)

Márcia Sueli Amantino (Universo)

Marco Morel (UERJ)

Maria Juliana Gambogi Teixeira (UFMG)

Mauro Lúcio Leitão Condé (UFMG)

Milene de Cássia Silveira Gusmão (UESB)

Patrícia Maria Melo Sampaio (UFAM)

Paulo Pinheiro Machado (UFSC)

Raquel Costa Santos (UESB)

Regina Helena Alves da Silva (UFMG)

Roberta Guimarães Franco Faria Assis (UFLA)

Rodrigo Patto Sá Motta (UFMG)

Samantha Viz Quadrat (UFF)

Sérgio Ricardo da Mata (UFOP)

Soleni Biscouto Fressato (UFBA)

Serioja Rodrigues Cordeiro Mariano (UFPB)

Tiago Luís Gil (UnB)

Virginia Maria Trindade Valadares (PUC-MG)

Yllan de Mattos Oliveira (UFRJ)

### Conselho Editorial Consultivo Internacional

Claudia Damasceno Fonseca (Universidade Paris 3-Sorbonne Nouvelle)

Fátima Sebastiana Gomes Lisboa (Université Paul Valéry, Montpellier III)

Fernanda Olival (U.Évora-CIDEHUS)

Fernando Jesus Bouza Alvarez (Universidade Complutense de Madrid- UCM)

Hal Langfur (University of Buffalo)

Hernán Pas (Universidad Nacional de La Plata)

José Manuel Santos (Universidad de Salamanca)

Mafalda Soares da Cunha (U.Évora)

Maria de Deus Beites Manso (U.Évora)

Nuno M. M. P. Tarouca Camarinhas (CEDIS)

Pedro António de Almeida Cardim (UNL)

Roberta Giannubilo Stumpf (Centro de História do Além-Mar – CHAM)

Seth W. Garfield (University of Texas)

### Revisão

Anna Karolina Vilela Siqueira

Bárbara De La Rosa Elia

Carla Drielly dos Santos Teixeira

Felipe Augusto Souza

Luiza Lima Dias

Samuel Antunes de Sousa

### Diagramação

Samuel Antunes de Sousa

### Capa

José Luiz S. Belo Horizonte MG, 1935. Sincretismo Religioso. Disponível em:

<https://vejario.abril.com.br/blog/andressa-cabral/um-gole-pro-santo/>

Montagem por Felipe Augusto Souza

### Open Journal Systems/Banco de Dados

Carla Drielly dos Santos Teixeira



## Agradecimento aos pareceristas *ad hoc* e ao Conselho Consultivo

A revista *Temporalidades* é uma publicação discente, que almeja divulgar trabalhos científicos de excelência, que contribuam para o incremento dos debates na área de História. Esse objetivo vem sendo atingido graças à colaboração prestimosa de inúmeras pessoas, em especial dos pareceristas *ad hoc*, que, a partir de todas as regiões do Brasil, disponibilizam seu tempo e seus conhecimentos para a avaliação criteriosa dos textos confiados ao periódico. Agradecemos a esses pesquisadores pelo seu trabalho voluntário, na certeza de que, graças ao seu empenho e dedicação, esta edição da *Temporalidades* desponta como mais um capítulo de sucesso na trajetória acadêmica da revista. Agradecemos também, nesse espaço, aos membros do Conselho Consultivo que estão sempre a nossa disposição.

Adebal de Andrade Júnior de Andrade Júnior (UFRJ)  
Adriano Cecatto (UFMG)  
Adrielli de Souza Costa (UNESP)  
Aiano Bemfica (UFMG)  
Aléssio Alonso Alves (UFMG)  
Alex Andrade Costa (UFBA)  
Álvaro Haddad Filho (USP)  
Ana Lúcia Santos Coelho (UFOP)  
Ana Luisa Ennes Murta (UFMG)  
Ana Margarida Pereira (Universiteit van Amsterdam, UvA)  
Ana Paula Camelier (UFBA)  
André Rocha Cordeiro (UEM)  
Arthur Marinho Silva Vargas (UFMG)  
Augusto Martins Ramires (UFOP)  
Belchior Monteiro Lima Neto (UFES)  
Breno Martins Campos (PUC-CAMPINAS)  
Bruna Marina Portela (UFPA)  
Bruno Martins Boto Leite (UFRPE)  
Bruno Pastre Máximo (UFMG)  
Caio Rodrigo Carvalho Lima (UFRN)  
Cairo de Souza Barbosa (PUC- Rio)  
Cássio Bruno de Araujo Rocha (UFMG)  
Cássio Michel dos Santos Camargo (UFRGS)  
Cesar Leonardo Saad (UFMG)  
Cláudio DeNipoti (UEL)  
Clésio Barbosa Lemos Júnior (IFMG)  
Clovis Antonio Brighenti (UNILA)  
Cristiano Bonneau (UFPB)  
Cristiano Pinheiro de Paula Couto (Instituto Universitário de Ciências Psicológicas, Sociais e de Vida, ISPA, Portugal)  
Daniel Ivori de Matos (UFU)  
Danielle Christine Othon Lacerda (UNIRIO)  
Danilo Souza Ferreira (UFOP)  
Darlan de Farias Rodrigues (UFPEL)

Deivid da Costa Trindade (FURG)  
Denise Vieira Demetrio (UFRJ)  
Diego Omar da Silveira (UFAM)  
Diego Santos Barbosa (UNIRIO)  
Diogo Alchorne Brazão (UNIRIO)  
Douglas Corrêa Santos (UFF)  
Edson Sá dos Reis (UECE)  
Edson Silva (UFPE)  
Eduardo de Melo Salgueiro (Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA)  
Eduardo Roberto Jordão Knack (UFCG)  
Elioenai de Souza Ferreira (UFCG)  
Eric de Carvalho (UFRJ)  
Eric Fagundes de Carvalho (UFRJ)  
Fabiana Francisca Macena (UNB)  
Fabiano Garcia (UFSC)  
Fabio Alves Ferreira (UFPE)  
Fábio Luiz Machioski (UFPR)  
Fernando Coelho (UFPR)  
Flavia Fernandes de Souza (UFF)  
Flávio Renato Varotti Filho (PUC-CAMPINAS)  
Francisca Pereira dos Santos (UFCA)  
Francisco das Chagas Fernandes Santiago Júnior (UFRN)  
Francisco de Paula Sousa Mendonça Júnior (UFSM)  
Francisco Helton de Araujo Oliveira Filho (UFF)  
Gabriela Isbaes (UNICAMP)  
Georgiane Garabely Heil Vazquez (UEPG)  
Gilian Evaristo França Silva (UFPR)  
Gislaine Gonçalves Dias Pinto (UFMG)  
Guilherme Dias - Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)  
Gustavo Pereira (Univ. Nova de Lisboa)  
Gustavo Silva de Moura (UNIFESP)  
Igor Lemos Moreira (UDESC)  
Isabela de Oliveira Dornelas (UFMG)



- Iza Maria Elizia Borges (UFG)  
Jaqueline de Jesus Hoiça (UNIVILLE)  
Jessica Santana de Assis Alves (UFRRJ)  
João Carlos Furlani (UFES)  
João Pedro Lima Bellas (UFF)  
José Ferreira da Silva Jr. (UNICAMP)  
Juliana de Mello Moraes (FURB)  
Juliana Ventura de Souza Fernandes (UFMG)  
Kelly Chaves Tavares (UFPA)  
Laís Morgado Marcoje (UFRJ)  
Laise Lutz Condé de Castro (UFJF)  
Leandro Gonçalves Rezende (UFMG)  
Leandro Haerter (Instituto Federal Sul-Rio-Grandense - IFSUL)  
Letícia Fernanda da Silva Oliveira (UNESP)  
Lígia Bellini (UFBA)  
Loryne Viana de Oliveira (UNICAMP)  
Luana C.M.C Akinruli (UFMG)  
Luana Rafaela dos Santos de Souza (UNEAL)  
Luanna Fernanda da Cruz Bach (UFPR)  
Lucas Carvalho Soares de Aguiar Pereira (UFRJ)  
Luiz Fernando Rodrigues Lopes (Instituto Federal de Brasília - IFB)  
Luiz Gustavo Martins da Silva (UFOP)  
Lyndon de Araújo Santos (UFMA)  
Makchwell Coimbra Narcizo (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Goiano - Campus Trindade)  
Márcia Rodrigues Gonçalves (UFRGS)  
Márcia Sueli Amantino (Universidade Salgado de Oliveira)  
Márcio André Araújo (UFRJ)  
Marcos Guimarães Sanches (UNIRIO)  
Marcos Oliveira de Queiroz (UNESP)  
Marcos Vinicius Rodrigues Brizola (UFPEL)  
Marcus Vinicius Reis (UNIFESSPA)  
Marina Rockenback Almeida (UERJ)  
Marluce Dias Fagundes (UNISINOS)  
Marta de Carvalho Silveira (UERJ)  
Mateus Andrade (UFJF)  
Mauro Dillmann Tavares (UFPEL)  
Michelle Maria Stakonski Cechinel (UESC)  
Moreno Laborda Pacheco (UFBA)  
Natália Frazão José (UNESP)  
Natanael de Freitas Silva (UFRJ)  
Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia (UFPR)  
Nívea Maria Leite Mendonça (UFF)  
Orson Soares (UFRGS)  
Paulo Julião da Silva (UFPE)  
Pedro Paulo Amorim (UFSC)  
Philippe Manoel da Silva Moreira (UFF)  
Piero di Cristo Carvalho Detoni (USP)  
Rafael Petry Trapp (UNEB)  
Rafael Ricarte da Silva (UFPI)  
Rafael Santana Bezerra (UFPE)  
Raphael Almeida Dal Pai (UNIOESTE)  
Raquel De Oliveira Sousa (UERJ)  
Rebeca Grilo de Sousa (UFRN)  
Régis Clemente Quintão (UFMG)  
Renan Santos Mattos (UFSC)  
Renata Maria de Oliveira Neiva (UFU)  
Renata Romualdo Diório (USP)  
Renato da Silva Dias (UNIMONTES)  
Renato Drummond Tapioca Neto (UESB)  
René Lommez Gomes (UFMG)  
Rhuan Targino Zaleski (UFPR)  
Robson Murilo Grandó Della Torre (UNIMONTES)  
Robson Rodrigues Gomes Filho (UEG)  
Rodolpho Alexandre Santos Melo Bastos (UFSC)  
Rodrigo Gomes da Costa (UFV)  
Rodrigo José Fernandes de Barros (UFRN)  
Rodrigo Marzano Munari (USP)  
Rozely Menezes Vigas Oliveira (UERJ)  
Sinuê Neckel Miguel (UNICAMP)  
Diego Barbosa (UNIRIO)  
Taís Temporim de Almeida (UNICAMP)  
Thiago Henrique Oliveira Prates (UFMG)  
Thiago Henrique Sampaio (UNESP)  
Thuca Kércia Moraes de Lima (UFCEG)  
Tiago Perinazzo Cassol (UFPEL)  
Tomás Motta Tassinari (EUI)  
Tomás Motta Tassinari (Instituto Europeu Universitário - IUE)  
Vanessa Cristina Chucailo (UNIRIO)  
Vinicius Garzon Tonet (UFMG)  
Wellington Barbosa da Silva (UFRPE)  
Wesley Souza Costa (UFV)  
Wesley Fernandes Rodrigues (UFMG)  
Ygor Klain Belchior (UEMG)

## SUMÁRIO

**Editorial:** “Religiões e religiosidades: dinâmicas institucionais e práticas devocionais (Brasil e Portugal, séculos XVIII e XIX)..... 13-19  
Anna Karolina Vilela Siqueira

### Dossiê

**Religiões e religiosidades: dinâmicas institucionais e práticas devocionais (Brasil e Portugal, séculos XVIII e XIX)**

**Apresentação – Religiões e religiosidades: dinâmicas institucionais e práticas devocionais (Brasil e Portugal, séculos XVIII e XIX) ..... 20-25**  
Gustavo de Souza Oliveira

**“Para que a adoração suba espontânea e livre dos homens para Deus”: Uma análise a respeito da posição maçônica frente as ações ultramontanas na Questão Religiosa/ "So that worship may rise spontaneously and free from men to God": An analysis of the Masonic position regarding ultramontane actions in the Religious Question..... 26-53**  
Alexandre Coelho dos Santos

**Colaboração entre ultramontanos e progressistas: Santa Casa de Misericórdia, irmandades e festas religiosas em Campinas na década de 1870/ Collaboration between ultramontanes and progressists: Santa Casa de Misericórdia, brotherhoods and religious festivities in Campinas in the 1870's ..... 54-71**  
João Lucas Moura e Souza

**O recrutamento do clero secular no século XVIII sob uma análise em escalas variadas: *Constituições, padroado, câmara e família* / The recruitment of secular clergy in the 18<sup>th</sup> century under an analysis with variation in scale: *Constitutions, patronage, municipal councils and Family* ..... 72-91**  
Rafaela Zanotto Casagrande

**Entre a identidade e a devoção: Os conflitos entre o Cabido da Sé e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII** / Between identity and devotion: The conflicts between the Cabido da Sé and the Brotherhood of Nossa Senhora do Rosário and São Benedito dos Homens Pretos in the city of Rio de Janeiro in the 18th century.....92-108

Diego Santos Barbosa

**Conflitos religiosos no interior da Paraíba: O caso de Baixa Verde** / Religious conflicts in the interior of Paraíba: The case of Baixa Verde .....109-133

Daniel da Silva Firino; Carlos André Macêdo Cavalcanti

**Laços sobre os santos óleos nos altares das senzalas: Os vínculos de compadrio de forros e escravos no Arraial do Tejuco e Vila do Príncipe (1720-1740)** / Ties on the holy oils on the altars of the slave quarters: The ties of compadrio of freedslaves and slaves in Arraial do Tejuco and Vila do Príncipe (1720-1740).....134-171

Thassio Ferraz Tavares Roque

**Associações leigas e expressões devotas: africanos e afrodescendentes no projeto cristão da América Portuguesa, século XVIII** / Laic associations and devout expressions: Africans and African descendants in the Christian project of Portuguese America, eighteenth century.....172-188

Andressa Antunes Freitas

**A Atuação espiritual dos bispos D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros e D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (1750-1806)** / The spiritual performance of the bishops D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros and D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco in the Convent of Nossa Senhora da Conceição da Ajuda in Rio de Janeiro (1750-1806)) .....189-213

Amanda Dias de Oliveira Costa

**Entre Brasil e Portugal: Gênero e religião na representação do feminino em meados do Oitocentos** / Between Brazil and Portugal: Gender and religion in the representation of women in the mid-1800s .....214-232

Isadora de Mélo Escarrone Costa

**Virtuosidade e devotamento: a participação feminina na Ordem Carmelita** / Virtuosity and devotion: female involvement in the Carmelite Order.....233-253

Nívea Maria Leite Mendonça



**O Absolutismo e a ordem social: perseguição aos cristãos-novos portugueses na Idade Moderna** / Absolutismo y orden social: persecución de los nuevos cristianos portugueses en la Edad Moderna .....254-281

**A bigamia em apropriações da normatividade: o caso da América portuguesa em fins do século XVIII** / Bigamy in appropriations of normativity: the case of Portuguese America at the end of the 18th century.....282-297

Mayara Amanda Januario

**O vilancico de Natal no mundo ibérico (1640)** / The Christmas vilancico in the Iberian World (1640) .....298-315

Laís Morgado Marcoje

**Política e religião no reino do Congo (séculos XV – XVI): dom Afonso I o rei “convertido”** / Policy and religion in the kingdom of Congo (centuries XV- XVI): dom Afonso I the king “converted” .....316-335

José Mateus Francisco

**Embaixadas diplomáticas, embaixada apostólica: imbricações entre religião, comércio atlântico e poder político na diplomacia luso-daomeana (1795-1810)** / Diplomatic embassies, apostolic embassy: interweavings between religion, Atlantic trade and political power in Luso-Dahomean diplomacy (1795-1810).....336-365

Raphael dos Santos Gonçalves

## Artigos Livres

**A Tradição do Êxodo como memória da ocupação egípcia de Canaã entre os séculos XVI a X a.C** / The Exodus Tradition as a memory of the Egyptian occupation of Canaan between the 16th and 10th centuries BC .....366-390

Matheus Carmo

**(In) visibilidade feminina no folheto de cordel** / (In) visibility female in cordel leaflet .....391-407

Josilene da Silva Félix

**A história do jornal *Terra Livre* e as lutas dos camponeses no estado de São Paulo (1954-1964)** / The history of the *Terra Livre* newspaper and the struggles of peasants in the state of São Paulo (1954-1964)..... 408- 429

Rafael Sandrin da Cruz

**A palavra das testemunhas nos casos de defloração, sedução e estupro (Irati-PR, 1930-1950)** / The word of witnesses in cases of defloration, seduction and rape (Irati-PR, 1930-1950) ..... 430-453

Marcelo Ribas Filho

**As relações da História com o Cinema: envolvente e promissor campo dos estudos históricos** / The relations between History and Cinema: engaging and promising field of historical studies ..... 454-472

Antônio Barros de Aguiar

**Camadas do preconceito ou o quimérico resgate da virilidade: um estudo sobre a política de repressão aos homossexuais no contexto da Revolução Cubana** / Layers of prejudice or the chimerical rescue of virility: a study on the policy of repression against homosexuals in the context of the Cuban Revolution .....473-499

Ualisson Freitas

**Ciência, gênero e corpo: uma análise sobre beleza e padrões de feminilidade na obra *Sexo e Beleza* de Hernani de Irajá (1938)** / Science, gender and body: an analysis about beauty and femininity standards in the work *Sexo e Beleza* by Hernani de Irajá (1938).....500-525

Rosemeri Moreira; Natalia Milani

**Circular para educar: o conceito de nacionalismo revolucionário e as práticas de mediação no jornal *The Black Panther* (1967 - 1970)** / Circulate to educate: the concept of revolutionary nationalism and mediation practices in the newspaper The Black Panther (1967 - 1970).....526-547

Vinícius Novaes Ricardo

**Da *montação* à construção definitiva: uma análise das práticas e representações de travestis na cidade de Ituiutaba (década de 1990 a 2019)** / “Montação” and definitive construction: an analysis of transvestite practices and representations in the city of Ituiutaba.....548-573

Gustavo de Souza Rubbi

**Ecoss da Revolução: a invasão da Baía dos Porcos na grande imprensa brasileira (janeiro a abril de 1961) / Echos of the Revolution: the Bay of Pigs invasion in the Brazilian big press (from January to April of 1961) .....574-602**

Charles Sidarta Machado Domingos; Karolayne de Lima Recoba; Alice da Cruz Busatto

**Espaço e comunidade: um estudo de caso das transformações dos fóruns de Lépçis Magna do século III ao VI / Space and Community: a case study of the transformations of Lépçis Magna forums from the 3<sup>rd</sup> to the 6<sup>th</sup> century .....603-624**

Nara Francini Alves de Oliveira

**Esquerda, volver: o Movimento Nacionalista Feminino (1963-1964) / Izquierda, vuelta: el Movimiento Nacionalista Feminino (1963-1964) ..... 625-649**

Larissa Rael Cestari

**Estudo sobre as teses de ginecologia da Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, 1918 e 1930 / A study on Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo gynaecology undergraduate theses, 1918-1930.....650-668**

Ana Paula Santos

**Governo Sarney: o jornal *O Globo* no Plano Cruzado I / Government Sarney: the newspaper *O Globo* globe in the Cruzado Plan I .....669-694**

Erick Patrick Silva de Faria Rocha

**Histórico do futebol feminino no Brasil: considerações acerca da desigualdade de gênero / History of women's football in Brazil: considerations about gender inequality.....695-705**

Marina Broch

**O Concílio de Niceia definiu a regulamentação da data da Páscoa no século IV? / Did Niceia Council define the Easter date regulation in the IV century .....706-728**

Nathaly Andre Wagenheimer Belmaia; Cássio Henrique dos Santos Amador

**Quantos espaços pode ocupar um museu? A atuação do Museu da Música de Mariana como arquivo, museu e páginas da web / How many spaces can a museum occupy? The performance of the Mariana Music Museum as archive, museum and web pages.....729-750**

Mayra de Souza Marques



**Uma teoria da história de Walter Benjamin à luz da ideia de memória coletiva / A theory of Walter Benjamin's history in the light of the idea of collective memory** .....751-764

Esaú Brilhante do Nascimento

**Perspectivas de história global na América Latina / Perspectives of global history in Latin America**.....765-795

Henrique Luiz Oliveira Spitz

**O “cenário da natureza brasileira [...] através da fria narrativa [...] da escravidão” / The “scenario of brazilian nature [...] through the cold narrative of slavery”** .....796-815

Ricardo Alves da Silva Santos

**Passado glorioso, presente decadente: a fabricação da Nova Inglaterra a partir do conto *The Street de Lovecraft [1920]* / Glorious past, decadent present: the production of New England in Lovecraft's tale *The Street [1920]*** .....816-840

Andressa Freitas dos Santos

**Narrando mundos inexistentes: sobre as dimensões do passado e da memória nas utopias de Thomas More (1516) e Francis Bacon (1627) / Narrating non-existent worlds: on the dimensions of the past and memory in the utopias of Thomas More (1516) and Francis Bacon (1627)**.....

.....841-864

Ana Luisa Ennes Murta

**Pensamento e ideologia: Eichmann e a banalidade do mal / Thought and ideology: Eichmann and the banality of evil** .....865-881

Bárbara Deoti Silva Rodrigues

**“Conforme a gravidade das culpas e qualidade dos réus”: as Juntas de Justiça da América portuguesa (sécs. XVII e XVIII) / “Según la gravedad de la culpa y la calidad de los reos”: las Juntas de Justiça de la América portuguesa (siglos XVII y XVIII** .....882-913

Douglas Corrêa de Paulo Santos

## Resenhas

**Doenças e mortes entre escravos no Rio de Janeiro** .....914-917

Jaciel Rossa Valente

**Hegel entre liberais e conservadores: o estudo histórico-filosófico de Domenico Losurdo**

..... 918-922

Isaias Borja

## Transcrições

**Aspectos da corrida colonial portuguesa na África Oriental em finais do século XIX**.....

.....923-936

Luis Felipe Florentino

**Entre a normativa e a prática: a atuação dos capitães-mores na concessão de sesmarias na Capitania do Siará Grande**.....937-944

Rafael Ricarte da Silva

**A estrutura fundiária no período de montagem da cafeicultura escravista no Vale do Paraíba Paulista (vila de São Miguel das Areias, 1819)**.....945-970

Breno Servidone Moreno; Carlos Eduardo Nicolette

## Tradução

**“Dublando” a África pré-colonial e a Diáspora Atlântica: conhecimento histórico e o Sul global** .....971-993

Lucas Aleixo Pires dos Reis

## Entrevistas

**Entrevista com Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira:** “Rococó, cultura barroca e iconografia religiosa no Setecentos: fontes e possibilidades de pesquisa (Brasil e Portugal)”.....994-998

**Entrevista com Ítalo Domingos Santirocchi:** “Religião e Política no século XIX: o Brasil pós proclamação da independência” .....999-1007

**Entrevista com Jaime Ricardo Teixeira Gouvea:** A Inquisição Portuguesa e seus reflexos no além-mar: fontes e possibilidades de pesquisa (Brasil e Portugal) ..... 1008-1016



## Editorial

### Religiões e religiosidades: dinâmicas institucionais e práticas devocionais (Brasil e Portugal, séculos XVIII e XIX)

A história das religiões e religiosidades, assunto caro à vivência social, encontra-se marcada por diferentes discussões acerca do fundamento da mesma enquanto disciplina histórica. Algumas vertentes destacaram-se: uma inicialmente “sociológica”, pautada no papel social das religiões; nesse campo de estudo, Émile Durkheim surge como um dos primeiros teóricos a analisar os sistemas religiosos, focando a relação social.<sup>1</sup>

Contrapondo o estudo da “sociologia religiosa”, surge a “ciência das religiões” ou “história das religiões”, cuja finalidade, segundo Jaqueline Hermann, é a discussão das “origens das religiões, de um lado, e a essência da vida e do homem religioso, do outro”<sup>2</sup>. Nesse sentido, por exemplo, na obra *O sagrado e o profano, a essência das religiões*, Mircea Eliade buscou entender a estrutura do fenômeno religioso para apurar a essência da religião e o sentido da experiência religiosa, pois para o autor, seria fundamental à compreensão das estruturas originais. Assim, segundo Hermann, a história das religiões levou tempo para construir seus conceitos e análises que desencadearam várias formas de análises historiográficas.

Posteriormente, outras vertentes somaram-se ao campo da história das religiões e das religiosidades, ressaltando o aspecto político e cultural do religioso, ao mesmo tempo que questionando abordagens essencialistas e vinculadas à busca de uma “origem”, como as tecidas, entre outros, por Eliade, Rudolf Otto e Gerardus van der Leeuw. Pode-se citar, assim, a contribuição da Escola Italiana das Religiões, por meio dos trabalhos desenvolvidos por Angelo Brelich, Ernesto de Martino, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatuci, Marcelo Massenzio e Nicola Gasbarro. Mas foi na década de 1970 que esse polo de estudos adquiriu maior reconhecimento perante os outros grupos intelectuais, recebendo o nome de Escola Romana de História das Religiões. Desta forma, afirma a historiadora Eliane Moura da Silva

---

<sup>1</sup> HERMANN, Jaqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 331-332.

<sup>2</sup> Ibidem, p.335.

Do debate entre religião, cultura e história e da contribuição inicial desses autores da Escola Italiana, podemos destacar, para a história cultural das práticas religiosas, a desconstrução da categoria generalizante “a religião” como um código de sentidos variados, investigando empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens como construções culturais. Os objetos intelectuais de pesquisa da história das religiões não são, dessa forma, estruturas essencializantes de um espírito humano com conteúdo universal em formas diferenciadas. Ao contrário, são produtos históricos em relações específicas que se comunicam através de processos de generalizações.<sup>3</sup>

Juntamente com a Escola Italiana, pode ser citada a releitura histórica do religioso promovida pela historiografia francesa dos *Annales*, no âmbito da história cultural. No bojo da ampliação de fontes, de métodos e temas, valorizando o indivíduo como ator ativo na história, esta vertente historiográfica destacou a compreensão do religioso como uma representação, ou seja, um produto cultural.<sup>4</sup> E em seguimento à adoção de métodos quantitativos e inventariais, promovidos pela história das mentalidades religiosas, a historiografia cultural destacou as singularidades e contradições da vivência do sagrado, entrecruzando biografias, trajetórias, conjunturas e poderes macroestruturais, em jogos de escala.

A ampliação das fontes, dos métodos e dos temas ressaltaram o papel ativo dos indivíduos, grupos e configurações sociais, compreendendo o religioso como representação, um produto cultural. Novas luzes foram lançadas às singularidades, contradições e conflitos na vivência do sagrado, entrecruzando trajetórias, biografias, conjunturas e poderes macroestruturais em jogos de escala. Assim, os debates em torno de temas relativos às crenças e práticas religiosas ganharam caráter renovado e ainda mais espaço no âmbito acadêmico. O campo religioso, permeado por relações tecidas em diferentes contextos sociais, culturais e políticos, permite a articulação de inúmeros trabalhos, seja a partir da análise das “religiões universais”, seja através da diversidade de práticas religiosas e representações em diferentes temporalidades.

Compartilhando de alguns questionamentos como descritos acima, o Conselho Editorial da Revista Temporalidades, revista discente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, tem o prazer de tornar público a 35ª edição do periódico. Ligados não somente aos objetivos que direcionam nossa revista, mas também, atentos aos debates acadêmicos e

---

<sup>3</sup> SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, V. 11, N. 2, 225-234, jul./dez. 2011. p. 233.

<sup>4</sup> JULIA, Dominique. A religião: História religiosa. In: LE GOFF, Jacques (org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 107.

o fato de termos excelentes produções acerca da História das Religiões, nosso atual dossiê foi intitulado de “*Religiões e religiosidades: dinâmicas institucionais e práticas devocionais (Brasil e Portugal, séculos XVIII e XIX)*”.

Nesta chamada, privilegiamos trabalhos que perpassaram nos seguintes eixos: as instituições religiosas; as manifestações de fé e devoção; as dinâmicas entre as crenças e os rituais sagrados; a etnografia, as interações socioculturais e a constituição de identidades; os diálogos com a educação e o ensino religioso; as relações entre gênero e religião; os confrontos, as estratégias e as negociações no âmbito político; a diversidade religiosa e os caminhos das (in)tolerâncias. Os trabalhos que aqui apresentados concretizam o interesse de nosso dossiê em debater os diálogos atuais da historiografia, as possibilidades de pesquisa, bem como os já tradicionais debates clássicos acerca do tema.

Objetivando reunir subsídios à reflexão e crítica sobre o universo da religião e religiosidade, o Dossiê que propomos traz uma série de artigos inscritos em diferentes períodos da história, privilegiando os séculos XVIII e XIX.

Adentrando efetivamente ao Dossiê, não poderíamos deixar de agradecer os autores que contribuíram com os artigos para a composição deste volume. Agradecemos, especialmente, ao historiador, professor e pesquisador Dr. Gustavo de Souza Oliveira, que aceitou nosso convite em contribuir na organização do dossiê, e nos remeteu um instigante e precioso texto trazendo importantes apontamentos que foram levantados na apresentação do tema desta edição.

Deixamos um agradecimento especial também aos historiadores Dra. Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira, Dr. Jaime Ricardo Teixeira Gouveia e Dr. Ítalo Domingos Santirocchi pelas importantes e fundamentais entrevistas que nos concederam. Essas constituem manancial precioso para reflexões necessárias e urgentes ao tema deste Dossiê e das questões do contemporâneo que afetam o campo de estudo da história das religiões e religiosidades.

Agradecemos aos autores que contribuíram com a seção de Artigos Livres:

No artigo *A Tradição do Êxodo como memória da ocupação egípcia de Canaã entre os séculos XVI a X a.C.* Matheus Carmo analisa as raízes históricas do Êxodo na ocupação e presença egípcia em Canaã entre os séculos XVI a X a.C., e a forma central como isso foi preservado na memória dos grupos étnicos que compuseram o Reino de Israel em seus primeiros dias.



Em *(In) visibilidade feminina no folheto de cordel*, Josilene da Silva Félix analisa um espaço de discussão sobre a representação do feminino no folheto de cordel, no que compreende um recorte de folhetos do século XIX e meados do século XX.

No artigo *A história do jornal Terra Livre e as lutas dos camponeses no estado de São Paulo (1954-1964)*, Rafael Sandrin da Cruz propõe uma análise da história do jornal Terra Livre e o seu papel na divulgação notícias sobre ações trabalhistas e greves movidas pelos lavradores contra seus patrões.

*A palavra das testemunhas nos casos de defloração, sedução e estupro (Irati-PR, 1930-1950)* Marcelo Ribas Filho analisa as temáticas discursivas que fizeram parte do que foi dito pelas testemunhas nos casos dos ditos crimes sexuais, entre as décadas de 1930 e 1950, nos documentos judiciais autuados na Comarca de Irati, no interior paranaense.

Antônio Barros de Aguiar em *As relações da História com o Cinema: envolvente e promissor campo dos estudos históricos*, retoma as discussões e reflexões em torno das relações dialéticas do cinema com a História, adensa o debate em torno dos pressupostos teórico-metodológicos de Marc Ferro e Pierre Sorlin, para perceber a maneira como esses historiadores franceses conceberam o filme como objeto de reflexão histórica.

Em *Camadas do preconceito ou o quimérico resgate da virilidade: um estudo sobre a política de repressão aos homossexuais no contexto da Revolução Cubana*, Ualisson Freitas analisa a perseguição institucionalizada e as relações de gênero no cenário da Revolução Cubana, nas décadas de 1960 e 1970.

No artigo *Ciência, gênero e corpo: uma análise sobre beleza e padrões de feminilidade na obra Sexo e Beleza de Hernani de Irajá (1938)*, Rosemeri Moreira e Natalia Milani fazem uma reflexão sobre a obra *Sexo e Beleza* (1938), procurando compreender como o autor produziu uma narrativa científica e artística sobre o corpo de mulheres.

*Circular para educar: o conceito de nacionalismo revolucionário e as práticas de mediação no jornal The Black Panther (1967 - 1970)* de Vinícius Novaes Ricardo, propõe o estudo do nacionalismo revolucionário e dos mecanismos e estratégias mobilizados pelos militantes do partido para mediar seu significado por meio das plataformas de mídia, sobretudo a imprensa.

Gustavo de Souza Rubbi em *Da montagem à construção definitiva: uma análise das práticas e representações de travestis na cidade de Ituiutaba (década de 1990 a 2019)* busca compreender as práticas e

representações de travestis na cidade de Ituiutaba, examinado tanto suas visões de mundo quanto suas percepções acerca dos modos como são vistas pelos demais segmentos da sociedade.

No artigo *Ecos da Revolução: a invasão da Baía dos Porcos na grande imprensa brasileira (janeiro a abril de 1961)* Charles Sidarta Machado Domingos, Karolayne de Lima Recoba e Alice da Cruz Busatto, abordam os acontecimentos da História de Cuba entre as décadas de 1950 e 1960 do século XX., analisando como a grande imprensa brasileira representou a invasão e como objetivos específicos buscam demonstrar a complexidade do processo revolucionário cubano a fim de entender de que forma a tentativa de invasão de Cuba trouxe a Guerra Fria para as Américas.

Em *Espaço e comunidade: um estudo de caso das transformações dos fóruns de Lépcis Magna do século III ao VI*, Nara Francini Alves de Oliveira busca apresentar os resultados do estudo de caso dos fóruns de Lépcis Magna objetivando compreender em que medida as transformações desses espaços revelavam as mudanças da comunidade durante a Antiguidade Tardia.

No artigo *Esquerda, volver: o Movimento Nacionalista Feminino (1963-1964)*, Larissa Raele Cestari busca recuperar o papel exercido pelo Movimento Nacionalista Feminino (MNF, 1963-1964) nas disputas políticas que marcaram o governo João Goulart e na organização política das mulheres do período.

*Estudo sobre as teses de ginecologia da Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, 1918 e 1930*, Ana Paula Santos analisa a constituição do ensino médico público em São Paulo, mais especificamente, da ginecologia paulista no início do século XX. Reconhecendo a produção discente como parte importante da produção científica do período.

Eric Patrick Silva de Faria Rocha em *Governo Sarney: o jornal O Globo no Plano Cruzado I*, propõe uma investigação da posição do jornal O Globo perante o primeiro choque heterodoxo do período Sarney: contextualizando o governo nos primeiros momentos, responsável pela missão do retorno à realidade democrática e com o dever de enfrentar uma crise econômica crescente.

Marina Broch, no artigo *Histórico do futebol feminino no Brasil: considerações acerca da desigualdade de gênero*, busca analisar importantes pontos acerca da historicidade do futebol no Brasil, bem como destacar a forma como a desigualdade de gênero refletiu e ainda reflete na vida das jogadoras de futebol.

Em *O Concílio de Niceia definiu a regulamentação da data da Páscoa no século IV?*, Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia e Cássio Henrique dos Santos Amador, discutem a possibilidade de desconstrução da ideia de normatização da Páscoa instituída pelo Concílio de Niceia através da problematização de diversos documentos do período que indicam a falta de normatização da data da Páscoa até o século IV e a fragilidade de tal atribuição à Niceia.

No artigo *Quantos espaços pode ocupar um museu? A atuação do Museu da Música de Mariana como arquivo, museu e páginas da web*, Mayra de Souza Marques busca demonstrar como o Museu da Música de Mariana pluralizou os seus espaços, de forma a dar continuidade a um projeto de memória cultural da Arquidiocese de Mariana dos anos 1970 aos dias de hoje.

*Uma teoria da história de Walter Benjamin à luz da ideia de memória coletiva*, de Esaú Brilhante do Nascimento, procurou promover um diálogo entre o conceito memória coletiva e a obra de Walter Benjamin, buscando contribuir para o debate sobre memória e narrativa histórica, questão central do que poderíamos chamar de Teoria da História do autor.

Em *Perspectivas de História Global na América Latina*, Henrique Luiz Oliveira Spitz se propôs a realizar um debate sobre como a produção epistemológica latino-americana, incorporando e assimilando conceitos e categorias como colonialidade do poder e do saber, aplicando uma perspectiva teórico-metodológica global e dialogando com outras áreas, vertentes teóricas e escolas acadêmicas, vem ganhando relevância e enriquecendo o debate, na medida em que propõe e promove novas perspectivas e ideias.

Ricardo Alves da Silva Santos em *O “cenário da natureza brasileira [...] através da fria narrativa [...] da escravidão”*, buscou observar as várias situações que evidenciam a preservação do racismo no pós-1888 e que corrobora a tese de que a escravização negra africana foi a base do racismo estrutural no Brasil a partir dos silenciamentos sobre a questão racial e a acomodação dos ex-escravizados em novas hierarquias sociais, percebidas ainda na segunda metade do século XIX.

No artigo *Passado glorioso, presente decadente: a fabricação da Nova Inglaterra a partir do conto The Street de Lovecraft [1920]*, Andressa Freitas Dos Santos analisou como o imaginário histórico presente no conto *The Street* personifica a noção identitária estadunidense particular do autor, e como o contexto da época, marcado por greves noticiadas com histeria pela imprensa, gerando o *red scare*, foi incorporado em sua escrita.

Em *Narrando mundos inexistentes: sobre as dimensões do passado e da memória nas utopias de Thomas More (1516) e Francis Bacon (1627)*, Ana Luisa Ennes Murta buscou analisar os usos e reapropriações do passado e da memória em duas utopias literárias: a Utopia, de Thomas More (1516) e a Nova Atlântida, de Francis Bacon (1627), discutindo a respeito do gênero literário utópico, com o intuito de elucidar melhor esta forma específica de representação e atentando para alguns de seus aspectos definidores.

*Pensamento e ideologia: Eichmann e a banalidade do mal* de Bárbara Deoti Silva Rodrigues, é um artigo que pretende apresentar uma definição do conceito de banalidade do mal dentro da obra da filósofa Hannah Arendt.

No artigo “*Conforme a gravidade das culpas e qualidade dos réus*”: *as Juntas de Justiça da América portuguesa (sécs. XVII e XVIII)*, Douglas Corrêa de Paulo Santos analisa a criação das Juntas de Justiça da América portuguesa durante os séculos XVII e XVIII.

Agradecemos aos que contribuíram com resenhas de livros para esta edição: Lourenço Resende da Costa que resenhou *Doenças e cativo: um estudo sobre mortalidade e sociabilidades escravas no Rio de Janeiro, 1809-1831*, de Keith Valéria de Oliveira Barbosa e Alex Rolim Machado que resenhou *Hegel e a liberdade dos modernos* de Domenico Losurdo.

Agradecemos também aos autores que contribuíram com a transcrição comentada de documentos: Luiz Felipe Florentino que transcreveu *Ofício do Governador-Geral de Moçambique ao Ministro da Marinha e Ultramar, em 13 de Dezembro de 1894*, Rafael Ricarte da Silva que transcreveu a *Carta do capitão-mor do Ceará D. Francisco Ximenes de Aragão ao rei D. João V, 21 de outubro de 1739*, Breno Servidone Moreno e Carlos Eduardo Nicolette que transcreveram o *Inventário dos Bens Rústicos. Vila de São Miguel das Areas [sic], 1819*.

Agradecemos a Lucas Aleixo Pires dos Reis que traduziu “*Dublando*” a *África pré-colonial e a Diáspora Atlântica: conhecimento histórico e o Sul global*.

No mais desejamos à todas e todos uma ótima leitura!

Anna Karolina Vilela Siqueira

## Religiões e religiosidades: dinâmicas institucionais e práticas devocionais (Brasil e Portugal, séculos XVIII e XIX)

### Apresentação

**Gustavo de Souza Oliveira**

Doutor em História

Professor do Instituto de História da UFU

[gustavo.oliveira3@ufu.br](mailto:gustavo.oliveira3@ufu.br)

Basta lermos o jornal ou assistirmos ao noticiário na TV para percebermos que a temática da religião é recorrente em nosso dia a dia. Quem nunca ouviu a expressão *bancada evangélica* ou escutou que grupos políticos alteraram seus discursos para não desagradar a determinados segmentos religiosos? Quem, nos últimos 20 anos, não se deparou com o conceito de fundamentalismo ou de guerra santa? Não há como negarmos a influência cultural das religiões ainda hoje. Além disso, percebemos uma constante tensão entre diferentes crenças no Brasil. Basta uma busca rápida no Google para localizarmos diversas informações sobre a violência e a intolerância religiosa. O jornal *Correio Brasiliense* divulgou, no ano de 2019, que as religiões afro-brasileiras são alvos de 59% dos crimes de intolerância no Distrito Federal<sup>1</sup>. O *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015)* analisou a crescente violência noticiada na imprensa. Segundo os dados, 53% dos agredidos são de religiões afro-brasileiras<sup>2</sup>. O que explicaria toda essa violência? Por que as religiões afro-brasileiras são as que sofrem mais ataques? Não são questões simples de serem respondidas, mas são possíveis de serem analisadas à luz da História das Religiões. Marcelo Massenzio, ao analisar a obra de Angelo Brelich, lembra-nos que os fenômenos que atribuímos ao plano da religião podem ser percebidos em

---

<sup>1</sup>Conferir:

[https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/11/11/interna\\_cidadesdf,805394/religoes-de-matriz-africana-alvos-de-59-dos-crimes-de-intolerancia.shtml](https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/11/11/interna_cidadesdf,805394/religoes-de-matriz-africana-alvos-de-59-dos-crimes-de-intolerancia.shtml). Acesso em: 14/06/2021.

<sup>2</sup> BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Cidadania. Diretoria de Promoção e Educação em Direitos Humanos. *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares*, 2018. Disponível: <https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/1145> Acesso em: 14/06/2021.



distintas sociedades, mas o conceito religião não. Este é uma construção própria do ocidente cristão (MASSENZIO, 2005, p. 179).

Brellich enfatizou que nenhuma civilização antiga, nem mesmo grega ou romana, possuía um termo correlato à religião, pois *religio*, do latim, não tinha o significado moderno que atribuímos hoje, mas representava um conjunto de ações que não se referiam necessariamente às divindades, tradições ou festividades que denominaríamos como religiosas. Nesse sentido, uma definição fixa sobre religião é buscar uma precisão em conceito impreciso; sua utilização precisa ser compreendida como algo funcional da pesquisa acadêmica e não como algo autônomo e essencial (BRELIICH, 1977, p. 34-35). Assim, “a pretensão de que tal conceito retenha em si a essência universal do fenômeno ‘religião’ não é cientificamente fundada, pois é correlato a uma formação religiosa particular, própria de um contexto histórico-cultural bem determinado.” (MASSENZIO, 2005, p. 179).

Massenzio define religião como: “um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e, por sua vez, capaz de condicionar o próprio contexto em que opera.” (MASSENZIO, 2005, p. 149). Antônio Benatte acrescenta que “é um sistema mais ou menos aberto de crenças e práticas que são transmitidas historicamente (tradições) e que orientam comportamentos, ações e coletividades” (BENATTE, 2014, p. 65). Assim, percebemos que estudar as religiões e religiosidades significa perceber como tais práticas se transformaram e transformam em um contexto histórico e cultural, inserindo novas lógicas na organização social.

É nesse sentido que o dossiê *Religiões e religiosidades: dinâmicas institucionais e práticas devocionais (Brasil e Portugal, séculos XVIII e XIX)* colabora para o aprofundamento dos debates sobre a História das Religiões e suas relações sociais e políticas. O presente dossiê é composto por 15 artigos escritos por pesquisadores das mais diversas instituições do Brasil e com variadas formações: graduados, mestres e doutores.

O conjunto dos textos aborda diferentes olhares sobre as crenças e os ritos, enfatizando a hierarquia religiosa e os conflitos com a política; a influência religiosa sobre as mulheres e a estrutura eclesiástica e sua relação com a sociedade. Contudo, todos convergem para a compreensão das religiões/religiosidades como elemento transformador das organizações sociais.

O artigo intitulado “*Para que a adoração suba espontânea e livre dos homens para Deus*”: Uma análise a respeito da posição maçônica frente as ações ultramontanas na *Questão Religiosa*, de Alexandre Coelho dos Santos, analisa os conflitos entre maçons e ultramontanos na segunda metade do século XIX. A pesquisa contesta uma interpretação binária que assenta católicos e maçons em lados opostos. Assim, o autor demonstra que ser católico, naquele momento, era algo plural, pois muitos eclesiásticos eram membros e defensores da maçonaria. Nessa compreensão, o conflito conhecido como Questão Religiosa não deve ser interpretado como uma disputa entre maçons e católicos, mas como liberais e ultramontanos.

João Lucas Moura e Souza é o autor do artigo *Colaboração entre ultramontanos e progressistas: Santa Casa de Misericórdia, irmandades e festas religiosas em Campinas na década de 1870*. Sua pesquisa investigou a relação existente entre eclesiásticos ultramontanos e políticos progressistas em Campinas nas últimas décadas do século XIX. Os pontos de convergência entre esses grupos, que historicamente foram tratados como antagonicos, exemplifica como o ultramontanismo não é um conceito fixo e homogêneo. Já no artigo *O recrutamento do clero secular no século XVIII sob uma análise em escalas variadas: Constituições, padroado, câmara e família*, Rafaela Zanotto Casagrande demonstra, por meio de uma análise prosopográfica, que ingressar no sacerdócio, no século XVIII, não era apenas uma opção pessoal, mas dependia da legislação eclesiástica, do padroado, da negociação das câmaras e das estratégias elaboradas pelos indivíduos e suas famílias.

Diego Santos Barbosa, em *Entre a identidade e a devoção: Os conflitos entre o Cabido da Sé e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*, demonstra como as duas irmandades construíram um discurso de identidade em um momento de crise, principalmente a partir do confronto com o Cabido da Sé na luta pela autonomia de suas práticas dentro de suas igrejas. Daniel da Silva Firino e Carlos André Macêdo Cavalcanti também analisaram os conflitos religiosos, mas entre católicos e adventistas, na Paraíba, durante o ano de 1940. A pesquisa partiu da violência sofrida pelo pastor adventista Moyses Nigri na região de Baixa Verde. O trabalho contribui para refletirmos acerca da violência e da intolerância religiosa ainda existentes no Brasil.

No artigo *Laços sobre os santos óleos nos altares das senzalas: Os vínculos de compadrio de forros e escravos no Arraial do Tejuco e Vila do Príncipe (1720-1740)*, de autoria de Thassio Ferraz Tavares Roque, percebemos como os apadrinhamentos de negros e forros poderiam ser utilizados para burlar as leis eclesiásticas, deixando evidentes possíveis relações de concubinato no século XVIII. Já Andressa

Antunes de Freitas em: *Associações leigas e expressões devotas: africanos e afrodescendentes no projeto cristão da América Portuguesa, século XVIII*, investiga como as associações leigas entre africanos e afro-brasileiros serviram para inserir os negros no projeto cristão lusitano, permitindo a identificação dos negros com a fé cristã e impossibilitando que outras crenças interferissem no escravismo.

Em *A Atuação espiritual dos bispos D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros e D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (1750-1806)*, a pesquisadora Amanda Dias de Oliveira Costa investigou a interferência administrativa de dois bispos sobre o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda e as estratégias das religiosas para alcançarem autonomia e exercerem suas atividades em momentos de crises financeiras.

Já Isadora de Mélo Escarrone Costa, no artigo *Entre Brasil e Portugal: Gênero e religião na representação do feminino em meados do Oitocentos*, analisou a representação feminina nos periódicos brasileiros e portugueses no século XIX. A pesquisa permite perceber como essa temática se relacionava com a moral católica compartilhada nessas duas nações. Nesse mesmo percurso de análise, Nívea Maria Leite Mendonça, em *Virtuosidade e devotamento: a participação feminina na Ordem Carmelita*, demonstrou que as Ordens Terceiras do Carmo funcionaram como espaço estratégico para que as mulheres alcançassem poder atuando em cargos administrativos dentro da instituição, funcionando como espaço de autonomia feminina na Capitania de Minas Gerais no século XVIII.

Em *O Absolutismo e a ordem social: perseguição aos cristãos-novos portugueses na Idade Moderna*, Gislaine Gonçalves Dias Pinto pesquisou como a Igreja Católica e a monarquia portuguesa se aliaram e moldaram a sociedade moderna ao estabelecer hierarquias sociais. Nesse processo, o Tribunal do Santo Ofício perseguiu e tentou controlar grupos religiosos que estavam na contramão das suas normativas, especialmente os judeus. Ainda na análise do Tribunal do Santo Ofício, o artigo *A bigamia em apropriações da normatividade: o caso da América portuguesa em fins do século XVIII*, escrito por Mayara Amanda Januario, investigou esse tribunal a partir dos casos de bigamia. A pesquisa revela que a permanência desse tipo de processo no tribunal demonstra que essa instituição religiosa continuava a desempenhar um papel relevante na organização da sociedade setecentista.

Em uma análise sobre a religiosidade no século XVII, Laís Morgado Marcoje apresentou a importância do vilancico como fonte histórica nos estudos das festas e dos rituais católicos na Espanha.

Intitulado *O vilancico de Natal no mundo ibérico (1640)*, a autora enfatiza que essas composições, repletas de elementos sacros, estavam presentes no calendário festivo religioso, tornando-se relevantes no estudo das práticas religiosas daquele período.

Sobre a relação política-religiosa entre Portugal e a África, encontramos nessa edição dois instigantes artigos. O primeiro *Política e religião no reino do Congo (séculos XV – XVI): dom Afonso I o rei “convertido”*, do autor José Mateus Francisco, demonstra como o contato político e religioso entre Portugal e o Congo, culminou com a conversão do rei congolês ao cristianismo e possibilitou um catolicismo sem abandonar as outras crenças existentes. Essa flexibilização religiosa permitiu a construção de um modelo de monarquia alicerçado no direito divino dos reis aos moldes europeus e fortaleceu uma elite real em detrimento de poderes locais. Já em *Embaixadas diplomáticas, embaixada apostólica: imbricações entre religião, comércio atlântico e poder político na diplomacia luso-daomeana (1795-1810)*, Raphael dos Santos Gonçalves, ao investigar como os discursos religiosos apareciam na diplomacia entre o Reino de Portugal e o Daomé, percebeu que nessa relação diplomática a conversão de daomeanos ao cristianismo não significou abandono de práticas e rituais tradicionais, mas uma estratégia de alcançar sucesso em seus interesses comerciais.

Nesta edição da revista *Temporalidades*, o leitor encontrará estudos que demonstram como as religiões e religiosidades ditaram comportamentos, alteraram lógicas sociais, construíram tradições, definiram estratégias comerciais e influenciaram legislações. Assim, moldaram a política, as relações de gênero e outras formas de poder ao longo da história. Os artigos reunidos possibilitam refletir sobre os conflitos e relações que envolveram as diversas crenças e que, ainda hoje, influenciam, atraem, cativam e orientam comportamentos sociais.

Boa leitura!

Gustavo de Souza Oliveira - julho de 2021

### Referências Bibliográficas

BENATTE, Antonio Paulo. A História Cultural das Religiões: Contribuições a um debate historiográfico. In: ALMEIDA, Néri de B. & SILVA, Eliane Moura da (orgs.). **Missão e Pregação.** A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, p. 59-79.

BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (comp.). **Historia de las Religiones** - Volume 1: Las Religiones Antiguas 1, Siglo XXI, Madrid, 1977, p. 30-97.

MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na Cultura Moderna.** São Paulo: Hedra, 2005.

## “Para que a adoração suba espontânea e livre dos homens para Deus”: Uma análise a respeito da posição maçônica frente as ações ultramontanas na Questão Religiosa

"So that worship may rise spontaneously and free from men to God": An analysis of the Masonic position regarding ultramontane actions in the Religious Question

**Alexandre Coelho dos Santos**  
Graduado em História  
Universidade Estadual de Goiás  
alexandrecoelhohist@gmail.com

**Recebido em:** 12/04/2021  
**Aprovado em:** 28/05/2021

**Resumo:** A segunda metade do século XIX foi um período conturbado na história do Brasil. O povo brasileiro passou a lidar de forma mais contundente com questões como o processo de abolição da escravidão, a Questão Religiosa e a possibilidade de uma República, que acabaram contribuindo para a intensificação das campanhas liberais defendidas por maçons. De outro lado, estavam as campanhas conservadoras, representadas por diversas esferas da sociedade, dentre elas, os padres ultramontanos. O presente artigo se propõe a discutir os argumentos expostos no manifesto denominado “A invasão ultramontana”, texto este, discursado pelo maçom Joaquim Nabuco, no Grande Oriente do Brasil em 1873, bem como os argumentos maçônicos expostos no periódico do Grande Oriente Unido e Supremo conselho do Brasil, no seio da Questão religiosa (1872-1875), episódio que acabou acirrando as disputas entre católicos e maçons no Brasil. A pesquisa busca analisar a posição tomada pelos maçons frente a tentativa de romanização proposta pelos eclesiásticos na década de setenta dos oitocentos.

**Palavras-chave:** Discurso Maçônico; Ultramontanos; Romanização.

**Abstract:** The second half of the 19th century was a troubled period in the history of Brazil. The Brazilian people began to deal more forcefully with issues such as the process of abolishing slavery, the Religious Question and the possibility of a Republic, which ended up contributing to the intensification of the liberal campaigns defended by Freemasons. On the other hand, there were the conservative campaigns, represented by different spheres of society, among them, the ultramontane priests. This article proposes to discuss the arguments exposed in the manifesto called “The



ultramontane invasion”, this text, addressed by Freemason Joaquim Nabuco, in the Great East of Brazil in 1873, as well as the Masonic arguments exposed in the Great Eastern and Supreme periodical council of Brazil, within the religious question (1872-1875), an episode that ended up stirring up the disputes between Catholics and Freemasons in Brazil. The research seeks to analyze the position taken by the Freemasons in face of the Romanization attempt proposed by the ecclesiastics in the seventies of the eighties.

**Keywords:** Masonic Discourse; Ultramontans; Romanization.

## Introdução

O presente artigo se propõe a discutir os argumentos expostos no manifesto denominado “A invasão ultramontana”, texto este, discursado pelo maçom Joaquim Nabuco, no Grande Oriente do Brasil em 1873, bem como os argumentos maçônicos evidenciados no periódico do Grande Oriente Unido e Supremo conselho do Brasil, no seio da Questão religiosa (1872-1875) em detrimento das ações tomadas pelos eclesiásticos ultramontanos, mais precisamente os jesuítas presentes no Brasil.

Inicialmente faremos uma breve explanação a respeito do ultramontanismo no Brasil, destacando a oposição dos liberais, dentre eles, os maçons. Posteriormente partiremos para a análise do manifesto anti-ultramontano e do periódico maçônico.

Partiremos da definição de periódico exposta por José D’Assunção Barros (2019) para a análise do jornal maçônico. O Autor afirma “ periódicos são, efetivamente todos aqueles tipos de publicação impressa, postos a circular publicamente com algum tipo de periodicidade, seja diária, semanal ou anual, ou qualquer outra”. Portanto tendo publicações mensais a partir de 1873 o Boletim do Grande Oriente unido e Supremo Conselho (documento maçônico a ser analisado) assume as características de periódico.

A produção do professor José D’Assunção Barros a respeito dos jornais como fontes, ainda auxiliar- nos- á a compreender de maneira mais profunda o papel desempenhado pelo periódico frente ao contexto de disputa de poder presente na época e as aspirações políticas presentes no periódico. Trataremos do periódico como uma ferramenta utilizada para a tentativa da legitimação de um projeto de Estado modernizado em detrimento da visão anti-moderna proposta pelos ultramontanos.

## Ultramontanismo no Brasil

Definir o Ultramontanismo é algo caro aos pesquisadores que se dedicam a estudar a Igreja católica nos idos dos séculos XIX e XX, não só no Brasil como também em âmbito mundial, neste sentido antes de explanar a respeito de sua prática pela Igreja, bem como suas ações e objetivos para com os clérigos e a sociedade leiga, de modo geral entendemos ser necessário uma rápida discussão a respeito deste conceito.

Ítalo Domingos Santirocchi, em artigo publicado na Revista Temporalidades (2010) intitulado *Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma*, traça os rumos tomados por este conceito ao longo da história. Deste modo procura definir o conceito em sua raiz etimológica e suas transformações no decorrer do tempo.

Segundo ele, o termo deriva do latim *Ultra montes* utilizada no medievo para designar os papas não italianos, eleitos pela Igreja, os papas de além dos montes alpinos, portanto, estrangeiros.

Já do século XVI o referido termo foi utilizado para designar a interferência do Papa em questões temporais próprias de outros estados europeus, pois, neste período alguns governos temporais do norte da Europa, passaram a ver a Igreja Católica romana como uma potência estrangeira alheia aos seus domínios. Na França o termo passou a designar os defensores da autoridade romana em detrimento das posições galicanas<sup>1</sup> do período, assumindo um caráter pejorativo, uma vez que eram acusados de falta de apego à própria nação. O século XVII traz como ultramontanos os defensores da superioridade do Papa, bem como dos concílios, aos reis em se tratando de resoluções temporais.

Nos estados alemães passariam a dar ao conceito ultramontanismo, a partir do século XVIII, um significado mais amplo passando a utilizá-lo para identificar todo conflito entre os poderes temporais e espirituais. Já no século XIX, o ultramontanismo passa a denominar uma série de medidas da Igreja Católica na tentativa de frear o avanço de ideais teológicos divergentes dos seus, correntes políticas liberais e a secularização de diversas esferas da sociedade, dentre elas podemos citar a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os

---

<sup>1</sup> O galicanismo foi a aplicação do regalismo francês enquanto Igreja Católica da França em relação à Cúria Romana e ao Papa. A origem do nome provém de Gália, nome antigo da França, a tentativa de estabelecer uma igreja independente serviu de inspiração para outros estados nacionais que passaram a almejar que suas igrejas adotassem um caráter nacionalista assim como a francesa ou galicana

tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa). (SANTIROCCHI, 2010)

Robson Gomes Filho (2018) aponta que o ultramontanismo do século XIX de um distanciamento da Igreja em relação ao projeto de futuro que esta almejava, que havia sido transformado devido ao advento da Revolução Francesa.

Uma vez integrada a um passado progressivamente distante do que se vislumbrava para o futuro, a Igreja Católica passou – em termos de posicionamentos institucionais – a voltar-se cada vez mais para o passado, exaltando o período medieval como indiscutivelmente superior à modernidade oitocentista. Nesta direção, com o olhar fitado no passado medieval e, quando muito, nas determinações do Concílio de Trento, a Igreja Católica Romana iniciou, ainda na primeira metade do século 19, um movimento interno de caráter reacionário cujo propósito centrou-se em reagir contra o advento da modernidade que se impunha na Europa após a Revolução francesa. Este movimento ficou conhecido como “ultramontanismo”. (GOMES FILHO, 2018, p.77-78)

No que tange a modernidade francesa, o catolicismo ultramontano de modo geral condenava as inovações tecnológicas, como meio de garantir a estabilidade e a moral da sociedade como viria a ser evidenciado no papado de Pio IX.

Diferentemente da França, que direcionou os olhares para a industrialização, o ultramontanismo alemão voltou se para a designação do modo como deveria estruturar se um Estado-nação moderno e ainda a maneira como a cultura alemã deveria firmar se como identidade nacional e moderna (GOMES FILHO, 2018). Com isso, a raiz conservadora do catolicismo alemão apesar de não desprezar a modernização no seu sentido estrutural, enfatizava sua preocupação com os rumos que a recém formada nação alemã seguiria.

Embora condenasse a Revolução Francesa, para os eclesiásticos adeptos deste movimento presentes no Brasil, assim como o ultramontanismo alemão, preocuparam se com o modo com que a estrutura de governo se construía após a independência brasileira focando se na moralização do clero e no afastamento dos sacerdotes de instituições que expressavam ideais modernos, como é o caso da Maçonaria.

A Igreja no Brasil era marcada pelo conformismo em relação ao Estado no império, mostrando uma profunda dependência do mesmo, este por sua demonstrava uma grande fragilidade estrutural que dificultava a comunicação entre as paróquias e as dioceses, atrelada ao aparelho estatal,

a Igreja estava sujeita as decisões do imperador. O padroado extensivo a todo o império português havia sido mantido ao Brasil mesmo este se tornando independente a partir de 1822.

O estabelecimento de uma nunciatura no Brasil tendo em vista os profundos laços dos brasileiros com a Cátedra romana garantiu a publicação de uma Bula redigida pelo Papa Leão XII, a *Praeclara Portugalliae*, de 27 de maio de 1827, criando no Império do Brasil, a ordem de cristo<sup>2</sup> e tornava o imperador seu Grão-Mestre perpétuo. (MEDEIROS, 2020.). Concedendo a renovação do padroado, agora independente de Portugal, com isso desde a colonização, a Igreja brasileira sempre esteve sob o padroado, seja ele lusitano ou “brasileiro”.

O ultramontanismo<sup>3</sup> ganha força no Brasil durante o século XIX em grande medida devido a tentativa do imperador D. Pedro II de fazer com que as rebeliões lideradas por padres no segundo império não voltassem a ocorrer, preferindo:

Nomear sacerdotes que estavam distantes desse ideal político [galicismo]. Essa medida favoreceu o desenvolvimento do clero ultramontano que, diferentemente do que ocorreu na monarquia lusitana, não foi interpretado como ameaça ao constitucionalismo. Assim, o ultramontanismo no Brasil conseguiu avançar com certa facilidade (OLIVEIRA 2015 p. 152)

A nomeação de sacerdotes conservadores simpáticos ao ultramontanismo para as dioceses brasileiras a fim de garantir a estabilidade de seu governo revelar se ia um problema para o monarca à medida em que ao enviar sacerdotes para terminarem seus estudos em Roma estes se aproximariam

---

<sup>2</sup> Na primeira metade do século XIV, existiam em Portugal três Ordens religioso-militares: São Bento ou Avis, fundada pelo Rei D. Afonso I em 1145; a de Santiago da Espada, criada em 1288; e por fim a Ordem de Cristo, herdeira dos Templários e a mais importante das três, O poder espiritual da Ordem de Cristo e o direito de padroado da Coroa portuguesa estão intimamente ligados, pois, ambos tiveram origem no processo de expansão ultramarina e na luta contra os mouros. O Infante D. Henrique (1394-1460), o Navegador, e a Ordem de Cristo prestaram eminentes serviços à coroa portuguesa: as conquistas africanas, as viagens e descobertas no Atlântico. Em agradecimento a tais conquistas os reis e os papas deram a Ordem de Cristo o padroado das terras ultramarinas conquistadas e por conquistar. Após o falecimento do Infante D. Henrique (1394-1460), o papa Júlio III (1487-1555), em 30 de dezembro de 1550, por meio da bula *Praeclara Charissimi*, uniu para sempre a Coroa portuguesa aos Mestrados da Ordem de Cristo, Santiago e Avis. Os reis assumiram, então, total controle do padroado, seja como monarcas, seja como Grão-Mestres. O padroado real português tornou-se duplo, o régio e o da Ordem de Cristo. Pelo padroado régio os reis tinham direito de apresentar os bispos a serem confirmados pelos Papas e pela Ordem de Cristo receber os dízimos e nomear outras autoridades eclesiásticas. (SANTIROCCHI, 2013p.3-4)

<sup>3</sup> O movimento ultramontano foi introduzido no Brasil e com as atuações de Dom Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), Dom Antônio Vicente Ferreira Viçoso (1787-1875) bispo de Mariana, e Dom Antônio Joaquim de Melo (1791-1861). Estes bispos iniciaram o ultramontanismo no Brasil, sendo os precursores de Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira bispo de Pernambuco, e Dom Antônio de Macedo Costa bispo do Pará. (AZZI, 1991)

dos ideais romanizantes de Pio IX e passariam a perseguir e a condenar tanto o galicanismo quanto outras tendências liberais presentes no império, como também opor-se iam ao regalismo, condenando o padroado que dava legitimidade e garantia o controle do Estado sobre a Igreja.

Faziam parte destes sacerdotes, Antônio Gonçalves de Oliveira Júnior, futuro Bispo de Olinda passando a ser conhecido como D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira e Antônio Macedo Costa, futuro bispo do Pará, os quais acabariam por se envolver em uma série de indisposições com o governo brasileiro que culminaria na Questão Religiosa. Além destes eclesiásticos vale mencionar o retorno ao Brasil da Congregação Jesuíta, os seguidores de Inácio de Loyola terão relevante participação na análise a que nos dispomos neste trabalho.

Essencialmente, os padres ultramontanos vindos do exterior, sejam os que foram mandados para completar seus estudos no seminário pio Latino Americano ou mesmo os naturais da Europa eram anti-modernos, defendiam a sobreposição da fé sobre a ciência, o poder espiritual sobre o temporal, destinando-se a combater os ideais anticristãos frutos da Revolução Francesa que tomavam conta da sociedade. Em decorrência do processo de romanização<sup>4</sup> em curso no país a partir da segunda metade do século XIX, os bispos justificaram suas ações em vistas a legitimar o poder do Papa, haja vista que aquelas alturas o concílio Vaticano I havia definido o dogma da infalibilidade papal (AZZI, 1992)

O projeto de romanização proposto pelos eclesiásticos ultramontanos pautava-se em suma em fortalecer a Igreja e agir como o modelo ideal de moral a ser seguido e valores a serem transmitidos. Para isso fez-se mister que a Igreja passasse a controlar todas as esferas da sociedade, nas palavras do professor André Luiz Caes (2002, p.70) “tornou-se essencial direcionar a espiritualidade dos católicos e fazer com que estes, pela aceitação e defesa dos princípios doutrinários se tornassem arautos do mesmo princípio”. A igreja garantia o controle sobre a espiritualidade dos fiéis, estabelecendo critérios que garantiam a “forma correta” de expressão da fé e da espiritualidade dos devotos.

---

<sup>4</sup> No Brasil ela vem através do movimento reformista do episcopado, em meados do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e laicato, levando a uma dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros, principalmente das Congregações e Ordens missionárias, para realizar “a transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral”. (SANTIROCCHI, 2010, p. 27)

Em pleno fortalecimento no Brasil, as ideias ultramontanas encontrariam na maçonaria, cujas ideias liberais divergiam do tradicionalismo católico, ferrenha oposição, ainda que o imperador D. Pedro II não fosse comprovadamente maçom, seu governo era intimamente ligado a instituição, pois, vários componentes da administração imperial eram “pedreiros livres”<sup>5</sup> dentre eles o chefe de gabinete institucional<sup>6</sup> José Maria da Silva Paranhos (O visconde do Rio Branco).

Paranhos foi nomeado Grão- mestre do Grande Oriente do Brasil em 1871, cargo que lhe garantia liderança de uma das vertentes maçônicas aqui existentes<sup>7</sup> e grande prestígio no meio maçônico de modo geral.

Mesmo presente no governo, as críticas à maçonaria por parte dos ultramontanos eram praticamente impossíveis sem que se criasse uma indisposição com a coroa, devido ao elevado número de liberais que integravam o governo, dentre eles, clérigos liberais que repudiavam as práticas ultramontanas. “Não era possível perseguir por meios legais a maçonaria”. (MEDEIROS 2020.)

A dificuldade de oposição ao estado exposta pela ala ultramontana da Igreja naquele período se mostrava principalmente no campo político e econômico, e podia ser observada marcadamente em se tratando do clero secular. No campo político apesar de manter uma relação por vezes subserviente ao Estado, tal posição era apoiada por grupos de clérigos que consideravam a manutenção de um clero regalista como a maneira de formar súditos fieis ao império (MOLINA,2006.). Contrariando as pretensões do clero ultramontano. A historiadora Sandra Molina ressalta que o controle do clero secular pelo Estado se dava de maneira mais eficaz sobre o clero regular, em grande medida, por estes “ em função do padroado em muitos aspectos se tornares funcionários públicos, demonstrando o aspecto econômico da relação entre essas duas instituições.

As cingidas controladas pelo poder temporal e a situação de baixos repasses financeiros do poder executivo do império ao clero regular não refletiam necessariamente, um cenário de

---

<sup>5</sup> O termo é utilizado em referência aos maçons, aludindo sua provável origem que remete as corporações de pedreiros livres no período medieval

<sup>6</sup> O Gabinete de Segurança Institucional é o órgão do governo brasileiro responsável pela assistência direta e imediata ao imperador no assessoramento pessoal em assuntos militares e de segurança.

<sup>7</sup> Em 1863 o Grande Oriente do Brasil sofreu uma cisão devido a discordâncias políticas internas em um pleito para definir seu Grão Mestre, os dissidentes discordaram do modo como foi conduzido o pleito e juntamente com Joaquim Saldanha Marinho, fundaram o Grande Oriente do Vale dos Beneditinos. (CASTELLANI, 1993)



dificuldade financeira do Estado, mas, transfiguravam-se em uma forma de controle do clero para que este tivesse um poder econômico pífio inviabilizando possíveis resistências ao controle e pressões do governo<sup>8</sup>.

Cabe ressaltar aqui que embora o Estado tivesse autoridade sobre o clero secular, esta relação não se dava em forma de total subserviência, os padres exerciam influência sobre as decisões do governo em âmbito parlamentar, o que revela a parceria entre o clero regular e o Estado na condução dos rumos do país.

Assim como o controle das côngruas representava o controle do poder financeiro do clero, a submissão ao Estado garantia que o poder temporal controlasse o número de clérigos em exercício no império brasileiro por meio do número de dioceses e de padres que conseguiam a ordenação, o déficit clerical se não provocado pela administração do império, mostrava-se no mínimo conveniente para as pretensões de um Estado com forte presença maçônica e eivado pelos ideais liberais e que caminhava a passos largos rumo à secularização.

Neste sentido, o anti-maçonismo assumido pelos católicos ultramontanos no Brasil, embora legitimados pela Bulla *In Iminente Apostolatus Specula*, escrita pelo Papa Clemente XII em 1738, reafirmada por Bento XIV e pela Bulla *Quanta Cura e o Sillabus errorum* de Pio IX, em 1864, além de sua dimensão religiosa amplamente abordada pela historiografia, encontra ressonância na esfera política e social à medida que não só busca reafirmar a posição de prestígio no campo religioso, como também tenta minar a influência dos ideais maçônicos na esfera política (maioria no parlamento daquele período) a fim de garantir a supremacia eclesiástica no governo, melhorando as condições estruturais do clero e aumentar sua preponderância na sociedade, em baixa naquele período, bem como solapar a notoriedade dos maçons no círculo social, em alta desde o advento da independência.

---

<sup>8</sup> O clero regular também foi mantido sob os olhares atentos do Estado que procurou impor restrições às ordens religiosas, como destaca Sandra Rita Molina “o Clero Regular, mais autônomo em relação ao Império e, portanto, dificilmente controlado. Esse grupo era bastante específico, possuindo regras próprias e objetivos diferenciados sobre sua inserção e papel junto à sociedade leiga e, finalmente, antes de ser encarado como Corporação Religiosa - juridicamente - possuía o status de proprietário privado desde a sua criação. Estabelecia-se então um claro conflito entre Ordens proprietárias e um Estado ansioso pela intervenção em um espaço tradicionalmente privado. A legislação restritiva repousava em dois momentos: o fundamental na primeira etapa era sufocar as Ordens Religiosas, proibindo uma prática de vital importância para sua continuidade, a ordenação de noviços” (MOLINA, 2006, p.21)

O clímax das disputas entre maçons, eclesiásticos e o poder temporal do império ocorre com a chamada Questão religiosa (1872-1875), um episódio envolvendo a prisão dos bispos de Olinda e do Pará acusados de insubordinação ao governo por suspender padres de suas dioceses e integrantes das irmandades religiosas sob a justificativa de que estes pertenciam à maçonaria.<sup>9</sup>

A suspensão dos maçons das irmandades e ainda o interdito de capelas e igrejas por D Vital fez com que estes valessem de sua influência política junto a coroa para na tentativa de revogar a suspensão, diante da recusa do bispo de Olinda em acatar a ordem do governo alegando uma incompatibilidade entre a Igreja e a maçonaria. Este acabou sendo condenado a cumprir trabalhos forçados em 1874 juntamente com D Antônio de Macedo Costa. (CASTELLANI 1993)

Ao tratarmos dos embates entre maçons e católicos no século XIX e XX não podemos nos abster de uma análise deste recorte da história, a priori o tratamento da Questão Religiosa como um embate estritamente entre católicos e maçons não nos parece abranger todos os aspectos deste conflito. Assumir que a Questão Religiosa trata-se da prisão dos bispos por ordem do imperador valendo se de sua prerrogativa devido ao padroado. Implica em certa medida em assentir que o desrespeito a ordem imperial foi o principal fator que levou a prisão dos bispos. Deste modo cabe nos admitir a posição de Castellani (1993) quando este afirma que

A questão toda fora entre o clero e o governo, já que aquele se colocara, frontalmente em atitude de insubmissão à lei, coisa que não poderia ser tolerada por este, se pretendesse fazer valer a sua autoridade; foi uma queda de braço em que a maçonaria entrou como Pilatos no credo. (Castellani 1993, p.154)<sup>10</sup>

Respeitado no meio acadêmico, o autor José Castellani não esconde sua formação maçônica neste trecho, e tem razão em certa medida, em afirmar que a Questão Religiosa fora uma disputa entre o clero e o governo, pois, se a condenação partiu do imperador, alheio à maçonaria, logo a posição do autor se mantém sensata.

---

<sup>9</sup> O pertencimento de clérigos à maçonaria era condenado pela Igreja desde o pontificado de Clemente XII e a expedição da Bulla In eminenti Apostolatus Specula em 1738

<sup>10</sup> O Historiador José Castellani (1993) cita o trecho de uma carta em que D. Pedro II se posiciona em relação ao imbróglio maçônico. Em carta datada de 4 de Abril de 1874 D Pedro II diz que não foi maçom e queixava se, afirmando: “A propósito de Franco-maçons que nunca se importaram com a doutrina religiosa, no Brasil, pelo menos os Bispos esquecem a carta constitucional e as leis do país. O governo não faz se não, manter a independência do poder temporal em tudo o que não é puramente espiritual. Espero, no entanto, que a energia e a moderação do governo vencerão enfim, esta resistência fazendo a corte de Roma reconhecer os verdadeiros interesses do catolicismo.

Porém outro ponto a ser observado é referente interferência do monarca em uma decisão eclesiástica a fim de favorecer os integrantes da maçonaria, o que revela a relevância política desta instituição no governo imperial. “Para os bispos isso significava a existência de um complô do liberalismo e da maçonaria com o aval do poder monárquico contra a Igreja Católica” (COLUSSI 2002, p. 32).

Além disso, a participação maçônica não pode ser negada neste contexto, pois, a condenação dos bispos teve como estopim um discurso proferido por um padre católico<sup>11</sup> (pertencente à maçonaria) enaltecendo a luta maçônica pela abolição da escravidão e a aprovação da lei Visconde do Rio Branco.<sup>12</sup> Soma-se a isso o fato de que os maçons faziam parte da ala liberal presente em um governo que a Igreja ultramontana almejava subverter à sua autoridade em nome do Papa.

Em síntese, o ultramontanismo apresentou-se para a igreja como uma forma de reaver seu poder junto ao Estado por meio da influência sobre os fiéis garantindo a estabilidade do regime, já para os liberais as práticas da igreja, entrelaçadas ao Estado representavam uma ameaça à autonomia estatal, como afirma Caes (2002, p.70) “a questão dos bispos trouxe à tona a fragilidade da união entre os poderes temporal e espiritual”, embora aliados em nome da manutenção do império, mediam forças de modo constante, almejando a sobreposição ideológica de um sobre o outro de maneira mútua.

Pensada desta maneira, a Questão religiosa pode ser definida como uma disputa entre liberais e ultramontanos em defesa de suas respectivas ideologias, esta definição, embora simplória, evita que sejamos vítimas de uma armadilha interpretativa em relação ao conflito em questão, ao reduzirmos a Questão Religiosa a um conflito entre a Maçonaria e a Igreja Católica. Ficamos condicionados a pensar serem os eclesiásticos e maçons mutuamente contrários, enquanto a realidade não se mostrava desta forma, havendo padres adeptos da maçonaria e maçons que professavam a fé católica e condenavam o ultramontanismo, conjuntura censurada pelos bispos envolvidos na querela aqui

---

<sup>11</sup> O orador em questão é o padre José Luiz de Almeida Martins, subordinado a diocese do Rio de Janeiro. Não era raro encontrar padres simpatizantes da maçonaria em seus primórdios, no Brasil podemos citar nomes como, Bispo Azeredo Coutinho, Padre Diogo Antônio Feijó, Frei Joaquim do Amor Divino Caneca.

<sup>12</sup> Comumente conhecida como Lei do ventre livre.

evidenciada, mas que era recorrente no Brasil, já que as proibições papais a despeito da Maçonaria não tinham efeito em território brasileiro, pois, não haviam recebido o placet<sup>13</sup>.

Transpondo as dimensões religiosa e político-social da Questão Religiosa, Daniella Miranda Santos (2018) aponta para a questão dos bispos<sup>14</sup> como um conflito de dimensões jurídicas que não se restringiu apenas ao iluminismo dos liberais em contraposição ao escolasticismo dos ultramontanos, mas sim uma divergência entre legislações distintas: a canônica e a civil, que até este momento agiam em conjunto para a manutenção do status quo, segundo a autora:

É preciso salientar que a Questão Religiosa, compreendida meramente como uma disputa entre o Estado e Igreja foi, em sua essência, um conflito jurídico a respeito do que competia julgar e legislar a cada uma das esferas em matéria religiosa. Ademais, a maioria das divergências entre a Igreja e o Estado se voltavam à questão jurídica do ponto de vista formal, tendo a religião como matéria (SANTOS, 2018, p.70)

Deste modo, um dos aspectos importantes da Questão Religiosa é a disputa constitucional, urgia ao Estado controlar as ações do clero ultramontano e este por sua vez, buscava frear a crescente onda liberal presente no país, bem como almejava uma aproximação com a cátedra romana, algo que levado às últimas consequências tinha como obstáculo principal o padroado. O imperador justificava o padroado como meio de garantir a preservação do interesse público, esta garantia passava por limitar a influência do bispo de Roma na sociedade brasileira

Para o Império, do ponto de vista jurídico, o mais importante era a preservação de norma de interesse público, não exatamente de uma norma eclesiástica, pois embora decorrente de um tratado com a Santa Sé, a necessidade do beneplácito transformava a natureza da norma jurídica, até então eclesiástica, em norma jurídica de natureza estatal. O clero tinha intenção no fim do Padroado, mas não desejava a separação total entre a Igreja e o Estado. O fato é que já não havia harmonia ou colaboração entre o Altar e o Trono: o poder civil estava sufocando o poder espiritual. Através do Ministério da Justiça, o Império fiscalizava a Igreja e essa situação era bastante desconfortável, pois o Estado estava, no entendimento dos eclesiásticos, exorbitando o poder civil, já que não seria da competência do mesmo legislar sobre assuntos religiosos. (SANTOS, 2018, p.71)

O padroado que no século XVI havia garantido a expansão da religião católica sob a proteção do Estado, no século XIX passou a sufocar os católicos na medida em que impedia sua liberdade de

---

<sup>13</sup> Beneplácito Régio era o preceito de que as determinações da Igreja Católica destinadas ao clero e fiéis católicos, para terem validade no território de Portugal e, posteriormente, no Brasil, deveriam receber a aprovação expressa do monarca, este privilégio foi concedido pela igreja aos reis ibéricos que a partir de então passaram a ser protetores da cristandade em seus territórios.

<sup>14</sup> Segundo a própria autora este termo também é utilizado para referir se a Questão Religiosa

ação, bem como a aproximação dos clérigos brasileiros com os ideais romanos como a condenação a modernidade, a saber que as bulas condenatórias expedidas desde o século XVIII não tinham efeito em território brasileiro, portanto, as proibições dos bispos ultramontanos baseados nestes documentos papais eram ilegítimas.

A disputa entre os poderes civil e canônico no oitocentos pautavam-se na legitimidade destes documentos, nesta queda de braços entre os dois poderes a derrota dos eclesiásticos culminou na acusação e condenação dos bispos de Olinda e do Pará por insubordinação ao estarem obedecendo determinações de uma potência estrangeira <sup>15</sup>em detrimento da legislação nacional que não reconhecia as bulas em vista destas não terem recebido o placet imperial.

A interferência do Estado em assuntos de natureza eclesiástica fez com que os bispos desejassem a separação entre a Igreja e o Estado a partir do ponto de vista legal, garantindo liberdade de ação e autoridade à Igreja no controle dos assuntos religiosos, sendo vetada a interferência do governo que por sua vez manteria os privilégios do catolicismo como as cômmodas pagas pelo Estado, isenção de tributos e a supremacia católica sobre outras religiões como o protestantismo.

A Questão Religiosa representou o culminar de uma série de desacordos entre Estado e Igreja e que tiveram efeitos prejudiciais às duas instituições, a Igreja viu decretada a separação em relação ao Estado, sendo minados todos os privilégios que a mesma dispunha, isso fez com que esta encarasse uma profunda crise política e econômica, devido a secularização dos cemitérios, registros de nascimentos, óbitos, lei do casamento civil e o fortalecimento de outras religiões em território brasileiro, posteriormente o Estado monárquico por sua vez viu seu fim decretado, com o advento da República.

### **Discurso maçônico contra o ultramontanismo**

Durante o período da Questão Religiosa os maçons mostraram seu repúdio aos atos ultramontanos. De modo mais veemente há saber que apesar da Bula de Clemente XII no século XVIII condenando a participação de católicos na Maçonaria, parte dos clérigos brasileiros

---

<sup>15</sup> A centralização hierárquica da igreja, subordinada ao papado fazia com que esta fosse encarada como um estado independente que estava inserido dentro de outros estados nações, por isso era tratada como uma potência estrangeira, ao obedecer as ordens da igreja em detrimento dos desígnios da constituição imperial os bispos (funcionários públicos) estariam incorrendo em crime de desobediência, acatando leis de um estado alheio em detrimento das leis nacionais

mantinham contato com a instituição chegando a ser membros frequentadores de algumas lojas, situação possível devido ao *placet* imperial ter sido negado a esta bulla, tornando-a inválida no Brasil

A “Questão Religiosa” pode ser definida como uma disputa entre liberais e ultramontanos em defesa de suas respectivas prerrogativas e ideais, face ao poder imperial. Esta definição, embora simplória, evita que sejamos vítimas de uma armadilha interpretativa em relação ao conflito em questão. Caso optássemos por reduzir esta contenda apenas a um conflito entre a maçonaria e a Igreja Católica ficamos condicionados a pensar serem os eclesiásticos e maçons mutuamente contrários, enquanto a realidade não se mostrava desta forma, pois havia padres adeptos à maçonaria e maçons que professavam a fé católica e condenavam o ultramontanismo. Embora esta conjuntura fosse censurada pelos bispos envolvidos na “Questão Religiosa”, tais posições eram recorrentes no Brasil.

Ainda que possam ser tratados como figuras distintas e por vezes opostas, o padre, o maçom e o governante não eram figuras unitárias sendo mais assertivo tratar a existência de padres, maçons e governantes, enredados num complexo jogo de relações de poder, em que pertencer à Igreja não necessariamente significava tomar o partido do ultramontanismo, ou, pertencer a Maçonaria não necessariamente implicava tomar o partido da Maçonaria, e assim sucessivamente, pois, todos esses blocos de poder estavam em busca da hegemonia e podiam assumir os mais variados posicionamentos nesse processo de luta, haja vista que também estavam em jogo o poder político, o patrimônio das ordens religiosas que vinham sendo constantemente ameaçadas por medidas restritivas tomadas pelo Estado como chamou atenção a historiadora Sandra Rita Molina (2006)

Kelly Chaves Tavares evidencia com bastante mérito este enredo social em estavam envolvidos os clérigos, maçons e o governo em sua dissertação de mestrado intitulada *PADRE EUTÍQUIO: Clérigo, Maçom e Político no Pará do século XIX*<sup>16</sup>. Nela, a autora discute a figura do clérigo que dá nome ao título de seu trabalho, analisando a trajetória marcante do padre Eutíquio como maçom, padre e político simultaneamente, demonstrando as diferentes posições tomadas por estas instituições em relação a esse personagem histórico, bem como a outros componentes que defendiam posições divergentes das instituições as quais eram pertencentes.

---

<sup>16</sup> Dissertação defendida na Universidade Federal do Pará no ano de 2020.



Segundo a autora, “uma das grandes dificuldades encontradas por D. Antônio de Macedo Costa durante suas atividades pastorais foi a presença de padres liberais que divergiam de suas decisões enquanto bispo, estes eram chamados de padres rebeldes” (TAVARES, 2020, p.50) evidenciando a resistência de padres liberais às ideias ultramontanas propostas por D. Macedo.

Os eclesiásticos ocupavam cargos políticos de destaque, estado encarregados da administração das cidades, como destaca Tavares (2020, p.50) “o clero paraense tinha vida política, pois, muitos eram vereadores da Câmara Municipal de Belém e deputados na Assembleia Legislativa Provincial. ” O envolvimento dos padres com a administração das cidades e mesmo das províncias garantia a estes, voz ativa nas decisões a serem tomadas sobre os rumos da administração. Citando Raymond Maués, Kelly Tavares ainda destacou:

que além dos padres assumidos como liberais e outros pertencentes ao bloco político dos conservadores, havia os padres maçons como o padre Eutíquio, o cônego Ismael de Sena Ribeiro Nery, além do padre Félix Vicente Leão, que viviam escandalizando o bispo com suas atitudes rebeldes. Os dois primeiros escreviam nos jornais de orientação política liberal, cuja leitura pelo povo católico foi proibida em Portaria pelo bispo em 1872, sob a pena de excomunhão. Estes jornais seguiam a orientação ideológica diferente daquela do bispo, e foram descritos por Maués como “jornais rebeldes”, que por serem escritos por padres liberais formavam na diocese um complexo de “padres e jornais rebeldes e liberais (MAUES, *apud* TAVARES, 2020, p.51)

Como pode se observar, os agentes históricos aqui tratados transitavam entre diversas esferas sociais e mesmo entre instituições que já vinham se digladiando ao longo do tempo por isso é importante ter a clareza de perceber que católicos e maçons variam de posturas de acordo com seus ideais individuais e tanto a maçonaria como a igreja não formam um todo monolítico, tendo por vezes relações próximas e até simbióticas, deste modo é importante ressaltar que o discurso anti-jesuítico a ser analisado nesta pesquisa esteve ligado a ala mais radical da maçonaria em contraponto ao ultramontanismo que pode ser tomado como a vertente mais rígida do catolicismo agindo sob um caráter anti-moderno.

Os maçons lançaram seus discursos principalmente contra os ultramontanos jesuítas que foram, segundo Santirocchi (2015, p.69) “Os maiores representantes do ultramontanismo nos séculos XVI, XVII e XVIII” e que apesar de terem sido expulsos do Brasil durante o período Pombalino, retornaram no século XIX e durante o pontificado de Pio IX tomando frente aos

ataques às instituições “liberais”. Dentre elas, a instituição maçônica, a qual não se omitia dos embates ideológicos deferindo ataques aos jesuítas como já foi observado anteriormente.

Em um discurso proferido na sede do GOB<sup>17</sup> no Rio de Janeiro, Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo fez várias considerações a respeito da companhia de Jesus e suas ações anti-liberais pelo mundo. Começa dizendo ser de formação católica e conta ter tido papel de destaque na instituição sendo convidado a participar de debates contra outros religiosos (protestantes) a fim de reafirmar a doutrina católica. Porém o mesmo afirma que os debates eram claramente favoráveis aos católicos, sendo estes, intolerantes aos demais:

Mas foi o orador catholico que fallou três quartos de hora, respondeu elle, eu só tenho falado dez minutos. — É tempo de mais para dizer heresias, replicou o presidente, pondo fim á sessão. (*Riso.*) Era esta, a liberdade que havia em nossas reuniões, cujo resultado foi a retirada dos ministros protestantes de S. Paulo para Brotas. Desde então senhores, eu abomino a intolerância com o ódio do remorso... e é d'essa falta que venho fazer agora penitencia, e de modo tal que, si houver n'este auditório quem possa dar-me absolvição, espero que ella seja plena e inteira<sup>18</sup>. (NABUCO. 1873, p.8)

O discurso aparece em tom irônico arrancando risos dos presentes, o explanador faz a primeira crítica aos eclesiásticos católicos e mostra-se arrependido de ter participado dos debates que culminaram na retirada de ministros protestantes da cidade de S. Paulo e na transferência dos mesmos, reforçando a prática da intolerância e ter corroborado com o discurso católico daquele período.

Após falar a respeito da sua experiência em relação a intolerância, o jurista faz uma diferenciação a respeito das “teocracias” diferenciando a teocracia antiga da teocracia moderna e explicando a função destas e explanando críticas a respeito da que ele chama de “teocracia jesuítica”.

Eu não condemno a missão da teocracia, n'esses tempos, porque ella era que dava força e vida ás pequenas nacionalidades, que inspirava-lhes uma confiança inabalável no seu destino e sustentava-as no captiveiro. Foi por isso que ellas resistiram ás grandes potências, julgando-se invencíveis por sua alliança com Deus... (NABUCO. 1873, p 10)

---

<sup>17</sup> Grande Oriente do Brasil, principal representante da maçonaria regular no Brasil, fundado em 1822. (Castellani 1993)

<sup>18</sup> Tomamos o cuidado de transcrever o discurso à maneira como tivemos acesso afim de garantir maior fidedignidade às fontes.

Joaquim Nabuco expõe em seu discurso a necessidade da teocracia para a população de nações guerreiras e antigas, sob o julgo escravidão, explicando que era necessária a aproximação com Deus afirmando que mesmo um homem solitário e forte teve o coração fruto da educação católica da mãe, mas, logo abaixo ressalta:

Uma theocracia que eu não respeito, é a moderna, é a theocracia jesuitica, é a theocracia do *Sylabus*, a renovação do ideal de Suarez, esse *anjo da escola* de Santo Ignacio! Esta, eu não a respeito porque não tem missão, porque é um grito de revolta de uma instituição que não sabe resignar-se, porque hoje há mais luz em torno do papado do que em seu foco, porque ella só pôde viver com a inquisição Si porém, senhores, a theocracia está condemnada a desaparecer em nosso século, ha alguma cousa que não desaparecerá com ella, é a religião (NABUCO. 1873, p. 11)

O desrespeito do maçom mostra se então à teocracia que segundo ele protege o papa e não o povo, a teocracia que busca a supremacia da igreja e condena a modernidade. A crítica explícita aos ultramontanos jesuítas se faz presente no discurso quando Nabuco discorre a respeito do dogma da infalibilidade papal aprovado no Concílio Vaticano I e também ao explanar sobre o comunismo apontando os como os dois grandes males que devem ser combatidos para que a sociedade progrida.

Vede a sociedade moderna em lucta com os dous inimigos da ordem actual, igualmente terríveis e implacáveis, um que a julga estacionaria demais, outro que a julga revolucionaria, a *Communa* e o jesuitismo. (*Muito bem, muito bem*) <sup>19</sup>Sim, senhores, ambos esses inimigos estão conspirados contra o século (NABUCO. 1873,p. 13)

A posição de Nabuco em relação ao comunismo e ao jesuitismo reflete a posição progressista tomada pela maçonaria em relação a sociedade, percebendo essas duas ideologias como símbolos da resistência contra a modernidade, que no Brasil ganhou contornos políticos, estruturais e morais.

Mais à frente no discurso o maçom explana o que segundo ele é uma prática comum aos jesuítas em suas pregações, que seria o convencimento e a exploração de viúvas para a retirada de seus bens, estabelece ainda que um dos motivos pelos quais a maçonaria é, segundo ele, alvo da perseguição dos jesuítas é o fato de a maçonaria proteger as viúvas integrantes da fraternidade:

Foi ao ler certos livros da Ordem que eu comprehendí uma das razões porque os jesuítas odeiam tanto a maçonaria; é que os jesuítas, de alguma fôrma, eu fallo de uma particularidade, foram uma associação que explorava as viúvas ricas, e a

---

<sup>19</sup>As palavras entre parênteses no final dos trechos indicam a reação dos ouvintes ao termino das falas, as reações são recorrentes, pois, o discurso é cheio de ironias explanadas propositadamente pelo autor.

maçonaria é uma instituição da qual um dos melhores fins é proteger as viúvas pobres (NABUCO. 1873, p. 25)

Além da crítica à igreja ele faz uma defesa à maçonaria sobrepondo- a moralmente à instituição religiosa de maneira mostrar a maçonaria como uma irmandade protetora dos familiares de seus adeptos e da população enquanto a igreja trabalha para explorar financeiramente as viúvas.

De fato ao estudar a maçonaria nos deparamos em um dos códigos da legislação maçônica, na constituição do Grande Oriente do Brasil, uma lei específica que instrui a loja enquanto instituição e os maçons a serem solidários financeiramente à viúva e aos dependentes do “irmão” falecido. “(Sobre direitos e deveres das Lojas) Art. 26 - XII – prestar assistência material e moral aos seus Obreiros, às viúvas, às irmãs solteiras e aos descendentes e ascendentes de Obreiros falecidos.)” (RAMALHO, 2019, p.160). A presença deste artigo nas leis maçônicas abre margem para que os maçons valham-se do cumprimento do mesmo para se sobrepor moralmente a qualquer instituição (neste caso, adversária) que não pratique um comportamento parecido, como é o caso da Igreja Católica e dos ultramontanos jesuítas.

No decorrer do discurso o expoente alerta para os perigos contidos na instrução católica alegando que os Jesuítas são mestres introduzir germens que desabrocham para maior interesse da companhia. Nabuco (1873). Continua explanando sobre a influência da igreja sobre as mulheres e destas sobre os homens, após contar uma anedota sobre o pecado cometido por Adão e Eva termina: “Pois bem: senhores, ainda hoje a serpente engana a mulher, (Riso.) e a mulher illudida dá o fructo do mal não mais a seu companheiro — mas a seu filho. (Muito bem!)”. (NABUCO 1873, p.27).

Este trecho do discurso faz referência a decisão da igreja em instruir a mulher e por meio dela alcançar a instrução católica do marido e dos filhos e assim tornar os homens mais receptivos às mudanças propostas pela doutrina ultramontana, porém, isso não indica a dominância social feminina e sim reafirma seu lugar como a semeadora da moral católica no seio familiar e mantenedora do lar.

Segundo o professor André Luís Caes (2002) o papel de submissão da mulher não mudou no início do século XX, ao contrário, o reforço do papel da mulher como “rainha do lar” e responsável

pela educação católica dos filhos ajudou a reforçar ainda mais esta posição submissa, sendo responsável por zelar da estrutura católica no seio dos lares.

Retomando o discurso maçônico, a esse respeito nota-se que o orador não apresenta em seu discurso, acusações contra a mulher; ele transmite a ideia de que ela está sendo utilizada como uma ferramenta de propagação do discurso católico nocivo a modernidade, nessa perspectiva os padres católicos se transfiguram na serpente que engana a mulher para que esta se torne adepta do “fanatismo religioso” ultramontano e com isso o homem também possa se adequar ao que pretendia a igreja.

Embora criticassem veementemente as posições tomadas pelos ultramontanos, boa parte dos maçons defendiam a separação dos poderes temporal e espiritual. Porém, eram favoráveis à manutenção do padroado e isso fica bem claro no fim do discurso e sequer que o Brasil deixasse de ser católico.

Não quero, no momento actual, a separação radical da igreja e do estado não quero, sobretudo porque, si a igreja ficasse hoje livre entre nós, não teríamos um só paradeiro que oppôr a invasão ultramontana. Senhores, foi um protestante liberal que o disse: Um governo cathólico é antes um obstáculo que uma animação ao ultramontanismo. [...]mas seria um perigo quebrar hoje as armas com que nos podemos defender. É por isso que eu peço a liberdade de cultos, e a separação *das duas sociedades*, a temporal e religiosa, a independência completa da legislação civil da ecclesiastica, sem abandonar os direitos do estado inscriptos na constituição, antes reivindicando-os com toda a força. (NABUCO. 1873, p.39)

Ao final do discurso, Nabuco conclama seus irmãos maçons a formarem um campo de discussão neutro, livre de influências políticas a fim de se unirem contra o adversário comum, o ultramontanismo e que unidos possam encontrar uma forma de lutar contra os comunistas e os fanáticos religiosos estabelecendo uma sociedade pautada na religião e na liberdade de culto. Portanto temos aí uma maçonaria com ideias liberais modernas, mas, acima de tudo, combatente ao fanatismo religioso e aberta a uma relação amigável com a Igreja, buscando a coexistência entre as duas instituições que juntas poderiam livrar a sociedade das amarras que a impede de alcançar o progresso e a espiritualidade. “Reúnam-se a religião e a liberdade para que haja na sociedade um raio do ideal divino, e para que a adoração suba espontânea e livre dos homens para Deus!” (NABUCO, 1873, p.14).

“As amarras que impedem o progresso” é uma referência ao ultramontanismo, é importante observarmos que a “reunião” entre a religião e a liberdade conclamada por Nabuco é um conclave a união entre os galicanos, regalistas e os maçons contra os ultramontanos romanizantes, e o “avivamento a liberdade de adoração”, manifesta o desejo da formação de uma igreja nacional sob o comando de clérigos ligados à monarquia e livre de Roma, para tanto em seu discurso Nabuco conclama aos regalistas a lutar contra Roma.

A igreja, senhores, não será a única instituição rebelde: ella pôde lutar, resistir; a attracção é mais forte do que sua resistência, e o dia ha de chegar em que para viver ella terá de alliar-se á liberdade. (Muito bem! Apoiados.) O que podem fazer os padres, os sacerdotes? Podem excomungar, mas, vós o sabeis, um ilustre excomungado, o Sr. Doellinger, disse-o: segundo a opinião de todos os santos padres, uma excommunhão injusta não prejudica á victima, reverte sobre quem a lança. (Muito bem!) São essas excommnhões como as pedras arremessadas contra o céu que voltam a ferir os que as atiraram. (Muito bem!) Elles podem excomungar-nos, negar-nos a sepultura sagrada, servir-se de todos os meios a seu alcance; luctam em vão com a liberdade, ou hão de coriciliar-se com ella ou hão de deixar de existir. (Apoiado. Muito bem) (NABUCO, 1873, p.42-43)

Embora provavelmente desconhecesse o teor da obra *Der Papst und das Konzil* do teólogo alemão Döllinger,<sup>20</sup> que somente seria publicada no Brasil em 1877, Nabuco fazia referência ao mesmo, na certa, estando a par dos acontecimentos e da atuação do teólogo alemão em favor Igreja de caráter regalista na Alemanha daquele período. Neste sentido não é errôneo afirmar que o sucesso dos liberais alemães contra o ultramontanismo tenha servido como incentivo para a campanha anti-ultramontana e regalista no Brasil

A Questão Religiosa despertou na maçonaria o engajamento no uso da imprensa como disseminadora das ideias liberais e anti-jesuíticas, como afirma Alexandre Barata (1999) pressionada, sobretudo pelos confrontos com boa parcela dos católicos, ela (a maçonaria) se transformou em palco de debates entre as diversas concepções sobre o propósito de sua atividade na sociedade brasileira. Deste modo, a partir da década de 1870 surgem os periódicos dos dois Grandes Orientes<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799 - 1890), foi um teólogo alemão, padre católico e historiador da igreja que rejeitou o dogma da infalibilidade papal. Entre seus escritos que se mostraram controversos, sua crítica ao papado antagonizou os ultramontanos, mas sua reverência pela tradição irritou os liberais.

<sup>21</sup> Em 1863 uma importante divisão ocorreu no interior do Grande Oriente do Brazil (aglomeração base das maçonarias). Alegando irregularidades nas eleições para os dirigentes do GOB, Joaquim Saldanha Marinho decidiu fundar o Grande Oriente do Vale dos Beneditinos. O núcleo original, por sua vez, ficou conhecido como Grande Oriente do Vale do Lavradio, tendo, como grão-mestres, inicialmente o barão de Cayru e, posteriormente, o visconde do Rio



formados no Brasil. Os boletins maçônicos oficiais, *Boletim do Grande Oriente do Brasil* se encontra relacionado ao Círculo do Lavradio, e o *Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil* que liga-se ao Vale dos Beneditinos”<sup>22</sup>. Estas duas vertentes maçônicas rivalizavam entre si desde 1863.

Para além da circulação e divulgação de ideias, tais periódicos representavam espaços privilegiados para as disputas políticas e ideológicas existentes no seio da Corte. Mais do que simples discursos, percebemos a existência de verdadeiros projetos de poder latentes em suas páginas. Por esta razão, estamos identificando as diferentes visões de mundo e os mais variados ideais contidos nestes periódicos, como também as lutas travadas no interior das próprias maçonarias no sentido de angariar o apoio de amplos setores da sociedade. (GONÇALVES 2011, p. 147)

Mesmo rivalizando a respeito de alguns aspectos da sociabilidade maçônica como a participação da instituição em assuntos políticos, (situação em que os integrantes do Lavradio mantinham uma posição mais comedida ao passo que os beneditinos eram mais incisivos apoiavam mudanças mais radicais) ambos os Orientes faziam oposição aos jesuítas, chegando a propor uma união entre as casas em 1872, a qual não obteve êxito.

Vale destacar que as disputas entre o Grande Oriente dos Beneditinos e o Grande Oriente do Lavradio cujo uma das causas era o título de Oriente regular do Brasil transcenderam os limites territoriais do país reverberando em território europeu. “A cisão provocou pronunciamentos de grandes orientes e lojas internacionais tendo os beneditinos recebido apoio do grande Oriente lusitano e do grande Oriente da França em busca da afirmação de legitimidade em território brasileiro” (CASTELLANI, 1993, p.140)

O mesmo autor destaca ainda que o Lavradio em correspondências a seus integrantes afirmava que a regularidade<sup>23</sup> dos beneditinos não era legítima pois, um de seus orientes apoiadores, o lusitano não gozava de regularidade em seu território, sendo o regular, o Grande Oriente

---

Branco. Essa divisão durou até o ano de 1883, tendo, porém, uma frágil união em 1872, quando em meio à “Questão Religiosa”, deu-se uma reunião provisória através da formação do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil.  
<sup>22</sup>Os nomes “Vale do Lavradio” e “Vale dos Beneditinos” tiveram origem a partir dos espaços geográficos, situados na Corte imperial brasileira, em que as sedes dos grupos maçônicos dissidentes passaram a funcionar após a cisão.

<sup>23</sup> O título de maçonaria regular pode ser entendido como uma forma de oficialização e reconhecimento do pertencimento do Grande Oriente presente em um país como detentor do legado maçônico, fiel as regras e aos princípios ditados pelos fundadores da instituição em seus primórdios

português. De todo modo as disputas por regularidade continuaram principalmente com críticas mútuas através de boletins periódicos lançados pelas duas vertentes maçônicas<sup>24</sup>

Dentre os Boletins maçônicos produzidos na década de 1870 destacamos o Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho<sup>25</sup>, o qual trás, um discurso mais enérgico em relação aos jesuítas e a Questão Religiosa, bem como um projeto político em defesa não só da separação entre os poderes civil e eclesiástico como também o fim da monarquia. Logo em seu primeiro número do ano de 1873 o Boletim destaca a sua crítica à atuação do Grande Oriente do Brasil em consonância com o jesuitismo em Pernambuco.

A intervenção dos maçons em favor da intolerância jesuítica vai produzindo o efeito que dever-se-ia esperar açulando contra os maçons maus, grande número dos bispos desta terra sectários decididos da seita de Loyola. A indiferença da administração do Estado diante dos atos praticados pelos bispos do Rio de Janeiro, do Pará e Rio Grande do Sul, que a seu bel prazer sofismaram a Constituição do país e a aliança entre os adeptos do romanismo e a Maçonaria ultramontana<sup>26</sup> com o fim de dividir a a ordem para destruir as forças e não contaminar os planos tenebrosos da cruzada jesuítica explicam suficientemente a ousadia do atentado que acaba de praticar o Bispo de Pernambuco firmado na impunidade dos atos anteriores de seus colegas. Eis porque os órgãos ultramontanos dessa província apelidam de maçons maus os que trabalham com sacrifício coragem e perseverança para consolidarem em todo o império a união Maçônica tão necessária para O Extermínio dessa peste moral que corrompe os costumes e lisonjeira os vícios o jesuitismo com todo o seu cortejo de nefandos males. Os Maçons pertencem ao grupo que se a roga o título de Oriente e as suas doutrinas não pretendem medir-se com Tais campeões mas simplesmente reconduzi-los a verdade exortados e conseguiu em Pernambuco o almejado fim a única publicação possível no mundo profano o boletim oficial do intitulado Grande Oriente do Brasil. (BOLETIM DO GRANDE ORIENTE UNIDO E SUPREMO CONSELHO DO BRAZIL, 1873, p.08)

Ainda que longo, este trecho permite nos uma importante reflexão em relação ao momento vivido pela maçonaria brasileira no período, envolvida em um projeto político que buscava a sobreposição desta aos ideais de romanização, situação buscada por ambas as vertentes maçônicas, quanto a busca pela predominância política de um grupo ao outro, dentro da própria instituição, a

<sup>24</sup> O Lavradio fez uso na década de 1870, do Boletim do Grande oriente do Brasil, enquanto o Vale dos Beneditinos editava o Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo conselho, ambos têm exemplares disponíveis para pesquisa na Hemeroteca digital da Biblioteca nacional.

<sup>25</sup> Entendemos que este periódico atende de forma mais abrangente ao escopo da nossa produção cujo qual é a análise dos argumentos maçônicos contra os jesuítas. Destacamos ainda que o periódico editado pelo Grande Oriente do Lavradio será utilizado em futuros trabalhos.

<sup>26</sup> O periódico chama de maçonaria ultramontana os integrantes do Grande Oriente do Brasil, que cuja falta de ação frente as ações dos jesuítas e a recusa em integrar uma união entre as maçonarias, agem em favor do ultramontanismo.

fim de conseguir apoio de diversas áreas da sociedade os integrantes do Vale dos beneditinos, tentavam aproximar os componentes do Vale do Lavradio aos ideais ultramontanos, mesmo que estes não coadunassem com os ideais romanizantes. A convivência ante as ações dos bispos mostrava se um produtivo campo para críticas e conseqüentemente favorável a busca pela hegemonia dos beneditinos a frente da maçonaria brasileira.

José D'Assunção Barros ressalta que “os periódicos não transmitem apenas informação, comunicam ideias, valores e buscam agir sobre a sociedade, além de representarem certos interesses em que diversos fatores se integram” (BARROS, 2019, p. 183). Neste sentido podemos observar os interesses dos maçons beneditinos expressos de maneira clara em seu periódico, a disputa em relação aos maçons do Lavradio em busca do reconhecimento como vertente maçônica regular do Brasil fez com que os integrantes do Vale dos Beneditinos tentassem aproximar os maçons do Lavradio dos ideais ultramontanos, no que pode ser interpretado como uma tentativa de repassar à comunidade maçônica a ideia de que tais maçons não estavam agindo de acordo com os ideais da instituição, por não terem ações incisivas contra os ultramontanos.

Esta colocação deixa clara a posição conflituosa entre os maçons da época, não só em nível individual como em nível político e institucional, esta disputa entre as obediências maçônicas tinha como porta-vozes os periódicos da instituição que eram utilizados para além da notícia, como instrumentos de convencimento e de busca de apoio

A divisão entre maçons e Os Maçons maus torna-se de rigorosa necessidade e observa-se na própria maçonaria a influência do Poder Romano a concorrer para a paralisação das forças de uma instituição que reanimando se às vezes por um impulso da dignidade ofendida encontra-se nas fileiras dos Associados maçons degenerados que pretendem reduzir a importância cavando a sua ruína (BOLETIM DO GRANDE ORIENTE UNIDO E SUPREMO CONSELHO DO BRAZIL, 1873, p.18)

A afirmação do projeto político proposto pelos maçons continuava tendo como bandeira agir contra os excessos provocados pelos jesuítas que no tocante a questão religiosa mostrava se por meio das ações de D. Vital então bispo de Olinda que, como já dissemos antes, proibiu a participação de maçons nas irmandades religiosas, bem como que padres pertencessem a maçonaria, o bispo baseou se na condenação feita por Clemente XII na Bulla *In Eminentí* de 1738 que proibia a presença maçônica em irmandades eclesiásticas ou até mesmo em eventos católicos.

Depois de uma madura reflexão, sobre os grandes males que se originam habitualmente dessas associações, sempre prejudiciais para a tranquilidade do Estado e a saúde das almas, e que, por esta causa, não podem estar de acordo com as leis civis e canônicas, instruídos por outra parte, pela própria palavra de Deus, que em qualidade de servidor prudente e fiel, elegido para governar o rebanho do Senhor, [...] resolvemos condenar e proibir, tal como condenamos e proibimos, os sobreditos centros, reuniões, agrupamentos, agregações ou Conventículos de Liberi Muratori ou Franco-mações ou qualquer que seja o nome com que se designem, por esta nossa presente Constituição, válida para a perpetuidade. a todos os fiéis, sejam laicos ou clérigos, seculares ou regulares, compreendidos aqueles que devem ser muito especialmente nomeados, de qualquer estado grau, condição, dignidade ou preeminência que desfrutem, quaisquer que fossem, que entrem por qualquer causa e sob pretexto algum em tais centros, reuniões, agrupamentos, agregações ou conventículos antes mencionados, nem favorecer seu progresso, receba-los ou oculta-los em sua casa, nem tampouco associar-se aos mesmos, nem assistir, nem facilitar suas assembleias, nem presta-lhes ajuda ou favores em público ou em privado, nem operar directa ou indirectamente por si mesmo ou por outra pessoa, nem exortar, induzir nem comprometer-se com ninguém para fazer adoptar nestas sociedades, assistir a elas nem prestar-lhes nenhuma classe de ajuda ou fomenta-las; lhes ordenamos pelo contrário, absterem-se completamente destas associações ou assembleias, sob a pena de excomunhão (IN EMINENTI APOSTOLATUS SPECULA” CLEMENTE XII: 04.05.1738)

Além da pena de excomunhão aos que mantivessem qualquer tipo de relação com a maçonaria a bula em questão concedia aos bispos e padres o “poder para persegui-los e castiga-los segundo os caminhos do direito, recorrendo, se assim for necessário, ao Braço secular”<sup>27</sup> O litígio entre os maçons e D. Vital vão além da expulsão dos maçons de irmandades e cerimônias católicas, perpassando pela proibição de funerais maçônicos e outras decisões as quais tomadas pelo bispo foram consideradas arbitrárias pelos maçons que alegavam a invalidade das decisões papais no Brasil devido ao não recebimento do placet imperial que era uma exigência constitucional à época.

Não havendo tido beneplácito nenhuma das bulas expedidas da Santa Sé contra as sociedades maçônicas não podem os bispos fazer uso de suas disposições para a imposição de penas delas derivadas. Cita porém o reverendo bispo na sua Pastoral as bulas de Clemente XII eminente e Bento XIV providas romanorum dos anos de 1738 e de 1751 e diz que foram aceitas e publicadas em todo o reino de Portugal e suas colônias no tempo em que o placet havia sido extinto (BOLETIM DO GRANDE ORIENTE UNIDO E SUPREMO CONSELHO DO BRAZIL, 1873, p.254)

A querela entre os maçons e o Bispo D. Vital tomou rumos cada vez mais intensos, tendo o bispo ordenado o fechamento de várias paróquias e irmandades, acabou por irritar parte dos

---

<sup>27</sup> Este termo faz referência ao tribunal da inquisição que a partir de 1738 passou a perseguir os maçons

católicos de Pernambuco que passaram a apoiar a maçonaria em detrimento do bispo, ao ser privada dos seus sacramentos e da prática religiosa que era parte de seu cotidiano. Devido à suspensão dos clérigos a população começou a entrar em conflito com o bispo fazendo coro com a maçonaria. Isso causou um desgaste a ordem pública e revoltas constantes, culminando no envio de tropas munições e equipamentos pelo governo federal em razão de evitar problemas futuros. (MEDEIROS E GILENO, 2018.). Deste modo, a Questão Religiosa passou a ter plena atenção do governo imperial e o bispo de Olinda passou a figurar no imaginário do governo como uma ameaça a estabilidade do império.

Obedecendo a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus Errorum* de Pio IX, publicados em 1864 o referido bispo fez valer-se das diversas condenações feitas pelo Papa ultramontano para exortar a população repudiar o placet imperial apontando os “erros modernos” :“O poder eclesiástico não deve exercer sua autoridade sem a permissão e consentimento do governo civil” (*Syllabus Errorum* 1864) e mais a frente com o “erro” de número 35 afirma “Nada impede o Supremo Pontificado de passar do Bispo Romano e de Roma a outro Bispo e a outra cidade por sentença de algum Conselho Geral, ou pela obra de todos os povos.” (*Syllabus Errorum*, 1864)

Outro erro criticado pelo *Syllabus* e apreciado também pelos maçons foi o casamento civil, o qual somente passaria a ter validade durante a República, mas, já fazia se discutível no império brasileiro, bem como a possibilidade da dissolução do matrimônio por meio do divórcio, de acordo com Pio IX é um erro conceber que: “O vínculo do casamento não é indissolúvel pelo direito natural e, em vários casos, o divórcio propriamente dito pode ser sancionado pela autoridade civil” (*Syllabus Errorum* 1864).

A imprensa maçônica opondo se ao *Syllabus* ultramontano e em plena campanha de resistência contra os ideais do Papa defendidos por D Vital, aborda o tema em discussão na câmara dos deputados da seguinte forma;

Darei agora minha opinião sobre o casamento civil em meu conceito senhores a questão relativa de menor valor é a questão religiosa porque em última análise temos o exemplo da França e de outros países da Europa Onde existe o casamento civil e que aliás por isso não estão excluídos ou fora da Igreja Católica na carta que já referir ao Senado dirigida por Pio IX ao Rei Vitor Emanuel que consultava em 1852 a respeito do projeto de casamento civil pendente das câmaras sua Santidade não ameaçava de excomunhão ao rei e ao povo italiano se esse projeto fosse lei prometia não obstante continuar para com o rei o povo o seu sentimento de

caridade. Senhores isto não mostra se não que o casamento civil não é incompatível com a religião católica porque Aliás não se concebe como um povo católico pode ter esta forma de casamento e outro povo católico não pode ter essa mesma forma de casamento. A verdade é que o casamento nas relações civis é um contrato e como um contrato pode ter efeitos civis independentemente do Sacramento ou sem acender o sacramento (BOLETIM DO GRANDE ORIENTE UNIDO E SUPREMO CONSELHO DO BRAZIL, 1873, p.428)

Além da disputa interna expressada pelo Boletim maçônico citado que evidenciava a disparidade de ideias entre os “pedreiros livres” o trecho acima destaca a atuação sócio-política do periódico que traz uma escrita branda e comedida em relação ao casamento civil, outro projeto apoiado pelos maçons e liberais em detrimento dos ultramontanos. Este tipo de escrita, destaca D’Assunção Barros é típico dos periódicos “que tem a capacidade de influenciar a opinião pública e de com isso produzir novas demandas, ou mesmo interferir mais diretamente nos destinos de uma nação” (BARROS, 2019,p.196). Não podemos afirmar que os discursos expressos no periódico estudado foram preponderantes para o sucesso e a implantação a lei do casamento civil, porém, ficou evidente no trecho acima a defesa deste projeto tanto na câmara dos deputados, como no modo em que a notícia foi expressada no boletim

O casamento civil acabou por ser aprovado a partir de 1890, juntamente com a separação da Igreja e do Estado a qual revelou se uma pretensão de ambas as partes como já discutimos.

D. Vital tornara se notável pela defesa dos ideais ultramontanos “apesar de tudo, não cessava seu combate a Maçonaria, e continuava com os interditos contra as irmandades e confrarias religiosas, chegando ao ponto de praticamente paralisar o culto religioso em algumas cidades da Diocese”. (GONÇALVES, 2011, p. 147) Diante desta situação, buscando resolver o problema da questão religiosa o imperador D. Pedro II ordenou a prisão do bispo em 1873, em julgamento este se mostrou irredutível quanto a sua postura em relação aos padres e a postura liberal da sociedade.

Vital Maria Gonçalves de Oliveira foi retirado de sua diocese e preso. A violência do ato chocou o espírito público, pois, se tratava de um espetáculo inédito: um bispo retirado à força de sua Diocese, remetido à Justiça civil para ser preso. O Brasil era uma nação com maioria católica, onde a Constituição definia que ninguém poderia ser perseguido por motivos religiosos. O Bispo era, todavia, castigado exemplarmente, como um funcionário público desobediente. (MEDEIROS E GILENO, 2018)

Pouco tempo depois D. Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará sofreu o mesmo destino, porém o objetivo do imperador em dar fim a Questão religiosa prendendo os bispos mostrou se falho e viria a ter as consequências determinantes para seu império, transformando se em uma das causas da derrocada do sistema monárquico brasileiro.

Os bispos presos receberam apoio do Papa e da população que passou a exigir a soltura dos mesmos, as constantes pressões populares fizeram com que o Visconde do Rio Branco, antes aclamado por estar à frente de propostas de leis abolicionistas, fosse pejorativamente acusado de ser um instrumento da maçonaria.

Em 1875, os bispos foram libertados tendo fim a Questão Religiosa, cujas consequências reverberaram em crises institucionais e políticas por todo o império: “O governo, por intermédio do Visconde do Rio Branco, acusou a Igreja do Nordeste pela rebelião popular e os ultramontanos por serem líderes do movimento, indicando que alguns padres estavam pregando a revolta” (MEDEIROS E GILENO, 2018, p. 101). Com os Questionamentos a respeito dos ideais da igreja para o futuro do país, a separação da igreja e do estado ganhou cada vez mais destaque e urgência nas discussões do plenário, a figura da princesa Isabel como sucessora de D Pedro II ao trono passou a ser vista com desconfiança devido a sua proximidade com os ultramontanos e foi alvo de protestos. A princesa do Brasil era católica praticante e os protestos desfavoráveis a ela concentravam se em seu suposto fanatismo religioso. (MEDEIROS E GILENO, 2018).

A maçonaria e vários adeptos do liberalismo passaram a temer que o governo de caráter liberal conduzido pelo imperador Pedro II fosse sucedido por uma administração voltada para a religiosidade e o conservadorismo católico vistos na princesa Isabel haja vista que esta teve preponderante participação na libertação dos bispos e era simpática aos ideais do papado. Esta desconfiança em relação ao governo da futura imperatriz, foi um fator preponderante para o advento da República.

### Referências bibliográficas

- AZZI, R. **A crise da cristandade e o projeto liberal: história do pensamento católico no Brasil**. Volume 2. São Paulo: Edições Paulinas, 1991
- AZZI, R. **O altar unido ao trono**. Um projeto conservador. São Paulo: Paulinas, 1992.



BARATA, A. M. **Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999

BARROS, J.D. O uso dos jornais como fontes históricas. In: Fontes históricas: Introdução aos seus usos historiográficos. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes 2019. (pp. 179-252)

**Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil**. Jornal oficial da maçonaria brasileira. Tipographya do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brazil 1873-1877

CAES, A. L. **As portas do inferno não prevalecerão: A espiritualidade católica como estratégia política (1872-1916)** – Campinas: Universidade Estadual de Campinas Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Tese de Doutorado, 2002

CASTELLANI, J. **História do Grande Oriente do Brasil; A maçonaria na História do Brasil**. Brasília – Gráfica e Editora do Grande Oriente do Brasil, 1993

CLEMENTE XII, Papa. In: **Iminenti Apostolatus Specula**. MONTFORT Associação Cultural. Sítio Eletrônico: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo> Acesso: 10/03/2021 às 13:00

GOMES FILHO, R. R. **Os missionários alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)** Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. Universitat Eichstatt-Ingolstadt-2018

GONÇALVES, T.W. **O periodismo maçônico oitocentista da Corte imperial brasileira: notas de pesquisa**. In Revista de Estudos Históricos De La Mesonería Latinoamericana y Caribeña REHMLAC. Vol. 3, Nº 1, Mayo 2011-Noviembre 2011

MEDEIROS, R. D. de, **Dom Vital: A Questão Religiosa e a Crise Político Institucional no Segundo Reinado** / Dissertação (Mestrado em Ciências sociais) Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara) — 2020

MEDEIROS, R. D; GILENO, C. H. **Dom Vital: A Questão Religiosa, A Crise Político-Social na província Pernambucana e suas consequências durante o segundo reinado** in Revista Idealizando, v. 2, n. 2, p. 88-109, 2018

MOLINA, S. R. **A Morte da Tradição: a Ordem do Carmo e os escravos da Santa contra o Império do Brasil (1850-1889)**. 2006. 309 fls. (Tese de Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo. Departamento de História. São Paulo, 2006.

NABUCO, J. **A invasão Ultramontana- Discurso pronunciado no Grande Oriente do Brasil no dia 20 de Maio de 1873-** Tipografia Franco- americana, Rio de Janeiro 1873

OLIVEIRA, G.S. **Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)** Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas SP, 2015

PIO IX, Papa. **Syllabus**. MONTFORT Associação Cultural. Sítio Eletrônico:

<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo> Acesso: 26/10/2021 às 15:02h

- RAMALHO, J. R. **Novæ sed Antiquæ: tradição e modernidade na maçonaria brasileira** [recurso eletrônico] - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019. Disponível em: <http://www.editorafi.org>
- SANTIROCCHI, Í. D. **Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma** In- Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010 p. 24-33.
- SANTIROCCHI, Í. D. **Padroado e Regalismo no Brasil Independente.** Padroado e Regalismo no Brasil Independente. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. 2013
- SANTIROCCHI, Í. D. **Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX).** In Itinerantes. Revista de História y Religión 5 (2015) p. 65-90
- SANTOS, D. M. **Entre a História e a memória: A Relação Igreja e Estado no Brasil Imperial (1822-1889) e a Transição para o Estado Laico Formal.** Tese (Doutorado) Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia- UESB, Vitória da Conquista- BA, 2018.
- TAVARES, K. C. **Padre Eutíquio: clérigo, maçom e político no Pará do século XIX.** 2020 261 fl. Belém. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

## Colaboração entre ultramontanos e progressistas: Santa Casa de Misericórdia, irmandades e festas religiosas em Campinas na década de 1870.

Collaboration between ultramontanes and progressists: Santa Casa de Misericórdia, brotherhoods and religious festivities in Campinas in the 1870's

**João Lucas Moura e Souza**

Graduando em História

Universidade Estadual de Campinas

joao\_lucas11@hotmail.com

**Recebido em:** 19/04/2021

**Aprovado em:** 05/05/2021

**Resumo:** Este artigo analisa a relação entre partidários do ultramontanismo e grupos de tendência progressista em Campinas na década de 1870. Apesar de serem duas propostas que em geral se chocavam, a abordagem privilegiará os momentos em que ambas colaboraram, observando o que as aproximavam, seus objetivos, seus ganhos e as consequências dessa aproximação. Assim, o artigo abordará as manifestações de devoções nas irmandades, analisando as dinâmicas das festas religiosas e a participação das confrarias no espaço público. Além disso, as doações beneficentes terão um espaço importante, a fim de refletir como a assistência, a caridade e/ou a filantropia foram empregadas e quais suas vantagens aos doadores.

**Palavras-chave:** Festividades religiosas; Santa Casa da Misericórdia; beneficência.

**Abstract:** This article analyzes the relationship between ultramontanes and progressive groups in Campinas in the 1870's. Although both are studied being in conflict, the approach will focus moments when they collaborate with other. We will look for what made them approximate, their goals, their gains, and the results of this approximation. This article will approach about devotion manifestation in brotherhoods, with the dynamics of religious festivities and the participation of brotherhood in public space. Besides that, the benefits donations have an important space. They will be used to reflect how the assistance, charity and/or philanthropy were used and the advantages to the donors.

**Keywords:** Religious festivities; Santa Casa da Misericórdia; beneficence.

## Introdução

Entre os grupos ideológicos abordados pelo artigo, os ultramontanos representam, na segunda metade do século XIX, uma mudança na esfera eclesiástica - principalmente durante o papado de Pio IX, com a aprovação do dogma sobre a infalibilidade papal, no Concílio do Vaticano I (1870). Esse grupo representa uma vertente religiosa reacionária, caracterizada pela aversão aos “erros modernos” – como ideias liberais, positivistas e cientificistas. Nesse momento, a Igreja perdia bastante espaço na sociedade em razão das críticas feitas por essas vertentes progressistas, que cresciam no período. Em reação, a Igreja toma uma posição centralizadora do catolicismo, tornando-se mais rígida em relação à ortodoxia e à hierarquia eclesiástica.

Por sua vez, os grupos progressistas, o segundo grupo abordado neste artigo, representam o lado oposto desse debate, estando ligados ao cientificismo, ao republicanismo e à crítica à Igreja. Na segunda metade do século XIX, essas correntes estavam em ascensão em todo o mundo, inclusive no Brasil, onde havia uma efervescência intelectual conhecida como geração de 1870. Como aponta Sílvio Romero (1926, p. 23-24), os intelectuais estavam influenciados por um “bando de ideias novas”. Esses grupos eram formados por indivíduos oriundos de camadas abastadas ou em ascensão, mas que estavam alijados do poder decisório do Império (ALONSO, 2002).

A intenção do artigo é analisar ambos os grupos por uma perspectiva não muito usual: a cooperação. Apesar dos embates, a proposta é os vermos como grupos complexos, com múltiplos interesses e não apenas como partidários. Dessa forma, a questão central gira em torno de como pautas tão diferentes poderiam cooperar e convergir para um mesmo projeto.

O recorte delimitado para este estudo é a cidade de Campinas-SP na década de 1870. Nesse período, a cidade atravessava marcantes mudanças urbanas e sociais ocasionadas pelo crescimento da economia cafeeira. Esse crescimento ocasionou um período áureo na cidade, um momento de transformações do espaço urbano, com a inauguração da linha de bondes, em 1879, e da Companhia de Iluminação a Gás, em 1875, além da construção de linhas ferroviárias, como o trecho Jundiá-Campinas, em 1872, e o trecho Campinas-Mogi-Mirim, em 1875. Além disso,

essa urbanização também acarretou novos hábitos urbanos aos grupos abastados campineiros, principalmente com as inaugurações, em 1878, de um ringue de patinação, do Passeio Público e do Clube de Corridas Campineiro (ROCHA, 2005). Além da efervescência urbana que a cidade atravessava, ela se tornou também um espaço de repercussão de várias pautas progressistas, principalmente o republicanismo. Dessa maneira, o recorte proposto permite que o artigo desenvolva uma análise sobre as relações entre ultramontanos e progressistas em um espaço em transformação, urbanização e modernização.

### **Não apenas adversários...**

A historiografia, em geral, atribui grande destaque a uma rivalidade ideológica na segunda metade do século XIX: um enfrentamento entre os ultramontanos e as correntes progressistas. A constituição da ideologia romanizada, a partir da reação contra o crescimento das ideias liberais em um momento de crescente deslegitimação da igreja, deu solidez para que a historiografia as encarasse como antagônicas.

Nesse sentido, em relação aos grupos progressistas, Ângela Alonso (2002, p. 154) argumenta que “o anticatolicismo foi um bordão do grupo” e Lília Schwarcz (1993, p. 320) aponta que eles “de um lado, enquanto discurso leigo, vão se contrapor à Igreja e à influência religiosa; de outro, legitimarão as falas dos grupos urbanos ascendentes, responsáveis pelos novos projetos políticos e que viam nelas sinal de ‘modernidade’”. Além disso, essa interpretação de correntes antagônicas também é visível nos estudos sobre a Igreja, como formulou Gaeta:

A luta da Igreja Católica contra os princípios liberais fazia parte [...] de todo um processo de reafirmação doutrinária e de centralização na hierarquia papal, elementos basilares dos princípios ultramontanos. Nesse sentido, a província de São Paulo foi palco de conflitos e acusações entre liberais e católicos. Estes eram acusados de retrógrados, de inimigos do progresso e da civilização, enquanto que aqueles eram vistos como agentes de Satã, garibaldinos prontos a espalhar a desordem e incitar a população à revolta (GAETA, 1991, p. 105).

No Brasil oitocentista, a disputa entre a igreja e os grupos progressistas foi marcada pela Questão Religiosa do início da década de 1870. O conflito envolveu a maçonaria, bispos do Pará e de Olinda e o poder imperial. Entretanto, esse não foi o único atrito daquele momento. Em sua análise da ação ultramontana no sul do império brasileiro, Vitor Biasoli afirma que

os palotinos, naquele momento, representavam a Igreja romanizada em Santa Maria e enfrentavam uma elite intelectual e política que, semelhante à elite do

resto do Rio Grande, pautava-se por princípios liberais, cientificistas e era receptiva ao ideário maçônico (BIASOLI, 2010, p. 134).

É evidente nos excertos acima que as vertentes se chocavam: enquanto o lado ultramontano buscava legitimar-se, defendendo a ordem e a Igreja contra sectários revolucionários e insurgentes, o lado progressista se pautava na defesa da modernidade contra as forças retrógradas. No entanto, embora essas divergências de fato existissem, elas, em muitos momentos, se expressavam mais no âmbito político e/ou discursivo do que na prática. Dessa forma, neste artigo argumentamos que pressupor a rivalidade entre os dois vieses pode ocultar convergências importantes entre os dois polos, o que ocorreu por meio de diálogos e aproximações entre grupos locais, oferecendo assim uma imagem mais complexa sobre o fenômeno em tela.

Nesse sentido, mesmo priorizando o antagonismo entre ultramontanos e progressistas, a própria historiografia aponta alguns indícios sobre momentos de concordância. A educação, por exemplo, foi um campo de acordo entre ambos os lados. O bispo paulista e ultramontano D. Lino Deodato foi um grande incentivador de uma instrução religiosa de viés “consentâneo com as ideias liberalizantes e progressistas voltadas para a educação” (GAETA, 1991, p. 158), tendo o ensino profissionalizante como prioridade. Gaeta indica ainda que “estava o bispo retomando a velha ideia sobre a educação que sempre o acompanhou; um instrumento do progresso, desenvolvimento e controle social” (GAETA, 1991, p. 247). O apoio financeiro de que os projetos do bispo necessitavam foi proporcionado pelos cafeicultores, que, “embora se intitulasse liberal ou positivista, estava sempre muito disposta a auxiliar o catolicismo ultramontano, sobretudo quando se tratava da educação religiosa” (GAETA, 1991, p. 158). Com isso, a autora menciona que “enquanto adversários no fórum da política e no espaço público, ultramontanos, positivistas e liberais harmonizavam-se nas concepções educacionais” (GAETA, 1991, p. 158).

Uma outra proximidade entre progressistas e ultramontanos que alguns historiadores apontam é o fato de atribuírem a mesma imagem aos trabalhadores e às suas famílias. Embora Biasoli centralize seu estudo na rivalidade entre palotinos romanizados e uma elite liberal e maçônica – como citado acima –, o autor menciona um ponto em comum: os dois incentivavam atribuir à classe dos trabalhadores um caráter conformado e antirrevolucionário. “O perfil

trabalhador e disciplinado dos colonos [...] foi se alicerçando nos valores da cristandade, em especial nas regras de orar e trabalhar da Igreja ultramontana” (BIASOLI, 2010, p. 178-179). Assim, progressistas e ultramontanos colaboravam, mais uma vez, para uma mesma causa: criar um modelo de trabalhadores fiéis ao trabalho e à ordem. A defesa dessa imagem tinha respaldo nas mudanças sociais que o país atravessava na segunda metade do século XIX. Como afirma Gaeta, essa concepção de família “era providencial à sociedade útil, burguesa que então se formava no Brasil. Essa concepção de família dignificante ultramontana se colava perfeitamente à ideia liberal progressista, fluindo ambas na mesma direção” (GAETA, 1991, p. 213-214).

O século XIX foi um período de transformações na sociedade brasileira, um momento de ascensão da burguesia e da inserção do país no capitalismo, promovendo um contexto de efervescência de ideias e mudanças nas estruturas sociais. E embora muitas vezes contrário à inserção dessas novas ideias, o grupo clerical não estava alheio nem imune a elas. Segundo Gaeta, o clero, “longe de ser autônomo em relação à sociedade, mantém-se constantemente atualizado, mesmo que as soluções propostas sejam conservadoras” (GAETA, 1999, p. 9). Ou seja, a Igreja ultramontana não se comportou apenas de forma a repudiar as pautas progressistas, mas também incorporando fragmentos delas no discurso religioso, mesmo que tivessem sido interpretadas pelo viés conservador. Essas aproximações atualizaram o debate da Igreja, de modo a torná-la inteligível nas discussões em voga na sociedade capitalista oitocentista.

Progressistas e ultramontanos só puderam cooperar em razão das similaridades entre algumas características. A primeira é que ambos os posicionamentos contavam com uma relação próxima – ou de dependência, ou até de membros – das classes dominantes. Essa proximidade deu-lhes um caráter elitista e moldou a forma de atuarem, podendo ambos serem considerados movimentos reformistas. Em relação aos grupos progressistas, Alonso (2002, p. 261) aponta que seu objetivo era “turbar uma dada ordem, [...] não a ordem em si mesma” e, a partir dessa premissa, “o movimento intelectual comungava com o *establishment* monárquico a opção pela reforma ao invés da revolução” (ALONSO, 2002, p. 259). Assim, só é possível considerar um diálogo entre ultramontanos e progressistas ao observarmos que eles partilham um caráter elitista e reformista. Através dessas características em comum, podemos entender quais eram seus pontos de contato, seus interesses coincidentes e os limites da cooperação. Essa cumplicidade é



observável em âmbito local no contexto campineiro, onde houve um envolvimento profícuo entre grupos progressistas e a Igreja.

### **Ponto de convergência: a Santa Casa de Misericórdia**

Ao longo do período recortado para este estudo, Campinas se desenvolvia, enquanto os grupos abastados locais adquiriam um novo perfil, incorporando hábitos urbanos, ares modernos e a defesa de correntes progressistas – como o republicanismo. Esse novo perfil buscou vincular as melhorias urbanas às qualidades dos grupos abastados, de modo que estes passaram a se ver como os benfeitores responsáveis pelo progresso da cidade.

Além dessas reformas urbanas, também houve um interesse por obras assistenciais em decorrência da preocupação com a questão social. Com essas melhorias na assistência social, seus protagonistas também visaram colher bons atributos com suas ações, de modo que projetaram, para si, uma aura de benevolência. Ou seja, em meio à ascensão econômica campineira, à urbanização da cidade e ao largo emprego da mão de obra escrava, os influentes grupos de Campinas promoviam obras assistenciais com o intuito de atrelar sua imagem à generosidade, à caridade e/ou à filantropia.

A partir da observação da forma como se desenvolveram as obras assistenciais de caráter beneficente em Campinas, é possível apontar casos de colaboração entre grupos progressistas e de membros da Igreja com tendência ultramontana. Um marco do desenvolvimento dos esforços assistenciais na cidade foi a inauguração do Hospital da Santa Casa da Misericórdia, em agosto de 1876.

Até a execução da Santa Casa, as práticas beneficentes “caracterizavam-se pela pulverização e individualização das ações assistenciais” (ROCHA, 2005, p. 105). A partir dela, porém, houve uma ressignificação na forma e na função das ações assistenciais, de maneira que o hospital “representou um processo de racionalização institucional da filantropia a serviço da sociedade” (ROCHA, 2005, p. 105). Essa mudança estava de acordo com as discussões sobre a assistência no período, as quais defendiam que os esforços assistenciais não deveriam ser feitos indiscriminadamente, mas sim a partir de critérios racionais, centralizados e em prol da sociedade (TOMASCHEWSKI, 2014). Assim, a Misericórdia representou, de um lado, a centralização da

assistência social pelo viés racionalizado da beneficência e, de outro, o estandarte de uma imagem benevolente de seus fundadores.

Assim, a Santa Casa da Misericórdia foi palco de uma aliança entre grupos heterogêneos. Com isso, para uma melhor compreensão desses eventos, observaremos os vínculos entre o jornal da *Gazeta de Campinas* e a ação do cônego Joaquim José Vieira.

Fundada pelo bacharel Francisco Quirino dos Santos em 1869, a *Gazeta de Campinas* tinha grande notoriedade política. Desde seu surgimento, o periódico fez frente à monarquia, tendo assumido o viés republicano e a defesa dos ideais de civilização e de progresso (GALZERANI, 2016, p. 53), além de se opor à doutrina ultramontana. Em 1878, o periódico transcreve um artigo, em sua Seção Particular, pelo qual insulta os adeptos do ultramontanismo, caracterizando-os como jesuítas, “hidras, inimigas figadais da liberdade, do progresso e do bom senso” (CAMPINAS..., 1878, p. 2) e membros de uma seita cujo objetivo era “acastelar-se na briosa e opulenta cidade de Campinas” (CAMPINAS..., 1878, p. 2).

Já o cônego Vieira - que, de acordo com Augustin Wernet (1987, p. 167), tinha também uma formação no seminário ultramontano de D. Antônio Joaquim de Melo - foi protagonista nos esforços para a construção da Santa Casa. Apesar de seu histórico, contudo, Leila Rocha (2005, p. 106) aponta que, desde o início da década de 1870, o cônego Vieira “expressava as peculiares relações entre a Igreja, o poder central, e os poderes locais no Segundo Reinado”.

Apesar da diferença de posicionamentos ideológicos, a relação harmônica entre o cônego e o periódico é visível já no destaque que a *Gazeta de Campinas* atribuiu aos esforços de Vieira nas três notícias sobre a inauguração do hospital. Além do engrandecimento das ações do religioso, as notícias também descrevem de forma minuciosa os atos solenes e homenageiam benfeitores já falecidos, evidenciando a importância do evento para a cidade.

Na primeira das notícias (SANTA..., 1876, p. 1), o jornal relata o benzimento da igreja em homenagem à Nossa Senhora da Boa Morte, caracterizando-a, de forma elogiosa, como “simples mas formosíssima e elegante”, além de fazer menções ao altar, às estátuas e às imagens e, posteriormente, ao andamento da procissão. Em seguida, o periódico menciona que “muitos sacerdotes abrilhantaram aquele ato” e comenta também sobre a homilia do cônego Francisco de Paula Rodrigues, “cuja inteligência [era] unguida nos santos princípios da doutrina cristã”,

tendo ele feito uma “esplêndida oração cheia de imagens brilhantes”. Apesar de momentaneamente, esses excertos contrastam com o anticlericalismo mencionado por Ângela Alonso (2002) e, ainda que não fossem constantes no periódico, é possível identificar momentos em que o jornal elogia o cristianismo e seus religiosos. Esses momentos são especialmente harmônicos e recorrentes quando se trata da Santa Casa de Misericórdia. Dessa forma, além de uma interação entre os grupos clericais e progressistas, há uma relação de mutualismo entre eles no projeto da Santa Casa.

Na continuação, a notícia expõe que a

População acorreu a estes atos prestando homenagem não só ao símbolo sacrossanto da caridade que eles representavam, mas ainda à alta significação que a ideia da confraternização humana, consubstanciada no grandioso pensamento d’aquela edificação. (SANTA..., 1876, p. 1)

É perceptível um teor harmonizador na notícia, uma narrativa que transmite a imagem de uma confraternização, livre de conflitos sociais, de uma população que é unida a partir de um ideal comum. Para finalizar o excerto, o cônego Vieira é mencionado “entre as bênçãos de uma população inteira que ia votá-[lo] aos aplausos e ao reconhecimento eterno da posteridade” (SANTA..., 1876, p. 1).

A segunda notícia relata uma missa solene pela alma dos ‘irmãos benfeitores’ que tinham contribuído na construção do hospital e que tinham falecido (MISSA, 1876, p. 1). Já a terceira e última notícia (A ENTREGA..., 1876, p. 1-2) comenta sobre a cerimônia que aconteceu no Paço da Câmara Municipal, onde houve a entrega do edifício ao cônego Vieira e à irmandade da Misericórdia, com a presença “da nossa edilidade”. Após a consumação do ato, o cônego Vieira convidou todos “para um copo d’água em sua casa”, onde “proferiram-se entusiásticos discursos” com a participação de figuras influentes da sociedade, como Dr. Barata, Quirino dos Santos e Francisco Glicério; além disso, a notícia ainda traz que foi “sempre alvo e ponto culminante d’aquela ruidosa ovação o nome do reverendo Cônego Vieira”.

### **Leilões de prendas e festas religiosas: atos de caridade e participação pública da Santa Casa de Misericórdia**

Uma forma recorrente de levantar fundos empregada pela Irmandade da Misericórdia foi a realização de leilões de prendas. Esses leilões foram encabeçados pelo cônego Vieira e

contaram com a participação constante de “distintas senhoras” – mulheres pertencentes aos grupos abastados campineiros que tinham grande envolvimento nas ações assistenciais. Além disso, os leilões foram essenciais na construção do Asilo de Órfãs – instituição destinada às órfãs da cidade, fundada em 1878, anexa ao hospital e administrada pela Irmandade.

Esses leilões eram divulgados pelo jornal da *Gazeta de Campinas* e contavam com a participação de membros importantes da sociedade. Em janeiro de 1877 foi organizada uma semana de leilões de prendas. No primeiro dia, o periódico descreve a grande concorrência ao evento que ocorreu no salão do *Club Semanal* – associação conhecida por “reunir em seus salões a melhor sociedade” (FERREIRA; SILVA, 1879, p. 94). A notícia relata um discurso de Antônio Francisco Martins, em que fez uma “apologia do sublime sentimento de caridade” e, em outro fragmento, louva o entusiasmo dos participantes “em prol dessa ideia inquestionavelmente de tanta utilidade” (LEILÃO..., 1877a, p. 2). Nesse dia, foi levantado no evento uma soma de 2:950\$000 ao Asilo.

Nos dias posteriores, o jornal noticiou o desfecho da sequência de leilões enfatizando que foram “promovidos pelo cônego Joaquim José Vieira”, além de mencionar que se tratou de “uma das mais brilhantes festas que a nossa cidade tem visto”, destacando a animação do evento e o fim “piedoso” a que seu produto visava (LEILÃO..., 1877b, p. 2). Na continuação, é possível notar uma tentativa da *Gazeta de Campinas* de amalgamar o perfil da sociedade campineira a um espírito intrinsecamente benévolo, apontando que “os lances corriam a porfia dando a medida do entusiasmo e dos sentimentos filantrópicos do nosso povo [...] datado de uma generosidade verdadeiramente extraordinária e admirável”. A notícia enaltece, no fim, os esforços do cônego Vieira, dizendo que ele é “incontestavelmente um benemérito da sociedade, [que] para nós outros tem um mérito especial porque a ele vamos dever a conclusão de um edifício iniciado pelos seus esforços” (LEILÃO..., 1877b, p. 2). Após a semana de leilões, a “festa da caridade” levantou um total de 14:455\$000.

A ação da Santa Casa de Misericórdia no espaço público não se restringiu, porém, aos leilões, já que assumiu também um papel nas festividades religiosas locais. Em agosto de 1878, é publicado na *Gazeta de Campinas* um anúncio da festa em homenagem à Assunção de Nossa Senhora e à procissão da Nossa Senhora da Boa-Morte. É mencionado que o evento a ser realizado na capela da Misericórdia contaria com uma “missa cantada pelo s. exc. Reverendo o

Sr. Bispo Diocesano [D. Lino Deodato]” e pregação do cônego dr. Francisco de Paula Rodrigues. Por fim, o anúncio convida a presença das outras irmandades de Campinas para abrilhantar o ato (FESTA..., 1878a, p. 3).

Em edições posteriores, o jornal noticia a festa, dizendo que “correu, portanto, com muito brilhantismo a festa da Assunção [...] com grande concorrência de povo” (FESTA..., 1878b, p. 2). Embora a *Gazeta de Campinas* tenha mencionado brevemente a participação do bispo ultramontano, é perceptível que o evento convergiu os posicionamentos ultramontanos e progressistas. Nessa festa religiosa, ambos os posicionamentos, até então vistos como antagônicos, aparecem em harmonia em razão de um interesse comum: a Santa Casa de Misericórdia. A partir dessa instituição – que agregou os lados religioso, beneficente e assistencial –, confirmou-se uma cooperação entre grupos a princípio opostos, um espaço múltiplo onde diferentes grupos projetavam suas intenções.

### **Crise das confrarias tradicionais**

A partir dos tópicos anteriores, é possível observar dois pontos importantes: o primeiro é que a instituição da Misericórdia e a figura do cônego Vieira representaram um ponto de intersecção, um laço entre o viés progressista e a ortodoxia da Igreja ultramontana; afinal, a Santa Casa só foi possível a partir da relação interdependente de ambos. Por um lado, a cooperação entre a *Gazeta de Campinas* e o cônego Vieira era interessante para as propostas ultramontanas, pois, como se verá ao longo desse tópico, ela contribuiria para a centralização das esferas religiosas – devocionais e festivas – dentro da ortodoxia e da hierarquia clerical. Por outro, esse vínculo entre os dois se mostraria promissor para as pautas progressistas; como afirma Leila Rocha (2005, p. 133), “por trás [...] do aparato filantrópico, por todos celebrado, estavam objetivos bem racionais e práticos, próprios de uma sociedade capitalista”. Além disso, a autora também afirma que o Asilo de Órfãos servia para “o adestramento à subserviência, e, a oligarquia, acobertada pelo manto da misericórdia, almejava serviços instruídas e bem treinadas” (ROCHA, 2005, p. 131-132).

Já o segundo ponto é que a irmandade da Misericórdia se distinguiu das demais confrarias tradicionais existentes na cidade, porque incorporou novas formas, características e funções na sociedade. Ela se tornou o veículo difusor de uma nova prática assistencial, constituída de ações de beneficência racionalizada, propagandeada nos jornais e vinculada aos grupos abastados, de

modo que eles a associaram e a incorporaram a suas próprias imagens, assumindo-se beneméritos, virtuosos e caridosos/filantropos.

Portanto, a Irmandade da Misericórdia concentrou o apoio de grupos diferentes, como a Igreja ultramontana e grupos progressistas; além de seu desenvolvimento ter inaugurado um novo papel na assistência local, cujo interesse era racionalizar as ações beneficentes. A questão que surge é: o que aconteceu com as confrarias tradicionais em meio ao crescimento da Santa Casa da Misericórdia e as intenções ultramontanas de substituir as devoções leigas por práticas centralizadas na ortodoxia católica?

A Misericórdia, como apresentado anteriormente, não se restringiu ao aspecto filantrópico e assistencial, mas também abrangeu as festividades religiosas do período. No decorrer da década de 1870, houve uma mudança no quadro das festividades religiosas encontradas nos anúncios e nas notícias da *Gazeta de Campinas*, o que resultou na alteração da visibilidade das irmandades.

Na primeira metade da década, havia uma presença elevada de diferentes irmandades nas páginas do jornal, realizando anúncios de suas festas e de seus eventos importantes. Já em meados da década, houve uma perda gradual do protagonismo das confrarias tradicionais e, coincidentemente, pouco espaço a elas concedido após a inauguração da Santa Casa de Misericórdia, em 1876. Nesse terceiro momento, a presença dessas outras confrarias se restringiu ao papel de coadjuvante, ou seja, elas organizaram poucas festividades, sendo sua participação reduzida a “abrilhantar o evento”.

Para este estudo, foi realizado um levantamento das procissões e festas religiosas mencionadas na *Gazeta de Campinas*, observando quem foram os responsáveis pelo evento e se outras irmandades também participaram, sendo assim possível mensurar o peso e a importância que a associação leiga teve ao longo do tempo. De 1871 a 1873, o jornal publicou nove festividades organizadas por irmandades, sendo elas: Nossa Senhora das Dores e Procissão dos Passos (Irmandade do Senhor dos Passos) – ambas com eventos nos três anos –, São Benedito, com duas ocorrências, e Santa Cruz. Assim, nesse primeiro momento, é possível observar uma relevante participação das irmandades nos festejos religiosos da cidade.

Já em 1874, encontrou-se somente a Procissão dos Passos e, em 1875, não houve ocorrências de festividades organizadas por irmandades. Nesse sentido, apesar de a partir de 1876 os anúncios de festas religiosas terem voltado a aparecer, as irmandades tradicionais aparecem exercendo uma função secundária. No início da década era comum a prática de uma confraria convidar as demais para o seu evento religioso. Entretanto, no final da década, não são as associações leigas que convidam, mas sim as que são convidadas a participar, ou seja, elas deixam de exercer o papel de organizadoras do evento<sup>1</sup>.

Portanto, na segunda metade da década, houve alterações em relação a quem organizava as festividades: as confrarias não estavam mais entre os principais nomes na realização dos festejos. Nesse momento, os anúncios das festas religiosas começaram a ser assinados por festeiros, que não eram vinculados a confrarias, sendo a estas destinado somente um papel de coadjuvante. As irmandades tradicionais perderam espaço nas páginas do jornal, estando limitadas apenas a abrilhantarem as festividades.

Estudando a cidade de Desterro, em Santa Catarina, Karla Rascke (2010, p. 93) aponta como as irmandades faziam uso da imprensa: a “imprensa local será utilizada pela Irmandade do Rosário para a publicação de avisos, ou ‘Anúncios’ [...] convidando seus irmãos e irmãs a assistirem à festividade”. Na primeira metade da década, o periódico informava o cotidiano das confrarias campineiras, suas eleições e cobranças de mensalidades. No segundo momento, além do menor número das festividades, o cotidiano dessas associações pouco apareceu nas notícias e anúncios<sup>2</sup>.

A única associação leiga que não sofreu essa perda de espaço foi a Irmandade da Misericórdia. Na realidade, a Misericórdia atravessava um processo oposto, conquistando grande espaço dentro do jornal. Ao contrário das demais, o seu cotidiano é constantemente comentado pelo periódico, de modo que, entre 1876 e 1880, as eleições, os projetos e as reuniões desta irmandade eram constantemente publicados pela *Gazeta de Campinas*.

---

<sup>1</sup> Há apenas uma exceção em 1879, quando a irmandade da Nossa Senhora das Dores anuncia um festejo, sendo o anúncio assinado pelo procurador da confraria.

<sup>2</sup> A irmandade do Santíssimo Sacramento da Santa Cruz é uma exceção, já que seus anúncios sobre as eleições de mesa continuam ao longo de toda a década. Essa irmandade é constituída pelos membros mais elitizados de Campinas. Todavia, mesmo conservando sua relevância, essa confraria também assume o papel secundário das festividades.



É difícil imaginar que essa mudança foi efeito do acaso, mas, sim, que havia uma preferência por parte da *Gazeta de Campinas*, já que ela tinha interesses atrelados à Santa Casa. E embora seja possível apontar que o jornal tenha influência na omissão das irmandades, há também a participação do clero e do poder municipal nesse processo.

A deslegitimação das irmandades tradicionais em Campinas consistia em um processo que aglutinava diferentes fatores. Uma boa ilustração foi um caso ocorrido em 1879, quando o jornal publicou uma reclamação contra um problema urbano, relacionado a um declive na Rua da Constituição, o que gerou uma lembrança crítica sobre os altos investimentos realizados para o conserto da rua; os quais, porém, que resultaram inúteis para resolver o problema. Por fim, o autor conclui que “para se ver queimar hoje o nosso dinheiro, não precisamos mais festejar S. João, ou qualquer outro bem-aventurado: basta-nos ler os orçamentos deste desgraçado país” (RECLAMAÇÃO, 1879, p. 2). Essa reclamação deixa evidente a correlação entre gastos desnecessários e as festas religiosas, que eram organizadas pelas irmandades leigas. Esse estereótipo, que atribui às confrarias um caráter esbanjador, não é exclusivo de Campinas. No contexto carioca, por exemplo, Martha Abreu (1999, p. 275) afirma que “expressava[-se] uma denúncia geral contra as festas e procissões das irmandades, que esbanjavam gastos em fogos de artifício, iluminação, decoração [...], enquanto a cidade e sua população padeciam com os estragos da peste amarela”. O primeiro dos fatores, então, foi o discurso de que as confrarias exageravam na pompa dos festejos. O uso das esmolas de maneira indisciplinada contribuiu para uma imagem de esbanjadoras, o que provocou a perda de credibilidade em relação ao público.

Somado ao ponto anterior, ocorreu no período o cerceamento de uma das principais fontes de renda das confrarias tradicionais: a esmola. Karla Rascke (2010, p. 67-68) aponta que “a importância do cargo de esmoleiro deriva do fato de que a maior parte da arrecadação vinha das esmolas”. Como elas eram cruciais para a celebração das festividades e da própria continuidade financeira das irmandades, sua impossibilidade gerou problemas econômicos nas irmandades, como indica, em seguida, Rascke (2010, p. 68): “as esmolas de bolsa ficaram proibidas e a condição financeira se complicou”. Semelhante proibição aconteceu em Campinas: o artigo 43 do código de posturas de 1880 (ARANHA, 1880) declara que ficou “proibido tirarem esmolas dentro do município com qualquer fim ou com qualquer destino que seja”, com exceção apenas aos mendigos reconhecidamente incapazes do trabalho.

As irmandades campineiras estavam enfrentando um processo semelhante ao relatado nos casos cariocas e catarinenses. Neste tópico, a situação será exemplificada observando a irmandade de São Benedito. Em setembro de 1874, há um artigo publicado na seção particular da *Gazeta de Campinas* (SÃO BENEDITO, 1874, p. 2) escrito pelo liberto Tito de Camargo – também conhecido como Mestre Tito, o principal nome da dita confraria e o protagonista na construção de uma capela em homenagem ao mesmo santo. Tito responde às acusações de que ele estaria abandonando as obras da igreja, rebatendo que “o rendimento da Irmandade era e é quase nulo, não dando de modo algum para o custeio dos trabalhos” e acrescenta que uma das principais formas para angariar recursos era “contando com as esmolas” e “a piedade dos fiéis”. Além da crise financeira, a irmandade também passava por problemas internos, em virtude de atritos na mesa administrativa e da confusão das funções dos mesários. Após declarar estar ressentido com a situação, Mestre Tito desistiu diante da oposição, expondo ao público sua infelicidade de não mais cuidar das obras da capela.

Quatro meses antes, em maio de 1874, houve um anúncio da Irmandade de São Benedito convocando os irmãos para uma sessão de suma importância (IRMANDADE..., 1874, p. 4). Após essas duas aparições, não houve mais registro da confraria no jornal. Em 1877 as obras da capela São Benedito voltam a ser mencionadas na *Gazeta de Campinas*, contudo, não mais protagonizadas pelo Mestre Tito, mas sim pela D. Anna de Campos Gonzaga. Tito de Camargo retorna nos anúncios do periódico somente em 1879, entretanto, nesse momento, não mais em nome de nenhuma irmandade.

Portanto, essa sucessão de eventos leva a crer que os desentendimentos encontrados no primeiro excerto e a urgência da reunião, no segundo, revelam o esfacelamento da confraria em vista de conflitos internos e financeiros, os quais acarretaram sua dissolução. Colabora com essa hipótese uma menção feita no *Almanaque popular de Campinas para o ano de 1879*, organizado e publicado por Carlos Ferreira e Hypolito da Silva. Listando as irmandades de Campinas, o almanaque menciona que a confraria de São Benedito “acha-se atualmente desorganizada” (FERREIRA; SILVA, 1878, p. 32).

Até o momento, buscamos demonstrar que a perda da credibilidade das irmandades tradicionais se associou a uma imagem a elas atribuída de esbanjadoras. Essa deslegitimação foi vinculada a um processo de restrição às principais formas de arrecadação financeira das

irmandades – a esmola –, o qual foi sancionado pelo poder municipal através das posturas municipais. A proibição das esmolos produziria uma crise econômica nas associações leigas e, por sua vez, a dificuldade financeira reforçava o estereótipo de que essas confrarias eram esbanjadoras e sem controle dos gastos. O enfraquecimento das irmandades leigas ocorria, portanto, por um duplo processo: tanto pelo financeiro, quanto pela credibilidade. Essa crise abria brecha para que novas associações ocupassem seu espaço, e é aí que a Santa Casa da Misericórdia atuaria em ressonância aos interesses ultramontanos.

O espaço e a independência que irmandades leigas possuíam até então na religiosidade popular no Brasil escapava da alçada da hierarquia eclesiástica. O ultramontanismo, defensor da centralização da fé católica nas mãos do Papa e dos bispos, via com maus olhos as confrarias leigas, assumindo que elas fugiam da ortodoxia religiosa. Seus partidários tinham o interesse de retirar o poder religioso das mãos dos leigos, enfraquecendo as confrarias leigas para substituí-las por devoções ultramontanas submetidas à hierarquia católica. Embora não se tratasse de uma associação ultramontana, é relevante que a Irmandade de Misericórdia tenha sido organizada e administrada por um clérigo próximo dessa vertente, de modo que o perfil de cônego Vieira se assemelhava aos interesses dos ultramontanos.

Diferente das demais confrarias, as associações ultramontanas redirecionavam o foco das irmandades, privilegiando o aspecto religioso em detrimento do festivo. Esse novo perfil ultramontano também tinha uma outra relação com as finanças. Segundo Biasoli (2010, p. 144), “o vigário controlava os ganhos obtidos pela igreja e redimensionava o caráter das manifestações religiosas: diminuía os gastos com fogos e canalizava o dinheiro para o erguimento do templo”. Assim, as pautas ultramontanas usufruíam das acusações que circulavam contra as confrarias leigas; ou seja, ao redirecionar os gastos, essas associações não mais se identificavam com a imagem de esbanjadoras, se tornando uma concorrente forte contra as confrarias tradicionais.

É importante ressaltar que a irmandade da Misericórdia não dependia de esmolos. Através do apoio dos grupos abastados, a receita dessa confraria dependia mais dos leilões de prendas e de doações. Essas outras fontes de recursos permitiram que, em contraste com as demais irmandades, a Misericórdia crescesse sem que atravessasse uma crise financeira. Por fim, a discrepância da situação econômica entre a Irmandade da Misericórdia e a maior parte das confrarias colaborou para a confirmação do estereótipo de que estas seriam esbanjadoras,

enquanto aquela, sob a administração de um membro do clero, demonstrava ter maior eficácia. Além disso, a Santa Casa incorporava o discurso beneficente a si e a seus benfeitores, permitindo que suas ações fossem propagandeadas por intermédio da imprensa. Assim, a junção dos interesses ultramontanos, a divulgação da *Gazeta de Campinas*, os vínculos com as classes abastadas locais e o contraste com as demais confrarias resultaram em um ambiente frutífero para a Irmandade da Misericórdia.

## Conclusão

Estudando o caso de Santa Maria, Vitor Biasoli (2010, p. 145) enxerga um conflito entre as pautas ultramontanas e liberais, observando que a constituição do “conjunto desses signos materiais e simbólicos indicava a hegemonia católica no campo do sagrado e a derrota dos adversários da ‘frente liberal’”. Já no contexto campineiro, é possível uma outra interpretação. Em vez de se considerar a omissão das instituições religiosas tradicionais na *Gazeta de Campinas* como resultante do enfraquecimento clerical, conclui-se que, na verdade, a crise das confrarias foi em partes resultado da cooperação entre ultramontanos e progressistas em um mesmo projeto, e não da disputa entre ambos.

Embora a *Gazeta de Campinas* de fato criticasse as ideias ultramontanas, e o bispo D. Lino Deodato fosse contra as vertentes progressistas, houve pontos de convergência entre ambos. Este artigo, nesse sentido, teve como intenção estudar um momento em que as duas propostas não estariam em conflito, de modo a contemplar a colaboração entre grupos ideologicamente distintos. A fim de entender de que maneira dois rivais poderiam trabalhar de modo coeso, um objetivo comum deveria uni-los: um projeto que contemplasse interesses de ultramontanos e de progressistas, um ideal que não contrariasse suas ideologias e ainda agregasse benefícios a seus adeptos.

A Irmandade da Misericórdia de Campinas foi a instituição que possibilitou essa união, tendo contemplado interesses distintos e engrandecido a imagem de seus membros. Esse foi o ponto de intersecção entre ambos os posicionamentos. Tomando a responsabilidade pela assistência, a Santa Casa revestiu-se de uma roupagem beneficente e a repercutiu nas páginas da *Gazeta de Campinas*. Com essa disseminação, a seus benfeitores também foi atribuída a imagem de filantropos e/ou de caridosos, de modo que a visibilidade que a instituição possuía fizesse com que a Misericórdia reunisse ainda mais apoio. A partir disso, a instituição pôde contar com

a entrada de recursos, em forma de doações e na participação dos leilões de prendas. E a vinculação a um papel de benemérito de obras sociais foi uma recompensa que atraía várias parcelas sociais, inclusive clérigos e progressistas.

O desenvolvimento da Santa Casa representou, assim, uma transformação na assistência local – tanto na sua forma, quanto na sua função –, além de modificar as formas associativas religiosas existentes - já que impactou indiretamente as confrarias tradicionais. Somado à crise em que se encontravam, o desenvolvimento da Misericórdia e o apoio de grupos abastados resultaram em uma concorrência com muitas irmandades tradicionais, reforçando o cenário de descrédito que estas atravessavam.

O artigo, portanto, visa instigar novos olhares para as relações entre progressistas e ultramontanos. A contribuição que oferecemos é dar evidência para pontos de diálogos entre pautas tão distintas, tornando o debate mais complexo e menos dualista. Embora não desconsideremos suas divergências, o ângulo de análise aqui proposto permite que os agentes históricos não sejam vistos apenas como partidários de uma ideologia, mas sim considerados em seus múltiplos interesses e redes de sociabilidade em que estavam inseridos.

### Referências bibliográficas:

A ENTREGA da Misericórdia. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano VII, ed.820, p. 2, 17 ago. 1876.

ABREU, Martha. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ALONSO, Ângela. **Ideias em movimento: A geração 1870 na crise do Brasil-Império**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ARANHA, Egydio Souza. **Registro do edital publicando o novo Código de Posturas**. Destinatário: Câmara Municipal de Campinas. Campinas, 14 out. 1880.

BIASOLI, Vitor Otávio Fernandes. **O catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria (1870-1920)**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2010.

CAMPINAS e o ultramontanismo. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano IX, ed.1478, p. 2, 20 nov. 1878.

FERREIRA, C.; SILVA, H. (org.). **Almanach popular de Campinas para o ano de 1879**. Campinas: Tipografia da Gazeta de Campinas, 1878.

FESTA da Misericórdia. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano IX, ed.1400, p. 2, 17 ago. 1878a.

FESTA na capela da Misericórdia. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano IX, ed.1378, p. 3, 1 ago. 1878b.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. **Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no episcopado de D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)**. 1991. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

GALZERANI, Maria Carolina Bovério. **O almanaque, a locomotiva da cidade moderna: Campinas, décadas de 1870 e 1880**. Campinas: Unicamp/CMU Publicações, 2016.

IRMANDADE de S. Benedito. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano V, ed.457, p. 4, 20 maio 1874.

LEILÃO de prendas. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano VIII, ed.930, p. 2, 4 jan. 1877a.

LEILÃO de prendas. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano VIII, ed.933, p. 2, 9 jan. 1877b.

MISSA. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano VII, ed.820, p. 1, 17 ago. 1876.

RASCHE, Karla Leandro. **Festas, procissões e celebração da morte na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos em Desterro/SC (1860-1890)**. Itajaí: Casa Aberta, 2010.

RECLAMAÇÃO. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano X, ed.1666, p. 2, 10 jul. 1879.

ROCHA, Leila Alves. **Caridade e Poder: A Irmandade da Santa Casa de Misericórdia de Campinas (1871-1889)**. 2005. Dissertação (Mestrado em Economia) – Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SANTA Casa de Misericórdia. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano VII, ed.820, p. 1, 17 ago. 1876.

SÃO BENEDITO. **Gazeta de Campinas**, Campinas, ano V, ed.493, p. 2, 20 set. 1874.

SCHWARCZ, Lilia Moritz, **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TOMASCHEWSKI, Cláudia. **Entre o Estado, o Mercado e a Dádiva: A distribuição da assistência a partir das Irmandades da Santa Casa de Misericórdia nas cidades de Pelotas e Porto Alegre, Brasil, c.1847 – c.1891**. 2014. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

## O recrutamento do clero secular no século XVIII sob uma análise em escalas variadas: *Constituições*, padroado, câmara e família.

The recruitment of secular clergy in the 18<sup>th</sup> century under an analysis with variation in scale: *Constitutions*, patronage, municipal councils and family.

**Rafaela Zanotto Casagrande**

Mestranda em História

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

rafaelazcasagrande@hotmail.com

**Recebido em:** 19/03/2021

**Aprovado em:** 21/06/2021

**Resumo:** O presente trabalho aspira retratar, a partir das experiências da pesquisa de mestrado da autora sobre o clero paroquial no extremo sul da América portuguesa setecentista, como a variação de escalas de observação pode contribuir para enriquecer a análise prosopográfica deste grupo. Neste sentido, concentrando-nos aqui no processo de recrutamento do clero secular, vamos debater sobre quatro coeficientes que podiam marcar – no sentido de incentivar ou limitar - a ordenação sacerdotal de um sujeito: a legislação eclesiástica das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*; as prerrogativas advindas do monarca sob o signo do direito de padroado régio; o poder de pressão e negociação das Câmaras, neste caso do Rio Grande de São Pedro do Sul, como pontes entre os desejos locais e os poderes centrais; e as estratégias e intencionalidades do indivíduo e de seus familiares.

**Palavras-chave:** clero secular; América portuguesa; *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

**Abstract:** The present work aims to portray, from the experiences of the author's research on parochial clergy in the extreme south of Portuguese America, how the variation of scales can contribute to enrich the prosopographic analysis of this group. In this sense, concentrating here on the recruitment of the secular clergy, we will debate about four coefficients that could mark - in the sense of encouraging or limiting - the priestly ordination of a subject: the ecclesiastical legislation of the *First Constitutions of the Archbishopric of Bahia*; the prerogatives arising from the monarch under the sign of the royal patronage; the pressure and negotiation power of the municipal councils, in this case that of Rio Grande de São Pedro do Sul, as bridges between local desires and central strategies; and the strategies and expectations of the individual and their family members.

**Keywords:** secular clergy; Portuguese America; *First Constitutions of the Archbishopric of Bahia*.



## Introdução

O envolvimento da Igreja Católica nas dinâmicas expansionistas das Coroas Ibéricas é um tema bastante debatido na historiografia. Na sequência de Charles Boxer (1981), foram vários outros autores, como Antonio Manuel Hespanha (1994), Wolfgang Reinhard (1994) e Francisco Bethencourt (1988), que exploraram, sob diversas óticas, como se deu essa relação entre “cruz e coroa” e quais foram seus impactos na consolidação de territórios e conformação de populações.

Uma parte da historiografia luso-brasileira recente, tendo como adeptos historiadores como José Pedro Paiva (2000; 2006), Evergton Sales Souza (2010; 2011), Bruno Feitler (2010), Aldair Rodrigues (2016), Pollyanna Mendonça (2011), entre outros, vem privilegiando pesquisas sobre o papel do clero secular nas dinâmicas administrativas resultantes das complexas relações entre a Igreja e a Coroa Portuguesa. Esses autores vêm sublinhando, pois, que a Igreja e o Estado não eram instituições homogêneas com competências perfeitamente delimitadas e estanques. As jurisdições, agentes e estruturas religiosas e seculares se interpenetravam numa forma de osmose contínua – mas não sem conflitos – que marcava ambas as instituições e o próprio Império português, em suas mais diversas instâncias – sociais, culturais, administrativas, jurídicas, etc.

A tese defendida por esses autores se torna ainda mais interessante quando o conceito de interpenetração sai da descrição da relação entre duas instituições – Igreja e Coroa – e passa ser usado para tratar das relações entre as instituições e seus agentes. Assim, sustentam que as instituições são essencialmente formadas por pessoas, indivíduos que, com sua diversidade e complexidades – nem sempre em sintonia –, marcam os percursos institucionais (SOUZA, 2011; PAIVA, 2000). A interdependência e marcação mútua entre os atores e as instituições as quais eles representam deixa claro a monta do estudo dos agentes para a devida compreensão das instituições, como afirmou Neithard Bulst (2007).

Um método de pesquisar os agentes institucionais é compreendê-los como um grupo social e submetê-los a uma análise prosopográfica. A prosopografia é uma abordagem cujo objetivo é definir um perfil coletivo de um determinado grupo social através da formulação e análise de uma base de dados onde se encontram, de forma padronizada, determinadas informações sobre os indivíduos pesquisados. O historiador que trabalha com esse método, portanto, parte para a pesquisa com um grupo de indivíduos definido e com um conjunto de questões que pretende descobrir sobre estes

sujeitos. A partir da investigação em fontes diversas, se constrói uma base de dados, onde, após finalizada, poderão se detectar as tendências, similitudes e diferenças nas respostas, permitindo, assim, a elaboração de um perfil coletivo daquele grupo (BULST, 2007; STONE, 2011).

A potencialidade do método prosopográfico para a compreensão das relações entre indivíduos e instituições está, sobretudo, na capacidade de estudar um número relativamente alargado de indivíduos sem perder de vista suas individualidades. Isso acontece porque o labor prosopográfico requer uma pesquisa onomástica bastante atenta, sobretudo quando o período cronológico é mais distante, para identificar nos resquícios materiais as respostas para as questões pré-estabelecidas. Dessa forma, apesar de o resultado da análise ser um perfil coletivo, o que já se assume ter uma certa distância das individualidades dos sujeitos para poder formular de vários um só – e isso é um dos limites desse método –, o processo da pesquisa tem como fio condutor os atores e permite observar de perto particularidades que, uma vez encontradas, não podem ser ignoradas pelo historiador. Assim, a competência da prosopografia está em ela mesma, na sua prática, oferecer mecanismos para superação dos seus próprios limites, desde que o historiador esteja disposto em tratar com a devida atenção as suas descobertas que não encaixarem na base de dados.

Portanto, a utilização da prosopografia aliada com a análise – e exposição – em escalas variadas, permite identificar as dinâmicas e estratégias de recrutamento, seleção e reprodução de agentes institucionais nas instâncias centrais, locais, familiares e pessoais. Nesse sentido, vemos nesta abordagem uma forte aliada para o estudo dos agentes do clero secular no contexto expansionista do Império português.

Neste artigo, pretendemos, a partir das experiências da nossa pesquisa de mestrado, que propõe realizar uma análise prosopográfica sobre os párocos de três paróquias gaúchas do século XVIII – Rio Grande, Rio Pardo e Santo Amaro –, debater sobre condições e estratégias que se interpõe, em diferentes instâncias, ao processo de ordenação para o clero secular. Assim, propomos trazer quatro coeficientes, revelados a partir das diferentes escalas de observação, que marcavam profundamente – com incentivos ou limites – o recrutamento do clero secular: a legislação eclesiástica das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*; as definições das ordens reais sob signo do Padroado Régio; a pressão e negociação dos poderes locais expostas pelos pedidos da Câmara em Porto Alegre; e as estratégias familiares de ordenação, a partir de estudos de caso.

***Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: “das diligências que se requerem ao sacramento da ordem”.***

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* é um documento de legislação eclesiástica publicado em 1707, por D. Sebastião Monteiro da Vide, que sumariou e definiu as aplicações, de forma adaptada à realidade colonial da América Portuguesa, das determinações do Concílio de Trento. Assim sendo, o mérito e a centralidade destas *Constituições* na história da Igreja setecentista, não foi divulgar os princípios tridentinos no Brasil, que já eram conhecidos através das Constituições de Lisboa que vigoravam até o momento, mas foi adaptar estes princípios de forma que a tridentinização da América Portuguesa se tornasse exequível (LAGE, 2011).

São diversos os estudos realizados nos últimos anos sobre este texto e seus efeitos na realidade luso-americana. É de destaque a edição e estudo introdutório das *Constituições* publicado em 2010 por Bruno Feitler e Evergton Sales Souza e a obra *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, organizada pelos mesmos autores e publicada em 2011. Além disso, Lana Lage (2011) também se debruçou sobre a legislação e publicou diversos artigos sobre o tema, sobretudo, dando espaço para a questão dos impactos das *Constituições* sobre a reforma do clero no Brasil. Assim sendo, o que pretendemos nesta secção, não é fazer uma revisão ou análise sobre como o documento tratou os religiosos, o que pode ser encontrado nos estudos citados, mas apresentar quais foram e do que tratavam as disposições das *Constituições* a respeito dos candidatos às ordens, e identificar, assim, como essa legislação balizou o processo de recrutamento sacerdotal na América Portuguesa.

Dos 279 títulos que compõe os cinco livros da edição de 1853 das *Constituições Primeiras*, 11 se referem a aspectos da ordenação de religiosos (títulos 49 ao 59 do Livro 1). Nestes, então, foram estabelecidos alguns princípios de ordem moral e teológica, expondo as razões e significados do sacramento da ordem, enquanto se estabeleceram as regras e processos para a ordenação sacerdotal.

O primeiro passo de uma vida clerical era a primeira tonsura. A prima tonsura, reconhecida pelo distintivo corte em coroa dos cabelos dos jovens tonsurados, foi definida pelas *Constituições*, no título 50, como uma “disposição para as Ordens” em que aqueles que a tomam ainda não são ordenados, no sentido sacramental, mas “ficam dedicados a Igreja”. Como Mendonça (2011) afirmou,

é “o momento que o indivíduo aceitava deixar seu estado laico e ingressar no clerical” (p. 180). Essa disposição precedente da ordenação buscava afirmar os princípios tridentinos de não se ordenar demasiados clérigos e redobrar a atenção quanto a “utilidade” destes, permitindo, se necessário, “atalhar” os candidatos inaptos “logo na primeira entrada no estado clerical” (VIDE, 1853, p. 87).

Desse modo, desde a prima tonsura existia um perfil estipulado para os candidatos, que deviam ser indivíduos crismados com mais de 7 anos, que saibam a doutrina cristã, ler e escrever, e demonstrassem sua escolha para o estado clerical por motivos pastorais. Os que prosseguissem o caminho natural e tomassem as Ordens Menores – que são hostiário, leitor, exorcista e acólito –, deviam mostrar-se aptos a curar almas e confessar, além de suficiência na língua latina. Ademais, ainda neste mesmo título 50 do livro 1, as *Constituições* definiam, seguindo o previsto nos Estatutos de Pureza de Sangue, que os candidatos ao sacerdócio teriam que apresentar limpeza de sangue, vida e costumes. Neste ponto recomendava-se que a habilitação dessas informações devia ser feita de forma extrajudicial, em segredo, quanto antes, para evitar a admissão de “sujeitos indignos”, e quando, e se, aprovados nestas, prosseguir para as diligências oficiais de habilitação de *genere e vita et moribus*.

As habilitações de *genere e vita et moribus* eram requeridas para todas as ordens e seu procedimento estava estipulado no título 53 do Livro 1 das *Constituições*. Neste ponto são determinados 24 impedimentos para as ordens menores, que dizem respeito a aspectos biográficos – como idade, naturalidade, legitimidade, limpeza de sangue –, saúde física e mental, e aspectos de comportamento e moral – como cumprimento dos sacramentos, participação na vida religiosa, conduta moral e idoneidade. A investigação do cumprimento de todos os requisitos se realizava com o envio dos processos de habilitação para a paróquia de origem ou de moradia do habilitando e de seus familiares. Aqui, é pertinente destacar que toda a *genere* do candidato passava pelo escrutínio desta inquirição, ou seja, seus pais e avós maternos e paternos tinham que ter seu caráter, qualidade e limpeza de sangue, igualmente comprovados.

Sendo o indivíduo aprovado nas Ordens Menores, era estipulado que este seguisse um caminho hierárquico de trabalho, passando pelas 4 ordens, obtendo pelo menos 1 ano de experiência em cada uma para poder se candidatar a promoção às Ordens Maiores ou Sacras – que são de Subdiácono, Diácono e Presbítero ou Sacerdote. A transição para as Ordens Sacras era significativa pois, como explicado no título 49, aqueles que as recebiam “ficam totalmente dedicados e consagrados a Deus

assim pelo voto, que fazem de castidade, como pela impossibilidade de poderem tomar outro estado secular” (VIDE, 1853, p. 86). Assim sendo, a passagem para os graus maiores exigia mais um “refinamento” dos candidatos, sendo previsto, no título 53, outros 5 impedimentos para promoção às Ordens Maiores, que diziam respeito ao patrimônio, idade, experiência e integridade do candidato.

A constituição baiana, como as demais constituições eclesiásticas tridentinas, requereu dos candidatos às ordens sacras a comprovação, através de um processo de habilitação de patrimônio, de posses suficientes para sua digna sustentação no ofício. Neste documento, as diretrizes do desenrolar processual da habilitação de patrimônio estão especificadas no título 54 do Livro 1. Em suma, essa habilitação tinha o propósito de evitar o recrutamento de sacerdotes vulneráveis que, por não terem meios de sustentação, se tornavam mais susceptíveis a “cair na desgraça”. Assim, o que foi considerado como patrimônio suficiente para “honesto sustentação” em 1707 foi a posse de bens ou benefício eclesiástico que rendessem, ao menos, 25\$000 reis anuais, livres de despesas. A posse desses rendimentos tinha que ser comprovada através de processo, em que, do mesmo modo das outras habilitações, utilizava das redes paroquiais para inquirir as autoridades e testemunhas locais sobre a informação passada à Câmara Eclesiástica sobre a propriedade de ditos bens.

Para além da habilitação do candidato quanto o seu patrimônio, se averiguava a observância dos requisitos de idade, experiência e conhecimentos. É estipulado, nos títulos 51 e 53, que um Subdiácono precisava ter 22 anos e ter passado por todos os graus das Ordens Menores, um Diácono necessitava ter 23 anos e pelo menos 1 ano de experiência no grau anterior e o Presbítero devia ter ao menos 25 anos e ter exercido o ofício de Diácono por 1 ano “com louvor”. Em cada uma destas promoções, os candidatos eram examinados, e com exigência ascendente, no Latim, Moral, Reza, Canto e Casos de Consciência. O título 52 do livro 1 das *Constituições* estabelecia, em pormenores, como os examinadores deviam proceder o exame de cada ordem, indicando, inclusive, que perguntas fazer e que livros utilizar – por exemplo, para o exame de Latim do grau de Subdiácono, aconselhava-se requerer ao candidato a reprodução de algum capítulo do Concílio de Trento. Somente passado por todos esses processos e exames que o clérigo podia chegar à Ordem de presbítero, que lhe conferia a licença para celebrar missa (VIDE, 1853).

Tendo em mente estas disposições, podemos já vislumbrar os contornos do perfil sacerdotal que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* impeliam ao candidato. O indivíduo devia ter retidão

moral e comportamental, instrução em diversas áreas do conhecimento úteis ao ofício, suficiência de patrimônio e a limpeza de sangue. Ainda, o candidato devia se provar em uma série de etapas – exames e processos – e progredir por uma rígida hierarquia até chegar à Ordem superior de Presbítero. Sendo assim, a vontade ou intencionalidade – ou até vocação – do indivíduo não bastava para este se ordenar a clérigo, pois algumas das exigências – como a legitimidade e limpeza de sangue – cobravam marcas impostas no nascimento (AUTOR, 2020). Perspectivando estas exigências no contexto brasileiro, e sendo algumas delas de difícil superação, podemos perceber que o “universo de recrutáveis” ao sacerdócio era limitado (CUNHA, 2010).

Apesar de existirem meios legais para o candidato pedir dispensa desses impedimentos, não constatamos, até o momento, nenhuma dispensa no nosso universo de análise no Rio Grande de São Pedro – considerando trinta (30) indivíduos. Assim, podemos assumir que a concessão de licenças também era limitada, até porque requerê-la previa admitir publicamente o impedimento. Entretanto, ao mesmo tempo, cumprir todos os requisitos impostos pelas *Constituições Primeiras* não significava que o candidato era ordenado, pois, existiam outros coeficientes institucionais que podiam limitar a ordenação sacerdotal em determinado momento histórico. É o que vamos indicar na próxima seção com o exemplo das ordens emitidas pela Coroa de Portugal no abrigo do direito de Padroado Régio.

### **O padroado régio: “este prelado tem ordem de S. M. para não ordenar”.**

Charles Boxer (1981) definiu o padroado régio como “uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas-romanas em vastas regiões da Ásia e do Brasil” (p. 224). Esse direito, assim, garantia ao monarca de Portugal, como benfeitor das igrejas fundadas nas terras encontradas pelos portugueses, um forte peso decisório nas estruturas eclesiásticas. Nomeadamente, a Coroa podia eleger “todos os postos, cargos, benefícios e funções eclesiásticas” (BOXER, 1981, p. 225) do seu padroado. Para tornar o labor exequível, o serviço foi delegado para a Mesa de Consciência e Ordens e, na maior parte do tempo, esta contava com o apoio dos Bispos do ultramar – que o próprio padroado apontava – para indicações e consultas das estratégias administrativas a ser tomadas em cada diocese (LIMA, 2014). Sobre as dinâmicas do Padroado Régio e para o aprofundamento nas questões do papel dos Bispos e da Coroa na nomeação de cargos eclesiásticos, recomendamos a consulta dos estudos de Ângela Barreto Xavier e Fernanda Olival (2018), Lana Lage Lima (2014) e José Pedro Paiva (2000).

Concentrando, então, a nossa análise na influência do padroado na ordenação do clero secular, devemos fazer a ressalva de que, em virtude de a ordenação ser um rito sacramental e o padroado não conceder direitos espirituais ao monarca, a intervenção direta da Coroa neste âmbito não foi costumeira. Neste domínio, a monarquia preferiu utilizar da sua influência sobre os prelados para “aconselhar” a respeito das estratégias de ordenação. Contudo, esta conduta conciliadora não foi uma constante, e o monarca não se eximia de enviar ordens reais quando grandes interesses estavam em jogo. Portanto, tratar do real escopo das disposições reais para ordenação de sacerdotes é bastante difícil. As limitações e incentivos são frutos de despachos reais, mas também de concessões particulares negociadas com autoridades de determinada diocese, região ou freguesia, e do uso de precedentes conhecidos a partir de concessões para outras localidades (PAIVA, 2000; XAVIER e OLIVAL, 2018). Assim, as dinâmicas de restrição e fomento protagonizadas pelo poder secular central que vamos traçar aqui foram identificadas em fontes diversas, emitidas por diferentes agentes, utilizando a variação de escalas e a leitura a contrapelo.

Isto posto, a partir da análise dessas fontes, observamos que a intervenção ou influência da Coroa no processo de ordenação sacerdotal pode se dar em diferentes formas: de modo direto, através de ordens reais; de modo indireto, a partir de “aconselhamentos” ou intervenção em outros setores que influenciam nas expectativas de ordenação; de forma positiva, atuando para incentivar ordenações; ou de forma negativa, limitando as ordenações. Estas quatro diferentes abordagens não eram excludentes, dependendo das estratégias da Coroa e da resistência que a intervenção real encontrava, o monarca podia agir por diversas frentes para alcançar seu objetivo.

Perspectivando as ordenações no Rio Grande de São Pedro do Sul setecentista, encontramos, assim, a aplicação de diversas dessas estratégias por parte da Coroa portuguesa. Por ser uma terra que passou a ser povoada por portugueses de modo substancial após 1736, o Continente de São Pedro não produziu ordenações de naturais na primeira metade do século XVIII. Os clérigos que atuavam nessa região eram sobretudo imigrantes das ilhas dos Açores, norte de Portugal e São Paulo (AUTOR, 2019). Na segunda metade do século, quando começou a se produzir um grupo de naturais que pudessem se dedicar a carreira eclesiástica, a província se viu envolvida em conflito direto com os espanhóis, resultando, em 1763 na tomada da sua única vila, Rio Grande (KÜHN, 2004).



Neste clima belicoso, e vislumbrando a defesa das terras do Império português, o rei D. José, já com seu primeiro-ministro aliado Sebastião José Carvalho e Melo, decidiu emitir ordens régias impedindo diretamente a ordenação de clérigos do extremo sul do Bispado do Rio de Janeiro por um período de 10 anos. Como foi explicado no ofício do vice-rei D. Antônio da Cunha, em tempos de recrutamento militar, muitos homens buscavam se eximir de suas obrigações se ordenando clérigos (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1766). Apesar de as *Constituições Primeiras* preverem que não se ordenasse homens que “busquem o estado clerical para se eximir do foro e jurisdição secular” (VIDE, 1853, p. 87), a Coroa, apoiada nas denúncias do vice-rei, julgou que estas diligências não estavam sendo devidamente cumpridas pelo prelado do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio do Desterro. Assim, o monarca, buscando defender seus interesses militares, sentiu a necessidade de deliberar diretamente sobre o assunto proibindo qualquer variedade de ordenação sacerdotal no extremo sul desse bispado.

Essa ordem de 1766, desta maneira, marcou os caminhos da ordenação de uma geração de naturais do Rio Grande de São Pedro. O impedimento total da concessão do sacramento da ordem por 10 anos impôs, na prática, que mesmo aqueles que tinham se preparado para o sacerdócio e cumpriam todos os requisitos previstos pela legislação eclesiástica, não podiam seguir a carreira religiosa. Dessa forma, os postos eclesiásticos disponíveis no Rio Grande de São Pedro continuavam sendo preenchidos por clérigos de naturalidade estrangeira.

Para além deste exemplo de interdição direta da Coroa, o Padroado podia desencorajar a ordenação de sacerdotes por vias indiretas. No Continente de São Pedro encontramos essa prática através da utilização estratégica da distribuição – na realidade, a falta dela – de benefícios eclesiásticos. Não contando com nenhuma paróquia colada até 1785, ou seja, nenhuma paróquia fornecia aos seus clérigos benefício vitalício pago pela Fazenda Real, os sacerdotes do Rio Grande tinham que contar com as benesses de pé-de-altar para sua sustentação, o que foi sempre insuficiente. Assim, além de desanimar os prospectos de carreira dos futuros clérigos, impedia também a ordenação às ordens maiores daqueles que não tinham o patrimônio suficiente exigido pelas *Constituições* – como situamos acima, as *Constituições* exigiam comprovação de patrimônio ou benefício eclesiástico para promoção as ordens sacras (AUTOR, 2019).

Por outro lado, o monarca português podia utilizar seu status de benfeitor das igrejas do ultramar para promover a ordenação. Uma das formas de impulsionar ordenações foi, por exemplo, a indicação diretamente ao bispo do nome de um candidato para ser ordenado. Como situa Rodrigues (2016), a indicação unilateral foi uma modalidade extraordinária que requereu do indicado um significativo capital social para seu nome “cair na pena do monarca”. Entretanto, não obstante a indicação da Coroa para ordenação de um sujeito, este indivíduo devia passar pelo escrutínio processual estabelecido nas *Constituições*, e podia, inclusive, ser reprovado pelo bispado. Isso aconteceu, por exemplo, com a indicação de D. Maria para ordenação de Jacinto Ferreira da Silva, natural do Rio Grande de São Pedro, que teve sua habilitação impedida por “ter mudado de vocação e estado” para o conjugal (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1790, 2).

Ainda, incluído nas estratégias da Coroa de promoção às ordens, era possível o monarca patrocinar medidas que favorecessem a ordenação de determinado grupo de pessoas ou alargasse, como um todo, o “universo de recrutáveis”. Esta forma de intervenção positiva – no sentido de aumentar o universo de recrutáveis – desfrutou de grande estímulo nos tempos de D. José, devendo a isso, sobretudo, as políticas regalistas amparadas por Pombal. O “reformismo pombalino” foi responsável pela abolição do estatuto de limpeza de sangue, o que, apesar de não ser de forma imediata, abrandou a possibilidade de recrutamento para aqueles que tinham sinais de cristã-novice na sua *genere*, e ainda, pela promoção da preferência de naturais da colônia nos benefícios eclesiásticos, o que certamente incentivou muitos brasileiros escolherem a carreira sacerdotal – entretanto este ponto se aplicou ao Rio Grande de São Pedro só tardiamente (RODRIGUES, 2016).

No contexto específico do Rio Grande de São Pedro, o alargamento das possibilidades de recrutamento sacerdotal veio através das ordens de D. Maria que cancelaram a permissão do retorno da ordenação de naturais do Continente, e ainda, alargaram as possibilidades para ordenação de compatriotas – aqueles indivíduos que nasceram em outras partes, mas que se estabeleceram, com seus bens e/ou sua família, há bastante tempo, no Rio Grande e, portanto, podem ser considerados como “naturalizados” (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1790, 2). Porém, apesar de o posicionamento régio em relação ao incentivo e limitação das ordenações serem seguidamente apresentados como ordens unilaterais, nem sempre eles correspondiam unicamente a estratégia do monarca. O que queremos mostrar é que as disposições do Padroado régio não eram homogêneas e

impenetráveis aos interesses e influências externas, na realidade, são frutos de constantes negociações com poderes diversos, em que forças de pressão e resistência estão em constante relação, e de quando em quando, podem pesar a mais uma ou outra esfera. É sobre o papel de uma dessas instâncias de pressão que vamos falar no próximo ponto.

### **Câmara do Rio Grande de São Pedro do Sul em Porto Alegre: o “queixume” dos pais de família.**

A Câmara do Rio Grande de São Pedro do Sul, à data localizada em Porto Alegre, enviou, em 1 de março de 1779, uma carta à rainha D. Maria I expondo o “desgosto” dos moradores do Continente em não estarem podendo ordenar seus filhos ao sacerdócio. Como situamos acima, as circunstâncias da década de 1770 não foram favoráveis aqueles moradores que almejavam seguir a carreira eclesiástica, pois, mesmo preenchendo os requisitos legais, se defrontavam com uma proibição régia à ordenação de clérigos do extremo sul do Bispado do Rio de Janeiro. Entretanto, o que a Câmara expôs no seu queixume foi que, mesmo o impedimento régio possuindo o prazo de 10 anos, ou seja, deveria ter sido levantado em 1776, e a razão para a proibição – o conflito militar com os espanhóis – já não existir mais, os “filhos do continente” continuavam não sendo “elevados a dignidade sacerdotal”. Portanto, o que a Câmara pretendia, em resumo, é que a rainha mandasse por “real decreto” um ofício ao Bispo do Rio de Janeiro “para que este admita a ordens os filhos deste Continente” e que este os “prefira nos empregos eclesiásticos conforme se distinguirem no merecimento” (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1779).

A Câmara, como salientou Fragoso (2002), era um espaço privilegiado para negociação entre as elites locais e os poderes centrais. A Câmara do Rio Grande de São Pedro, como as demais da América portuguesa, reunia aqueles sujeitos de melhor “qualidade” da localidade, e ficava, em última instância, susceptível aos interesses desse grupo (COMISSOLI, 2006). Relatada pelos camaristas de Porto Alegre como um desgosto de “todos os moradores desta província”, a falta de párocos foi usada como justificativa para satisfazer os desejos daquelas famílias que “educaram seus filhos” ao seu próprio dispêndio e queriam os ver atendendo a sua comunidade como sacerdotes. Ainda mais, evocam que por não terem podido ordenar seus filhos, que já estavam preparados, na época das inquietações com os espanhóis, e por estes terem, com “pátrio zelo”, se alistado para a “defesa da

pátria no exercício militar”, queriam ver seus outros filhos contemplados com esta graça (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1779).

É interessante observar como a Câmara em Porto Alegre bem conjugou as respostas às necessidades dos moradores do continente – seja elas a falta de sacerdotes para o bom atendimento espiritual ou a vontade de ordenar seus filhos – com a cobrança da concessão de mercês por parte da coroa em retribuição aos serviços desempenhados pelos habitantes da província que garantiram uma posição favorável, pelo menos o suficiente para merecer uma recompensa, à Coroa portuguesa no tratado de 1777. Ou seja, nesta carta deixavam transparecer que acreditavam que a coroa estava em falta com seu atributo de “dar a cada um o que é seu” (BICALHO, 2005, p. 22; XAVIER, HESPANHA, 1993). Neste sentido, formavam um grupo de pressão para mudanças das ordens régias de não ordenação justificando que a ordenação dos naturais da terra ao sacerdócio seria uma recompensa de serviços prestados (CUNHA, 2010).

A vontade de ver um dos seus no sacerdócio foi um desejo, sobretudo, das elites gaúchas. Isso porque a viabilização material da ordenação requeria um certo estatuto socioeconômico que não estava disponível para todos os moradores do continente – não só em termos da habilitação patrimonial, mas até da possibilidade de dispensar a contribuição do trabalho manual de um dos seus filhos. E ainda, essa elite local que se juntava na Câmara, se mostrava ciente das dinâmicas eclesiásticas das outras províncias do Brasil e pedia para si igual tratamento ao “dar a preferência” da nomeação de naturais para os postos eclesiásticos depois que estes se tornassem aptos aos ofícios maiores. Ademais, quando não viram seu pedido atendido nos moldes que almejava, tendo sido inicialmente restrito à ordenação de compatriotas, as elites voltaram a exercer pressão até ver os filhos das “elites compatriotas” ordenados (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1790, 1).

A Câmara de uma localidade, portanto, podia desempenhar um papel na ordenação de clérigos, sobretudo quando os pretendentes participavam nas redes de relação dos “homens bons”, colocando pressão nas autoridades centrais para superar os limites impostos às ordenações. Como aconteceu no Continente, essa instância de poder local utilizava de seu capital social e da cobrança de mercês para negociar com a Coroa, como benfeitora do padroado, condições mais favoráveis à participação dos seus nas estruturas eclesiásticas. Fica ainda mais claro a potencialidade desse agenciamento da Câmara em prol do seu grupo social quando analisamos o perfil dos ordenados naturais do Rio Grande logo

após o atendimento deste pedido, entre eles Antônio Ferreira Leitão e Duarte Mendes de Sampaio – este compatriota –, filhos de homens notáveis da província e os quais pretendemos apresentar mais detalhadamente no próximo ponto.

### **“Ele suplicante quer ser promovido a ordens menores e sacras”: estratégias pessoais e familiares de ordenação.**

Os limites e incentivos expostos acima, que cerceavam o percurso da ordenação de um clérigo, não podem ser devidamente assimilados sem a compreensão do principal coeficiente do processo: as vontades individuais e/ou familiares para ordenação. Isso porque, como bem situa a micro-história, “os sujeitos não estão completamente condicionados pelas estruturas sociais” (SILVA, 2013, p. 192; GRENDI, 2009), isto é, neste caso, pelas disposições das *Constituições*, do Padroado e da Câmara. As deliberações positivas dessas instituições em prol da ordenação de indivíduos com certas características não determinavam a ordenação desses indivíduos, ou, porque os mesmos podiam não ter intenção ou vontade de se candidatar, ou mesmo, porque sujeitos sem estas características podiam dispor de estratégias para, não obstante seus impedimentos, conseguir se ordenar.

A candidatura às ordens, portanto, principiava e seguia a disposição dos agentes para o ofício. O candidato era quem, a partir da sua avaliação da conveniência do momento, iniciava o processo de ordenação – ao apresentar a candidatura –, e, seguindo suas estratégias, agenciava suas redes de relação em busca de um resultado bem-sucedido. A intencionalidade do agente, porém, era fortemente vinculada com as pressões e estratégias familiares. A família, além de ser o círculo de influência imediata do sujeito, precisava proporcionar condições – como ensino e recursos econômicos –, normalmente desde a mais tenra idade, que possibilitasse a habilitação (CUNHA, 2010; SILVA, 2013; MOREIRA et al, 2019). Portanto, a entrada ao estado clerical podia ser entendida como resultado da relação entre estratégias individuais e familiares, e as condições institucionais e contextuais.

Antônio Ferreira Leitão e Duarte Mendes de Sampaio foram dois dos clérigos favorecidos pelas disposições de D. Maria I sobre a liberação de ordenações para os naturais e compatriotas do Rio Grande de São Pedro. Apesar das negociações da Câmara com a Coroa terem iniciado com a carta de 1779, só foi em 1790 que as disposições foram inteiramente compreendidas e levadas a cabo pelo prelado fluminense. Assim, segundo relação passada pelo Bispo Mascarenhas Castelo Branco ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Mello e Castro, em 1790 se encontravam,

no total, 10 clérigos do Rio Grande de São Pedro estudando nos seminários do Rio de Janeiro – seis (6) naturais e quatro (4) compatriotas (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1790, 2). Escolhemos centrar nossa análise nos dois acima nomeados, pois serviram, respectivamente, em Santo Amaro e Rio Pardo, paróquias que fazem parte de nossa pesquisa.

A partir da análise das habilitações de *genere e vita et moribus* – disponíveis no Arquivo da Cúria Metropolitana de Porto Alegre – e registros paroquiais de Antônio Ferreira Leitão e Duarte Mendes de Sampaio vemos um perfil muito similar nos candidatos. Antônio nasceu em Triunfo, Rio Grande de São Pedro, em 1768 – tinha, então, cerca de vinte e dois (22) anos quando estudava no seminário no Rio de Janeiro. Segundo filho varão do capitão Antônio Ferreira Leitão, natural de Peniche, Portugal, e de Maria Meirelles de Menezes, nascida em Viamão, Rio Grande de São Pedro. Duarte, por outro lado, nasceu em 1764 na Ilha de Santa Catarina – com vinte e seis (26) anos, portanto, quando estava no seminário fluminense. Foi o terceiro filho varão do Cirurgião-mor Manuel Marques de Sampaio, natural de Extremos, Portugal, e de sua mulher Clemencia Maria de Jesus, natural da Ilha de Santa Catarina. Ambos, portanto, eram filhos de pais reinóis, que possuíam estatuto social elevado na sociedade rio-grandense, e de mães brasileiras.

Os processos de habilitação às ordens foram iniciados em 1784, para Duarte Mendes de Sampaio, que fez o processo junto de seus irmãos Manuel e José Gabriel, e em 1785 para Antônio Ferreira Leitão, que, apesar de ter se habilitado sozinho, teve um irmão que seguiu ao sacerdócio nos anos seguintes. Os dois habilitandos, então, vinham de famílias que planejavam a ordenação de mais de um de seus filhos e que deram início ao processo antes do fim das negociações entre Bispo e Coroa em relação à ordenação de naturais e compatriotas – o que, em nossa perspectiva, reflete o alto interesse dessas famílias em verem um dos seus no estado eclesiástico. Não sabemos se os candidatos se conheceram ainda no Rio Grande de São Pedro, mas quando foram para o Rio de Janeiro, ambos estudaram no Seminário de S. José.

Olhando, dessa forma, as características dos dois candidatos e os percursos que fizeram até a ordenação, estes exibiam contextos familiares bem similares. A ordenação desses indivíduos, portanto, deve ser entendida no meio da forte motivação de suas respectivas famílias em ordenarem seus filhos à dignidade sacerdotal. O estatuto clerical de um membro elevava o patamar social de toda a família. Isso se devia, principalmente, por causa dos processos de habilitação, que comprovavam perante a

sociedade que aquela família tinha qualidade suficiente para ser aprovada nos processos. Não só a limpeza de sangue era comprovada – questão que atraiu por muito tempo diversos sujeitos para se habilitarem ao sacerdócio ou ordens militares –, mas também a legitimidade da *genere*, idoneidade da família, caráter moral, ensino e poder patrimonial (RODRIGUES, 2016). Em uma terra de colonização tardia como o Rio Grande de São Pedro, a habilitação podia ser uma forma de os candidatos às elites darem a conhecer e comprovarem a qualidade do seu passado que é pouco conhecido pelos pares. Assim, faz sentido o empenho despendido pelas famílias Leitão e Sampaio, que se envolviam em cada vez mais atividades de ascendência social, para ordenarem seus filhos (SILVA, 2013).

Apesar desta caracterização inicial de Antônio Ferreira Leitão e Duarte Mendes de Sampaio mostrarem perfis similares, as intencionalidades e estratégias desses agentes e suas famílias se revelam bem distintas quando ouvimos de perto os sussurros das fontes. Identificando e investigando o silêncio desses resquícios materiais, percebemos que Antônio se caracteriza como um indivíduo que dispõe das características e do apoio familiar necessários para ordenação – mas que talvez, a partir da análise da sua trajetória posterior, não possuísse a vontade para o labor religioso, já que foi um sacerdote que se dedicou bastante para suas fazendas e se ausentou demasiado cedo das suas obrigações. Por outro lado, Duarte foi um indivíduo que não dispunha de todas as características necessárias para ordenação, mas que a partir de suas estratégias e, sobretudo, da sua família, conseguiu superar as limitações legislativas e teve importante carreira eclesiástica, chegando aos cargos de cônego e monsenhor da Capela Imperial (RUBERT, 1994).

O impedimento que marcava a família Sampaio correspondia a *genere* materna deste habilitando. Não tendo sido feita referência aos avós maternos no traslado do processo de habilitação que está na Cúria de Porto Alegre, investigamos e constatamos na certidão de nascimento de uma das filhas do casal, Marianna, o registro do nome dos avós maternos. Neste registro ficou evidente que Clemencia Maria de Jesus era filha legítima de Jozé Mendes dos Reis e Maria Rita de Jesus, portanto, irmã de Agostinho Mendes dos Reis, outro clérigo natural de Santa Catarina que atuou no Rio Grande de São Pedro. O impedimento, então, se apresentou na condição da avó materna de Duarte, Maria Rita de Jesus, que era filha natural do Frei Agostinho da Trindade, do Desterro, acusação essa que apareceu no processo de habilitação de Agostinho Mendes dos Reis feito no bispado de São Paulo.



Apesar deste lapso na legitimidade, a família Sampaio se esforçou para deixar o impedimento de fora da habilitação dos filhos. Não sabemos se no percurso do processo essa falha foi notada pelas autoridades do Rio de Janeiro ou se essas tiveram acesso à habilitação do tio feita em outro bispado, São Paulo. Até o momento não encontramos nenhum pedido de dispensa deste “defeito de legitimidade”. Isso nos levaria a crer que ou o prelado fluminense desconhecia o impedimento, já que não era incomum na América Portuguesa faltar partes do processo por problemas de distância e comunicação – o que deixava brecha para desvios –, ou decidiu ignorar a ilegitimidade sem passar a reputação dos jovens ordenandos pelo escrutínio da justiça em conceder uma licença oficial – opção essa que requereria um forte capital social dessa família em conseguir tamanha simpatia do episcopado. Mas a questão é que, apesar do impedimento de *genere*, uma vez bem-sucedida as estratégias de superação e estando Duarte Mendes de Sampaio ordenado, este se conformou nas estruturas sociais eclesiásticas e garantiu – com seus irmãos – um lugar notável para família Sampaio na sociedade do Rio Grande de São Pedro – Silva (2013), inclusive, ao analisar as redes de apadrinhamento e de acolhimento de expostos em Porto Alegre, aponta para a assídua participação da irmã de Duarte, a Dona Anna Marques de Sampaio, o que traduz o reconhecimento do seu lugar de destaque naquela sociedade.

Desse modo, entendemos que as estratégias de ordenação das famílias Leitão e Sampaio foram bem-sucedidas e deixaram suas marcas no percurso eclesiástico destes clérigos. Mas mais que isso, as estratégias, que são uma tentativa de “transformação e utilização” da realidade, apesar de não estarem fadadas ao sucesso – isto é, estratégias devem ser perspectivadas juntamente às noções “de fracasso, de incerteza e de racionalidade limitada” (LEVI, 1989 *apud* REVEL, 1998, p. 26) –, se constroem com base em saberes e conhecimentos prévios, ou uma “racionalidade específica”, para aumentar as chances de êxito (LEVI, 2000; MOREIRA *et all*, 2019). Assim, a partir da constatação da existência de diferentes estratégias de ordenação, que podem, inclusive, superar limites impostos a princípio, temos de encará-las não como casos excepcionais e nem como situações normais, mas como parte de um universo de possibilidades que se apresentam a um sujeito e sua família, e que podem resultar no recrutamento de um perfil distinto do que aquele previsto no processo de ordenação sacerdotal.

### **Considerações finais.**

Colocando no centro de nossa análise o recrutamento de clero secular, buscamos, neste artigo, apresentar alguns fatores que podiam marcar – pelo incentivo ou restrição – o percurso dos candidatos ao sacerdócio. Procuramos demonstrar como estes pontos, que chamamos de coeficientes, se apresentam em diversas etapas e instâncias do processo de ordenação e podem influenciar diretamente na entrada ou não no sacerdócio. A contar com nossas experiências na pesquisa do clero secular no Rio Grande de São Pedro, estabelecemos quatro principais coeficientes, vistos em diferentes escalas, neste processo: a legislação eclesiástica das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que, de modo geral, delimitava o perfil dos indivíduos que podiam se tornar clérigos; as disposições reais amparadas sob o regime de padroado régio, que podiam ser feitas de forma direta ou indireta e variar entre incentivos e limitação das ordenações, obedecendo, principalmente, as estratégias da Coroa em determinado momento histórico; o poder de pressão e negociação das câmaras, que, no caso do Rio Grande de São Pedro, intercedeu em favor daqueles que almejavam uma carreira no sacerdócio e conseguiu ampliar as concessões reais para corresponder aos seus interesses; e, as estratégias e vontades dos indivíduos e suas famílias, que se demonstravam essenciais não só àqueles que cumpriam todos os requisitos para a ordenação, mas, principalmente, para aqueles que tinham que tramar estratégias para superar os limites impostos por alguma das outras instâncias. Em conclusão, o que almejamos demonstrar com a exposição dessas questões é que o recrutamento ao sacerdócio é um processo complexo e não se limita somente às disposições dos poderes centrais ou desejos individuais, mas é o resultado de uma constante negociação entre várias instâncias de poder que conseguem, em um momento ou outro no decurso do século XVIII, fazer valer suas estratégias.

### Fontes:

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. “Carta dos oficiais da Câmara do Rio Grande de São Pedro do Sul à rainha D. Maria I, solicitando que se de ordem ao bispo do Rio de Janeiro para admitir os filhos do Rio Grande na carreira do sacerdócio, ...”. Conselho Ultramarino, caixa 2, documento 199, Porto Alegre, 1 de março de 1779.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. “Ofício do vice-rei do Estado do Brasil, conde da Cunha, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier Mendonça Furtado, ..., mencionando as grandes dificuldades para o recrutamento de soldados que fugiam ou se tornavam clérigos”. Conselho Ultramarino, caixa 77, documento 6940, Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 1766.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. “Ofício do brigadeiro do Regimento de Cavalaria Ligeira do Rio Grande de São Pedro, Rafael Pinto Bandeira, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre a ordenação dos naturais do Rio Grande de São Pedro, ...”. Conselho Ultramarino, caixa 136, documento 10782, Rio de Janeiro, 25 de junho de 1790, (1).

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. “Ofício do Bispo do Rio de Janeiro, D. José Joaquim Mascarenhas Castelo Branco, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre a impossibilidade de ordenar Jacinto Ferreira da Silva, ..., por já estar em estado conjugal; informando que nos seminários do Rio de Janeiro se encontram seis seminaristas naturais do Rio Grande...”. Conselho Ultramarino, caixa 137, documento 10814, Rio de Janeiro, 25 de junho de 1790, (2).

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: Typographia de Antonio Louzada Antunes, 1853. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>>. Acesso em 12 de março de 2021.

### Referências bibliográficas:

BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. In BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. **História da Expansão Portuguesa**. Lisboa: Temas e debates, 1988, vol. 2, p. 44-61.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquista, mercês e poder local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. **Almanack brasileiro**, n. 2, p. 21-34, 2005.

BOXER, Charles Ralph. **O império colonial português: 1415-1825**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BULST, Neithard. Sobre o objeto e o método da prosopografia. **Politeia: História e Sociedade**, Vitória da Conquista, v. 5, n. 1, 2007.

CASAGRANDE, Rafaela Zanotto. **“A Seara he muito extensa, os operários muito poucos”**: condições do clero secular no Rio Grande de São Pedro na segunda metade do século XVIII. Coimbra: UC, FLUC (Pesquisa de Seminário em História). 2019. Disponível em: <<https://www.academia.edu/42721768/>>.

CASAGRANDE, Rafaela Zanotto. **Dinâmicas e condições do clero paroquial no Rio Grande de São Pedro do Sul**: uma análise prosopográfica dos párocos das paróquias de Rio Grande, Rio Pardo e Santo Amaro (1738-1807). Anais do XV encontro estadual de história anpuh-rs. Passo Fundo, 2020.

COMISSOLI, Adriano. **Os “homens bons” e a Câmara de Porto Alegre (1767-1808)**. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGH da Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF, 2006.

CUNHA, Mafalda Soares da. Redes sociais e decisão política no recrutamento dos governantes das conquistas, 1580-1640. In FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima. **Na trama das redes**: política e negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 117-154.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**: estudo introdutório e edição. São Paulo: Edusp, 2010.

FRAGOSO, João. Afogando em nomes: temas e experiências em história econômica. **Topoi**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 41-70, 2002.

GRENDI, Edoardo. Microanálise e história social. In OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. **Exercícios de micro-história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 19-38.

HESPANHA, Antonio Manuel. **Às Vésperas do Leviathan. Instituições e poder político (Portugal, séc. XVII)**. Coimbra: Almedina, 1994.

KÜHN, Fábio. **Breve história do Rio Grande do sul**. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004.

LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil. In FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: EdUnifesp, 2011.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. **Saeculum: Revista de História**, João Pessoa, UFF, v. 30, p. 47-62, 2014.

MOREIRA, Paulo R. S.; CARDOSO, Raul R. S.; MUGGE, Miquéias H. “Gozam no mercado da fama de bem morigerados e obedientes”: trajetórias mercantis no oitocentos (Barão de Guaíba / de Lisboa ao Brasil Meridional). In CESAR, Tiago da Silva; et al (orgs.). **História, Cultura & Patrimônio: experiências de pesquisa**. Porto Alegre: Editora Fi, 2ª Ed, 2019.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial**. Tese de doutoramento apresentada ao PPGH da Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF, 2011.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões, (coord.). **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 135-185.

PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império: 1495 – 1777**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

REINHARD, Wolfgang. Disciplina sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Um discorso storiografico. In PRODI, Paolo. **Disciplina dell'anima, disciplina Del corpo e disciplina dela società tra medioevo ed età moderna**. Bolonha: Il Mulino, 1994, p. 101-123.

REVEL, Jaques. **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

RODRIGUES, Aldair. O padroado da Ordem de Cristo e as elites do Brasil setecentista: análise do acesso aos benefícios eclesiásticos. **Luso-Brazilian Review**, v. 53, n. 1, p. 117-137, 2016.

RUBERT, Arlindo. **História da Igreja no Rio Grande do Sul: época colonial (1626-1822)**. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

SILVA, Jonathan Fachini. Entre o macro e o micro: relato de uma investigação histórica com uso de banco de dados. **Temporalidades: Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG**, Belo Horizonte, v. 5, n.3, 2013.

SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. **Lusitania Sacra**, p. 207-230, 2011.

STONE, Lawrence. Prosopografia. **Revista de Sociologia e Política**, v. 19, n. 39, p. 115-137, 2011.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. A Representação da Sociedade e do Poder. In MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)**, vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp. 121- 156.

XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O padroado da cora de Portugal: fundamentos e práticas. In XAVIER, Ângela Barreto; BARRIO, Frederico Palomo del; STUMPF, Roberta (orgs.). **Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII):** dinâmicas imperiais e circulação de modelos políticos-administrativos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

## Entre a identidade e a devoção: Os conflitos entre o Cabido da Sé e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII

Between identity and devotion: The conflicts between the Cabido da Sé and the Brotherhood of Nossa Senhora do Rosário and São Benedito dos Homens Pretos in the city of Rio de Janeiro in the 18th century

**Diego Santos Barbosa**

Doutorando em História

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

diegosantosbarbosa@hotmail.com

**Recebido em:** 02/04/2021

**Aprovado em:** 21/06/2021

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo compreender as práticas e estratégias da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, principalmente com relação ao período em que a igreja da irmandade foi tomada pelo Cabido da Sé do Rio de Janeiro entre os anos de 1737 até 1808, sendo assim, o estudo recai sobre os conflitos e disputas que foram travados por estas duas instituições. Neste sentido, privilegiaremos o enfoque sobre a busca da autonomia e das práticas devocionais desenvolvidas da irmandade pelo espaço de sua igreja, e, também, tentamos demonstrar como se construiu a relação entre a irmandade e outras instâncias de poder, como a judicial e a eclesiástica no período proposto.

**Palavras-chave:** Cabido da Sé; Irmandade do Rosário; Conflito.

**Resumen/Abstract:** This article aims to understand the practices and strategies of the Brotherhood of Nossa Senhora do Rosário and São Benedito dos Homens Pretos in the 18th century, especially with regard to the period when the church of the Brotherhood was subordinated to the Cabido da Sé in Rio de Janeiro, from the years 1737 to 1808. This study focuses on the conflicts and disputes that arose between the two institutions in the Brotherhoods' search for independence and devotional rituals practiced by the Brotherhood, within the autonomy of their church. The authors will demonstrate how the relationship between the Brotherhood and other powerful authorities such as the judicial and ecclesiastical institutions was developed, in this same period.

**Palabras clave/Keywords:** Cabido da Sé; Brotherhood of the Rosary; Conflict.

## Introdução

As irmandades são associações religiosas de leigos que remontam à Idade Média e tinham como principal função a ajuda mútua entre os associados e compromisso com as atividades religiosas (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 191). As irmandades na América portuguesa cumpriam semelhante papel ao das primeiras instituições europeias. Elas eram responsáveis por ministrar os sacramentos, rezar missas pelas almas dos defuntos e socorrer os irmãos em caso de pobreza ou doença. Essas instituições, em certa medida, agregavam indivíduos de condições econômicas e sociais semelhantes. As irmandades estavam presentes em boa parte da colônia e, também, podiam ser encontradas em outras partes do Império português (OLIVEIRA, 2010, p. 24).

Durante todo o período colonial, os templos e ermidas cumpriram o importante papel de serem catalisadores da sociabilidade colonial, seja por meio do conagração que as missas de domingo ou dos dias de guarda propiciavam, seja em função dos batizados, casamentos e celebrações de oragos que aí se realizavam, seja ainda por ocasião de exéquias e funerais, pois eram em seus chãos sagrados que os moradores livres, forros e escravos reverenciavam seus mortos e encontravam seu último descanso. Mais importante do que participar das atividades religiosas era, entretanto, sentir-se responsável por elas e é por essa razão que surgiram tantas irmandades e confrarias no Brasil colonial. Analisando os compromissos dos sodalícios cariocas Nireu Cavalcanti conseguiu detectar dez pontos que as irmandades tinham em comum, dentre os quais podemos destacar: a ampliação dos espaços do indivíduo além do círculo familiar; a inserção dos irmãos na sociedade pelos exercícios de papéis definidos e públicos na hierarquia social, política, cultural e religiosa; o trabalho em benefício da coletividade, sobretudo dos pobres; a prestação de auxílio aos irmãos nas dificuldades financeiras, de saúde e na velhice desamparada; a proteção às viúvas e órfãos e a garantia de terem os irmãos um enterro digno (CAVALCANTI, 2004, p. 207-208).

As irmandades são muito mais do que instituições religiosas, são associações a partir das quais se pode depreender diferentes instâncias da vida social, em torno dos ritos fúnebres, no estabelecimento de redes sociais, no sistema de crédito, na afirmação social, etc. Fenômeno com raízes medievais e tiveram importância no contexto do período colonial de forma crucial. As estruturas políticas reconhecidas fizeram dessas instituições um tipo de expressão social e religiosa, com uma grande representatividade naquela sociedade profundamente hierarquizada pela ideia de “pureza de



sangue” e pelo estatuto da escravidão (CARDOSO, 2008, p. 257). Originárias das antigas corporações medievais, sendo na metrópole, África ou Brasil, as irmandades disseminaram-se pelos vastos territórios do Império Português (BOSCHI, 1986, p. 25).

Essas associações constituíram-se em espaços por vezes ambíguos, conjugando espaços de controle e autonomia das populações de origem africana, neste sentido, conforme o historiador Paulino Cardoso relembra, as irmandades foram concebidas como lugar normativo e de assimilação de valores culturais da sociedade colonial, estes lugares de exercício de um catolicismo leigo e popular, também, foram transformados em espaços de sociabilidade e de invenção de visões de liberdade (CARDOSO, 2008, p. 261).

Com relação ao século XVIII, podemos aferir que a população do Rio de Janeiro se organizava entre essas diversas formas de associações coletivas com aspectos religiosos. Cada homem ou mulher adulto tinha a oportunidade de se integrar nas organizações por motivos e interesses variados, pois dentro delas se ultrapassa os limites do círculo restrito familiar. Essas associações eram também locais onde os indivíduos poderiam socialmente ascender. As irmandades religiosas destacavam-se entre as diversas formas de organização no mundo católico.

### **A difícil transferência da Sé Catedral até a sua ocupação na Igreja do Rosário.**

No ano de 1676 a prelazia do Rio de Janeiro foi transformada em bispado, mas só em primeiro de Junho de 1682 chegou D. José de Barros Alarcão para assumi-lo como seu primeiro diocesano. No ano de 1684 instalou-se o Cabido da Sé<sup>1</sup> a Igreja Catedral de São Sebastião, onde a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos já se encontrava instalada.

---

<sup>1</sup> Em relação ao poder administrativo eclesiástico, arcebispo e os bispos eram auxiliados por seus respectivos Cabidos. Estes eram também denominados corpos capitulares, formado pelas dignidades episcopais - os cônegos. A mais velha dessas dignidades era o deão. Os diferentes cabidos catedralícios, sendo um para cada sede diocesana, eram compostos por um número variável de elementos, geralmente distribuídos por três grupos principais: dignidades (deão, chantre, mestre-escola, tesoureiro, arcediagos), cônegos e porcionários (meios cônegos, tercenários, quartanários, etc.). As conezias podiam ser de ofício ou simples. Entre as primeiras estava incluído o penitenciário, que era o confessor da catedral; o cônego magistral, que tinha de ser graduado em Teologia; e o cônego doutoral, perito em direito canônico, responsável por defender os bens, direitos e prerrogativas do Cabido, dirigir os negócios judiciais ou extrajudiciais do mesmo e emitir pareceres. Aos Cabidos, por sua iniciativa, por ordem dos prelados ou dos monarcas, cabia muitas vezes organizar e realizar estas diversas procissões nas cidades do reino. Para além da participação e organização de cerimônias e rituais, outra das funções inerentes aos cabidos catedralícios era a de administração econômica da instituição, organizando-a minuciosamente de forma a cumprir um objetivo que interessava a todos os capitulares: proporcionar-lhes boas rendas.

Joaquim Costa menciona as perseguições pelo Cabido da Sé aos pretos da irmandade se iniciou de imediato. O corpo capitular do Cabido da Sé era formado por padres avessos a ideia do convívio compartilhado na Sé Catedral. Por isso no mesmo ano o Cabido exigiu da irmandade os seus títulos, compromissos, relação de alfaias e tudo quanto lhe dissesse respeito. Apesar de terem entregado todos os documentos exigidos pelo Cabido, a irmandade foi proibida de praticar qualquer ato religioso ou Culto Divino dentro ou fora da igreja sem antes dar parte do acontecimento ao Cabido. Atos como o capelão da irmandade não poder celebrar missas aos sábados por não ter recebido o aval do Cabido ocorreram. A contratação de músicos para suas festas, a própria eleição dos irmãos para a mesa diretora e qualquer ato praticado pela irmandade deveria dar conta ao cônego designado pelo Cabido para dar seu parecer, por isso às reuniões só ocorriam quando o dito cônego estivesse presente. Tudo dependia da ordem e da autorização do Cabido da Sé (COSTA, 1886, p. 6).

Instalado o Corpo Capitular na Sé Catedral na Igreja de São Sebastião, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos pagava propinas para realização de seus atos divinos, um desses atos se dava com relação ao sepultamento dos irmãos. O Chantre, padre João Pimenta de Carvalho, vendo o zelo que a irmandade tratava o culto, concedeu espontaneamente, em 12 de novembro de 1687, sepulturas com isenção de esmolas pertencentes à fábrica da matriz. O Cabido da Sé indignado com tais perdas com relação aos valores que eram arrecadados pediu revogação da graça concedida, mas o padre não mudou o ocorrido. Joaquim da Costa confirma em sua obra que os abusos do Cabido se intensificaram após este fato (COSTA, 1886, p. 7).

Nesta situação de conflitos, uma devota de Nossa Senhora do Rosário, Francisca Pontes, tirou a irmandade desta situação doando um terreno medindo 15,40m de frente por 70,40m de fundos, localizado no Campo de São Domingos. A irmandade pediu permissão ao rei para construir sua igreja, sendo esta concedida em 14 de janeiro de 1700, isentando-a também do pagamento das propinas ao Cabido.

A construção da igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito foi resultado de diversos esforços da irmandade. Deve-se a sua conclusão a doações de devotos, membros importantes e figuras políticas do período. Um desses benfeitores foi o governador da capitania do Rio de Janeiro, Luiz Vahia Monteiro, que governou a capitania do Rio de Janeiro entre os anos 1725-1732 e que foi eleito juiz da irmandade em 1728.

Com o passar dos anos e a mudança da cidade para áreas mais distantes, o Morro do Castelo foi se despovoando, ficando a matriz em um local distante. Somente os atos litúrgicos obrigatórios da paróquia ainda eram ali efetuados. A Igreja aos poucos foi ficando abandonada. Em 1680, após a elevação da prelazia à categoria de diocese do Rio de Janeiro, a primeira matriz da cidade foi elevada à condição de Sé Catedral, passando a abrigar o Cabido da cidade. O primeiro bispo D. José de Barros Alarcão (1680-1700) não se ocupou em seu exercício com as condições da Sé Catedral, somente durante o bispado de D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721) teve início a discussão sobre a transferência da igreja diocesana para a parte mais povoada da cidade (COARACY, 1988, p. 47).

A primeira tentativa de mudança da Sé Catedral foi para a Igreja de São José, havendo poucos documentos que relatam essa primeira tentativa de transferência, como é o caso deste Alvará de 16 de fevereiro de 1705, que se constitui em uma resposta a esse primeiro pedido de mudança:

Reverendo Bispo do Rio de Janeiro eu a Rainha de Grã-Bretanha Infanta de Portugal vos envio mercê dar: vi o que me informou o Governador dessa Capitania em carta como se lhe havia ordenado sobre a súplica que tinhas feito, para permitir se mudasse a Sé para a Igreja de São José, ornamento e vistorias que aí mandou fazer para custo da dita obra, e a planta que nesta Corte fez o Padre Francisco Tinoco, ornando a sua importância para efeito de se obrar de novo a nova Sé nessa cidade em mais de 100 mil cruzados (...). (ACM-RJ, 1705, f. 18).

Outro documento importante é a carta do procurador do Bispo do Rio de Janeiro para o Rei sobre a mudança da Sé para a Igreja da Candelária em 16 de fevereiro de 1719, sendo esta a matriz da segunda freguesia mais antiga da cidade. A Carta dizia:

(...) aí vi os votos dos ministros da Mesa de Consciência, (...) mudar a Sé para a Igreja da Candelária apontada que serviria a esta mercê a receber o Glorioso Mártir São Sebastião (...) a sua Majestade manda [] que ser embargo [] lhe fizer a dita mudança sé o fizessem nas quatro festas principais do ano e no dia da mesma Santa Sé se fossem celebrar os ofícios divinos pelo Cabido a ela//Praticando com o dito Secretário e qual sem o motivo do embaraço ou dúvida de que dava sinal o tanto da folha dobrada, conviemos em que o haver de concorrer o dito senhor com algum dinheiro para a dita despesa com a Vossa Ilustríssima pedia (...). (ACM-RJ, 1719, f. 50).

O Alvará, dando resposta às cartas sobre a mudança da Sé, foi expedido alguns anos depois, em 2 de Abril de 1721:

Dom João por Graça Rei de Portugal e dos Algarves d'aquém e d'além-mar em África Senhor de Guiné etc digo Dom Francisco de São Jerônimo Reverendo Bispo da Capitania do Rio de Janeiro eu lhes vos envio mercê saudar, sendo-me presente várias cartas vossas, pelas quais consta ser mais conveniente, que a mudança que se pretende fazer da antiga Catedral seja para a igreja paroquial de N. S. da Candelária: Hei por bem que sem embargo da resolução que fui servido tomar sobre esta mudança se faz a translação para a dita igreja da Candelária, e não para a de Santa Cruz, e porque nas mesmas cartas me pedíeis querem contribuir da minha Real Fazenda com a quantia de 20000 cruzados, sou servido ordenar ao Governador dessa Capitania, que estes se paguem em quatro anos, cinco em cada um, pelo rendimento da Casa da Moeda dessa cidade (...). (ACM-RJ, 1721, f. 69).

O que se pode perceber com este último Alvará é que já havia intenções da mudança da Sé episcopal para a Igreja de Santa Cruz dos Militares, apesar da negação. Sobre a Igreja de Santa Cruz dos Militares, porém, somente em 30 de setembro de 1733 é expedido um novo alvará que confirma a dita mudança da Sé para a Igreja de Santa Cruz dos Militares:

Eu El Rei (...). Faço saber aos que este meu Alvará virem, que tendo particular consideração as justificadas quais é urgente necessidade que repetidas vezes se me tem representado em consultas do meu Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens que fui servido resolver por resoluções minhas, para que a Sé da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro se traslade da igreja de Santa Cruz da mesma cidade, por ser assim mais conveniente ao serviço de mercê da mesma Sé e sem [] os incômodos que se experimentam com estar a dita Sé em lugar deserto e desamparado e parado, exposta aos latrocínios que nela tem havido pela sua solidão, e ser muito suficiente o sítio da mesma igreja de Santa Cruz por estar no meio da dita cidade; (...). (ACM-RJ, 1733, f. 140).

Anderson Oliveira, em sua dissertação de mestrado, afirma que não é de se estranhar a repulsa das irmandades à situação. O Cabido, efetivamente, se apropriara da igreja que não lhe pertencia. Não contentes, desejavam alterar o lugar de destaque do símbolo da corporação, o que levava os próprios irmãos a se sentirem sem relevância dentro da sua própria casa. Além disso, os irmãos seriam sepultados como pessoas comuns, pois perderiam até o direito de receberem sepultura sob os auspícios da Cruz no interior de sua igreja. Era uma alteração muito difícil de ser absorvida, não só pelos devotos da Irmandade da Santa Cruz, mas por qualquer outra que se encontrasse na mesma situação, afinal, a sepultura próxima ao altar de sua devoção era buscada como um caminho para se garantir a salvação da alma, após a morte. Além do que, significava a manutenção dos laços com a família espiritual (OLIVEIRA, 1995, p. 105).

Coagidos como intrusos a evacuar o templo dos militares e devotos de São Gonçalo, foram os cônegos meter-se na Igreja do Rosário. As irmandades não eram propensas a gostar desta ideia de mudança da Sé episcopal, pois não queriam outros poderes mandando em suas igrejas, pois com muito custo e doações ergueram suas igrejas, assim o foi o caso da Igreja do Rosário, por isso a mesma não viu com bons olhos essa transferência.

Podemos concluir que este período de pedidos de transferências da Sé episcopal, com todo seu aparato, não transcorreu de forma fácil. O que veremos adiante, com a chegada do Cabido na Igreja do Rosário é que os documentos demonstram que os conflitos e buscas por espaço permaneceram diante do ocorrido da mudança. Os irmãos do rosário, assim como os devotos da Santa Cruz, tiveram suas desavenças com o Cabido, procurando afirmara todo o momento sua condição de únicos proprietários do templo.

### **Os conflitos entre Cabido da Sé e a Irmandade do Rosário**

No início do século XVIII, como foi relatado anteriormente, o bispo dom frei Francisco de S. Jerônimo (1701-1721) procurou um novo templo alternativo, isto devido à localização da Igreja Catedral, no alto de um monte, afastada do novo centro da cidade e a deterioração ao longo dos anos do templo que abrigava a Catedral. O bispo sugeriu ao rei a mudança da catedral para a Igreja de S. Cruz, além da Igreja da Candelária que foi, também, apontada como possibilidade. A mudança do Cabido ocorreu em 1733 para a Igreja de S. Cruz, onde existiam duas irmandades no local, a Irmandade de Santa Cruz e a Irmandade de São Pedro Gonçalves, ambas as irmandades resistiram de imediato à presença dos novos inquilinos.

Seja como for, certo é que rapidamente o Cabido percebe a necessidade de construir um edifício de raiz que servisse como igreja catedral. O rei ordenou que o bispo d. António Guadalupe (1725 -1740) procurasse um terreno disponível, mas há documentos que já demonstravam o interesse do diocesano e do governador do Rio de Janeiro pela mudança da catedral para a Igreja dos pretos da Confraria do Rosário. Como mostra este documento:

Pede o Conselho que para V. M. deferir a súplica do Bispo do Rio de Janeiro, em que pede que a translação da Sé daquela cidade se faça para a igreja que os pretos da Confraria do Rosário têm construída, é necessário que eles convenham na troca aceitando o equivalente que o Bispo aponta, por não ser justo que ele tome a Igreja que edificaram à sua custa, havendo outros sítios em que pode comodamente edificar-se a nova catedral. E como ermida que o Bispo diz que pode dar-se aos

pretos por equivalente da sua Igreja fosse mandada edificar por última vontade para nela se colocar a imagem de Nosso Senhor Jesus da Via Sacra, querendo o testador que este fosse o seu orago, deve preceder dispensa da última disposição do testador e obtida ela, se pode fazer a troca com a Irmandade do Rosário, destinando-se a dita via Sacra uma capela nesta Sé, para se colocar a imagem do Sr. Jesus e continuarem os seus confrades os exercícios devotos do seu instituto. (AHU, 1726, doc. 63).

Como se verifica no documento, em 1726 já havia um pedido do bispo para a mudança da Sé para a recém igreja construída da Irmandade do Rosário. Apesar do parecer favorável sobre traslado havia ressalvas bem específicas do Conselho Ultramarino enviadas ao Rei para tomar sua decisão com relação ao pedido do bispo. O interessante é salientar que o Conselho Ultramarino<sup>2</sup> especifica que a irmandade deveria aceitar o possível traslado, não somente isso, mas, também, no documento reafirma que, como diz o bispo, não seria “justo” a perda do controle da Igreja que a irmandade edificou às suas custas pelo Cabido da Sé, já que existiriam outros sítios para a construção da nova Catedral. Outro ponto importante é a resposta do Conselho Ultramarino sobre colocar a imagem do Senhor Jesus da Via Sacra em um altar lateral da Catedral e que a irmandade do Rosário poderia ocupar a capela que tinha sido deixada em testamento para abrigar aquela imagem.

Joaquim da Costa, um dos poucos escritores que se debruçaram sobre os primeiros anos da irmandade, apesar do teor laudatório e comprometido de seu trabalho, confirma os atritos existentes entre o Cabido e os irmãos do Rosário desde o início do século XVIII.

Ele diz:

(...) Decorrido os anos, o Cabido cada vez era mais tenaz em sua perseguição. Cansada a irmandade com tanto sofrimento resolveu buscar refúgio em outra igreja; mas, depois de muitas tentativas e esforços aos quais se antepunham continuadas dificuldades, a mesa, grande número de irmãos e devotos reuniu-se na casa do Procurador da irmandade, em um domingo depois da missa, e aí ficou decidido que a irmandade se dissolvesse e entregasse as imagens e as alfaias ao Prelado; visto não ter podido obter altar em outra igreja onde as colocasse e não ser possível permanecer por mais tempo na Igreja de S. Sebastião, pelo inaudito e inqualificável procedimento

---

<sup>2</sup>Com relação ao Conselho Ultramarino, tem o início de seu protagonismo como tribunal na dinastia de Bragança. O tribunal foi estabelecido em 1642 por D. João IV, sendo formado por um grupo de conselheiros que estavam preocupados com o fortalecimento do diálogo com as novas conquistas da aristocracia em Portugal, essencialmente interessada em lugares reditos e influências nas conquistas do reino. O Conselho Ultramarino era de nível consultivo régio, principalmente com relação à administração colonial. De certa maneira, o Conselho Ultramarino deveria ser o ponto de partida e o ponto de chegada de toda comunicação oficial do reino com as conquistas. Exercia-se, assim, uma espécie de monopólio burocrático dos assuntos reais. (Ver: CRUZ, 2015, p. 19).

do Cabido. Divulgando-se na cidade esta desesperada resolução, grande foi o pesar, pois muita devoção era consagrada a Nossa Senhora (...). (COSTA, 1886, p. 6).

Joaquim Costa menciona que, depois que o bispo comunicou sobre a possibilidade da vinda do Cabido para a Igreja do Rosário, os irmãos deliberaram em reunião que, caso o bispo não atendesse a negativa da irmandade sobre a mudança, os mesmos iriam fazer uma representação ao rei. Esta deliberação da mesa foi enviada ao bispo, na qual o documento enunciava todas as arbitrariedades, injúrias e maus tratos recebidos, também descreviam o receio de perderem sua igreja. (COSTA, 1886, p. 11).

É interessante pontuar que, possivelmente, com a negativa da Irmandade do Rosário sobre a mudança do Cabido diretamente com o bispo e, com relação à prerrogativa de representação junto ao rei caso não fossem atendidos, essa transferência, que estava prevista no alvará de 1726, não aconteceu de imediato para a Igreja do Rosário.

Como não houve a transferência da Sé para a Igreja do Rosário, os devotos da irmandade, representados pela mesa diretora, agradecem ao Rei a não tomada de sua Igreja. O documento diz:

(...) Aos reais pés de Vossa Real Majestade nos achamos pretos miseráveis por fortuna e irmãos de Nossa Senhora do Rosário, agradecendo a Vossa Real Majestade a mercê, e esmola de nos querer mandar conservar a nossa igreja de Nossa Senhora, que com tanto empenho a queriam tomar para Sé. Beijamos os pés à Vossa Real Majestade pelo favor, e pedimos à mesma Senhora do Rosário alcance de Deus muitíssimas felicidades a Vossa Real Majestade que Deus guarde (...). (AHU, 1734, cx 26, doc. 2799).

Não foi encontrado nenhum documento, além do alvará de 1726 que confirmasse a permissão para a transferência da Sé Catedral para a Igreja do Rosário, apesar disto a transferência ocorre em 1737, ocasião em que o Cabido e todo seu aparato saíram da Igreja de S. Cruz e foram processualmente para a Igreja da irmandade do Rosário.

Existem três documentos importantes que foram encontrados sobre os trâmites legais com relação a representações da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário contra o Cabido da Sé, nos quais a mesma reafirma os conflitos que vem travando desde a chegada da mesma à sua igreja em 1737.

A primeira representação encontrada da Irmandade do Rosário, com relação aos conflitos com o Cabido e a instalação do mesmo na igreja da irmandade, é do ano de 1739. A resposta do Rei sobre esta representação diz:



Dom João por Graça de Deus Rei de Portugal e dos Algarves (...). Faço saber a vós Reverendo Bispo do Bispado do Rio de Janeiro do meu Conselho que por mim foi vista em consulta do meu Tribunal e da Mesa de Consciência e Ordens; a informação que me deu o governador dessa Capitania sobre a representação da queixa que me fizeram ao Juiz e mais irmãos da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos dessa cidade a respeito de se ter mudado para ela o Cabido e Sé da mesma Cidade, pela causa de se considerar [(mina)] na igreja de Santa Cruz em que existia o que por mim visto e considerado: hei por bem determinar, e por esta minha provisão dizer e ordenar que me constou pela informação do dito Governador de estar a dita igreja de Santa Cruz incapaz de reedificar-se para se pôr em termos de tornar para lá a Catedral enquanto se faz nova Sé; e se conservem os cônegos interinamente na referida igreja de N. S. do Rosário dos Pretos, e os recomendo muito fazer inteiramente cessar as queixas que os homens pretos me representaram na sua petição, não se lhes impedindo por modo algum o exercício de todas as funções do Culto Divino que se costumaram fazer, antes prometendo-se lhes o livre uso de sua igreja que edificaram e vos estranho o não terem feito a eleição do sítio capaz para nele se edificar a nova Catedral como repetidas vezes voz tenho ordenado por resolução minha de 10 de dezembro de 1736 e de 5 de agosto de 1738 sem ser na igreja dos pretos, pois não é justo que esta se lhes tire, tendo-a edificado a sua custa com as esmolas que pediram nem é decente que [(reze)] Cabido dessa cidade estejam celebrando os ofícios divinos em uma igreja emprestada e de mistura com os pretos, o que executareis na primeira frota, remetendo-me planta da igreja e capotamentos do que poderá custar a obra o que assim executareis e cumprireis como por esta vos ordeno (...). Por resolução de Sua Majestade, de 6 de setembro de 1739 e consulta da Mesa de Consciência e Ordens de 24 de julho do mesmo ano (ACM-RJ, 1739, doc. 2).

Analisando esta citação há alguns aspectos que precisam ser ressaltados, o primeiro deles é a própria petição dos irmãos do rosário na defesa de suas prerrogativas, que pedia uma resposta sobre o imbróglio com o Cabido da Sé. Como se vê, a petição dos irmãos é enviada ao governador da cidade, sendo posteriormente enviada para a Mesa da Consciência e Ordens<sup>3</sup> que dá seu parecer ao Rei, para, assim, o mesmo tomar uma decisão sobre o caso e, como visto, foi enviado à resposta do Rei para o bispo. Apesar do caminhar deste processo ser comum dentro da lógica na América Portuguesa do século XVIII, a própria petição deixa transparecer quais escolhas foram tomadas pelos devotos para construir um discurso político que deveria ser aceito pela Coroa, que, neste caso, como se verifica na petição, a irmandade queria a afirmação como única detentora da posse de seu templo, a autonomia para a realização do seu culto divino sem interrupções e, também, recordava que a igreja da irmandade

---

<sup>3</sup>A Mesa da Consciência, como inicialmente era designada, correspondia a um Tribunal criado em 1532, por D. João III. De início era constituído apenas por quatro deputados, mas agregava outras individualidades, especialmente convocadas, consoantes os assuntos a tratar e tinha, fundamentalmente, caráter consultivo, principalmente com relação a objetivos e encargos pios da Coroa. Depois de 1551, com a anexação das Ordens, passou a administrar os Mestrados das Ordens de Cristo, Avis e Santiago. Foi extinta somente em 1833. (Ver: HESPANHA, 1982, 254).

foi construída com recursos próprios dos devotos, neste sentido, a irmandade se fez valer destas ressalvas para, assim, receber uma possível resposta favorável sobre o impasse com o Cabido da Sé. Neste sentido, a irmandade constrói essas narrativas para conseguir se sobressair diante ao Cabido. Neste documento, fica clara que a resposta do Rei no favorável aceite às queixas dos irmãos do rosário com relação ao Cabido da Sé, onde o Rei reitera que os cônegos não impeçam as celebrações do Culto Divino dos irmãos e deixem livre o uso da Igreja para a irmandade, dando ênfase que a mesma é detentora da igreja, pois a edificaram às suas custas.

Houve outra representação da irmandade, que dizia:

Dizem o Juiz e mais Irmãos da Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade do Rio de Janeiro, que erigindo na catedral a sua Irmandade para aproveitamento do obséquio da Senhora do Rosário, padecerão tais, sem razões dos capitulares, que precedendo incríveis fadigas de acolher esmolas e trabalhos pessoalmente, edificaram templo próprio e suntuoso em mil setecentos e oito e ali começaram a empregar-se em devotos exercícios e festas solenes. Como porém os capitulares romperam no projeto de não ser a Sé no Monte, inculcando que sentiram ruína e estava em lugar pouco frequentado e atraídos da suntuosidade do dito templo se desagradaram do da Santa Cruz em que primeiro se introduziram e que passaram a recusar, sendo falsos na verdade os dois pretextos de largar a Catedral, pois quando as danificações as não tem padecido e nele se faz a festa do orago, houve e há capelão para celebrar, e quanto a frequência há muitos moradores no Monte, e os mais podiam ir a Sé com facilidade, assim como vão as novenas, festas e estudos da Companhia de Jesus, como tudo se prova com as atestações de vários prelados, e intrometendo-se no templo com efeito começaram a perturbar os suplicantes, de que fazendo-se queixa a V. M. ordenou em mil setecentos e trinta e nove que senão impedissem as suas funções e livre governo e o prelado na primeira frota remetesse planta para a nova catedral a que escolheria sítio, como por muitas vezes se lhe mandara antecedentemente, o que não obstante carece a Irmandade do seu uso livre e experimenta a opressão multiplicadas, sem que até agora se escolhesse sítio para a Sé, e fosse remetida planta, porque o Mestre de Capela quer assinar as Músicas para as suas festas e presidir com o compasso, podendo trazer-se com melhor cômodo música de fora, e os capitulares lhes assistem e dizem as Missas, levando em velas gastos consideráveis, e não consentindo que com tochas façam assistência para o que celebra e além disso tem feito e desfeito obra para não a entregarem com pretexto de benfeitores, sendo elas contra a vontade da Irmandade, o que bem se colhe de dizerem que há de ser seu templo, e de zombarem das pessoas baixas dos suplicantes, por cujos motivos alguns senão querem alistar na Irmandade, e dos irmãos muitos duvidam concorrer, e já senão poder acudir aos sufrágios devidos, e em suma está em perigo de se acabar Irmandade tão exemplar e porque V. M., como tão pio pode acorrer a tantas desordens, e os suplicantes por humildes e cativos são merecedores da sua proteção soberana, e com especialidade no caso presente, visto que os pretextos de deixar a Sé são falsos, e que senão deu a suas Reais ordens, a obediência devida, como além das atestações se vê cópia da provisão que se junta, e humildemente pretendem se digne mandar rezar a Sé antiga, e que ainda se celebra, ao mesmo enquanto se erigir outra nova, sem que

lhes satisfaçam algumas benfeitorias, e quanto V. M. queira se conservem interinamente, sejam advertidas com severidade para que nem eles, nem o Mestre de Capela se intrometam em obras, festividades e missas, exceto quando forem convidados, e pelo que se ajustar, ou por outro modo algum perturbem no governo e livre uso da igreja, dando-se providência para que os capitulares nela senão eternizem, porque estão os suplicantes com o temor de que lhes façam da igreja freguesia, para por este modo sempre ficarem vexados e desejam que vista a sua miséria e pobreza se acorram logo a toda opressão futura, e especialmente a de ver o templo freguesia para não experimentarem o que passam com os capitulares e mais família da Sé Pedem a V. M, se digne atender ao exposto em que obséquio da Mãe de Deus, e por demonstração da sua Real Grandeza desoprima estes cativos e humildes que tem por consolação e refrigério nos seus cativeiros e trabalhos louvar a Senhora do Rosário. (ANRJ, 1946, f. 48).

Este documento de 1746, além de muito rico pelos detalhes e descrições, é interessante, principalmente, por pautar os argumentos dos irmãos do rosário, desde o processo da trajetória histórica da construção da igreja da irmandade até a transferência do Cabido da Sé e todo o processo de intromissão na igreja. A representação dos irmãos coloca ênfase na construção de sua Igreja com recursos próprios e a recorrência da intromissão do Cabido em momento anterior na Igreja de Santa Cruz, sendo assim, uma atitude recorrente. Outro ponto é com relação ao impedimento e intromissões do Cabido nas celebrações dos irmãos do rosário. O cerne do descontentamento da irmandade com o Cabido se dá sobre o controle da Igreja que, apesar do templo ser erigido pela irmandade, estava em disputa naquele momento e, como demonstra a representação dos irmãos, o pedido feito ao Rei era para advertir o Cabido e que os mesmos não se intromettessem nas festividades, obras, missas e, por último, deixassem o livre uso da igreja para a irmandade. Esta formulação de um discurso político no documento mostra a importância de destacar as prerrogativas históricas, identitárias e devocionais dos irmãos do rosário para, assim, conseguirem reaver a autonomia de sua igreja e de suas práticas devocionais.

Dando continuidade, o documento a seguir mostra a resposta do Rei, enviado ao governador da capitania do Rio de Janeiro, referindo-se à representação da Irmandade do Rosário, após receber o parecer do Conselho Ultramarino, diz que:

(...) Juiz e mais irmãos do Rosário dos Pretos desta cidade, cuja Igreja serve de Sé, se queixam das opressões que experimentam do cabido, a qual para se perpetuar na mesma Igreja não tem escolhido sítio, nem remetido a planta que eu ordenei se fizesse para uma nova catedral, pelo que me pediam fosse servido acorrer ao que me representavam para não experimentarem o que passam com os capitulares e mais famílias da Sé, o que sendo visto sou servido ordenar-vos por resolução de três de

março deste presente ano, em consulta do meu Conselho Ultramarino remetais com efeito e planta para a nova Catedral com a configuração do terreno que se eleger e orçamento da despesa na forma que vos mandei advertir, e informeis com o vosso parecer quanto ao mais que os suplicantes dizem, conservando por ora a mesma catedral aonde está. (ANRJ, 1946, f. 48).

Estas representações da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos não são somente formas de denúncia, elas revelam um aspecto importante no Antigo Regime que é o estabelecimento de comunicação com a monarquia como forma de se constituir enquanto grupo. Na construção destes discursos que, dentro destes momentos de disputas e conflitos, percebemos, com mais clareza, como as identidades são criadas. Por isso é importante compreender a importância de uma determinada relação conceitual entre “nós” e “eles”. A escolha do discurso, não só político, quanto devocional, é construído dentro deste processo.

Em nova petição, enviada pelos irmãos do Rosário, de 1774, diziam os devotos:

Os Irmãos pretinhos da Senhora do Rosário da cidade do Rio de Janeiro, expondo com a devida submissão que erigindo na mesma cidade uma Igreja por Ordem do Senhor Rei D. Pedro, única que se ache ereta de homens pretos com autoridade Régia, por mandato do Senhor Rei D. João V, está servindo de Catedral há trinta e seis para sete anos, mas como as injúrias do tempo a tem arruinado, de presente demoliram a Capela-mor para se reedificarem com licença do excelentíssimo Vice-Rei do Estado e do Ordinário, ampliando-a em forma que fica com mais capacidade para Catedral; mas como os exponentes, por suas escravidões, pobreza e miséria são de mui diminutas forças para obra de tanto peso, e as esmolas muito limitadas e nada corresponde a grande devoção dos mesmos exponentes para a construção da obra; imploram a V. M., uma consignação para concluírem e nela incessantemente rogarem a Deus a mesma Senhora pela vida de Vossa Majestade. Finalmente, com menos necessidade, recorriam a Real Grandeza de Vossa Majestade se dignasse atender a sua justíssima representação, porque sendo esta Irmandade da Senhora do Rosário e São Benedito anexa uma a outra, e sendo esta igreja a maior da cidade, por ela estão dispersas várias Irmandades de pretos com Igrejinhas indignas e indecentes, que nem devem ter este nome como são a Irmandade das Mercês, São Domingos, São Felipe, São Tiago, o Menino Jesus, Santa Efigênia e Santo Elesbão, Nossa Senhora da Lampadosa, São Mateus, outra de São Benedito em Santo Antônio, o Senhor do Bom Jesus do Cálix, Nossa Senhora de Belém e Santo Antonio da Mouraria, as quais sendo Vossa Majestade servido ficarem anexadas e recolhidas a esta igreja demolindo-se os alpendres em que existem para cemitérios, faria V. M., um grande serviço a Deus e grande aumento a esta Igreja e Irmandade, pois as dispersas despesas que fazem, reunidas e incorporadas nela ficaria cessando a sua justiça com que os exponentes recorrem podem informar a V. M., os Excelentíssimos Vice-Reis deste Estado, preteridos e presentes, que tem proibido continuarem as ditas igrejinhas por indecentes. (ANRJ, 1773, f. 44).

Neste documento de 1774 a Irmandade do Rosário reforça as características da sua igreja como sendo seu espaço devocional, neste sentido, de pertença da irmandade, com características únicas e singulares do Rio de Janeiro, reafirmando para o Rei sua importância. Em primeiro plano, a irmandade reforça que é a única igreja de pretos com provisão régia e, também, argumenta que sua igreja serve de Catedral da cidade há trinta e seis anos, por esses motivos pedem ao Rei uma consagração para fazer melhorias na igreja da irmandade. No mesmo documento, ao argumentarem sobre a necessidade de melhorias na sua igreja e de suas particularidades, os devotos solicitam ao Rei que feche outras igrejas de pretos submetendo-as a Igreja do Rosário. Seguindo o raciocínio, podemos considerar que isto é um nítido exemplo da diferença que a irmandade constrói entre ela, o Cabido e as demais igrejas de pretos da cidade.

Essas escolhas para formular um discurso da irmandade são perceptíveis nas petições e representações à Coroa, destacando aspectos como: estar entre as irmandades mais antigas da cidade; possuir documentação legítima e uma memória sobre a construção de seu espaço e construir o discurso entorno de ser a irmandade mais digna dentre as demais irmandades de pretos na cidade.

Os momentos de conflitos enfrentados pela mesma produziram o processo de identificação e diferenciação, isso tanto na disputa pelo seu espaço quanto na produção de seu discurso para a defesa de suas prerrogativas, sendo assim, importantes traços foram moldados na estrutura social, política e religiosa na Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos durante o século XVIII.

O que afirmo é que os elementos que constituem a irmandade, como seu espaço, seus ritos, sua devoção, foram valorizados, reafirmados e construídos em oposição ao Cabido da Sé e, também, às demais irmandades de pretos do Rio de Janeiro no século XVIII. Creio que os conflitos externos foram fundamentais para a irmandade valorizar as suas características identitárias, sendo assim, criados em meio à oposição. Não é a toa que o discurso construído pela irmandade se baseia na valorização de sua devoção, ritos, história e de sua igreja, isto é, quando se compara com as demais irmandades e os capitulares da Sé.

A Igreja do Rosário permanece como a catedral de 1737 até 1808, quando para aquele templo se dirigiu o príncipe regente para a celebração do *Te-Deum*, sendo esta uma procissão solene dando graças pelo sucesso da viagem. Joaquim Costa menciona que no dia da chegada na cidade do Príncipe Regente, no dia 8 de Março de 1808, a irmandade estando em sua igreja e havendo o príncipe

determinado que ali passaria, o Cabido interceptou a passagem com sentinelas nas portas e com os irmãos do Rosário travou-se uma luta, só com isso os irmãos conseguiram tomar posição na recepção de sua própria igreja (COSTA, 1886, p. 20).

Fica perceptível que, até nos momentos finais da igreja como catedral, os irmãos do rosário tiveram, de diversas formas, se posicionarem como detentores do seu espaço. Quando se aproximou da Semana Santa, em abril de 1808, o príncipe regente mudou a sede da catedral para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, próxima ao palácio, no então Paço (atual Praça Quinze), transformando a capela do ex-convento dos carmelitas, ao lado, em Capela Real (COARACY, 1988, p. 44).

Gostaria de salientar, para finalizar, que não estou dizendo que não havia conflitos étnicos internos ou outros conflitos pela organização dentro da irmandade, mas, creio que a irmandade fortaleceu sua organização, ritos e símbolos construindo uma determinada narrativa comum de devoção e a de criação de sua igreja mediante, mas não somente, aos conflitos enfrentados com o Cabido da Sé no século XVIII.

### **Conclusão**

Podemos compreender, assim, por esta perspectiva, que são dentro das práticas de significação do circuito cultural que se constroem as identidades e as demarcações das diferenças. Neste caso, é de extrema relevância considerar que foi nestes momentos de conflitos, entre a convivência do Cabido da Sé com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, que percebemos um dos momentos cruciais de construção de uma identidade singular entre os devotos. Entendo, por assim dizer, que essa construção da identidade foi tanto simbólica quanto social, sendo assim, um campo relacional. Os estudos destes conflitos estão na base da compreensão deste fenômeno, tanto na formação de uma determinada identidade quanto no processo de diferenciação da irmandade em relação ao Cabido da Sé e, também, um processo de diferenciação da Irmandade do Rosário com demais irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro do século XVIII.

Creio que este artigo lança luz para podermos compreender em quais momentos, principalmente nos momentos de conflito, as posições são assumidas para legitimação de uma determinada composição de discursos. Sendo assim, podemos considerar, dentro desta ótica, que os momentos de conflito são oportunos para aferirmos como essas identidades são criadas e/ou reformuladas.

### Fontes

ACM-RJ. Lisboa, 16 de fevereiro de 1705 - Alvará sobre a mudança da Sé para a Igreja de São José. Série: Ordens Régias [E-278], f. 18.

ACM-RJ. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Lisboa, 16 de fevereiro de 1719 - Carta que escreveu o procurador do Senhor Bispo acerca do requerimento da Igreja da Candelária para ser Sé. Série: Ordens Régias [E-278], f. 58-60.

ACM-RJ. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Lisboa, 2 de abril de 1721 - Alvará que se encontra nos Índices de ordens, alvarás e cartas expedidas em nome do soberano e transmitidas ao bispado do Rio de Janeiro entre 1681-1809. Série: Ordens Régias [E-278], f. 69.

ACM-RJ. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Lisboa, 1733. Alvará sobre a licença da mudança da Sé para a igreja da Cruz que dá Sua Majestade. Série: Ordens Régias [E-278], f.140.

ACM-RJ. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Lisboa, 6 de setembro de 1739. Alvará que se encontra no Maço da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos - Arquivo: 001. Documento: 02.

ANRJ. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Lisboa, 26 de Maio de 1746. Alvará de Representação dos irmãos do rosário. Códice 952, vol. 33, f. 48.

ANRJ. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Lisboa, 6 de outubro de 1773. Petição dos Irmãos do Rosário ao Rei. Códice 952, vol. 44, f. 44.

AHU. Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa, 30 de novembro de 1726; Transcrição da Carta do Conselho Ultramarino ao Rei. número 63.

AHU. Arquivo Histórico Ultramarino. Rio de Janeiro, 20 de maio de 1734. Carta dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário ao rei, D. João V, agradecendo a conservação da Igreja de sua irmandade, que não foi tomada para a Sé do Rio de Janeiro. cx. 26, doc. 2799.



**Referências bibliográficas:**

BOCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: Irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais**. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

CARDOSO, Paulino. **Negros em Desterro: Experiências de populações de origem africana em Florianópolis na segunda metade do século XIX**. Rio de Janeiro: Editora Casa Aberta, 2008.

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

COARACY, Vivaldo. **Memórias da cidade do Rio de Janeiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

COSTA, Joaquim José. **Breve Noticiário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Tipografia Politécnica, 1886.

CRUZ, Miguel Dantas da. **Um império de conflitos: O Conselho Nacional Ultramarino e a defesa do Brasil**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (ICS/UCL), 2015.

HESPANHA, António Manuel. **História das instituições: época medieval e moderna**. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção e caridade: Irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889)**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF-PPGH, 1995.

OLIVEIRA, Monalisa Pavoni. **Devoção e poder: Irmandade do Santíssimo Sacramento de Ouro Preto (Vila Rica, 1732-1800)**. Dissertação de Mestrado. Minas Gerais: Universidade Federal de Ouro Preto, 2010.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e Libertos no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

## Conflitos religiosos no interior da Paraíba: O caso de Baixa Verde

Religious conflicts in the interior of Paraíba: The case of Baixa  
Verde

**Daniel da Silva Firino**

Mestrando em História  
Universidade Federal da Paraíba - UFPB  
danielfirino@hotmail.com

**Carlos André Macêdo Cavalcanti**

Doutor em História  
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE  
carlosandrecavalcanti@gmail.com

**Recebido em:** 19/02/2020

**Aceito em:** 04/05/2021

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo analisar o ataque a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) que ocorreu no ano de 1940 no sítio Baixa Verde pertencente na época a vila de Queimadas na Paraíba. Tal assunto possui relevância acadêmica por ajudar a compreender a relação entre católico e protestantes no estado da Paraíba durante a primeira metade do século XX. O ataque ocorreu durante as Santas Missões que estava sendo organizados pelo padre Oscar Cavalcanti e o Frei Cipriano. Cerca de trezentas pessoas cercaram o templo e o apedrejaram, além disso espancaram o pastor Moyses S. Nigri.

**Palavras-chave:** Adventismo; Protestantismo; Intolerância

**Abstract:** This work aims to analyze the attack on the Seventh-day Adventist Church (IASD) that took place in 1940 in the Baixa Verde site that belonged at the time to the village of Queimadas in Paraíba. This subject has academic relevance for helping to understand the relationship between Catholic and Protestants in the state of Paraíba during the first half of the 20th century. The attack occurred during the Holy Missions being organized by Father Oscar Cavalcanti and Father Cipriano. About three hundred people surrounded the temple and stoned it, and they also beat Pastor Moyses S. Nigri.

**Keywords:** Adventism; Protestantism; Intolerance.

## Introdução

Este trabalho utilizará a relato do ataque à Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) de Baixa Verde<sup>1</sup> (PB), descrito na biografia<sup>2</sup> de Moyses Salim Nigri<sup>3</sup> e na Revista Adventista<sup>4</sup>, para compreender os conflitos religiosos que ocorriam em uma parte da sociedade paraibana no final da primeira metade do século XX.

Nigri foi um pastor importante não só Brasil, mas também no cenário internacional da IASD. O relato foi abordado várias vezes, possivelmente, com o objetivo de criar uma memória coletiva. A memória coletiva “é um sistema organizado de lembranças cujos suportes são grupos sociais e temporalmente situados. [...] Essa memória assegura a coesão e a solidariedade do grupo e ganha relevância nos momentos de crise e pressão” (MENESES, 1994, p. 15). Elas são moldadas, construídas e reconstruídas de acordo com o grupo que as invoca.

O relato sobre o ataque à IASD de Baixa Verde não é neutro. Ele foi moldado para retratar Nigri como um herói, representar negativamente os católicos e dar estabilidade ao grupo social. Contudo, traz informações importantes sobre a sociedade da época. O evento descrito ocorreu durante as Santas Missões marcadas pelo forte sentimento antiprotestante, disseminado por todo o Brasil na época, e que ganhou força a partir da década de 1920 com o movimento Restauração Católica. Esse movimento possuía tendências ultramontanas, que se desenvolveu, principalmente, com a proclamação da república e a decretação do Estado laico.

---

<sup>1</sup>Baixa Verde era uma região de plantação de algodão, habitada por algumas famílias adventistas que se reuniam na casa de um membro chamado Luiz Pereira. Ficava a 6 quilômetros da vila de Queimadas e a 18 quilômetros de Campina Grande (NIGRI, 2014, p. 61). Na década de 1930, Luiz Pereira comprou um prédio e o reformou para servir de templo da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

<sup>2</sup>NIGRI, M. S. **Sem fronteiras**: a envolvente história de um homem que marcou época. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014. Biografia publicada quatro anos após a sua morte.

<sup>3</sup>Moisés Salim Nigri (1914-2010) era natural do Rio de Janeiro e filho de pai judeu e mãe católica, ele foi batizado aos 17 anos. No início da década de 1930, trabalhou como Office boy da Missão Rio-Minas. Em 1937, concluiu o curso teológico no antigo Colégio Adventista Brasileiro (atual Unasp – Universidade Adventista de São Paulo), onde conheceu a missionária lituana Maria Barr, com a qual foi casado por 57 anos e com quem teve quatro filhos. O pastor Nigri atuou como distrital na Paraíba e na Igreja Central Paulistana e serviu como diretor de departamentos de Associação em Recife, São Paulo, Paraná e Santa Catarina. Em 1952, foi nomeado presidente da União Sul-Brasileira, que na época compreendia as regiões Centro-Oeste, Sul e o estado de São Paulo. Em 1962, assumiu a secretaria da Divisão Sul-Americana, até que oito anos depois foi eleito vice-presidente da Associação Geral, função que exerceu por dez anos, como o primeiro latino a ter esse cargo na sede mundial da Igreja. Mesmo aposentado, trabalhou por quatro anos como Secretário de Campo da sede sul-americana (FALECIMENTOS, 2010, p. 37).

<sup>4</sup>Não foram encontrados relatos desse ataque em jornais da época. Desta forma, as únicas fontes encontradas são denominacionais.

Até o fim do império, o Brasil possuía um acordo com a Igreja Católica Apostólica Romana, o *regime de padroado*. Segundo Sousa Júnior,

[...] através desse sistema o Rei de Portugal (no século XVII) e o imperador do Brasil (no século XIX) tinham poderes sobre a Igreja. Assim, cabia ao Estado o recolhimento do dízimo, o pagamento das cômguas do clero e até o direito de permitir ou não que uma encíclica papal ou qualquer outro documento chegasse ao conhecimento dos fiéis. Na ausência de estruturas independentes, surge a necessidade de financiamento ora realizado pelo Estado, ora realizado por instituições privadas. O Estado fiscalizava os religiosos, vigiava o ingresso de noviços, concedendo licenças limitadas para o acesso dos candidatos ao noviciado (SOUSA JÚNIOR, 2015, p. 13).

Desta forma, o catolicismo romano era a religião oficial do império, o qual deveria usar os seus poderes para garantir a supremacia do catolicismo no país. Logo, as outras religiões eram toleradas e suas atividades eram restritas. Não poderiam realizar proselitismo, ou seja, não deveriam fazer esforço para converter alguém, suas igrejas não poderiam ser caracterizadas como templos religiosos e seus membros não poderiam se casar e nem ser enterrados em cemitérios públicos.

O regime de padroado teve seu fim com a proclamação de república em 1889 e com o Decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890, do Estado laico que foi reafirmado com a Constituição Federal de 1891. A partir de então, os cemitérios foram secularizados, o casamento civil foi instituído e todas as religiões estavam livres das amarras do Estado. De acordo com Gonçalves,

[...] embora as principais denominações protestantes missionárias já estivessem instaladas antes de 1889, a República foi recebida com entusiasmo pelos protestantes no Brasil, que visualizaram na criação do Estado Laico o anúncio de um novo tempo, que seria caracterizado pela expansão e crescimento das igrejas pelo país (GONÇALVES, 2010, p.161).

O protestantismo estava livre para se desenvolver, mas não era o único. Apesar de ter perdido o título e os benefícios de religião oficial, o catolicismo romano poderia atuar sem a autorização do Estado. Desta forma, poderia aproximar-se de Roma e, assim, agilizar o processo de *romanização*, que possuía ideais *ultramontanos*<sup>5</sup>. Com a romanização, a igreja começou a repensar e a modificar a sua estrutura interna e seu trato com os fiéis.

---

<sup>5</sup>Os adeptos e defensores dessas tendências romanizadoras (centralização em Roma) são conhecidos como ultramontanos. Para eles, o centro de toda a vida da Igreja está na pessoa do Papa, representante direto de Deus na terra. Chega-se a afirmar que só é autêntica a ortodoxia católica emanada de Roma. Portanto, não basta ser católico, é preciso ser católico romano e obedecer às leis da Igreja romana (SOUSA JUNIOR, 2015, p. 26).

[...] assim, para fazer frente a essa situação política e garantir sua sobrevivência institucional, a Igreja procurou intensificar o processo de romanização da sociedade brasileira, usando, para tanto, estratégias no campo interno (congressos, abertura e reforma dos seminários, vinda de religiosos da Europa e unidade pastoral dos bispos), e no externo (comunicações públicas por meio das cartas pastorais e da imprensa, visitas pastorais, conferências e liturgias), que produziram sua reorganização no período que vai de 1889 a 1930 (CAVALCANTE NETO, 2014, p.8).

Segundo Dias (2008), houve um aumento considerável de Dioceses no Brasil, saindo de 17, em 1990, para 80 em 1930. O objetivo era se fazer mais presente na sociedade para evitar perder espaço para outras instituições religiosas. Na década de 1920, a *restauração católica* ganha força, e teve:

[...] como marco simbólico a realização do Primeiro Congresso Eucarístico Nacional, celebrado de 26 de setembro a 1º de outubro de 1922, no Rio de Janeiro, cujo tema foi “A restauração cristã do Brasil pela vida eucarística, principalmente na família, na infância e na mocidade”[...] Enquanto expressão de afirmação social do catolicismo, orientada pela defesa da “ortodoxia” combinada a um nacionalismo de matriz religiosa, a restauração católica carregava em si a negação dos elementos “descristianizadores”, como eram consideradas as denominações protestantes existentes no Brasil (SIMÕES, 2008, p. 35-36).

Com a Restauração Católica, o antiprotestantismo ganhou mais força. Dentre os vários autores antiprotestantes, convém citar o padre Julio Maria de Lambaerde (1878–1944), devido à sua extensa publicação. Sua fama o levou a receber a alcunha de martelo do protestantismo. Alguns dos seus livros são: “*O perigo dos colégios protestantes* (1929), *Palhaçada protestante* (1929), *A mulher e a serpente* (1930), *Objecções e erros protestantes* (1932) e *Ataques protestantes às verdades católicas* (1934)” (GONÇALVES, 2010, p.158).

Segundo Simões (2008), os protestantes eram representados<sup>6</sup> através do medo e do escárnio. Além disso, combatê-lo era um dever cívico, pois consideravam que existia um *perigo protestante*, ou

---

“Mais do que um conceito de mentalidades, ela [a representação] permite articular três modalidades da relação com o mundo social; em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que irão fazer reconhecer uma identidade social exibindo uma maneira própria de estar no mundo, significa, simbolicamente, em estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns “representantes” (instancias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou comunidade” (CHARTIER, 2002, p. 23). Para o mesmo autor, as representações são sempre determinadas pelo grupo social que os forjam, elas têm um objetivo. Nesse caso o objetivo era a classificação/ normalização da sociedade no qual toma- “arbitrariamente- uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa (SILVA, 2008, p. 83). Desta forma, os escritos antiprotestantes normalizavam a sociedade atribuindo a identidade religiosa católica como a padrão e correta,

seja, eles estavam associados a uma suposta campanha imperialista norte-americana. Eram representados através do medo por serem associados ao *demônio* e ao *anticristo*. Lutero teria sido instigado pelo demônio para causar separação e destruir a *santa igreja*, instituída por Jesus. Assim, os protestantes eram ligados ao *diabo*, ao *demônio* e a *satanás* e aqueles que estivessem ao seu lado iriam para o inferno.

O recurso do escárnio era o mais comum nos escritos antiprotestantes, principalmente de Julia Maria. Eles eram ridicularizados e estigmatizados com o intuito de desclassificá-los e exaltar a Igreja Católica. As origens do protestantismo eram um dos principais alvos. Lutero era representado com *revoltoso*, *inimigo da igreja*, *bêbado*, *devasso*, *libertino*, *herege*, *bolchevista*, *pai das grandes heresias*, *bárbaro comunista*, etc. Lutero e seus auxiliares eram ridicularizados como uma forma de desqualificar a reforma. Desta forma, todos os protestantes carregavam os mesmos erros e atingir as origens era o mesmo que atingir os seus seguidores.

Segundo Simões (2008), os pastores protestantes eram referidos como *exploradores*, *caluniadores*, *lobos devoradores*, *homens sem fé e sem moral*, *tratantes*, *ignorantes*, *fanático*, etc. Enquanto isso, os sacerdotes católicos eram tidos como *homens de Deus*, que vivem para pastorear, *divinamente instituídos e autorizados*, *homens cultos*, *centrados*, etc. Desqualificar os pastores tinha o objetivo de desqualificar as suas obras e suas palavras.

As Bíblias protestantes também eram citadas nesses embates. De acordo com Vasconcelos (2005), as Bíblias eram consideradas como adulteradas. Isso ocorria porque elas não possuíam a mesma quantidade de livros que a Bíblia católica e possuía diferenças em alguns textos ocasionados pela tradução. A Bíblia católica era retratada como a correta e divinamente inspirada, enquanto que a protestante, cheia de erros e demoníaca. Desta forma, em alguns casos, as Bíblias protestantes eram recolhidas e depois queimadas em locais públicos.

O perigo protestante foi uma das principais formas de combate ao protestantismo. Utilizava-se a alusão histórica como forma de reafirmação da identidade, onde “intentava-se, assim, mesclar a história do país com a história da própria Igreja [Católica], como se ambos os elementos tivessem formado ao longo do tempo um só corpo que então se achava ameaçado pelo ‘espírito divisionista’

---

obtendo as melhores representações, enquanto os protestantes eram representados como o mal a ser combatido por serem retratados como tudo de mal da sociedade.

característico da história protestante” (GONÇALVES, 2010, p.167). Desta forma, se os protestantes enfraquecessem o catolicismo romano, eles também estariam enfraquecendo o país e o deixando fragilizado para ameaças estrangeiras, como a Norte-Americana.

Como muitos missionários protestantes eram norte-americanos, o protestantismo passou a ser associado a uma campanha imperialista norte-americana. Segundo Gonçalves (2010, p.163), essa associação ganhou força e permaneceu durante as primeiras décadas do século XX, “haja vista o crescimento das investidas políticas e militares dos Estados Unidos e a progressiva perda de influência político-econômica da Inglaterra no continente americano”.

Ademais, houve o ressurgimento do pan-americanismo, que foi uma “reedição da Doutrina Monroe (1823) que teve como *slogan* a frase *América para os americanos* e que significou, na segunda década do século XIX, a convergência de interesses comerciais e políticos entre os países do continente e os Estados Unidos” (SANTOS, 2006, p. 156-58). Para alguns intelectuais e setores católicos, o protestantismo era um sinônimo de americanismo/imperialismo.

Outro fator que era utilizado para uma suposta ligação entre protestantismo e imperialismo norte-americano era a ideia de que a fé protestante era avessa aos valores culturais brasileiros, conforme Piedra (2002). Assim os protestantes estavam destruindo os valores e os bons costumes do país e introduzindo os valores e os costumes norte-americanos.

Em meio ao processo de romanização, a Diocese da Paraíba<sup>7</sup> foi criada em 27 de abril de 1892, mas apenas em 1894 que Dom Aduino Aurélio de Miranda Henriques<sup>8</sup> assumiu a Diocese da

---

<sup>7</sup>A Diocese da Paraíba foi criada por meio da Bula Ad universas orbis ecclesias, que também criou as de Amazonas, Niterói e Curitiba. Ela possuía a área de 74.731 km<sup>2</sup> no estado da Paraíba e 57.485 km<sup>2</sup> no estado do Rio Grande do Norte e contava com uma população geral de 725.505 mil habitantes, distribuída em 77 paróquias, segundo Figueiredo (1906). A bula que a criou também tratava de outros assuntos, como as questões consideradas fundamentais para o funcionamento das novas Dioceses: sua subordinação à Santa Sé, sua autonomia na busca de fundos para suas criações e manutenções, a criação e a administração de seminários, assim como sobre admissão dos alunos nesses centros” (FERREIRA, 1994, p. 62).

<sup>8</sup>Dom Aduino (1855-1935) nasceu em Areia-PB, em 30 de agosto de 1855. Era filho do Coronel Idelfonsiano de Miranda Henriques e Laurinda Esmeralda de Sá de Miranda Henriques, proprietários do Engenho Buraco. Segundo Lima, “(...) foi filho, neto e bisneto de senhores de engenho”, o que deixou marcas profundas em sua personalidade. Depois de ser alfabetizado por sua mãe, estudou até os dezenove anos em sua cidade natal, quando partiu para a Europa, onde fez o Curso de Humanidades no Seminário de S. Sulpício em Paris (1875-1876), o curso Superior em Teologia e o Doutorado em Direito Canônico no Colégio Pio Latino-americano, em Roma (1877-1882). Ordenou-se padre em 1880 e voltou para o Brasil em 1882. Foi nomeado professor no Seminário de Olinda, onde permaneceu até 1894, quando assumiu o bispado da Paraíba. (FERREIRA, 1994, p. 65-64)



Paraíba. Em 1914, a foi elevada a Arquidiocese<sup>9</sup> e, Dom Adauto tornou-se arcebispo. De acordo com Dias (2008, p. 102), “as medidas reformadoras na Paraíba eram pautadas pelos documentos episcopais do Brasil e pelas orientações do concílio Plenário Latino Americano de 1899, que visava, em última instância, à implementação da romanização nas Dioceses da América Latina”.

Dom Adauto, visando expandir a influência da igreja e seguindo as orientações romanizadoras, criou o Seminário Episcopal Nossa Senhora da Conceição e vários colégios destinados à “educação dos jovens paraibanos e potiguares, já na última década do século XIX e na primeira do XX” (CAVALCANTE NETO, 2014, p.10). Também criou o jornal *A Imprensa*, que era um local privilegiado para informar aos católicos quais *males* precisavam ser combatidos. Dentre eles, estavam o materialismo, a maçonaria, o espiritismo e o protestantismo.

Para Ferreira (1994, p. 211), os espíritas e os protestantes não representavam, na Diocese da Paraíba, riscos para o catolicismo. Os pequenos grupos existentes eram marginalizados e até sofriam agressões verbais e corporais. Mesmo possuindo poucos adeptos,

[...] o protestantismo e o espiritismo também foram entendidos como males a serem condenados pela Igreja Católica paraibana durante as primeiras décadas do Século XX. O jornal *A Imprensa* noticiou que o Padre Júlio Maria chegou à capital da Paraíba em 30 de março de 1903, onde passou a realizar uma série de conferências na catedral, entre 02 e 26 de abril.[...] Na sua quinta palestra, intitulada “A Igreja e o preconceito racionalista, teológico e moral”, realizada em 16 de abril, ele “(...) refutou magistralmente os erros contra a autoridade da Igreja: o protestantismo e o racionalismo, sustentando contra o primeiro a necessidade e a realidade do magistério, e contra o segundo, a harmonia da fé com a razão” (CAVALCANTE NETO, 2014, p. 15).

Outra forma de se manter mais presente na sociedade e combater o protestantismo foi a utilização das Santas Missões<sup>10</sup>. Na Paraíba, as Santas Missões eram realizadas principalmente pelos freis capuchinhos, entre eles estavam o frei Damião e o frei Cipriano. Segundo Sylvestre (2014), elas

---

<sup>9</sup> No dia 6 de fevereiro, o papa São Pio X, Pela Bula *Maius Catholicae Religionis Incrementum* cria a Diocese de Cajazeiras – PB e eleva a então Diocese da Paraíba à dignidade de Arquidiocese, tendo por sufragâneas a Diocese de Natal e a recém criada Diocese de Cajazeiras (PAGOTTO et al., 2014)

<sup>10</sup>Conforme Souza (2011), não se sabe ao certo quando se iniciaram as Santas Missões, contudo está presente na comunidade cristã desde os tempos mais remotos. Uma das principais características das delas era a pregação no momento de instrução que não se apegava demais as obrigações litúrgicas e possuíam linguagem de fácil acesso. Elas não faziam parte da estrutura política e eclesiástica, o que lhe dava liberdade para agir e adaptar-se de acordo com a necessidade de cada localidade. Mesmo com as variações regionais, ela “possuía três frentes distintas: a instrução religiosa que serve de instrumento preventivo contra as heresias, o combate aos prazeres da carne e aos vícios e finalmente a dimensão conciliatória que evita os conflitos, concilia os desafetos como condição indispensável para a aproximação dos sacramentos” (SOUZA, 2011, p. 32).

perseguiram ferozmente os protestantes e, por onde passavam, deixavam marcas da intolerância. Muitos protestantes tiveram que fugir das suas cidades devido ao forte sentimento antiprotestante. Católicos eram instruídos a não comprarem, venderem ou alugarem qualquer coisa aos protestantes. Templos protestantes foram destruídos, pessoas foram espaçadas e assassinadas. E foram sobre essas circunstâncias que aconteceu o ataque à Igreja Adventista de Baixa Verde.

### O Adventismo

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) teve suas origens na primeira metade do século XIX nos Estados Unidos, com algo que ficou conhecido como movimento *milerita*<sup>11</sup>. Esse movimento surgiu no contexto de movimentos messiânicos<sup>12</sup>, que tinham como característica básica o inconformismo com as instituições religiosas já estabelecidas, como as Igrejas Presbiterianas, Batistas, Metodistas, Católicas, etc. Segundo Oliveira Filho, esses movimentos

a) reivindicavam certa primazia de *iluminação* interior e do Espírito Santo, predominando não apenas sobre a Tradição, mas também sobre as próprias Escrituras; b) pregavam que a Revelação não poderia estar terminada e que, portanto, uma nova era, a era do Espírito, reclamava novos profetas e os forneceria; c) propunham, finalmente, realizar a Igreja como um mundo dentro do mundo, e sua recusa de relações com os poderes estabelecidos tinha por corolária obrigação, para a sua Igreja, de se transformar mais ou menos numa autarquia econômico-política (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 157-158).

O movimento milerita tinha como seu principal propagador Guilherme Miller<sup>13</sup>, um fazendeiro, que após ter sobrevivido à guerra de 1812, entre os Estados Unidos da América e a

---

<sup>11</sup>O movimento milerita surgiu através dos estudos de Guilherme Miller (William Miller, em inglês). Nas principais obras em português que trabalham esse movimento, o seu nome é escrito apenas com um único “L” ao invés de dois, mesmo ele sendo derivado do sobrenome Miller. Por isso, nesse trabalho será utilizada essa grafia. A principal obra em português que trabalha sobre esse movimento chama-se *Adventismo: Origem e impacto do movimento Milerita* (2015) de George Knight. Já em inglês as principais obras são: *Days of Delusion* (1924) de Clara Endicott Sears, *The Midnight Cry* (1944) de Francis D. Nichol, *Midnight and Morning* (1983) de Clyde E. Hewitt e *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture* (1987) de Ruth Alden Doan.

<sup>12</sup>Segundo Monteiro (2010), os movimentos messiânicos possuem suas crenças fundamentadas na chegada de um redentor que restaurará a paz e a harmonia. Para Eliade (1989), os movimentos messiânicos surgiram e ganharam força em meio crises e ameaças externas. Os movimentos buscam uma Era de Ouro, onde poderão encontrar paz e tranquilidade. Eles também trazem consigo uma visão escatológica (apocalíptica), onde o mundo natural é destruído ou renovado e apenas os eleitos serão salvos. O movimento milerita encaixa-se nesses conceitos, pois pregava o fim do mundo com o retorno de Jesus, que purificaria a Terra e traria paz para aqueles que crescem no redentor prestes a vir.

<sup>13</sup>Guilherme Miller (1782-1849), William Miller em inglês, foi um fazendeiro nascido em Pittsfield, Massachusetts, Estados Unidos da América. Era de família batista, mas abandonou a religião de seus pais após mudar-se para Poultney, Vermont, e ter acesso a livros de autores deístas. Miller era influente e exerceu vários cargos importantes na sua cidade chegando a ser Juiz Paz. Durante a guerra de 1812, entre Estados Unidos e Inglaterra, ele começou a questionar o deísmo, contudo só voltou ao cristianismo em 1816. Segundo Knight (2015), Miller retornou o estudo da Bíblia para

Inglaterra, começou a duvidar do deísmo, por achar que só um milagre poderia ter feito-o sair do campo de batalha com vida. Em 1816, voltou a ser cristão, como na sua infância, e a estudar a Bíblia.

Após algum tempo de estudo, ele se deparou com as profecias relacionadas ao tempo, como a do livro de Daniel capítulo 8:14<sup>14</sup> que se referia à purificação do santuário após duas mil e trezentas tardes e manhãs. Para Miller, a purificação do santuário seria a purificação do planeta Terra por intermédio da segunda vinda de Jesus e as tardes e manhãs seriam na verdade dois mil e trezentos anos que teriam fim por volta de 1843 e 1844 (MINISTÉRIO JOVEM, 2004, p. 24).

Ele passou cerca de quinze anos para divulgar seus estudos e só iniciou após receber um convite para pregar em uma igreja próxima à sua residência. Depois disso, Miller recebeu vários convites para pregar e espalhar seus estudos sobre o breve retorno de Jesus.

Desde então, Guilherme Miller continuou a pregar, primeiro em áreas rurais perto de sua casa, depois em cidades maiores e grandes cidades, até que mais de 100.000 pessoas aceitaram a mensagem de um Salvador que logo viria. Suas primeiras mensagens incluíram os sinais da segunda vinda, especialmente o que já havia se cumprido em 1780 – O Dia Escuro de 19 de Maio. Logo, outro sinal miraculoso foi acrescentado: a queda das estrelas de 13 de novembro de 1833. Quando Josué V. Himes<sup>15</sup> se juntou a ele, Boston abriu as portas para o seu ministério. Mais tarde, em 1840, ele entrou na cidade de Nova Iorque. Miller estudou a profecia das 2.300

---

responder alguns questionamentos dos seus amigos deísta e concluiu que Jesus voltaria entre 1843 e 1844. Ele começou a divulgar seus estudos a partir de 1831, após um convite para pregar na igreja Batista de Dresden próximo à sua residência. Depois disso, passou um tempo pregando apenas em igrejas de cidades pequenas, porém Josué Vaughan Himes (1805-1895), pastor da Igreja Conexão Cristã de Boston, o ajudou a pregar nas igrejas das grandes cidades. Miller relutou em marcar uma data específica para o Advento (segunda vinda) de Jesus, mas, após muita pressão, ele disse que Jesus voltaria entre 21 março de 1843 e 21 de março de 1844. Quando o período estipulado passou, algumas pessoas do movimento marcaram 22 de outubro, dia da festa judaica da expiação. Nesse dia, o sumo sacerdote entrava no lugar santíssimo do santuário celestial para limpá-lo. Inicialmente, Miller não aceitou a data de início, contudo próximo à data marcada, ele aceitou. A data novamente passou e nada aconteceu, Miller foi contra marcar uma nova data e de organizar uma nova igreja. Para ele, os mileritas deveriam continuar em suas congregações, mas acreditando no breve retorno de Jesus sendo que ele mesmo se considerou batista até o final da sua vida.

<sup>14</sup>Daniel 8:14: “Ele me disse: Até duas mil e trezentas tardes e manhãs; e o santuário será purificado”. O texto traz uma parte da conversa entre dois santos. Miller acreditava que a purificação do santuário seria a purificação da Terra com fogo mediante a segunda vinda de Jesus e que as 2300 tardes e manhãs seriam na verdade 2300 anos e iniciariam em 457, a data da saída da ordem para restaurar Jerusalém. De acordo com LeRoy Froom (1954), além de Miller, cerca de sessenta e cinco pessoas de vários continentes entre de 1800 e 1844 chegaram à conclusão que o fim dessa profecia seria 9em algum momento entre 1843 e 1847. Porém, Miller diferia da maioria deles, pois associava o seu fim com a segunda vinda de Jesus.

<sup>15</sup>Josué Vaughan Himes (1805-1895) era um pastor da Igreja Conexão Cristã de Boston, que era ligado ao movimento abolicionista e a vários movimentos de reforma da sua época. Em 1839, Himes encontrou-se com Miller e o convidou a pregar em sua igreja e, após disso, juntou-se ao movimento milerita e tornou-se a segunda pessoa mais importante do movimento. Segundo Knight (2015), Himes foi fundamental na divulgação do movimento, criando vários periódicos e estratégias de disseminação dos impressos do milerismo. Após 22 de outubro de 1844, ele se tornou o principal líder dos adventistas desapontados.

tardes e manhãs de Daniel 8 e 9:35, e convenceu-se de que a purificação do santuário seria a purificação da Terra pelo fogo na segunda vinda de Cristo. Apesar de falar mais sobre a segunda vinda, só no avançar do ano de 1844 foi que ele aceitou uma data definitiva. Entretanto, em janeiro de 1843, ele falou que Cristo deveria voltar entre março de 1843 e março de 1844 (MINISTÉRIO JOVEM, 2004, p. 24).

O movimento cresceu e juntou pessoas de diversas denominações religiosas, ocasionando um reavivamento espiritual. Com o passar de março de 1844, algumas pessoas marcaram o retorno de Jesus para 22 de outubro de 1844. A princípio, Miller não concordou em marcar uma data precisa, mas com o aproximar do dia, ele a aceitou.

Finalmente chegou o dia 22 de outubro de 1844, os mileritas estavam reunidos em suas casas ou na casa dos líderes do movimento. Durante todo o dia, eles “cantavam hinos e revisavam as evidências de que o Senhor voltaria. O dia passou e o sol se pôs. Ainda havia esperança: ‘Vigiai, pois, porque não sabeis quando virá o dono da casa: se à tarde, se à meia-noite, se ao cantar do galo, se pela manhã.’ Marcos 13:35” (MINISTÉRIO JOVEM, 2004, p. 38). Passou a meia noite, mas nada aconteceu. Muitos abandonaram o movimento e, do grupo que restou, surgiu uma vertente que foi liderada por José Bates<sup>16</sup>, Tiago White<sup>17</sup> e Ellen Harmon<sup>18</sup>.

Esse grupo acreditava que a data estava correta, mas o evento estava incorreto. Jesus não deveria voltar em 22 de outubro de 1844, mas passar do lugar santo para *santíssimo* no santuário

---

<sup>16</sup>José Bates (1792-1872) foi o único dos fundadores da IASD, que chegou a ter alguma proeminência no movimento milerita. Ele era marinheiro, chegou a ser capitão e obteve o próprio navio. Bates fazia parte da Igreja Conexão Cristã e uniu-se ao milerismo em 1839, após assistir uma palestra milerita e visitar Josué V. Himes para conhecer um pouco mais de Guilherme Miller. “Bates foi uma das 16 pessoas que fizeram a convocação para a primeira assembleia geral milerita, e, assim como Himes, [...] trabalhou na ‘comissão de preparo’ do evento. Ele também atuou como um dos diretores auxiliares da segunda assembleia geral” (KNIGHT, 2015, p.278). Ele se tornou o primeiro escritor e teólogo dos adventistas do sétimo dia.

<sup>17</sup>Tiago White (1821-1881) tinha 15 anos quando se uniu à Igreja Conexão Cristã e começou a participar do movimento milerita em 1842, após ouvir um sermão de Miller. Segundo Collins (2007), em algum momento entre 1844 e 1845, Tiago conheceu Ellen Harmon e começou a acompanhá-la, mais algumas pessoas de confiança da família Harmond, em algumas viagens de divulgação das suas visões. Em 1846, os dois se casaram e Ellen passou a usar o sobrenome White. Tiago exerceu várias funções dentro da Igreja Adventista, desde editor de vários periódicos a presidente da *Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia*, órgão máximo da igreja.

<sup>18</sup>Ellen Gould Harmon (1827-1915) era de família Metodista Episcopal, que se uniu ao movimento milerita em 1840, quando ouviram Miller pregar em Portland, Maine. Com a aproximação de 1844, a família Harmon foi eliminada do rol de membros da igreja devido às suas crenças mileritas. No final de 1844, Ellen começou a receber visões e falou sobre elas a um grupo que se reunia nas suas casas. Após isso, ela passou a viajar para divulgar as suas visões. Em algum momento entre 1844 e 1845, ela conheceu Tiago e os dois casaram-se em 1846. Ela foi considerada pelos adventistas como uma profetisa moderna e suas visões deveriam ser escritas e serviriam como conselhos. Após a morte de Tiago, em 1881, ela morou na Europa e na Austrália com intuito de ajudar no desenvolvimento da IASD nessas localidades.

celestial. Desta forma, iniciaria o que para eles ficou denominado como *Juízo investigativo* e esse grupo futuramente tornar-se-ia a Igreja Adventista do Sétimo Dia.

No final de 1844, Ellen Harmond começou a ter o que alguns consideraram como visões vinda dos céus<sup>19</sup>. Ela e algumas pessoas de confiança da família passaram a divulgar as visões. Em 1845, Tiago já estava viajando com ela e, em 1846, os dois casaram-se, fazendo com que Ellen recebesse o sobrenome White. Nesse mesmo ano, Bates uni-se aos dois e os convenceu sobre a guarda do sábado como dia sagrado<sup>20</sup>.

Com o passar dos anos, o grupo foi crescendo e adquirindo casas publicadoras, templos, sanatórios e outros bens. Então surgiu a necessidade de possuir um nome e se organizar. Segundo Ellen White,

[...] aumentando o nosso número, tornou-se evidente que sem alguma forma de organização, haveria grande confusão, e a obra não seria levada avante com êxito. A organização era indispensável para prover a manutenção do ministério, para levar a obra a novos campos, para proteger dos membros indignos tanto as igrejas como os ministros, para a conservação das propriedades da igreja, para publicação da verdade pela imprensa e para muitos outros fins (WHITE, 2005, p. 22).

Mesmo com a necessidade de se organizar, havia resistência dentro da própria igreja. Conforme Ellen White,

[...] havia, no entanto, entre nosso povo, um forte sentimento contrário à organização. Os adventistas do primeiro dia (domingo) opunham-se à organização, e a maior parte dos adventistas do sétimo dia (sábado), entretinha as mesmas ideias. Buscamos o Senhor em oração fervorosa para que pudéssemos compreender Sua vontade; e Seu Espírito nos iluminou, mostrando-nos que deveria haver ordem e perfeita disciplina na igreja, e que era essencial a organização. Método e ordem manifestaram-se em todas as obras de Deus, em todo o Universo. A ordem é a lei do Céu e deveria ser a lei do povo de Deus sobre a Terra. Tivemos uma árdua luta para estabelecer a organização. Apesar de o Senhor dar testemunho após testemunho a tal respeito, a oposição era forte, e teve de ser enfrentada repetidas vezes. Sabíamos, porém, que o Senhor Deus de Israel nos estava dirigindo e guiando pela Sua providência. Empenhamo-nos na obra da organização, e uma evidente prosperidade acompanhou esse movimento progressista (WHITE, 2005, p. 22).

---

<sup>19</sup>Segundo os conceitos de Mircea Eliade (1992), o grupo seria guiado por um tipo de hierofania. O sagrado manifestava-se através das visões de Ellen White.

<sup>20</sup>Segundo Mircea Eliade (1992), o tempo para o homem religioso não é homogêneo. Para os guardadores do sábado, este dia é considerado santo, separado por Deus para atividades filantrópicas e voltadas ao divino como cultos, visitas missionárias a hospitais, a presídios, etc.

Essa resistência na organização é um resquício do movimento milerita. segundo Knight (2015), os mileritas acreditavam que nenhuma igreja poderia organizar-se sem se tornar babilônia. A babilônia era símbolo de confusão espiritual e apostasia, desta forma, para muitos adventistas, a organização faria com que esse crescente grupo abandonasse a sua fé e se tornar-se pagã. Contudo, a não organização poderia causar o fim do movimento.

Desta forma, na década de 1860, o grupo passou a ser chamado de Igreja Adventista<sup>21</sup> do Sétimo Dia<sup>22</sup> e conseguiu organizar-se. Na década de 1870, começaram a enviar missionários para outros continentes<sup>23</sup>. Conforme Borges (2005), dentre os missionários enviados, dois deles encontraram em um navio europeu um jovem chamado Borchardt, que estava fugindo do Brasil por pensar que havia matado um homem durante uma briga.

Os missionários perguntaram para o jovem se ele conhecia alguém no Brasil que se interessaria por literatura cristã e ele passou o endereço do seu padrao, Carlos Dreefke, na vila de imigrantes alemães de Brusque em Santa Catarina. Deste momento em diante, as ideias adventistas começaram a se espalhar no Brasil<sup>24</sup>. O primeiro batismo em terras brasileiras só aconteceu em 1895, sendo Guilherme Stein Junior<sup>25</sup> o primeiro brasileiro batizado. Este exerceu forte liderança no início da expansão do adventismo no Brasil, pois falava português e alemão e compreendia um pouco de inglês de acordo com Carvalho (2014).

---

<sup>21</sup>Adventista por pregar a segunda vinda (advento) de Jesus.

<sup>22</sup>Sétimo dia por separar o sábado para trabalhos missionários e filantrópicos.

<sup>23</sup>Para mais informações sobre a história da Igreja Adventista do Sétimo Dia a nível mundial, são sugeridas as seguintes obras: *História do Adventismo* (1982) de C. Mervyn Maxwell, *Uma Igreja Remanescente* (2005) de Ellen White, *O Grande Movimento Adventista* (2014) de J. N. Loughborough e *Uma Igreja Mundial* (2000) de George Knight.

<sup>24</sup>Para mais informações são sugeridas as seguintes obras: *A chegada do Adventismo ao Brasil* (2000) de Michelson Borges e *Terra de Esperança: O Crescimento da Igreja Adventista na América do Sul* (2011) de Floyd Greenleaf.

<sup>25</sup>Guilherme Stein Júnior (1871-1957) foi professor, redator, escritor, erudito e primeiro adventista batizado no Brasil. Nasceu no dia 13 de novembro de 1871, em Campinas, SP. Filho de imigrantes suíços e alemães luteranos. Casou-se com Maria Khähenbühl, em 1892, nascida no dia 13 de dezembro de 1879 em Piracicaba, filha também de imigrantes suíços e alemães luteranos, e da união conjugal nasceram três filhos: Guilherme, Waldemar e Alice Irene. Foi batizado em abril de 1895, pelo Pr. Francis F. Westphal no Rio Piracicaba. No ano seguinte ao seu batismo, ingressou no trabalho adventista, primeiramente como colportor. No ano de 1896, juntamente com sua esposa, foram para Curitiba, onde trabalharam como professores no Colégio Internacional, considerado o primeiro Educandário Adventista no Brasil. Dois anos mais tarde, foram para Brusque, SC, a fim de estabelecer a primeira escola paroquial adventista do Brasil. Foi transferido para Santos em 1899, como evangelista e obreiro bíblico. Em 1900, mudou-se para o Rio de Janeiro, e iniciou ali a publicação da primeira Revista Adventista missionária no Brasil: O Arauto da Verdade, da qual foi seu primeiro redator, mantendo as funções de obreiro bíblico e colportor. Do Rio de Janeiro, foi para a Casa Publicadora Brasileira (CAB), onde atuou como redator, tradutor e editor, até sua aposentadoria, em 1918. Era um estudioso das línguas. Conhecia cerca de 40 línguas, dentre as quais: sumério, egípcio e numerosas línguas indígenas da América. Foi professor de línguas no Colégio Piracicabano e ali também exerceu a função de conselheiro pastoral. Faleceu no dia 5 de outubro de 1957, sendo sepultado em Indaiatuba, SP (MEMÓRIA ADVENTISTA, 2020a).



## O início do adventismo na Paraíba

Apenas em setembro de 1911, tem-se o registro de adventistas residindo na Paraíba. John Lipke<sup>26</sup> divulgou a chegada do adventismo com estas palavras:

De um modo interessante<sup>27</sup> a verdade deu entrada no estado da Parahyba. Um dos nossos irmãos, que na cidade de Recife, Pernambuco não podia achar um emprego onde pudesse guardar o sábado, achou finalmente um emprego por um conhecido dele, um chefe da Estrada de Ferro no estado da Parahyba. Durante 3 meses, este irmão era o único que guardava o sábado no estado da Parahyba. Depois dele, o patrão deste irmão começou também a guardar o sábado e agora ha ali 15 pessoas que guardam o sábado no estado da Parahyba. Três delas estão batizadas como adventistas do sétimo dia. Conforme o seu desejo, eu os visitei em Pirpirituba, Parahyba. Eu fui o primeiro pregador protestante que veio a este lugar (LIPKE, 1911, p. 12).

A divulgação do adventismo no estado foi ocasional devido à necessidade de emprego de um de seus membros. Em alguns meses, tal membro conseguiu 15 adeptos para a instituição, iniciando em Pirpirituba, PB (distante 104 Km da capital João Pessoa), o primeiro grupo de adventistas do estado. Das 15 pessoas que estavam nesse grupo, apenas 3 eram batizadas. Segundo Lipke (1911, p. 12), o restante precisava de mais tempo para se preparar para o batismo, pois “quando se batiza pessoas muito depressa sem estarem bem preparadas e conhecerem bem a verdade, prejudica a causa”.

---

<sup>26</sup>Pioneiro da obra educacional e obra médica. Nasceu no dia 27 de julho de 1875, em Berlim, Alemanha. Frequentou o Seminário Teológico em Hamburgo, entrando em seguida na obra da colportagem, tendo como chefe o pastor Frederico Spies. Em 1896, partiu para os Estados Unidos, onde se dedicou ao mesmo trabalho. Em 1897, continuou seus estudos no Colégio de Battle Creek, em Michigan, onde se casou com Augusta Schuete. Criou dois filhos adotivos: Daniel e Berta. Em 1897, terminados seus estudos, recebeu um chamado para o Brasil, onde exerceu a profissão de professor no Rio Grande do Sul, na escola primária localizada em sua casa. Depois de um ano, foi chamado para Gaspar Alto, SC, onde fundou o primeiro colégio missionário. No ano seguinte, foi ordenado ao ministério e eleito diretor do campo. Em 1904, mudou-se para São Paulo, a fim de dirigir um instituto de colportagem. Em 1910, foi enviado à Bahia, onde trabalhou três anos. Retornou em 1915 para São Paulo, onde assumiu a presidência da Missão Paulista, em 1915. Neste período, atuou como primeiro diretor do Colégio Adventista Brasileiro (CAB), atual Unasp-SP, apoiado por John Boehm, fundador e primeiro administrador. No colégio, construiu o primeiro prédio da escola, o antigo dormitório dos rapazes e o prédio escolar, com a cozinha e o refeitório no subsolo. Empenhou-se também na fundação da Casa Publicadora Brasileira (CPB). Em 1918, recebeu um convite para a presidência da Missão Rio-Grandense e, em 1920, retornou aos Estados Unidos, prosseguindo seus estudos em Medicina, em Loma Linda, Califórnia, formando-se em 1925. No ano seguinte, 1926, voltou ao Rio de Janeiro, onde exerceu a profissão de médico até contrair o mal de Parkinson. Em 1935, mudou-se para São Paulo. Faleceu no dia 18 de junho de 1943, aos 69 anos de idade, em São Paulo, SP, vítima do mal de Parkinson (RITTE, 1943, p. 25).

<sup>27</sup>A expressão “de um modo interessante” pode ser explicada pelo fato de que os adventistas utilizam algumas estratégias para se instalar em um novo território como, por exemplo, a colportagem e a instalação de escolas primárias, porém na Paraíba nenhuma delas foi utilizada.



A conquista na Paraíba teve repercussão internacional, sendo notícia em outros periódicos da igreja. Em um deles, F. W. Spies<sup>28</sup> escreveu:

Em uma carta recente do Élder John Lipke, superintendente da Missão do leste do Brasil, ele diz: 'Há agora três membros na Parahyba, e outros guardam o sábado lá, e desejam ser batizados. Isso significa que a verdade do sábado ganhou um novo estado, e que a mensagem está avançando mais ao norte em direção à região amazônica. Mas a Parahyba faz parte da Missão Norte do Brasil. O Élder Lipke tem tanto a fazer quanto dois homens podem, mas como não há ministro em toda a Missão do Norte do Brasil, um campo composto de muitos estados e mais da metade do território brasileiro, e como não pude ir a Parahyba, chamei o Élder Lipke para visitar as almas interessadas. E de qualquer modo, estamos muitas vezes perplexos, sem saber o que fazer? E é de admirar que, às vezes, anos passem e almas que começaram a obedecer à mensagem esperem, rezem e imaginem se chegará um dia que um ministro vai ir ajudá-los? (SPIES, 1911, p. 24).

O relato de Spies mostra a dificuldade por existirem poucos ministros (pastores) para trabalhar no território brasileiro e o objetivo de crescer cada vez mais para o norte, já que a expansão da igreja foi do Sul para o Norte do país. O relato também servia para atrair interessados norte-americanos para o Brasil, já que a mão de obra missionária estava em falta.

### **Uma tragédia anunciada**

Era quarta-feira, dia 21 de fevereiro de 1940, quando Jerônimo G. Garcia<sup>29</sup> telegrafou para Moises Nigri<sup>30</sup> para ir a Campina Grande, Paraíba, com intuito de fazer uma visita pastoral aos interessados que moravam no sítio de Baixa Verde e dar início a uma escola primária. Eles se

---

<sup>28</sup>Frederico Weber Spies (1866-1935) foi um missionário, pastor e administrador. Nasceu no dia 29 de junho de 1866, na Filadélfia, Pensilvânia, EUA. Converteu-se ao adventismo aos 22 anos de idade. Casou-se com Isadora Read em 1892, e da união conjugal nasceu uma filha: Mabel. Logo depois de sua conversão, dedicou-se à colportagem, e, quatro anos mais tarde, foi chamado à Alemanha como diretor de colportagem. Em 1896, foi convidado pela Associação Geral da Igreja Adventista do Sétimo Dia a trabalhar como missionário no Brasil. Antes de sua partida, foi consagrado para a obra do ministério. O trabalho dos adventistas do sétimo dia era então pouco conhecido no Brasil, e o pastor Spies e sua esposa foram pioneiros entre os que aqui vieram disseminar a mensagem adventista. Dedicou-se inicialmente ao ministério e trabalho bíblico nos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo, e em 1900 foi chamado para Santa Catarina, onde fixou residência, trabalhando não somente neste Estado, mas também no Paraná e no Rio Grande do Sul. Em 1903, mudou-se com sua família para o Rio de Janeiro, onde foi convidado a dirigir a obra dos adventistas a nível nacional. O trabalho desenvolveu-se de tal maneira que, em 1917 tornou-se necessária a divisão do território brasileiro em duas Uniões: União Sul-Brasileira e União Este-Brasileira. O pastor Spies presidiu ambas as Uniões. O casal Spies foi transferido em 1923 para a União Este, com sede no Rio de Janeiro. Em 1927, fixou residência em São Bernardo, onde gerenciou a Casa Publicadora Brasileira até 1932. Embora sendo aposentado em princípios de 1933, manteve-se ativo, dedicando-se mais a escrever artigos com mensagens de conforto e animação, e a cuidar da igreja alemã em São Paulo, onde esteve presente até o último sábado de sua vida. Numa segunda-feira pela manhã, enquanto lia sentado à mesa, teve uma síncope cardíaca, caindo da cadeira e ficando paralisado. Faleceu no dia 31 de julho de 1935, aos 69 anos de idade, em Santo André, SP. (MEMÓRIA ADVENTISTA, 2018).

<sup>29</sup> Garcia era responsável pelas Igrejas Adventistas de todo o Nordeste.

<sup>30</sup> Nigri era pastor responsável por todas as igrejas do estado da Paraíba, mas morava em João Pessoa.

encontraram na sexta, dia 23 de fevereiro, na estação de trem. Garcia estava acompanhado por professor Joel Florêncio e Nigri por Jacó Kroeker que os levou à sua casa. Segundo Garcia, “a primeira conversa que ouvi foi a respeito de uma projetada agressão que elementos católicos de Queimadas haviam prometido fazer no sábado à nossa congregação em Baixa Verde” (1940, p. 10).

Enquanto conversavam chegou Luiz Pereira que contou da agressão que o interessado José Campos sofreu na vila de Fagundes pelo padre Oscar<sup>31</sup> e de outros católicos enquanto lia a Bíblia na casa de um particular a pedido do próprio morador. Luiz falou que o “padre Oscar prometera, àquele interessado, ir no próximo sábado a Baixa Verde, à hora do culto para, a-cacete, acabar com a casa e a congregação” (NIGRI, 1940, p. 10).

Após tomar ciência do fato, foram falar com o delegado, tenente Cezariano, para pedir proteção e este lhe entregou um cartão que deveria ser entregue ao subtenente sargento Luiz de Queimadas. O cartão informava-o das ameaças e da garantia constitucional da liberdade de culto e solicitava as medidas necessárias para salvaguardá-la.

O grupo que agora era composto pelos seminaristas e colportores<sup>32</sup> Francisco e José Nunes da Costa, deslocou-se de Campina Grande para Queimadas no sábado, logo cedo, para entregar o documento ao subdelegado. Mantiveram conversa com ele por um tempo e explicaram que estavam ali para uma visita pastoral e que seus princípios cristãos não os permitiam desacatar qualquer que seja antes, pelo contrário, ensinava-os a respeitar a crença de todos e obedecer às leis do país.

O sargento disse para eles o seguinte: "Si a lei mandasse perseguir os protestantes eu os perseguiria, mas como a lei garante, eu também garanto. Sou católico, mas qualquer coisa que houver pode vir aqui me comunicar, que eu garanto" (GARCIA, 1940, p. 10). Agradeceram e se despediram.

Ao atravessarem a rua, perceberam um movimento estranho. Estava acontecendo às Santas Missões realizadas por dois líderes religiosos: frei Cipriano<sup>33</sup> e Padre Óscar. Segundo Nigri, ambos aproveitaram o ensejo para descarregar sobre eles “toda a sua ira contra os evangélicos. Aos sons de ‘bode, bode!’, ‘abaixo os nova seita’, ‘mée, mée” (1960, p 26).

---

<sup>31</sup> Oscar Cavalcanti era padre da paróquia de Fagundes a qual pertencia à capela de Queimadas.

<sup>32</sup> Os alunos do seminário teológico adventistas bancavam os estudos através da colportagem evangelística que tinha como objetivo vender literatura denominacional.

<sup>33</sup> Frei Cipriano fazia parte das comitivas de Frei de Damião que tinha como objetivo fortalecer a identidade católica através das Santas Missões que percorria todo o Nordeste.

Em seguida, eles foram a Baixa Verde onde moravam os adventistas e existia a casa de oração. No caminho encontraram um altar recém construído com a seguinte inscrição: “Deus nos livre dos Nova ceita” (GARCIA, 1940, p. 10). Nigri (1964) relata outras duas inscrições: “abaixo novas-seitas” e “morram os protestantes”. Ao chegar a Baixa Verde, foram à casa de Severino Venâncio Sobrinho e depois à casa de Luiz Pereira onde ficaram hospedados.

Nesta última, o primo de Luiz, que passava pelo local, disse que ouvira falar que os católicos realmente iriam cumprir a promessa da agressão. Mas o grupo não quis dar ouvidos aos boatos, pois não acreditavam que um sacerdote culto pudesse consentir com a agressão. Segundo Nigri,

O ambiente estava quente, porque desde que os católicos souberam da nossa intenção, começaram a espalhar boatos de que iriam arrasar o prédio onde nos reuníamos, colocar o professor num tonel de azeite fervendo, matar, perseguir, etc. Naturalmente nós não tivemos medo, mas a prova ia ser dura mesmo, como ficou provado no sábado de manhã, quando iniciámos a escola sabatina (1960, p. 26).

### **O ataque concretiza-se**

Na hora de costume, dirigiram-se ao prédio, onde eram realizadas as reuniões, para iniciar a escola sabatina.

Os crentes vinham de todas as partes: alguns eram batizados, e outros interessados. Eram homens, mulheres e crianças que se dirigiam à casa de oração para adorar a Deus em espírito e verdade. O salão regozijava e os crentes estavam cheios de satisfação por se reunirem no santo dia de sábado para adorar a Deus, e por notarem a presença dos pastores que os visitavam (GARCIA, 1940, p. 10).

Nigri estava organizando a Escola Sabatina e enquanto cantavam o primeiro hino da manhã chamado de “Em teu nome começamos esta escola, ó Senhor”, José Pereira avisou que uma multidão estava se aproximando e ouviram gritos e pedradas no telhado. O pastor Garcia falou o seguinte: “deixe que venham. Não fizemos nenhum mal a eles, nem ao Padre Óscar. Sempre temos respeitado a crença de todos. Deus nos guarde” (GARCIA, 1940, p. 10).

Cerca de duzentas a trezentas pessoas, a maioria era de mulheres, se aproximaram armadas de pau, folhas de palmeiras e pedra gritando como furiosos e procurando agredir os que estavam à porta para entrar e acabar com os “Crentes de Baixa Verde, assim havia resolvido a Santas Missões na noite anterior” (NIGRI, 1964a, p. 17).

A multidão cercou o prédio e os cinquenta adultos mais as crianças que estavam na casa de oração ficaram presos. Segundo Nigri,

Já estávamos quase no fim da terceira estrofe do nosso hino quando a turba parou em frente de nosso salão, gritando, cantando também à Virgem Maria, levantando ameaçadoramente seus paus e folhas de palmeiras. Ao mesmo tempo as pedras começaram a ser jogadas no nosso telhado, quebrando as telhas, que caíam em pedaços dentro do salão, ameaçando a vida das crianças e adultos ali dentro. Não sei quantas vezes cantamos o hino "Em Teu nome começamos esta escola, ó Senhor ...," mas sei que seguimos cantando, e cada vez mais forte, até que veio o conselho do pastor Garcia para que parássemos, pois do contrário a turba também não pararia de cantar e gritar (NIGRI, 1964a, p. 17).

Conforme Lira, "Foi uma hora de verdadeiro vandalismo e selvageria. Escárnio, zombaria, atrevimento, palavrões, tudo era comum daquela gentalha" (1962, p. 30). Garcia descreve o ataque da seguinte forma:

A multidão começou a apedrejar a casa de oração, dando vivas ao Padre Óscar, a frei Cipriano e à Igreja Católica. De mistura com gritos vinha toda sorte de nomes e ofensas, como sejam: Bodes! novas seitas! diabos! crentes safados! coisa ruim! e outros termos criados pela credence fanática dos agressores. A impressão que nos deu aquela cena é a mesma que temos da descrição dos profetas de Baal no monte Carmelo, quando foram oferecer sacrifícios, desafiando o Criador. Houve homens e mulheres que gritaram a ponto de ficar roucos; outros, de raiva, rasgaram as roupas, com vontade de nos agredir; outros ainda, choravam de ódio, e alguns desmaiavam de cólera. A agressão durou mais de duas horas. Acredito que os anjos nos guardaram nessa ocasião. Enquanto, fora do edifício, aconselhávamos o povo a acalmar-se, nossos crentes continuavam dentro, rogando ao Senhor que nos protegesse [...] De todos os corações uma oração silenciosa se elevava a Deus pedindo sabedoria para agir naqueles momentos, é proteção para os nossos crentes" (1940, p. 10).

Alguns tentavam forçar a entrada para agredir os que estavam lá dentro, mas nas portas estavam o colportor Severino Pereira e um desconhecido não adventista que não os deixaram entrar. Segundo Lira (1962), o primeiro foi agredido com açoites e varadas tentando proteger a entrada.

Segundo Olson (1940), alguns católicos que eram vizinhos e parentes dos membros adventistas chegaram armados e tentaram reagir, mas foram advertidos a não usar de violência. Nigri (1964a) também escreveu que um adventista, crente novo, ficou exaltado com situação e tentou sair do salão para se vingar, porém foi impedido. "Um interessado que estava com a esposa e quatro filhos ficou irritado e tirou um facão da cintura na intenção de partir para cima dos manifestantes" (NIGRI, 2014, p. 63), mas Nigri o convenceu a não atacar a multidão.

[...] enquanto isto as pedradas continuavam e as telhas a caírem. Tínhamos de desviar-nos para que alguma não nos ferisse a cabeça. Só o Senhor sabe a tensão em que estávamos ali dentro, sem saber o que fazer e sem poder fazer nada, só

esperar ... Conseguiria a turba invadir o salão? Conseguiriam aqueles dois homens na porta conter aquelas primeiras mulheres que forçavam de vez em quando a entrada e batiam nestes dois homens enquanto diziam: "Sai daí, bode velho!" "Volta para a tua igreja, seu nova-seita!" E o irmão Pereira dava de ombros e respondia: "Como vou voltar para a Igreja Católica se eu saí de lá?" O fanatismo era tão grande que aquelas mulheres, velhas e jovens, ajoelhadas na frente do salão, gritando, chorando, clamando pela Virgem Maria e pela nossa morte, rasgavam seus vestidos, deixando ver o peito nu. A tensão dentro e fora era indescritível (NIGRI, 1964a, p. 18).

A situação parecia piorar a cada momento, então enviaram o pastor Moises Nigri à delegacia para comunicar ao subdelegado Luiz o que estava acontecendo, mas ele não se encontrava, tinha ido à Campina Grande. A única pessoa que estava na delegacia era um praça que disse que não poderia oferecer garantia alguma, pois se saísse da delegacia deixaria o restante da cidade desprotegida.

De acordo com Nigri, tudo parecia muito bem armado pelos líderes religiosos católicos e o delegado. “Soubemos depois que o delegado na noite anterior estivera bebendo com os grandes de Queimadas, os curas e frades [líderes religiosos católicos], e ali combinaram o plano dele sair para Campina Grande, então nos perseguirem” (NIGRI, 1964a, p. 18).

Por duas ou três vezes, tentaram conversar com a multidão, mas era quase impossível, “devido à anarquia reinante, pois entre eles mesmos não se entendiam” (GARCIA, 1940, p. 10). Então Pastor Garcia procurou conversar com dois ou três homens que pareciam ser líderes do movimento. O nome de dois deles eram Manoel e João Bezerra.

Após algum tempo de negociação, conseguiram entrar em acordo. Os dois retirariam a multidão e a casa de culto seria fechada naquele dia. Tudo estava indo bem até que alguns da multidão avançaram contra alguns adventistas “que saíam da casa de oração com suas Bíblias e hinários, afim de arrebatá-los para rasgá-los” (GARCIA, 1940, p. 10).

As Bíblias e os hinários foram recolhidos e guardados em um “caixote” na casa de culto. Enquanto isso, a multidão gritava do lado de fora pedindo os livros para rasgar e destruir. Outra vez foram falar com João Bezerra, porque o acordo não estava sendo cumprido. Como não estava sendo possível sair com os livros, João Bezerra se prontificou a levá-los para um lugar seguro e garantiu não entregá-los à multidão.

Foi aberto então um caminho no meio da multidão formando um corredor em frente ao salão e os adventistas teriam que passar por ele para ir ao bar do outro lado da rua para poderem ir à

casa de um membro que morava ali perto. Os Adventistas foram passando aos poucos, desta vez sem nenhuma retaliação. Segundo Nigri,

O último a sair seria eu, que também tinha minha querida Bíblia e um livro de esboços comigo. A Bíblia era a que me acompanhava desde o meu batismo, talvez antes, e o livro de esboços foi um presente do irmão Landon no dia de minha graduação no Curso Teológico. Estava cheio de esboços. Vi todas aquelas Bíblias e Hinários no caixote. Pensei: "Será que vão devolver mesmo? Não irão destruir estas Bíblias e estes Hinários na sua fúria? Eu não posso perder esta minha Bíblia nem este livro de esboços. Aconteça o que acontecer, não me separarei deles. É um desaforo! (1964b, p.22)

Nigri esperou que todos chegassem em segurança na casa de um dos membros que ficava no outro lado da rua para sair com sua Bíblia, hinário e seu caderno de esboço escondidos abaixo do paletó. Ele descreve a agressão sofrida da seguinte forma:

[...] quando estava no meio da rua, uma velha gritou: 'Olha a Bíblia dele!' Antes que eu me apercebesse um grupo delas avançou para mim, agarrando-me para me tirarem a Bíblia. Só tive tempo de colocar meus livros entre as pernas, agachar-me para impedir que me tirassem a Bíblia. Aquelas unhas afiadas e sujas passaram pelo meu rosto, arranhando-me profundamente e quase me arrancaram o paletó e os cabelos! (NIGRI, 1960, p. 26).

Enquanto isso, João Bezerra fechava as portas da casa de oração na frente Garcia e parecia que tudo tinha acabado. Mas ao chegar à frente do prédio

[...] notamos uma multidão de homens e mulheres agredindo o pastor Moises para arrebatarem os livros que tinha nas suas mãos. Alguns o seguravam, outros davam bordoadas e o arranhavam, tirando-lhe sangue do rosto. Afinal aconteceu o que queríamos evitar – a terra foi regada com o sangue generoso do pastor Moises. Si até aquela hora fora possível conservarmo-nos calmos, começamos depois a exigir com energia, mas ainda no temor de Deus, que o povo cessasse a agressão injustificada que estava praticando (GARCIA, 1940, p. 11).

Alguns homens não adventistas, como Severino Alves de Melo, ao verem a agressão a Nigri, foram ao seu socorro. Nigri relata que

[...] ao deixar-me livre, todos puderam ver que o sangue corria do meu rosto, proveniente dos arranhões sofridos. Com sangue, aquela terra de Baixa Verde e da Paraíba do Norte, onde trabalhei por dois anos e oito meses como distrital, haveria de ser regada para que frutificasse a semente do Evangelho, plantada com tanto carinho e sacrifício. [...] Logo após ter sido eu libertado das mãos daquelas mulheres, o pastor Garcia mostrou aos chefes e a todos o que haviam feito comigo. Consternação e temor agora se apoderaram deles e começaram a se desculpar, que não queriam derramar sangue etc. (1964b, p.23).

Conforme Garcia (1940), algumas pessoas que estavam na multidão disseram ter ouvido o padre e o frade dizerem que fossem atacar a casa de oração e que eles se responsabilizariam pelo que acontecesse e este fato foi confirmado por José de Barros que morava em Queimadas. “Ao terminar a agressão, o sr. João Bezerra aconselhou-nos a fugir e esconder-nos, ao que retrucamos: ‘não fizemos mal a ninguém, e homens do nosso feitio não fogem nem se escondem. Só sairemos daqui quando tivermos feito o trabalho que viemos realizar’” (GARCIA, 1940, p. 11).

O pastor Nigri sofreu apenas alguns pequenos arranhões que, mesmo assim, ainda sangrava. Após fazerem curativos, uma nova escola sabatina e o culto foram organizados na casa de Severino Vicente, pois haviam combinado com o chefe da turba que não fariam culto naquele dia na casa de oração e desejavam cumprir a promessa.

Aquela escola sabatina foi uma das mais abençoadas de nossa vida. Tudo nos impressionou. Como não tivéssemos bancos, ficamos de pé, tanto na escola sabatina como no culto que se seguiu a recapitulação foi tomada pelo Irmão Severino Pereira e a lição do dia pelo colportor estudante José Siqueira. Ninguém se sentia triste, todos estávamos contentes e satisfeitos porque Deus nos havia conservado calmo e guardados durante a Bárbara agressão (GARCIA, 1940, p. 11).

Todos receberam as suas Bíblias e hinários, “mas alguns da turba haviam entrado no salão, tirado a mesa da escola sabatina para fora, abriram as gavetas e espalharam todos os papéis e relatórios que estavam dentro. Que tristeza, tanta ignorância e fanatismo!” (NIGRI, 1964b, p. 23). Outros moradores da Vila participaram do culto e disseram que não eram a favor do que tinha acontecido e que estariam prontos para defendê-los.

Falando sobre o resultado do ataque, Garcia escreveu o seguinte: “a casa de culto ficou com o telhado quebrado. Nós, no tumulto, fomos atingidos por três pedras” (1940, p. 11). “Na tarde daquele dramático dia, o pastor Garcia estava à mesa do irmão Luiz Pereira, e virando-se para o pastor Siqueira disse-lhe: ‘Que achou do espetáculo?’ A resposta na hora foi: ‘um barbarismo nunca vi coisa semelhante’” (LIRA, 1962, p.30). De acordo com Nigri, “As ameaças continuaram. As chuvas começaram a cair. Lembro-me daquele domingo sombrio que passámos com os irmãos preocupados, mas não desanimados, nem [ficamos] temerosos”(1960, p. 26).

Os membros de Campina Grande por não se sentirem seguros em pegar o ônibus em Queimadas voltaram por outro caminho. Contudo, no domingo



[...] o motorista do ônibus voltou a Queimada, o padre, acompanhado de uma grande turba, cercou-o, para puni-lo por haver conduzido os adventistas. Mas o homem estava armado de faca e revólver, e disse ao sacerdote que, si êle e seus comparsas tentassem agredi-lo, faria uso de sua arma de fogo, antes que tivessem tempo de atacá-lo. Acrescentou que era católico, mas daquele dia em diante não mais o seria. Finalmente, a polícia, agindo com habilidade, convenceu o padre e seus companheiros a se dispersarem. O motorista do ônibus, ao chegar a casa arrancou da parede todos os santos que tinha e os destruiu. Êle e sua esposa estão agora interessados na verdade (OLSON, 1940, p 12).

Como havia boatos que a agressão se repetiria, os pastores ficaram na Vila até segunda às três horas da madrugada. As Santas Missões haviam terminado, “tudo estava escuro, apenas algumas luzes aqui e ali no Mercado... a cidade dormia depois das bacanais espirituais que tivera e dos barbarismos cometidos contra um pequeno grupo de filhos de Deus” (NIGRI, 1964b, 23).

Ao chegar a Campina Grande, foram falar com o delegado que já sabia do que havia acontecido. Ele garantiu que a agressão não ocorreria novamente, mas não confiaram no delegado e foram falar com o Juiz que afastou o delegado e o subdelegado e falou duramente com o padre e os dirigentes do Grupo escolar, que faziam parte da multidão que atacou a igreja. Depois disso, as ameaças pararam.

### **Considerações finais**

O ataque a Igreja Adventista de Baixa Verde, revela uma luta entre duas identidades religiosas distinta: católica e protestante. Essa luta entre identidades muitas vezes ficava apenas nas representações onde uma identidade representava a outra de forma. Conforme Chartier (2002), tais representações sempre tem um objetivo que é a classificação e delimitação.

Desta forma, tanto os adventistas quanto os católicos delimitavam os seus grupos e, além disso, fazem reconhecer as práticas de uma identidade social exibindo, desta forma, uma maneira própria de estar no mundo. Aqueles que não se encaixam na delimitação são combatidos, pois podem causar instabilidade do próprio grupo. Por isso, os adventistas e os católicos representavam o uns aos outros de forma negativa.

Em vários momentos, são perceptíveis a diferenças entre os católicos e os adventistas nas representações. Os adventistas são representados como aqueles que respeitam as crenças, que são tolerantes e que são corajosos. Quando alguém dessa identidade foge desse padrão é tido como um crente novo ou recém batizado. Os católicos são representados como fanáticos, selvagens, covarde,

etc. Porém, os católicos também representavam os adventistas de forma negativa chamando-os de bodes, novas seitas, crenes safados, etc.

Esse ataque não foi um acontecimento isolado, em várias partes do estado aconteceram fatos semelhantes, conforme Sylvestre (2014). Da mesma forma que em outros ataques, como na cidade de Catolé do Rocha e Patos, ele ocorreu durante as Santas Missões. Elas tinham o objetivo de fortalecer a identidade católica romana, mas terminava gerando um forte espírito antiprotestante sendo o último grande ataque a protestantes na Paraíba ocorrido em Patos, no ano de 1950, onde três igrejas foram atacadas e uma delas queimada.

Logo, é perceptível a ligação entre o ataque da Igreja Adventista de Baixa Verde com o que havia ocorrendo em outras partes do estado dentre os pontos em comum estão: os protestantes serem chamados de bodes e novas seitas, apedrejamento, a busca em destruir as Bíblias protestantes e em agredir ou matar os pastores.

Conforme Vasconcelos (2005), era comum os protestantes serem chamados de bodes e novas seitas como forma de representação negativa. Quanto ao apedrejamento, Sylvestre (2014) cita vários casos em que ele era uma das formas mais comuns de ataques a Igrejas Protestantes feitos tanto por padres quanto por membros da Igreja Católica. A busca em destruir as Bíblias dos adventistas reflete a ideia entre os católicos de que elas eram adulteradas e do demônio e, por isso, precisariam ser destruídas. A agressão ao pastor Nigri não ocorreu apenas por estar com a Bíblia, conforme Sylvestre (2014) durante os ataques a Igrejas Protestantes, os agressores buscavam atacar e matar os pastores.

Intolerâncias religiosas como esta e outras não devem ser aceitas em na nossa sociedade atual. Ninguém deve ser perseguido por causa da sua crença religiosa não importando qual seja. Uma das formas de impedir a intolerância é o estudo de mais casos como esses que trabalhem conflitos religiosos. Tais trabalhos serão úteis para o campo da História das Religiões e Religiosidades por mostrarem os fatores que causam a intolerância e como o pensamento religioso intolerante é construído.

### Referências bibliográficas

ANDRADE, Izaias Barbosa de. Um herói anônimo. **Revista Adventista**. Tatuí, v 91, n 7, p. 36, jul., 1995.

- BÍBLIA, A.T. Daniel. In: BÍBLIA. **Bíblia Sagrada Almeida Revista e Atualizada**: Antigo e Novo Testamentos. Tradução: João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BORGES, Michelson. **A chegada do adventismo ao Brasil**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.
- BORGES, Vavy Pacheco. Grandezas e misérias da biografia. In: **Fontes históricas**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2008.
- CAMPINA GRANDE. **Correio da Paraíba**, v. X, n. 290, p. 3, 28 de Jul, 1963.
- CARVALHO, Francisco Luiz Gomes de. A Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil: inserção e desenvolvimento institucional. **PistisPrax.**, v.6, n.3, p. 1057-1075, 2014.
- CAVALCANTE NETO, Faustino Teatino. A igreja católica na Paraíba republicana: romanização e “males” a ser combatido. **Revista Paraibana de História**, v. 1, n. 1, p. 8-18, 2º semestre, 2014.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. 2. ed. Miraflores: Difel, 2002.
- DIAS, Roberto Barros. **“Deus e a Pátria”**: Igreja e Estado no processo de Romanização na Paraíba (1894-1930). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2008.
- ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, Mircea. **Sagrado e Profano**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FALECIMENTOS. **Revista Adventista**. v.105, n.1223, p. 37, 2010.
- FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra. **Igreja e Romanização**: implementação da Diocese da Paraíba (1894/1910). Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- FIQUEIREDO, Francisco Severiano. **Diocese da Parahyba**. Parahyba: A Imprensa, 1906.
- FROOM, LeRoy Edwin. **The prophetic faith of our Fathers**: The historical development of prophetic interpretation. 1. ed. Washington D. C.: Review and Herald, 1954.
- GARCIA, J. G. Pelos seus frutos o Conheceréis. **Revista Adventista**, v. 35, n. 5, p. 10 - 11, 1940.
- GONÇALVES, Carlos Barros. As polêmicas antiprotestantismo nas primeiras décadas do século XX: Cuiabá 1926, 1927. **Fronteiras**, v. 12, n. 21, p. 151-178, 2010.
- GREENLEAF, Floyd. **O crescimento da Igreja Adventista na América do Sul**. 1. ed. Tatuí: casa publicadora brasileira, 2011.
- KNIGHT, George. **Uma igreja mundial**: Breve história dos adventistas do sétimo dia. 1. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.
- KNIGHT, George. **Adventismo**: Origem e impacto do movimento Milerita. 1. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.
- LIRA, S. Frutos de Semente Regada com Lágrimas e Sangue. **Revista Adventista**. Santo André, v 57, n 1, p. 30, jan., 1962.
- LIPKE, John. Do campo: missão este-brasileira. **Revista Mensal**, v.6, n.9, p. 10, 1911.

- LOUGHBOROUGH, J. N. **O grande movimento Adventista**. 3. ed. São Paulo: Editora dos Pioneiros, 2014.
- MALATIAN, T. M. A biografia e a história. **Cadernos CEDEM**, Marília-SP, v. 1, n. 1, p. 23-24, 2008.
- MAXWELL, C. Mervyn. **Conte Isso ao Mundo: História do Adventismo**. 1. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1982.
- MEMÓRIA ADVENTISTA. **Biografia de Frederico Weber Spies**. 2018. Disponível em: [http://www.memoriaadventista.com.br/wikiasd/index.php?title=Frederico\\_Weber\\_Spies](http://www.memoriaadventista.com.br/wikiasd/index.php?title=Frederico_Weber_Spies). Acesso em: 24/10/2018.
- MEMÓRIA ADVENTISTA. **Biografia de Jerônimo Granero Garcia**. 2019. Disponível em: [http://www.memoriaadventista.com.br/wikiasd/index.php?title=Jer%C3%B4nimo\\_Granero\\_Garcia](http://www.memoriaadventista.com.br/wikiasd/index.php?title=Jer%C3%B4nimo_Granero_Garcia). Acesso em: 04/11/2019.
- MEMÓRIA ADVENTISTA. **Biografia de Guilherme Stein Júnior**. 2020a. Disponível em: [http://www.memoriaadventista.-com.br/wikiasd/index.php?title=Guilherme\\_Stein\\_Jr](http://www.memoriaadventista.-com.br/wikiasd/index.php?title=Guilherme_Stein_Jr). Acesso em: 06/05/2020.
- MEMÓRIA ADVENTISTA. **Biografia de Jacob Kroeker**. 2020b. Disponível em: [http://www.memoriaadventista.com.br/wikiasd/index.php?title=Jacob\\_Kroeker](http://www.memoriaadventista.com.br/wikiasd/index.php?title=Jacob_Kroeker). Acesso em: 05/05/2020.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 34, p. 9 - 24, 1994.
- MISTÉRIO JOVEM. **Nossa Herança: História da Igreja Adventista do Sétimo Dia para o Ministério Jovem**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.
- MONTEIRO, Felipe Pinto. Messianismo, Milenarismo e Catolicismo (Popular) no Discurso Intelectual das Ciências Humanas e Sociais: Apontamentos Preliminares para uma Questão Conceitual. **Revista de Teoria da História**, v. 2, n. 4, p. 84-116, 2010.
- NAGEL, Ruy. Lançando “o teu pão sobre as águas”. **Revista Adventista**. Tatuí, v 92, n 12, p. 36, dez., 1996
- NIGRI, M. S. A perseguição de Baixa Verde. **Revista Adventista**. v. 59, n.10, p.16-18, 1964a.
- NIGRI, M. S. A perseguição de Baixa Verde. **Revista Adventista**. v. 59, n.11, p.22-24, nov., 1964b.
- NIGRI, M. S. Pelo Norte e Nordeste – IV: Notas de Viagem. **Revista Adventista**. Santo André, v 55, n 4, p. 25 – 26, abril, 1960.
- NIGRI, M. S. **Sem fronteiras: a envolvente história de um homem que marcou época**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.
- OLIVEIRA FILHO, José Jeremias de. Formação histórica do movimento adventista. **Estudos Avançados**, v.52, n.18, p. 157-179, 2004.
- OLSON, H. O. Do Nordeste. **Revista Adventista**. Santo André, v 35, n 10, p. 12, out., 1940.

- PAGOTTO, Dom Aldo di Cillo. et al. **Cestesimus Annus**: Revista Especial Comemorativa do centenário da Arquidiocese da Paraíba. João Pessoa: Gráfica Santa Marta, 2014.
- PIEDRA, Arturo. **Evangeliación protestante em América Latina**: análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante. Quito: CLAI, 2002. v. 2.
- RODRIGUES, Alcides C. Campina Centenária. Revista Adventista. Santo André, v 60, n 3, p. 15, mar., 1940.
- RITTE, Germano G. O Fim da Jornada: Dr. John Lipke. **Revista Adventista**, v. 38, n. 8, 1943.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado**: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira. São Luís: Edufma, 2006.
- SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social de Identidade e da Diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) **Identidade e Diferença**. Petrópolis: vozes, 2008. p. 73-102.
- SIMÕES, Daniel Soares. **O rebanho de Pedro e os filhos de Lutero**: o Pe. Júlio Maria De Lombaerde e a polêmica antiprotestante no Brasil (1928- 1944). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.
- SOUSA JUNIOR, José Pereira. **Estado laico, Igreja romanizada na Paraíba republicana**: relações políticas e religiosas (1890 – 1930). Tese (doutorado em História) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.
- SOUZA, Valdemir de França. **De volta para o Passado?** Uma análise crítica da reproposição das “Santas Missões populares” no século XXI. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011.
- SPIES, F. W. Nota sem título. **The Advent Review and Sabbath Herald**, v.88, n.51, 1911.
- SYLVESTRE, Josué. **Fatos e personagens de perseguição a evangélicos**: Antes que as marcas se apaguem. Curitiba: Editora Mensagem, 2014.
- TATAGUASSU. **Datas queimadenses**. 2011. Disponível em: <http://tataguassu.blogspot.com/2011/03/datas-queimadenses.html>. Acesso em: 25/04/2019.
- VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. **Os novas-seitas**: a presença protestante na perspectiva da literatura de cordel-Pernambuco e Paraíba (1893-1936). Dissertação (Mestrado em História) - Programa de pós-graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.
- WHITE, Ellen G. **A Igreja Remanescente**. 8. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

## **Laços sobre os santos óleos nos altares das senzalas: Os vínculos de compadrio de forros e escravos no Arraial do Tejuco e Vila do Príncipe (1720-1740).**

**Ties on the holy oils on the altars of the slave quarters: The  
ties of compadrio of freedslaves and slaves in Arraial do Te-  
juco and Vila do Príncipe (1720-1740).**

**Thassio Ferraz Tavares Roque**

Mestrando em História

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

thassioftr@gmail.com

**Recebido em:** 22/04/2021

**Aprovado em:** 08/06/2021

**Resumo:** Esta investigação analisa o padrão social dos padrinhos dos batizados escravizados e libertos do Arraial do Tejuco e Vila do Príncipe, no período de 1720-1740. A base metodológica foi o manuseio das fontes eclesiais da Arquidiocese de Diamantina-MG. A pesquisa é centralizada nas informações contidas nos registros de batismos. Cruzando tais dados com o refinamento de referências bibliográficas, procurei tornar mais precisas as caracterizações das práticas de apadrinhamento, e como elas influenciavam na mobilidade dos cativos perante a hierarquização social. A intenção é investigar quais atores sociais os escravos angariavam alianças ao modo que suas autonomias permitiam, e como eles utilizavam as fissuras do cativo, na idealização da conquista pela liberdade. Captei nessa linha de pensamento, hipóteses sobre até que ponto o experimento de vivência dos libertos influenciava as relações dentro e fora das senzalas. Espero com isso, evidenciar visões interpretativas que complementam o entendimento das relações sociais do período escravocrata colonial, utilizando de um recorte espacial ainda pouco explorado na historiografia sobre o tema.

**Palavras-chave:** Escravidão. Alforria. Compadrio.

**Resumen/ Abstract:** The present study analyses the social pattern of the godfathers of enslaved and freed baptizing from Arraial do Tejuco and Vila do Príncipe, in the period 1720-1740. The methodology involves the handling of ecclesiastical sources of the Archdiocese of Diamantina-MG. The search is centered on information founded on baptism records. Crossing these data with bibliographical references, I aimed to do make more accurate the characterizations of sponsorship practices and how they have influenced the mobility of captives in the face of social hierarchy. The

target was to investigate which social actors' slaves forged alliances in the way their autonomy allowed, and how they used fissures of captivity, in idealization of the conquest for freedom. I have captured hypotheses about the extent to which the experience of freed slaves influenced relations inside and outside the slave quarters. With this, I hope to highlight interpretative visions that complement the understanding of social relations in colonial slavery period, using one subject that is unexplored in historiography.

**Palabras clave/ Keywords:** Slavery. Manumission. Compadrio.

## Introdução

A fase embrionária dessa inquirição foi desenvolvida a partir de um projeto de Iniciação científica desenvolvido na graduação. Intitulado *Trajetórias e estratégias sociais da elite do Arraial do Tejuco nos setecentos: fontes paroquiais e suas possibilidades de estudo*<sup>1</sup>, a então pesquisa visou entender a partir de análises de fontes paroquiais (registros de batismos, casamentos e óbitos), as trajetórias e estratégias de ascensão de indivíduos que se deslocavam para o Arraial do Tejuco em busca do enriquecimento rápido com a mineração. Causadores da hipertrofia social do contexto, eles procuravam se tornar membro das elites locais, almejando status e prestígio<sup>2</sup>.

Sigo inicialmente pela descrição do vasto território de Minas Gerais, sobretudo em meio aos horizontes do século XVIII. Nesse lugar físico, as comarcas significavam as subdivisões territoriais dentro da Capitania. Tais demarcações ficavam sob jurisdição de um ouvidor, que significava um cargo respaldado pela Coroa portuguesa, com intenções de promover a justiça em segunda instância aos moradores inseridos nesses territórios.

Dentro da capitania de Minas Gerais, nos primórdios do período setecentista, foram criadas quatro comarcas, sendo a Comarca de Vila Rica, do Rio das Mortes, do Sabará e a do Serro do Frio. Essa última é então o palco principal desse estudo que pretende descortinar as relações de compadrio entre forros e escravizados.

---

<sup>1</sup> A pesquisa foi orientada pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Paula Pereira Costa, e contou também com o apoio da licenciada em História Ane Caroline Câmara Pimenta, até então graduanda do curso de História e bolsista remunerada do projeto. Minha participação foi voluntária, e consistiu nas mesmas funções de coletas e descrições. Vale ressaltar, no entanto, a importância da leitura do trabalho de Pimenta, que faz de seu artigo um considerável estudo sobre as hierarquias e sociabilidades num livro específico de batismo, referente ao Arraial do Tejuco com espaço cronológico de 1731-1733. Ver em: PIMENTA, Ane Caroline Câmara; SODRÉ, Elaine Leonara de Vargas. A escravidão no Arraial do Tejuco (1731-1733): ensaio acerca da dinâmica social e hierarquização, sob a ótica dos registros batismais. História em revista. Pelotas, v. 24, n. 2, p. 38-64, 2018.

<sup>2</sup> A descrição da sociedade tejucana é muito bem exposta pela historiadora Junia Ferreira Furtado. Baseado na busca por prestígio, o estabelecimento de laços eram diversos nesse âmbito colonial. Ver em: FURTADO, Júnia Ferreira. Chica da Silva e o Contratador de Diamantes. O outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.



Considerada como uma das mais extensas dentro da capitania, a então territorialidade no início de sua delimitação era a menos povoada, sendo movimentada pelos habitantes a partir da extração do ouro e diamantes. Dentro da grande geografia formada pela serra do Espinhaço, sua fase embrionária também contou com o desenvolvimento da pecuária, que era beneficiada pelo rio São Francisco.

Sobre o início do sucesso da extração de pedras preciosas, muitas notícias foram lançadas até a verdadeira descoberta dos diamantes na comarca de Serro Frio. Nos meados do século XVIII, definitivamente os achados das pedras preciosas fez com que a América Portuguesa fosse realmente considerada grande produtora de diamantes. É importante considerar que os movimentos populacionais se desdobraram anteriormente na região pelo fato da atração gerada pela mineração do ouro, encontrado em torno da Vila do Príncipe. A descoberta dos diamantes coincide exatamente com o período referenciado do recorte temporal inicial desse trabalho, 1720.

“Os exploradores acharam as pedras nos ribeirões mais próximos ao arraial do Tejuco, como Caeté-Mirim, o Santo Antônio, o Inferno, e outros tributários do rio Jequitinhonha, onde a busca pelo ouro já se iniciara. Um observador, o comerciante Francisco da Cruz, relatou que a Vila de Sabará estava ficando deserta, pois todos corriam para a região diamantina. A febre dos diamantes era tal que, naquela vila, trocava-se uma casa por um freio de cavalo, ou vendiam-se todas as posses para comprar escravos, com os quais se exploravam as lavras das preciosas pedras.” (FURTADO, p. 29).

É relevante frisar uma das peculiaridades referentes a descoberta dos diamantes na região. Tem-se a menção de que a mineração já ocorreria antes do comunicado oficial de sua descoberta. O governador dom Lourenço de Almeida, claramente pressionado pela mineração clandestina e a propagação das notícias de achados de pedras preciosas, lançou a informação em 1729. Foi então considerado um dos suspeitos de tirar vantagem da extração irregular das pedras. Jus a isso, o descobrimento de diamantes na comarca de Serro do Frio elucidou uma série de fatores no que se refere ao debate da exploração real e o comunicado oficial dos achados das pedras preciosas.

As lavras, detentoras de grandes riquezas, fizeram aumentar a oferta dos diamantes, e não demorou muito para que indivíduos ligados a administração portuguesa observassem que o preço das pedras não era tão sólido quanto elas mesmas. O crescimento no fornecimento fez cair bruscamente o valor no mercado externo (FURTADO, p. 31)

A partir da regulamentação para as extrações das pedras, o sistema econômico como de costume, passa por ressignificações, sobretudo no preço dos diamantes. Em meados de 1731, a região foi demarcada, e o auge da circulação das pedras ocasionou a baixa no preço. A intenção foi causar o máximo de restrição do acesso às lavras, executando a cobrança de altas taxas de capitação. Em torno de 1734 a 1739 houve a proibição total da extração, fazendo com que a região obtivesse uma administração própria. O então Arraial do Tejuco, agora tido como Distrito Diamantino<sup>3</sup>, passou a englobar em sua área toda região em seu entorno que obtivesse achados de Diamantes. Essa sociedade continha em sua dinâmica social características semelhantes às da capitania, como grande número de escravos, quantidade inferior de homens e mulheres livres, divididos entre pardos, e as classes referentes ao topo da hierarquia social, caracterizadas pelo pequeno número de elites brancas, que eram compostas por portugueses, pessoas com cargos administrativos, e que tinham em suas mãos o controle das patentes militares<sup>4</sup>.

Na obra escrita por Joaquim Felício dos Santos, “Memórias do Distrito Diamantino”, muitos pontos acerca da localidade são ressaltados. O autor oferece uma gama de características que facilita o entendimento do nosso recorte espacial.

“O Distrito Diamantino de Minas Gerais era em Portugal muito conhecido por sua riqueza, e muitos desses imigrantes vieram aqui se estabelecer na esperança de se enriquecerem depressa e sem o trabalho (...) Notável alteração sofreram os costumes de um povo, isolado nesse canto do Brasil. Procurou-se imitar à risca os usos e modas da Metrópole, que também por sua parte procurava imitar o que via na França.” (SANTOS, p.34)

A partir dessas informações, podemos elucidar o caráter dinâmico dessa sociedade. Mas, sobretudo devemos considerar outros meios de sustentação econômica da região, sem focar somente na mineração de diamantes. José Newton Meneses, é um dos defensores de que as relações econômicas da Comarca de Serro do Frio não se restringiram somente à extração de pedras preciosas. Existe um consenso historiográfico a respeito da importância do mercado interno, e no caso de nosso espaço

---

<sup>3</sup> A demarcação do Distrito Diamantino teve início em 1731, que na ocasião englobou arraiais e povoados próximos ao Arraial do Tejuco. Concluído esse feito em 1734, elege-se o Arraial do Tejuco como sede desse distrito, efetivando assim a intendência dos diamantes. Ver em: FURTADO, Júnia Ferreira, *O livro da capa verde: o Regimento Diamantino de 1771 e a vida no distrito diamantino no período real da extração*. P 25. São Paulo: Annablume, 2008.

<sup>4</sup> Em se tratando de patentes militares, importante inferência são as reflexões de Ana Paula Pereira Costa sobre as milícias negras e o poder local na comarca de Vila Rica. Como recorte cronológico a primeira metade do século XVIII, a pesquisadora debate sobre as dinâmicas do armamento dos cativos, corroborando assim, com a ideia de reciprocidade perante as relações senhor/escravo. Ver em: COSTA, Ana Paula Pereira, *Corpos de ordenanças e chefias militares Minas Colonial: Vila Rica (1735-1777)*. Editora FGV, 2014.

geográfico, os escritos de Meneses são importantes. É primordial considerar o aumento populacional e a necessidade de produção de alimentos em decorrência desse contingente de habitantes.

“É preciso, afinal, refletir sobre a forma com que o Continente do Serro se enquadrou naquilo que João Luís Fragoso caracterizou, na Colônia, como um “mosaico de formas não capitalistas de produção”, onde as regiões mineiras mantiveram, desde o início do século XVIII, complexos agropecuários mercantis voltados para o abastecimento colonial (Fragoso, 1992, p. 104- 112). O mercado interno de alimentos, elástico e estável, foi de uma complexidade maior que normalmente se pressupõe. Articulada a este mercado e aos comerciantes e tropeiros que dele faziam parte ativa, essa produção agropecuária tinha uma dinâmica interna peculiar e que, seguindo os conselhos de Fragoso e Maria Yedda Linhares, deve ser entendida como uma “formação econômica e social” que incorpora segmentos outros, além de escravos e senhores.” (MENESES, p. 132).

A produção de alimentos, portanto, disponibiliza um outro olhar sobre nosso recorte espacial. Entendível perceber que além de configurar como importante alternativa econômica, essas atividades foram de extrema importância na busca por ascensão social. Homens brancos livres, pretas e pretos alforriados, se relacionavam nesse mecanismo disponível para executar suas mobilidades dentro dessa sociedade. Escravizados também utilizaram de diversas estratégias de acúmulo de capital proporcionados por essa alternativa econômica na busca pela liberdade. O comércio de alimentos bem como sua produção, contribuía com as mobilidades e entrosamentos das pessoas. O alcance do contado se configurava como importante elemento nesse período.

Tratava-se então, de uma sociedade com diversidades econômicas, cujas atividades ocupacionais envolviam múltiplos atores sociais em distintos patamares da ordenação estabelecida de Antigo Regime. Para exemplificar nosso argumento utilizo da pesquisa de Juliana Bonomo, que abrange o mundo das quitadeiras<sup>5</sup> como seu objeto de estudo. Uma escrava, por exemplo, poderia vir a se tornar quitadeira que, conseqüentemente pela função, acabava criando redes de contatos. Isso ampliava suas esperanças de conseguir alforria, ou até mesmo de se destacar perante a comunidade escrava. Tais fatores faziam da cativa uma ótima opção para o apadrinhamento de escravos, que instigavam dos mesmos desejos.

---

<sup>5</sup> As quitadeiras eram na maioria das vezes, escravas e forras, comerciantes ambulantes, que realizavam as vendas de diversos tipos de comestíveis, como pães, broas, frutas, verduras, fumos e aguardentes. Essas mulheres eram mais vistas em regiões próximas que desenvolveram a mineração, como o caso de São João Del Rei, Ouro Preto, Mariana e Diamantina. Ver em: BONOMO, Juliana. R. *O QUE É QUE A QUITANDEIRA TEM?* Um estudo sobre a memória e a identidade das quitadeiras de Minas Gerais. Dissertação (Mestre em Memória Social) Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO. Rio de Janeiro- RJ, 2014.

Nessa premissa, o Antigo Regime parte da suposição de uma sociedade que naturalizava as desigualdades e as hierarquias nelas existentes. A caracterização de uma dinâmica católica junto a uma cultura escravista fazia com que os indivíduos desse universo temporal, entendessem tais ordenamentos como vontades divinas. Mas isso não significa que os modos de vivências eram estáveis, e muito menos imunes aos conflitos.

As sociabilidades eram nada mais do que formas de interações, que tinham em suas entrelinhas a intenção direta de pacificar o corpo social. Para sua execução eram precisos métodos de cooperação entre as pessoas. Isso significa que o estabelecimento de relações como o compadrio e o matrimônio, possibilitavam que os indivíduos se articulassem perante as estratificações sociais. Essas mobilidades resguardavam diversos interesses, como a busca e conquista de privilégios.

Feita essa análise econômica, podemos descrever vários fatores no que tange ao aspecto social de meu trabalho. Pretendo descrever durante o artigo, algumas análises do apadrinhamento dentro dessa sociedade que obtinha grandes barreiras de ascensão. Entendemos que a escravidão se trata de um fenômeno perverso de exclusão material e simbólica. Contudo, é possível entender que os indivíduos inseridos nessa lógica detinham estratégias que possibilitavam as mobilidades sociais. Nossa pesquisa trata exatamente dos aspectos das “brechas” dessa ocorrência histórica.

Vários questionamentos surgem. Em que medida os fatores de mercado influenciaram o número de escravos na região? Como as diversas formas de sociabilidades existentes foram incorporadas nesse âmbito de busca por prestígio? De que maneira o compadrio foi utilizado intencionalmente como forma de ascensão? Essas variadas possibilidades de crescimento econômico carregavam consigo várias facetas de mobilidade social. Os apadrinhamentos batismais feitos nos rituais católicos podem e devem ser considerados como uma dessas intenções. É a partir desses pressupostos que nos debruçamos perante as fichas do primeiro sacramento.

Isso mostra que a prática do compadrio ultrapassava, em alguma medida, as intenções de apenas executar um costume ligado ao catolicismo. O fator religião nessa descrição se cruza intencionalmente com as estratégias sociais, de mobilidade e ascensão perante a hierarquização de Antigo Regime. É, sobretudo interessante destacar que cada localidade tratava as táticas batismais ao seu modo.

“Por outro lado, diferenças regionais nos desenvolvimentos históricos específicos do catolicismo, fizeram deste rito uma prática heterogênea com peculiaridades

elucidativas acerca de práticas costumeiras, do cotidiano das populações do passado e dos descompassos entre a norma e a prática social.” (ANDRADE, p. 34).

Essa gama de informações permite que fatores ligados ao cotidiano referente ao âmbito geográfico dessa pesquisa, sejam mencionados. Os costumes compartilhados nessas duas regiões da Comarca de Serro do Frio continham peculiaridades<sup>6</sup>.

Partindo do pressuposto de que a sociedade desse período era intensamente moldada por valores católicos, e como a reverência a Deus era algo importante nas ações dos indivíduos, qualquer ato poderia ter o intuito de mostrar ao próximo tanto sua posição privilegiada, como suas ações devidamente articuladas e “aprovadas” pela vida baseada na honra e nos dogmas.

“As cerimônias públicas, sobretudo a missa aos domingos, eram oportunidades ímpares para tornar pública a posição ocupada na sociedade do arraial. Havia o cuidado não só com a vestimenta, mas também com o local que lhes era destinado nos eventos. Sentar-se nas primeiras fileiras do templo, bem como á mesa de autoridade de alta patente, estar na área principal de uma procissão religiosa, eram sinais evidentes de distinção.” (FURTADO, p. 158)

Por esse aspecto, conseguimos captar alguns dos hábitos costumeiros do contexto alocado. Destacamos que no Brasil, a sociedade era numerosamente composta por atores inseridos em camadas subalternizadas, sendo a maioria escravos, alforriados e livres pobres. Cabe desenvolver nesse estudo, linhas interpretativas de como os vínculos sociais estabelecidos pelos sujeitos com esse perfil se articulavam. Isso, tendo como base os atos batismais, que se faziam como um fenômeno que abrangia todas as camadas do Distrito Diamantino e da Vila do Príncipe.

Esse primeiro sacramento ultrapassava os laços consanguíneos e proporcionava aos envolvidos a ampliação de uma família espiritual, que acabava compactuando com a vida terrena. Os laços estabelecidos pelos indivíduos que almejavam prestígio poderiam causar fissuras no sistema social. A vida na América portuguesa, no entanto, poderia ser diretamente influenciada pelos parentes espirituais.

### **Fontes: Documentação eclesiástica, alforria e compadrio**

---

<sup>6</sup> Uma dessas peculiaridades é descrita na tese de mestrado de Keli Souza, que faz um estudo do apadrinhamento dos escravos adultos no Distrito Diamantino, referente a 1744 a 1758. Segundo a pesquisadora, os senhores de escravos do Arraial do Tejuco obtinham vários tipos de relações de reciprocidades com seus cativos, como ocorria na Vila do Rio Grande. Suas intenções no apadrinhamento era expandir seus contatos através de seus escravos. Ver: SOUZA, Keli C. N. *Tecendo redes e construindo histórias: o apadrinhamento dos escravos adultos no Distrito Diamantino- 1744 a 1758*. 113f. 2013. Dissertação (Mestrado em História)- Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP, Mariana, 2013.

O presente artigo teve como base metodológica as articulações já feitas em um projeto de pesquisa, intitulado *Trajetórias e estratégias sociais da elite do Arraial do Tejuco nos setecentos: fontes paroquiais e suas possibilidades de estudos*. Financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG/UFVJM), utilizamos do grande acervo da Mitra Arquidiocesana de Diamantina – MG, com o intuito de analisar os documentos paroquiais de batismo, matrimônio e óbito, para compreender os modos como a hierarquização social se desenrolava nessas localidades da Comarca de Serro do Frio. Dessa forma, dialogamos com esses dados a partir da bibliografia sobre a nova historiografia dos estudos acerca da escravidão, extraindo diversas interpretações complementares e importantes dentro dessa área de estudo.

No primeiro momento, foi feita a coleta dos dados de modo manuscrito. As informações dos registros batismais foram transcritas para as fichas, dando enfoque a todos os atores envolvidos na cerimônia, referenciando suas respectivas posições sociais (livres, alforriados, libertos e escravos). A segunda fase da metodologia consistiu na elaboração de uma planilha específica, que incluía as informações principais desse trabalho.

O concílio de Trento (1545-1563) sancionou a obrigatoriedade de registrar os eventos como batismo, casamento e óbito. Houve então a fixação regulamentada dessas práticas pelas paróquias. Existiam normas para a descrição e registros desses sacramentos, que marcavam a passagem dos indivíduos dentro da vida cristã católica.

Nos últimos tempos, a nova historiografia<sup>7</sup> vem tendo como uma de suas referências o apoio das fontes paroquiais. Júnia Ferreira Furtado, nos mostra as tendências sobre as quais a historiografia mineira vem se pautando, e elenca que as fontes eclesiásticas são importantes documentos para o entendimento das relações sociais.

“A demografia histórica, reunindo dados quantitativos, promoveu uma leitura instigante de fontes testamentais, paroquiais, censitárias, etc. Francisco Vidal Luna, em Minas Gerais: escravos e senhores, esboçou nova visão sobre a população escrava e

---

<sup>7</sup> João Fragoso, incontornável nome para esse debate, se insere na nova tendência historiográfica ao modo de evidenciar a América Portuguesa como cenário independente em várias questões em relação à metrópole. O autor critica os modelos macro-explicativos que descrevem a América Portuguesa sendo subordinada a metrópole, como os escritos de Caio Prado Junior e Laura de Mello e Souza. O historiador refuta essas visões clássicas, dizendo que a vertente observadora de cunha marxista reduz a complexidade do contexto. Chamado por ele de “Antigo Regime Católico”, cito também os colaboradores dessas teorias, como Thiago Krause, Roberto Guedes, Carla Almeida, Ana Paula Pereira Costa, entre outros. Ver em: FRA-GOSO, João; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago (org.). *A América portuguesa e os sistemas atlânticos na Época Moderna*. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

de cor da Capitania, demolindo uma série de conceitos tradicionais sobre esse segmento da sociedade colonial.” (FURTADO, p. 49.)

A ausência de dados censitários, bem como de registros civis, fez com que os arquivos eclesiais servissem como apoio de estudos na busca da interpretação de nosso passado. Esses documentos nos permitem verificar diversas características políticas, sociais e econômicas, de uma sociedade tão pouco descrita. No período colonial e imperial, esses papéis eram considerados como um instrumento de controle da população católica, obtendo em alguns casos apoio às questões jurídicas. Até mesmo depois do surgimento dos registros civis em 1874, a população ainda dava mais crédito à administração paroquial. Uma das justificativas era a distância entre as residências e as localidades dos cartórios para realização dos registros.

“Os próprios órgãos governamentais, muitas vezes, atribuíam mais confiança ao registro religioso de batismo, casamento ou óbito. Este atingia mais pessoas e localidades devido a infraestrutura montada pela Igreja no decorrer da Colônia e Império. Párocos e missionários periodicamente visitavam o território das localidades sob sua responsabilidade para administrar os sacramentos.” (BASSANEZI, p. 156).

Isso nos possibilita enxergar como a cultura dos registros paroquiais era forte e algo em que a sociedade, em sua maioria, confiava. A investigação desses documentos serve de amparo para diversos tipos de averiguação, como por exemplo, auxiliar um pesquisador da história da saúde ao manusear atestados de óbitos, ao estudioso de ciências econômicas ao se debruçar diante dos testamentos, e até mesmo aos demógrafos que utilizam de dados quantitativos para a constituição de seus estudos sobre padrões e tendências populacionais.

As relações interpessoais são facilmente captadas quando se faz uso desse tipo de fonte. No caso dos registros de batismos, tal abordagem pode ser ainda complementada com o cruzamento das fontes pertencentes a outros documentos eclesiais, como matrimônio e testamento, ou mesmo papéis de registros civis. Porém, isso não significa que o fenômeno do compadrio por si só não nos faça valer para tal pesquisa, já que enfocamos apenas no primeiro sacramento.

É válido focalizar que a prática da cerimônia batismal não pode ser vista apenas como uma ação executada por indivíduos subalternizados que estariam interessados na mobilidade social. Isto é, uma pessoa de prestígio poderia aceitar ser padrinho de um indivíduo em camada inferior, pelo interesse de ampliar suas redes de contato, e fortalecer sua autonomia perante a localidade. Cada qual com



suas intenções de ascensão e legitimação de status, como é o caso do contratador de diamantes João Fernandes, que mostrou ser padrinho de várias crianças e adultos, sendo eles forros e livres pobres.

“Com essas ações, garantia a caridade para os pobres e a deferência para os iguais, colocando-os sob sua influência por meio da gratidão. Os laços de compadrio- um dos mecanismos de sociabilidades da época- criavam redes de clientelismo e dependência entre diferentes segmentos sociais. Estratégia eficaz, inseria não só o afilhado como seus pais na órbita de alguém mais poderoso, cuja proteção era invocada nas horas de necessidade. O compadre tornava-se alguém próximo, mas igualmente alguém que se devia respeito.” (FURTADO, p. 159)

Tais manobras indicam que personagens importantes também tinham o interesse de circular entre a sociedade local. Tinham a disposição de incrementar os afetos, e concretizar as amizades estabelecidas e necessárias para a manutenção de seu prestígio.

Nesse aparato, podemos observar como as cerimônias batismais são primordiais na busca do entendimento das interações de sociabilidades impostas no período dos setecentos. Para tal, o banco de dados<sup>8</sup> analisado disponibiliza 423 registros pertencentes ao Arraial do Tejuco e 812 lançamentos batismais referentes a Vila do Príncipe. Somando tais localidades, temos ao dispor o total de 1235 registros, sendo que a maioria das fichas contém informações sobre os atores envolvidos no ato, desde sua condição (batizando, pai, mãe, padrinho, madrinha e pároco responsável), bem como informações dos donos dos escravos abrangidos no então sacramento.

**Tabela 01: Condição social dos batizados no Arraial do Tejuco e Vila do Príncipe.**

Localidade	Livres		Forros		Escravos		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Arraial do Tejuco	107	25,29	37	8,74	279	53,13	423	100
Vila do Príncipe	181	22,29	26	3,20	605	74,50	812	100

Fonte: Arquivo eclesiástico da arquidiocese de Diamantina-MG.

<sup>8</sup> A planilha, elaborada no programa Excel, contém os seguintes campos: os relacionados com a realização do batismo e seu registro no livro batismal (local, paróquia ou freguesia, localização do assento no livro, data e hora do batismo, data de nascimento do batizando, o nome do pároco que realizou o sacramento, nome do pároco que inscreveu e assinou o sacramento no livro, no qual indica se o batismo foi coletivo ou individual); Há também informações dos participantes do sacramento (nome, condição jurídica, sexo, cor, situação civil, etnia, proprietário, relação de parentesco com o batizando).

Na estratificação feita acima, podemos analisar a disparidade dos números. Trata-se de um período com mais batizados escravos do que livres. No distrito Diamantino, de um total de 423 registros, cerca de 53,13% correspondem às fichas batismais de escravos e 25,29% referem-se aos batizados livres. Na localidade principal da Comarca de Serro, essas diferenças entre batizados escravos e livres também são evidentes. 74,50% relacionados a registros de escravos e 22,29% de fichas que descreviam o primeiro sacramento de pessoas livres.

A partir dessas análises, nos deparamos com alguns conflitos, pois de início, pensávamos que o número superior de batizados escravos correspondia a um maior número de famílias escravas. O conceito de família nessa questão cria outra via de debate, pois os registros apresentam que adultos africanos eram também frequentemente batizados. Ou seja, um cativo recém-chegado do continente africano não pode ser inserido nesse conceito estrutural de família consanguínea. Mas por outro lado é somado à premissa de parentesco espiritual. E justamente esse raciocínio é que nos faz valer na manutenção desse trabalho.

“Na verdade, o que se buscava era aumentar o raio social das alianças políticas e, assim, de solidariedade e proteção, para o que se contava inclusive com ex-escravos, escravos pertencentes a outros senhores e, em casos eventuais, com alguns proprietários (note-se aqui o papel estabilizador da família tanto para os cativos como para o sistema inclusivo, já que em tese, no interior desses grupos parentais as experiências de conflito, indefinidamente recriadas pela escravidão, deviam tender a tornar-se mais modestas).” (FLORENTINO, p. 76)

Voltando aos registros, o fato interessante a se notar é o pequeno número de batizados forros nas duas localidades analisadas. No Arraial do Tejuco, 8,74% dos registros são de batizados que foram alforriados juntamente com o batismo, e na Vila do Príncipe essa porcentagem equivale a 3,20%. Mesmo com um universo de batizados diferencialmente superior, as práticas de alforria batismal na Vila do Príncipe era sistematicamente menor do que no arraial tejucano. Tomando como base desses números de batizados alforriados durante o sacramento, resolvi esmiuçar mais adentro sobre os libertos que o banco de dados proporciona. Mas antes disso, dialogamos com Júnia Ferreira Furtado, quando faz a seguinte descrição:

“O Tejuco não era uma aglomeração pequena para os padrões da época. Em 1732, dom Lourenço de Almeida reconheceu que a população do arraial já ultrapassara em muito a da Vila do Príncipe, embora esta fosse a “cabeça” da comarca. Segundo o governador, a vila era distante dos rios e despovoada; já o arraial ficava mais perto dos cursos d’água, era mais populoso e por essa razão lá se estabeleceram os homens de negócio e os mineradores.” (FURTADO, p. 41).

O fato é que trazer estudos sobre o contingente populacional do período acaba por ser uma tarefa complexa. No primeiro momento, pensei em contrapor Júnia Ferreira Furtado ressaltado as diferenças nos números de registros de batismos entre as localidades. Seria dinâmico pensar que pela simples análise no banco de dados, notaríamos que no Tejuco o número de registros batismais chega a ser 47% inferior em comparação com a localidade principal da Comarca, fazendo-nos chegar à hipótese de que no Arraial teria uma quantidade menor de crianças nascendo e, conseqüentemente um número inferior de pessoas, se comparado com a Vila do Príncipe.

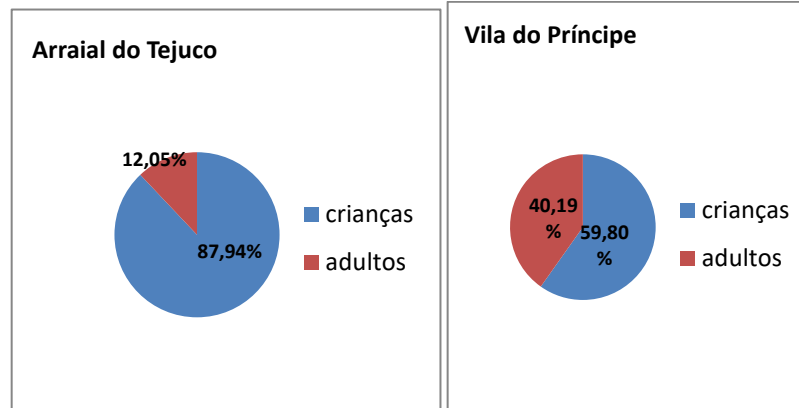
Assim, a menor quantidade de registros batismais no Distrito Diamantino nos levaria à hipótese de que esse número mais restrito de pessoas na localidade culminaria em relações sociais mais estreitas, uma espécie de consolidação dos vínculos entre os indivíduos. Portanto, seguindo tal premissa, defenderia a teoria de que o número maior de crianças alforriadas no Tejuco se dá pelo raciocínio pressuposto referente aos habitantes do local. Como mostra a tabela 01, a tática da liberdade em pia batismal no Tejuco, que apesar do número menor de batismos, era mais corriqueira do que na Vila do Príncipe. Quanto menor o corpo social, mais fácil seria a manutenção dos laços e mais lineares seriam as estratégias de ascensão. Uma vez que não tivemos acesso a dados populacionais mais confiáveis sobre o padrão demográfico das duas localidades, o argumento exposto deve ser considerado, em hipótese, como um dos motivos pelo quais a região de Diamantina obteve mais batizando alforriados.

Mas, sobretudo, saliento a importância de considerar tais descrições como prováveis fatos, já que nossa fonte apresenta limitações importantes a serem mencionadas. A primeira é que o número de registros batismais não condiz necessariamente com o número populacional de uma localidade, uma vez que se trata de uma região com grandes movimentos habitacionais, com populações transitórias. É bastante provável que o número de pessoas passageiras presentes no Arraial do Tejuco tenha se dinamizado por conta das questões econômicas. Pautados na busca pelas pedras preciosas, houve alterações nos números populacionais desse recorte espacial e cronológico. O segundo ponto limitante a se considerar, é que me resguardo com registros que apresentam lacunas de períodos<sup>9</sup>. Outro indício é que no Distrito Diamantino havia mais crianças sendo batizadas em comparação a Vila do Príncipe.

---

<sup>9</sup> Quanto aos registros de batismos essa é uma questão extremamente complexa. Nos dados coletados conseguimos algumas décadas completas, e outras que se mostram carentes de fichas. Grandes períodos que realmente não apresentam anotações. O próprio acesso as fontes é problemático, uma vez que não se sabe se está tudo naquele arquivo, que nos deixa

Gráfico 01: Comparação de batizados adultos e crianças



Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina-MG

Os gráficos acima mostram mais uma vez que as localidades possuíam distintas características em relação a fase de vida dos batizados. Por mais que a quantidade de habitantes seja provavelmente desigual como já debatido, confirmamos pelos números que a Vila do Príncipe era constantemente palco de batismos em adultos. Mais de 40% dos batismos que ocorriam naquela região eram destinados aos cativos recém-chegados da África.

Diante disso, um questionamento surge. Como a lógica de uma cerimônia católica era inserida em indivíduos detentores de culturas diferentes? Do ponto de vista estritamente antropológico, esses escravizados eram considerados estrangeiros, porque eram ausentes de parentesco. Seus familiares ficaram no continente de origem, e isso fizeram com que se encontrasse em um estado legitimado de guerra. A função do compadrio é justamente aguçar a ótica do parentesco naquele cativo. É então pacificar os indivíduos com essas alianças que o catolicismo proporcionava. Representava proteção e solidariedade naquele novo âmbito. Todas essas ações tinham nas entrelinhas o intuito de diminuir os conflitos e as tensões trazidas do tráfico. “[...] é possível acrescentar à rede de escravos aparentados os laços criados pelo batismo cristão. De fato, o compadrio é uma relação parental de base espiritual [...]”. (FLORENTINO, 1997, p. 91). Isso evidencia que o sacramento do batismo foi também oportunidade de ajuda mútua e criação de laços de solidariedade que viabilizavam a proteção. Nesse momento não excluiu a importância de incluir o discurso paternalista que os santos óleos representariam, mas também

---

a hipótese da existência de documentos em arquivos de igrejas das localidades do entorno. Isso já deixa claro que no período colonial temos a dificuldade de encontrar números 100% fiéis ao que se referem os dados dessa pesquisa.

não o considero preponderante para essa análise. Os cenários de mineração para Sheila Siqueira de Castro Faria, sendo chamados de “locais de passagem”, tinham numerosas mulheres solteiras, sendo grande parte delas mães e chefes de família. Nem todos os núcleos familiares das duas regiões aqui analisadas estavam inseridos na lógica de Gilberto Freyre.

**Tabela 02: Condição social dos padrinhos dos batizados adultos**

Localidade	Livres		Forros		Escravos		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Arraial do Tejuco	15	30	01	0,02	34	68	50	100
Vila do Príncipe	78	23,70	12	3,64	239	72,64	329	100

Fonte: Arquivo eclesiástico da arquidiocese de Diamantina-MG.

Constatando previamente no banco que 100% dos batizados adultos eram escravos, e com intuito de endossar a hipótese que a finalidade do ato batismal em cativos dessa categoria era de certo modo instigar a pacificação<sup>10</sup>, trago na tabela 02 as condições sociais dos padrinhos desses cativos. Observável que majoritariamente, o compadrio era executado com padrinhos de estrato similar aos dos batizados. No distrito Diamantino, 68% dos batismos dessa estratificação tinham como pais espirituais agentes escravizados. Na vila do Príncipe o fenômeno ocorria semelhantemente, onde 72,64% dessas cerimônias tinham padrinhos cativos. Isso significa que a intenção da pacificação ficava nas entrelinhas das relações de escravo para escravo. O padrinho subalternizado poderia ajudar a orientar de algum modo o novo cristão, que acabara de ser inserido no cativeiro. Uma forma de se ambientar naquele espaço.

Devemos considerar também os padrinhos livres que compactuavam em serem pais espirituais desses cativos. Segundo Lília Schwarcz, o apadrinhamento de escravizados por seus senhores era um fenômeno extremamente raro. Na Vila do Príncipe, temos um exemplo insólito, como o caso da batizada adulta Rosária, que foi apadrinhada no dia 02 de fevereiro de 1735, pelo seu dono, Domingo

<sup>10</sup> Ressalto que o “estado de guerra”, bem como o intuito de “pacificação” não estão direcionados para serem aplicados entre os cativos, apesar de que não se trata de novidades historiográficas a vinda de escravizados da África pertencentes a tribos rivais. Mas esse não é o assunto e tão menos a pretensão do texto. Defendo nesse instante que o fenômeno do compadrio, assim como Manolo Florentino evidencia, serviu também para apaziguar os conflitos das relações senhores e escravos. Por esse aspecto concordo da explicação tradicional paternalista, que suavizava um cativo em seu novo contexto de escravizado para se sentir protegido. Essa evidencia pode ser considerada como um dos processos de construção do escravo. Ver em: MATTOSO, Katia M. de Queirós. Ser escravo no Brasil: séculos XVI-XIX; Tradução de Sonia Furhmann- Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

Coelho do Valle, de *status* jurídico de livre. Já o papel de madrinha, que naturalmente poderia ser a sua senhora, esposa de Domingo, foi ocupado pela escrava Lourdes. Seguindo o raciocínio já feito anteriormente, da função de orientação e ambientação no cativo, imaginamos que a então madrinha poderia pertencer a mesma escravaria da batizanda. No entanto, Lourdes pertencia ao sujeito livre Domingos de Barros.

Essa construção e desconstrução de entendimento nos possibilita levar a hipótese de que nem sempre o escravo adulto chegava do continente africano e era instantaneamente batizado. Haveria certamente um tempo para que o cativo criasse laços além de seus plantéis. Conseguimos enxergar uma construção mínima dessas redes de solidariedade. Isso significa, que no caso da escrava Rosária, a então cativa chegou da África, adquiriu confiança, e conseguiu angariar madrinha distinta ao seu cativo. Essa lógica continua afirmando as relações e intenções de fortalecimento dentro da comunidade escrava.

Outro caso considerável de ser descrito é o da cativa Rita, batizada no Arraial do Tejuco, no dia 09 de março de 1733. Pertencente à forra Mariana, a então escravizada teve como seus padrinhos Manoel Domingues e Quitéria Cabral, ambos definidos por condição social de livres, sem constar relações conjugais. Por essa observação, pode-se mencionar que os cativos detinham certa autonomia de mobilidade<sup>11</sup>. Em meios urbanos menores, o poder de circulação era mais corriqueiro, e isso proporcionava a oportunidade de conhecer e construir relações com mais pessoas, pertencentes dos vários patamares da camada social. É válido pensar também que esse apadrinhamento possa significar algum interesse por parte da dona de Rita, Mariana, que por ser forra necessitava fortificar laços. A pacificação desses indivíduos se dava pela transição dessas etapas lineares de socialização e interação da nova condição, ou seja, ao sistema a que passara se pertencer. (FLORENTINO, p. 111)

É importante elencar que essa vertente de táticas pacifistas não denominava a ausência de conflitos. Quando se fala em “pacificar”, é dar a essa sociedade estabilidade, e a chance de articular alianças políticas. Vale ressaltar o estudo de Silvia Brügger quando analisa o apadrinhamento dos cativos em São João Del Rei. A pesquisadora destaca o argumento da historiadora Mary Karasch, que evidencia as dificuldades dos escravos na inclusão do cativo. Uma das estratégias era o uso das tradições

---

<sup>11</sup> Roberto Guedes analisou os espaços de autonomia escrava mediante o próprio trabalho cativo no Rio de Janeiro oitocentista. Ver em: GUEDES, Roberto. Autonomia escrava e (des) governo senhorial na cidade do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX. In *Tráfico, cativo e liberdade* (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 229-283.

africanas na “nova” religião católica. Se nas suas sociedades de origem havia profunda valorização da família extensa, com a grande importância dos ancestrais, os novos cativos recriavam essas peculiaridades por meio do compadrio. Essas manobras foram, sem dúvida, importantes para a manutenção da escravidão moderna (BRÜGGER, Silvia p. 02). Hebe Maria Mattos também enfatiza a importância do pensamento religioso para o suporte escravocrata. “[...] Pensava-se a sociedade como um corpo articulado, naturalmente ordenado e hierarquizado por vontade divina. [...]”. (MATTOS, p. 144).

Para oportunidade de comparação entre gêneros, considerei mostrar as estratificações das madrinhas desses cativos africanos. No quadro abaixo podemos perceber como o número de madrinhas livres era menor se comparado ao número de pais espirituais livres mostrados na tabela anterior.

**Tabela 03: Condição social das madrinhas dos batizados adultos**

Localidade	Livres		Forras		Escravas		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Arraial do Tejuco	05	10,86	14	30,43	27	58,69	46	100
Vila do Príncipe	25	7,76	73	22,67	224	69,56	322	100

Fonte: Arquivo eclesiástico da arquidiocese de Diamantina-MG.

No Arraial do Tejuco, o percentual de madrinhas escravas condizia a 58,69% do total de 46 batizados adultos. As madrinhas em condições sociais de forras correspondiam a 30,43% e as livres eram as menos acionadas para a realização do compadrio, com apenas 10,86% de fichas registradas.

Dessa maneira, chegamos a um ponto importante de ser enaltecido no debate do que significava ser escravo. Para tal condição jurídica, o cativo era “preparado”, no qual aos poucos ia se formando o sujeito/mercadoria. Não se tratava de indivíduos previamente “treinados” para a função, e muito menos chegavam da África cientes do que realmente era o sistema escravista brasileiro. Nesse caso, todo cuidado é pouco quando mencionado que no continente de origem a escravidão já era algo praticado. É importante delimitar que os dois sistemas detinham notáveis diferenças. Em seu continente de origem, o indivíduo que poderia também ter sido um escravo, estava inserido em uma conjuntura cultural diferente ao que estava prestes a enfrentar no Brasil. (MATTOSO, p. 47)

Na África, o escravo não era usado apenas por táticas econômicas como na América. Poderia ser simplesmente um escravo pessoal, não restringindo suas funções apenas nas lavouras, mas como em qualquer outra. Permanecia em sua cultura e ambiente de origem, fato esse que certamente facilitava sua convivência no cativeiro. Era um sistema mais patriarcal do que econômico. No Brasil o fenômeno



da escravidão também não foi ausente de características patriarcais<sup>12</sup>. De certo, o sistema escravocrata na colônia portuguesa obteve suas táticas de solidariedades tão importantes como os praticados na África.

Tais táticas podem ser consideradas como ações pacifistas, que camuflavam as rejeições e adaptações. Eram tidas como fator estaque para o desenvolvimento dos conflitos (FLORENTINO, p.27). Essa ideia, muito bem fundida por Manolo Florentino e José Roberto Góes, é refutada por Slenes, que desconsidera as táticas de solidariedades como intenções de eliminar quaisquer adversidades perante o sistema escravocrata.

“De fato, ao formarem tais laços, os escravos aumentaram ainda mais sua vulnerabilidade, transformando-se em “reféns”, tanto de seus proprietários quanto de seus próprios anseios e projetos de vida familiar. Isto não quer dizer, no entanto, que foram necessariamente impedidos de criar uma comunidade de interesses e sentimentos e virar um perigo para os senhores. Ao contrário, o refém normalmente tem motivos para identificar-se com outros na sua situação; e não faltam casos, na história, de outros grupos subalternos — também, em certa medida, “reféns” dos poderosos — que encontraram o caminho da solidariedade”. (SLENES, p. 59-60)

Dessa forma, podemos considerar que a prática do compadrio, entre outras solidariedades executadas no período, oferecia diferentes olhares e significados. Se para os senhores os atos estavam atrelados à pacificação e a melhora da dominação de sua escravaria, para o cativo poderia significar o fortalecimento de imposições próprias e individuais. Deixar com que o inimigo pense que venceu, talvez seja a melhor forma de manter suas idealizações, e de fato, essas práticas “meticulosas” não excluía os perigos.

Na vida religiosa, o escravo ganhava uma família espiritual na qual passava a contar com todos os indivíduos que faziam parte de seus percursos durante os vários sacramentos que o catolicismo detém. Nas relações sociais por exemplo, o cativo percebia a dimensão e a importância dos contatos clientelistas<sup>13</sup>, e como as afinidades com sujeitos de prestígio ofereciam importante apoio na conquista da alforria.

---

<sup>12</sup> Para o tradicionalista Gilberto Freyre, o patriarcalismo se exerce a partir da dominação masculina. Utilizando sua sexualidade como recurso, o homem faz de sua virilidade uma tática para aumentar sua população escrava, bem como sua dominação dentro do âmbito familiar e social. Ver em: *A família colonial e a construção do Brasil: vida doméstica e identidade nacional* em Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Nestor Duarte.

<sup>13</sup> Há uma grande discussão na historiografia atual acerca das relações sociais estabelecidas entre sujeitos de uma mesma estratificação, ou de estratos sociais diferentes. Considero, neste estudo, relações de parentela aquelas estabelecidas horizontalmente, ou seja, entre indivíduos da mesma camada social; por outro lado, relações de clientela são aquelas estabelecidas entre sujeitos de estratos sociais diferentes, geralmente de baixo para cima, que, em grande medida era utilizada como

Apesar dessa característica de reforçar os laços parentais, o compadrio nem sempre era esquematizado de forma com que os envolvidos pertencessem a mesma categoria social. As duas tabelas anteriores comprovam que os cativos adultos eram em sua maioria batizados por agentes que também pertenciam as senzalas. Isso endossa a afirmação que de certa forma, a hierarquização social era refletida nos trâmites do primeiro sacramento, pois se obtinha no fenômeno, o costume de igualar os status das madrinhas e dos padrinhos.

Um exemplo disso pode ser observado no batizado da escrava adulta Tereza, que ocorreu no dia 13 de fevereiro de 1735. Realizado pelo Vigário Simão Pacheco, a batizanda pertencia a livre Francisca de Almeida, e teve como padrinho o também escravo Garcia, que pertencia a senhora de condição livre, Joana Gonçalves, e como madrinha, Rosa, cativa do Capitão Antônio de Souza de status de livre. Nesse ato, observamos o que já foi mencionado nesse estudo, sobre o aspecto de autonomia dos escravos adultos para adquirir laços espirituais com cativos além de seus plantéis<sup>14</sup>.

Mas não significa que essa menção não possa ser refutada. Nós vemos a oportunidade de oferecer outra via de interpretação, proporcionando outra ótica de entendimento do que poderia significar um ato de compadrio. Não cabe somente postular ao que o revisionismo da temática propõe, é preciso se policiar em qualquer âmbito historiográfico a fim de evitar negacionismos. Estamos tratando de um sistema escravista, e como pesquisadores da área, não seria pertinente isentar o período da escravidão de ações virulentas. O regime permitia a opressão dos cativos. A lógica do apadrinhamento é defendida por alguns estudiosos como um modo de exercer essa opressão.

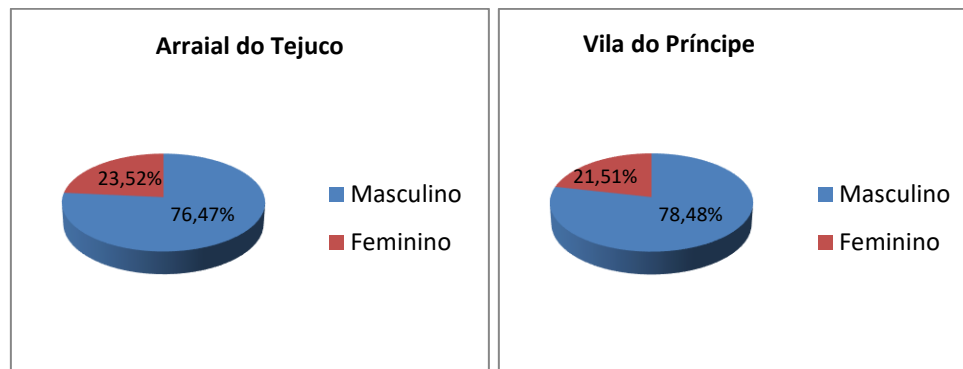
Adentrando intencionalmente ao mundo dos batizados adultos, Stuart Chwartb elenca que o sexo pode ser algo primordial na escolha dos padrinhos. Nesse momento, é de total importância saber os números de homens e mulheres cativas que compunham os batizados.

### Gráfico 02: Sexo dos batizados adultos:

---

meio de adquirir ganhos. Um exemplo interessante é de um sujeito de camada inferior estabelecer um vínculo de dívidas com alguém de prestígio. O fato de simplesmente dever alguém com posição superior também significa uma estratégia de ascensão. No meio social o sujeito é relacionado como detentor de relações dignas de clientela. Ver: SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. Batismos, casamentos e formação de redes: os homens de negócios cariocas nas fontes paroquiais setecentistas. In: FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (Orgs). *Arquivos paroquiais e história social na América lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014, p. 187-208. Ver também: BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal: Família e sociedade (São João Del Rey- séculos XVII e XIX)*. São Paulo: Annablume, 2007.

<sup>14</sup> Não se pode excluir mais uma vez também a aproximação dos proprietários dos cativos envolvidos no fenômeno da pia batismal. Poderiam estar tão interessados quanto os próprios escravizados de estreitarem laços sociais.



Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina-MG

Nos dois espaços aqui destacados, percebemos que o número de escravos adultos do sexo masculino prevalece. No Tejuco corresponde a 76,47%, enquanto o número de mulheres se perfaz em 23,52%. A Vila do Príncipe representa quase igualmente ao arraial tejucano. Os cativos correspondem a 78,48% e as escravas a 21,51%. Podemos apontar, no entanto, que o número de homens no cativeiro, pelo menos nesse primeiro momento, é maior significativamente ao de mulheres. Na busca por um entendimento ainda mais formulado dessa estratificação entre os sexos, é de extrema importância a inquirição de como o compadrio se estabelecia em cada um dos gêneros, inseridos em suas respectivas localidades.

**Tabela 04: Condição social dos padrinhos dos batizados adultos do sexo masculino**

Localidade	Livres		Forros		Escravos		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Arraial do Tejuco	06	15,38	01	2,57	31	79,48	39	100
Vila do Príncipe	49	18,91	07	2,70	202	77,99	259	100

Fonte: Arquivo eclesiástico da arquidiocese de Diamantina-MG.

Na tabela acima percebemos que os escravos adultos escolhiam em sua maioria, padrinhos do mesmo estrato social. Isso ocorre tanto no Arraial do Tejuco quanto na Vila do Príncipe. No manuseio dos registros, algo interessante para ressaltar, é que os escravos adultos que tiveram como padrinhos os sujeitos livres, são pertencentes a donos que compactuam com o mesmo status dos pais espirituais. Nenhuma ficha demonstra que esses senhores tiveram escravos sendo apadrinhados por agentes de camada social inferior da qual eles pertenciam.

Ainda sobre os batizados homens, os que estabeleceram vínculos de compadrio com escravos, são pertencentes a personagens descritos nos documentos como forros. Isto significa que em hipótese, um senhor poderia de certa forma influenciar os estabelecimentos de alianças de seus escravos, conforme seus laços de sociabilidades em meio aos âmbitos em que viviam. Há também aqueles que vez ou outra poderiam não se preocupar em estender suas relações, mas fortalecer sua figura como senhor de escravos. Um exemplo disso é o preto forro João Carvalho, que ao adquirir um escravo adulto vindo da Costa da Mina, ofereceu seu primeiro nome para o cativo, que foi batizado no dia 1 de janeiro de 1736 por Antônio e Antônia, ambos escravos do dito senhor alforriado. O fenômeno do compadrio nesse exemplo foi estabelecido por figuras escravas pertencentes ao mesmo plantel.

**Tabela 05: Condição social dos padrinhos dos batizadas adultas**

Localidade	Livres		Forros		Escravos		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Arraial do Tejuco	08	66,66	0	0	03	25	12	100
Vila do Príncipe	29	40,84	05	7,04	36	50,70	71	100

Fonte: Arquivo eclesiástico da arquidiocese de Diamantina-MG.

O cenário de análise muda visivelmente quando refere-se das batizadas adultos do sexo feminino. As mulheres africanas tinham no Arraial do Tejuco mais padrinhos de condição jurídica superior as delas. De 100%, 66,66% foram apadrinhadas por homens livres e 25% por cativos, não constando nenhuma mulher sendo batizada por um padrinho forro. Na Vila do Príncipe temos um quadro quase semelhante. As recém-chegadas aos cativeiros brasileiros tiveram seus padrinhos divididos nas três camadas sociais. 40,84% foram batizadas por agentes livres e 50,70% por escravos. No espaço da Vila do Príncipe, houve 7,04% que foram aquelas batizadas por homens forros. Ainda sobre o território que corresponde ao município do Serro-MG atualmente, constatamos nos registros que todas as batizadas que tiveram padrinhos livres pertenciam a sujeitas forras. Comparando esses dados com os dos homens cativos submetidos a pia batismal, podemos insinuar que as mulheres libertas angariavam padrinhos de camada jurídica superior às delas. Este fenômeno não é notado quando um homem cativo pertencia a um forro, pois a aliança se estabelecia sempre para baixo.

Esse artefato histórico complementa a ideia de que as mulheres forras tinham mais capacidade de estabelecer relações sociais devido aos espaços que elas ocupavam após garantir a liberdade. A maioria delas inserida no comércio, estabelecia contatos com agentes de diferentes camadas jurídicas, se tornando então ótimas opções para um homem livre aceitar ser padrinho de uma cativa pertencente a uma forra. Essas libertas inseridas no ramo dos negócios quebravam os paradigmas a qual estavam destinadas após a saída do cativeiro. O imaginário social praticamente as conduziam para atividades subalternas, e os espaços urbanos foram os que mais beneficiaram essas mulheres forras na tentativa de contornar esses estigmas e se estabilizarem num posicionamento mais vantajoso na hierarquia de Antigo Regime.

“tudo indica que mesmo consorciando atividades como prostituição, prestação de serviços domésticos, costura, preparação de alimentos, etc., foi no comércio que os alforriados, principalmente as mulheres, conseguiram melhores chances de enriquecimento.” (FARIA, 2001).

Feitas as estratificações dos batizados adultos, e para nível de comparação, é também importante incrementar os números de crianças escravas, bem como procurar desvendar com quais atores sociais elas obtinham mais laços de compadrio. Abaixo, segue a tabela que traz os números que vão nos possibilitar o debate.

**Tabela 06: Condição social dos padrinhos das crianças escravas**

Localidade	Livres		Forros		Escravos		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Arraial do Tejuco	168	75,33	19	8,52	36	16,14	223	100
Vila do Príncipe	221	81,55	12	4,41	39	14,33	272	100

Fonte: Arquivo eclesiástico da arquidiocese de Diamantina-MG.

Com intuito de estabelecer alianças para cima, trago na tabela 04 um grande número de padrinhos livres, se comparados as outras condições sociais. Em ambas localidades, os padrinhos em situações jurídicas mais privilegiadas é a preferência para o estabelecimento do apadrinhamento. Atentemos que no Arraial do Tejuco, mesmo ocorrendo a soma dos padrinhos forros com os escravos, o número de padrinhos livres ainda é mais de 75% do total. Na Vila do Príncipe, o fenômeno estabelecido com sujeitos livres corresponde a 81,55% do total de registros de batismos referentes às crianças escravas. Os padrinhos forros são os menos chamados para o apadrinhamento. 8,52% no Tejuco e apenas 4,41% na Vila do Príncipe.

Certamente, o intuito das mães desses cativos era conseguir angariar, de médio a longo prazo, algum benefício, não só para o seu filho, mas para ambos. Afinal, como já mencionado, o compadrio envolvia também os pais dos batizados, que se permeavam em laços espirituais com seus compadres.

Um exemplo da vantagem de se ter um padrinho livre é a oportunidade da alforria, que poderia ser estabelecida diante da pia batismal, como é o caso da criança Inácia, que foi batizada na Capela de Santo Antônio do Tejuco, no dia 03 de agosto de 1733. Filha de um casal de escravos do mesmo plantel, (Inácia e Bernardo), pertencia ao livre Manuel Ribeiro Afonso, e obteve a liberdade como seus padrinhos, os também livres Vicente Pereira de Castro e Ângela Maria de Jesus. O Vigário Simão Pacheco, responsável pela cerimônia, descreveu ao final do registro que o dono declarava a batizanda como forra, por ter recebido do padrinho a quantia de três oitavas.

Ainda sobre o contexto da alforria, é importante entendermos que o sujeito livre que se envolvia no sacramento do batismo, por mais que não proporcionasse de fato a liberdade, poderia significar a visão e a idealização de uma futura posição social. As famosas alforrias condicionadas<sup>15</sup> são avultosos exemplos. Ponderando esse raciocínio diante das táticas de liberdade, retomemos a discussão dos conflitos existentes dentro das comunidades escravas, e das estratificações que o estado jurídico detinha em sua estrutura. Se existiam várias formas de ser cativo, existiriam também várias maneiras de ser um alforriado nessa sociedade hierarquizada. Sem dúvidas a alforria nunca foi um fenômeno executado solitariamente. Era necessário o auxílio de atores adjacentes à liberdade para que de fato ela fosse alcançada.

Mesmo em condições em que a alforria deveria ser algo comprado, e não ganhado, os laços de solidariedade eram de fundamental importância. As relações de vizinhança, de amizade e compadrio, significavam preceitos auxiliares quando havia uma quantidade estipulada a ser paga pela liberdade. O “ser alforriado” detinha distintas características em virtude de seu recorte espacial.

A diversidade do Brasil contribuiu em muito para as diferenças existentes em diversas camadas da sociedade. Cada localidade detinha características peculiares, excepcionais, que nos mostram em muitos aspectos os modos de relações dos espaços geográficos. O alforriado da Bahia diferenciava-se

---

<sup>15</sup> As alforrias condicionadas se referem à um tratado estipulado entre o senhor e seu escravo. Nem sempre eram registradas, mas quando sim, continham os termos combinados para que o escravo alcançasse sua liberdade. Continham nesse caso a cobrança do cumprimento das condições impostas. Ver em: TEIXEIRA, Heloisa Maria. *Entre a escravidão e a liberdade: as alforrias em Mariana-MG no século XIX (1840-1888)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2001.

ao liberto de São Paulo e ao do Rio de Janeiro. As circunstâncias em que o cativo conseguia sua liberdade também colaboravam com essas diferenças. Ainda que o alforriado significasse um ser intermediário da vida de escravo e livre, antes de conquistar tal estado jurídico, existia a fase passageira da liberdade. O indivíduo poderia de certa forma saber que poderia conquistá-la e desse modo já não se considerava como um simples escravo. O fato de estar à espera da alforria significava que tanto a sociedade quanto o Estado, estavam prestes a reconhecer e o legitimar como pessoa. Sendo assim, não podemos menosprezar os números de padrinhos escravos que ultrapassavam os pais espirituais de condição forra. (MATTOSONO, p. 223)

Mesmo diante de todo debate em torno das intenções de ascensão e alianças para cima, esperaríamos talvez que os forros estariam logo atrás dos números de padrinhos livres. Arraial do Tejuco e Vila do Príncipe acionavam os padrinhos escravos em segundo lugar, e isso não menosprezava o desejo de mobilidade social. Um escravizado, mesmo com alforria condicionada, que poderia ser o caso do padrinho escolhido, tratava-se de um indivíduo diferenciado dentro do cativo. Era talvez mais protegido, poderia usufruir de privilégios e executar seus ofícios de maneira eficaz. Caso contrário, nem sequer ganharia essa liberdade projetada. Mattoso nomeia essa transição social de “statusliber”, e descreve como essa passagem se configurava dentro da hierarquização do período.

“O statusliber brasileiro era semelhante ao menor emancipado. Diante dos tribunais não era julgado como escravo, não podia ser vendido, alienado ou hipotecado. Pessoa, a parte inteira, não podia ser novamente escravizado, pois era protegido pela lei que no, entanto, era burlada pelos senhores. Em caso de delito, o statusliber respondia pessoal e diretamente às acusações. Seus filhos nasciam livres. Seu trabalho não era mais considerado escravo.” (MATTOSONO, p. 231).

É válido destacar que o statusliber não era algo concreto. Existiam várias acepções que poderiam “dificultar” a conquista da futura jurisdição. As cartas de alforrias condicionais descreviam, muitas das vezes, que a liberdade só viria depois da morte do senhor. Isso de fato era uma condição que alimentava uma liberdade antecipadamente ilusória perante o cativo. Dessa forma, o statusliber alimentava no escravizado o tão almejado desejo da liberdade que se mostrava possível, e ao mesmo tempo contribuía para que o senhor obtivesse no cativo, um escravizado leal e bom executor de serviços. O “alforriado ilusório” ao que vou chamar, certamente estava no topo dentro da comunidade escrava, mas era no mesmo nível controlado pelo seu senhor.



Em suma, o estabelecimento do compadrio com padrinhos livres significa também estratégias dos escravos para o desenrolar dentro do próprio cativo. Se a opção por padrinhos escravos simbolizava algum tipo de estratégia dentro da própria comunidade cativa, o cruzamento de sociabilidades com livres poderia de várias formas aliviar as tensões nas senzalas<sup>16</sup>.

[...] Há evidências de que os escravos usaram o compadrio para garantir um possível aliado ou protetor, uma teoria que está de acordo com o próprio significado desses laços. Nas áreas de cana-de-açúcar, era comum que escravos fugitivos, fossem para um engenho vizinho e procurassem a mediação de um “padrinho”, que devolvia o escravo ao senhor pedindo que nenhuma punição fosse dada ou que a situação causadora da fuga fosse melhorada. A existência de um padrinho livre residindo na vizinhança representava vantagens para os escravos, vantagens de maior peso que aquelas propiciadas por amizades íntimas ou por laços de família, que levariam à escolha de outros escravos (GUDEMAN; SCHWARTZ, p. 47).

Isso significa que muitas vezes os escravos recorriam aos seus padrinhos livres com intuito de abrandar seus castigos no cativo. Esses padrinhos ou compadres eram os intercessores das relações senhor/escravo, e mantinham o diálogo, acarretando nas amenizações dos conflitos. Dado o número de padrinhos, veremos a seguir o viés quantitativo de madrinhas das crianças escravas que temos no banco de dados.

**Tabela 07: Condição social das madrinhas das crianças escravas**

Localidade	Livres		Forras		Escravas		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Arraial do Tejuco	101	49,50	53	25,98	50	24,50	204	100
Vila do Príncipe	131	48,88	67	25	70	26,11	268	100

Fonte: Arquivo eclesiástico da arquidiocese de Diamantina-MG.

Nessa tabela observamos como o número de madrinhas forras e escravas condiz quase no mesmo nível. Fator presente nos dois recortes espaciais da Comarca. Interessante levar em conta que do total

<sup>16</sup> No dicionário colonial de Vainfas, o termo *Senzala* é descrito como originário da língua banto, que faz parte de um tronco linguístico de vários idiomas da África centro-ocidental. Nesse aspecto, a definição é percorrida através das menções de distância que esses espaços detinham com as famosas “*Casas grandes*”. Na ótica colonial brasileira, as proximidades dessas moradas proporcionaram as interações culturais, onde os senhores se “africanizavam” e os escravizados se “aportuguesavam”. Ver em: VAINFAS, Ronaldo (org). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

de registros analisados para essa pesquisa (1235), 9,79% continha ausência de madrinha. Ou seja, mesmo as madrinhas não sendo acionadas em alguns batismos, focalizamos que dentre as condições jurídicas subalternizadas (forras e escravas), elas superam o número de padrinhos das mesmas condições sociais.

Isso pode ser explicado pelo fato da mulher escrava ou forra, durante o período vigente, pudesse proporcionar certo amparo na criação para os batizados, além de deter possibilidades de ascensão maiores em contraponto aos homens escravizados e libertos.

As mães espirituais<sup>17</sup> de status jurídico de escravas eram mais incorporadas no compadrio do que os homens do mesmo estrato social. Isso é reforçado pelo fato delas também serem consideradas detentoras de relações sociais mais expandidas, no qual estreitava o universo livre com o cativo. Dentro das casas, onde executavam seus afazeres domésticos, a sua proximidade com os senhores era algo mais suscetível. Evidência vantajosa para pequenas regalias que essas mulheres poderiam proporcionar para seus afilhados.

O próprio concubinato<sup>18</sup>, apesar de não ser reconhecido pela igreja, era um fator de ascensão para essas mulheres. Um exemplo clássico de aquisição de prestígio perante as também chamadas mancebias é de Francisca da Silva Oliveira, alforriada que teve relações com o contratador de Diamantes João Fernandes<sup>19</sup>. As condições matrimoniais, segundo a historiografia são tidas como algo importante na busca por consolidação de estabilidade econômica.

---

<sup>17</sup>Para melhor compreender o papel das mães espirituais, Rafaela Domingos Lagos, suscita um estudo relevante, no que se refere a escolha por madrinhas com nomes católicos, tidas como as “santas protetoras”. A pesquisadora utiliza do recorte geográfico da província do Espírito Santo. Ver em: LAGOS, Rafaela Lagos. *Madrinha ou protetora? A face religiosa do batismo de escravos em Vitória (ES) 1831-1871*. Texto apresentado no 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Curitiba (UFPR), de 13 a 16 de maio de 2015. Anais completos do evento disponíveis em <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/>

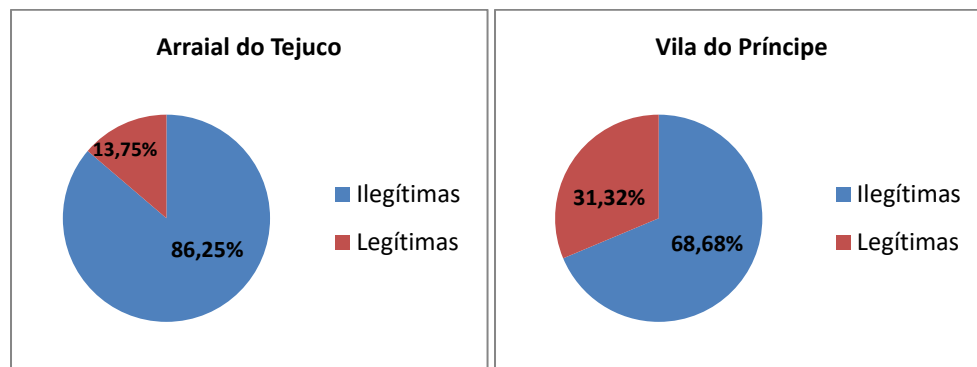
<sup>18</sup> O Concubinato era um tipo de relação muito praticada no Brasil Colonial. Considerado pela igreja como infâmia, era caracterizado como pecado grave, detinha penas rígidas para os envolvidos. Há estudos que mencionam as visitas eclesásticas que tinham as pretensões de barrar a continuidade da mancebia. Ver em: COELHO, Ana Lúcia Santos. *Infâmia, escândalo e pecado: relações de concubinato no Brasil Colônia* - Revista Ágora. Vitória- ES nº 22 .2015. p. 249-257 • ISSN: 1980-0096.

<sup>19</sup> João Fernandes de Oliveira, o contratador de diamantes, era tido como homem de negócios e considerado um “bom partido”. Após sua chegada no Arraial do Tejuco, comprou de Manuel Pires Sardinha a escrava parda Chica. Em pouco tempo, estabeleceram relações de concubinato. A relação nunca foi oficializada pelo matrimônio, e os filhos frutos da união não foram registrados pelo então contratador que, apesar disso, deixou herança para suas proles. Para saber mais sobre a história do casal, ver em: FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Júnia Furtado defende que o casamento<sup>20</sup> era algo que não necessariamente se conduzia sobre o sentimento do amor. Os afetos não eram cruciais para consolidação do matrimônio, que nesse caso tinha intenção de estabelecer alianças que pudessem promover significativa ascensão social e econômica. Essa prática, portanto, é assimilada como "casamento da razão". Segundo a mesma autora, as paixões se desenrolavam em outros espaços. Fato que proporcionou a articulação de diversos tipos de arranjos familiares. Relações silenciosas como o concubinato são meros exemplos de afinidades sentimentais entre os envolvidos.

Frente a essa história de ilegitimidade que ocorreu entre dois personagens de condições jurídicas diferentes, outro aspecto que iremos explorar é o universo das crianças que não eram reconhecidas pela figura paterna perante o ato do batismo. Se para a busca de ascensão social eram necessárias inúmeras estratégias, das quais dificilmente eram alcançadas, imaginemos o cenário para indivíduos não considerados legítimos perante aos olhos da Igreja? Retomemos a ideia de uma perspectiva intrinsecamente dogmática, para que possamos debater sobre os “filhos das condutas inapropriadas”. Após a exposição do gráfico abaixo, nos debruçemos nessa premissa.

**Gráfico 03: Universo de crianças legítimas e ilegítimas**



Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina

É interessante notarmos que dentre as crianças batizadas, grande parte possui pais incógnitos, isto é, são consideradas ilegítimas. Na Vila do Príncipe, cerca de 68,68% dos batizados se referem a

<sup>20</sup> Nem sempre o casamento significaria aumento da riqueza. Nos estudos de Regina Cristina, pode captar um importante exemplo da forra Mariana da Silva, que declara em testamento que seu matrimônio não trouxera nenhum ganho financeiro, pois não contribui em nada o aumento de pecúlio. Ver em: ALVES, Regina Cristina. "Parentelas de Forros: A constituição familiar entre os alforriados - Mariana (1727- 1838)". Anais do I Encontro de Pesquisa em História da UFMG – EPHIS | Belo Horizonte, 23 a 25 de maio de 2012.

crianças não reconhecidas pelos pais, enquanto apenas 31,32% do número de batizados tiveram seus pais registrados. A demarcação Diamantina contém um cenário em que a ilegitimidade é mais ampla. 86,25% são crianças que obtiveram somente o registro de suas mães, enquanto o restante de 13,75% pertencia à prole fruto de relações reconhecidas pela igreja.

Viabilizamos nesse ponto a importância de deixar claro que o número de filhos ilegítimos não corresponde ao número de famílias existentes nessas localidades. São duas vias de debate que merecem atenção. As famílias muitas das vezes eram estruturadas sem o reconhecimento sacramental da igreja, e isso nos permite corroborar com fatores já mencionados na historiografia. O âmbito colonial era um espaço em que a prática do concubinato foi bastante executada perante os agentes sociais.

“O filho legítimo é aquele concebido em um casamento legal entre os pais. Os filhos ilegítimos, por outro lado, podem ser naturais – filhos de pais solteiros e sem impedimento para a realização do casamento; espúrios – filhos de pais com algum impedimento para a realização do matrimônio; sacrilégios – filhos de relações carnavais entre um leigo e um eclesiástico; adúlteros – filhos de um relacionamento em que um dos pais era casado e incestuoso, ou seja, fruto de uniões carnavais entre parentes ligados por consanguinidade e/ou afinidade até o 4º grau. Dentro destas divisões diferenciavam-se, portanto, o direito à herança entre os filhos na qual alguns poderiam partilhá-la com os chamados filhos legítimos e outros não.”<sup>21</sup> (LOPES, p. 76).

A explicação pelo grande número de crianças provenientes de relações amancebadas pode ser em hipótese explicada pelos trâmites de se concluir o matrimônio. Para Luciano Figueredo<sup>22</sup>, tratava-se de uma prática que necessitava investimento de capital, que envolvia burocracias eclesiásticas<sup>23</sup>. Para esses feitos, era preciso investigar a vida social e cristã dos sujeitos dispostos a se casarem. Era analisada toda uma documentação a fim de verificar se existia algum empecilho que poderia provocar o impedimento da realização do matrimônio.

Ser devidamente batizado diante dos preceitos da igreja católica e não conter nenhum tipo de relações ilícitas aos olhos dogmáticos eram fatores primordiais a serem provados. A locomoção constante dentro da colônia, sobretudo em nosso recorte espacial devido à descoberta das pedras preciosas,

---

<sup>21</sup> Ordenações Filipinas - Leis do Reino de Portugal. Livro IV - in: LOPES, Eliane Cristina. O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. São Paulo: Annablume, FAPESP, 1998. 2 ed. 2001.p. 76.

<sup>22</sup> Importante historiador que pesquisa sobre os âmbitos das ilegitimidades e os diversos arranjos familiares no século XVIII. Ver em: FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo, Editora Hucitec, 1997.

<sup>23</sup> Vainfas refuta Figueiredo sobre os obstáculos financeiros e burocráticos para se alcançar o matrimônio. Existia uma dinâmica entre os costumes e as tradições. Ver em VAINFAS, Ronaldo. *Tropico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

fazia com que essas análises fossem consideradas difíceis. Esses papéis poderiam ser encontrados somente em outras freguesias, principalmente quando se tratava de cativos, que nem sempre permaneciam em sua região de origem, devido ao fenômeno da compra e venda. De modo geral, a implicação do financeiro juntamente com o burocrático, eram fatores que inviabilizaram muitos matrimônios, e isso resulta no grande número de crianças ilegítimas nas duas localidades analisadas.

Postuladas tais ideias, podemos questionar quais seriam as barreiras que possivelmente um indivíduo ilegítimo enfrentaria para conseguir futura mobilidade social. Como a conduta religiosa era importante no convívio social, nos lançamos diante da classificação das condições jurídicas das crianças ilegítimas, a fim de procurar incrementar nossa argumentação.

**Tabela 08: Condição social das crianças ilegítimas**

Localidade	Livres		Forras		Escravas		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Arraial do Tejuco	67	20,93	36	11,25	217	67,81	320	100
Vila do Príncipe	55	16,71	24	7,29	250	75,98	329	100

Fonte: Arquivo eclesiástico da arquidiocese de Diamantina-MG.

Ao analisar a tabela percebemos um fenômeno curioso. Após toda uma discussão a respeito dos entraves do matrimônio, partindo, sobretudo da ótica econômica que o sacramento significava, esperávamos que as crianças ilegítimas de status jurídico de livres compusessem o menor número. Isso reforçado pelo fato de serem detentoras de status privilegiado perante as demais. Nos registros do Arraial do Tejuco, consta que 20,93% são destinados a elas, enquanto a categoria de crianças forras representa apenas 11,25% do total. As proles escravas ilegítimas estão em maior quantidade, diagnosticadas por 67,81%. No atual Serro, o cenário se repete. Lidamos com o número de ilegítimos forros em menor número, coletados 7,29% do total de fichas. Em segundo lugar, constatamos a incidência de crianças livres, que caracterizam 16,71%, e em número superior a detenção de 75,98% dos batismos de crianças escravas não reconhecidas pela figura paterna. Percebemos nessa estratificação que a ilegitimidade era corriqueira em todos da hierarquização social, não se restringindo somente nas camadas populares de forros e escravos. Livres também usavam da tática do concubinato e da ilegalidade<sup>24</sup> para constituir família e concretizar vínculos físicos.

<sup>24</sup> O conceito de ilegalidade está se referindo às práticas de concubinato, bigamia e adultério, fenômenos nos quais as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* postulava como ilegais. Essas constituições tidas como legislação eclesiástica, delimitavam normas da igreja que interferiam diretamente nas relações sociais. Ver em: *CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS*

Dessa forma, se prestarmos atenção nas crianças forras ilegítimas, nos pautamos no consenso historiográfico de que as alforrias em pia batismal, quando concebidas pelo senhor, lançavam a hipótese de que esse agente teria grandes chances de ser pai biológico da criança, e de uma forma seja sentimental ou não, estipulava a alforria para seus filhos. Uma maneira de compensar o não reconhecimento paternal.

No Arraial do Tejuco temos um caso pertinente de ser descrito. No dia 14 de junho de 1736, a criança de nome Antonio foi batizada. Filha de Josefa, solteira e escrava de Antonio Correa Lobo de status jurídico de livre. O pai aparece como incógnito, mas logo em seguida tem-se registrado o dono da mãe como padrinho, juntamente com outro pai espiritual, o livre Belquior Gonçalves. O batismo não contou com a figura da madrinha, e ao seu final a menção da alforria em pia batismal proporcionada pelo senhor e padrinho de mesmo nome do batizando. Para um melhor entendimento dessas relações, impossível descartar a necessidade de cruzar outras fontes a esse estudo, como os testamentos. Assim teríamos mais chances de confirmar ou não a paternidade do senhor com o recém alforriado, bem como saber possivelmente qual era o nível de relação que Antonio Correa Lobo compartilhava com sua escrava Josefa. Ao analisar o testamento de Antonio Correa Lobo, poderia ser verificado a distribuição dos seus bens para seus respectivos herdeiros, observando se seu afilhado foi reconhecido como um deles no ato do registro. Perfilhar um ilegítimo, isto é, reconhecer sua paternidade no leito de morte, significaria a ascensão social perante o meio social para o filho natural.

O caso acima pondera outro ponto que merece atenção. Além do suposto pai proporcionar o apadrinhamento e alforria para seu filho, ele estabelece laços de compadrio com outro agente. Exerce o papel de pai espiritual, já que a amancebia não permitia reconhecer a prole, e instantaneamente estreita suas relações com o sujeito que aceitou ser padrinho do ex-cativo.

No decorrer da análise do banco de dados não diagnostiquei nenhum outro caso semelhante, mas de forma geral, quando tratamos de crianças alforriadas em pia batismal, sobretudo de condição ilegítima, trata-se de liberdades concedidas pelos senhores. Existiam as alforrias compradas pelos padrinhos, como já mencionado, mas trata-se de exemplos raros.

---

*DO ARCEBISPADO DA BAHIA: Educação, Lei, Ordem e Justiça no Brasil Colonial.* CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia- UESB.

Continuando o manuseio das fontes, achamos válido elencar outro exemplo que muito nos chamou a atenção. A Vila do Príncipe, no dia 4 de junho de 1735, foi palco do batizado de Ana, filha de Francisca Batista, que era escrava do Capitão Manoel das Fontes. O apadrinhamento ficou por conta de João Barbosa de Sá e Rosália Teixeira Magalhães, ambos livres. Durante o momento do registro, o Capitão Manoel reconheceu a dita criança como filha, e mesmo confirmado a paternidade, angariando o status de legítima para sua filha, ainda a manteve no cativo. Certamente, diante de todo nosso aparato discursivo e debate em torno das variadas possibilidades de relações, caberia nesse momento relacionar esse caso a outros já citados. O paternalismo, como uma dessas hipóteses por exemplo. Manter a filha no cativo seria uma forma de obter um maior controle sobre sua vida, proporcionando proteção ao seu convívio social. Mas a questão inusitada do fenômeno está justamente nos moldes como ocorreu. Tratando-se de um período encabeçado por legislações eclesiásticas, a relação imoral em torno do Capitão foi postulada, uma vez que sua escrava aparece com o estado civil de solteira.

Caberia também recorrer a outras fontes para tentar compreender os enlaces sentimentais desses personagens, mas, sobretudo desvendar que tipos de agentes detinham notoriedade para burlar as imoralidades católicas de modo visível. Até que ponto o Vigário fazia vista grossa, e “fraudava” as Ordenações Filipinas? Como suas ações afetavam diretamente nas relações sociais? De certo, são aspectos suficientes para o engajamento de futuras pesquisas.

### **Considerações finais**

Nesse trabalho, procurei a todo o momento incrementar alguns dos aspectos já postulados na historiografia. A respeito do compadrio de escravos e forros, trouxe algumas peculiaridades que o recorte geográfico possuía, como o burlamento perante as leis eclesiásticas, encontrado no caso do senhor Manoel das Fontes, que ao reconhecer a filha escrava, deixou às claras sua possível relação de concubinato com a sua escrava Rita, mãe de sua prole.

A sociedade de ambos os espaços pesquisados se organizava conforme as estruturas intrinsecamente católicas, que eram os pilares do Antigo Regime. A sociedade escravista do Arraial do Tejuco e Vila do Príncipe dispunham de táticas de solidariedades que certamente podem ser consideradas como brechas de mobilidades em busca de prestígio.



O compadrio aqui analisado é, sobretudo, um importante elemento na busca pela compreensão desse âmbito tão pouco estudado. A partir dessa pesquisa compreendemos que as relações de apadrinhamento eram desenvolvidas e compartilhadas por diversos atores sociais. Destaco de modo quantitativo, que os indivíduos se dispersavam nas mais diversas camadas. Escravos, forros e livres, sendo crianças ou adultos, compuseram a sociedade dessas localidades da Comarca de Serro. Tais investigações até o momento nos permitem descrever, que o primeiro sacramento articulado nessas regiões, não se tratava de um fenômeno distribuído apenas entre os iguais.

De fato, os pais dos batizados, ou as mães, quando era o caso, procuravam indivíduos em camadas superiores as suas, idealizando a ascensão. Os padrinhos em camada superior, que aceitavam se tornar pais espirituais de um agente subalterno a sua posição, também idealizavam benefícios ao seu modo. Seja intencionando a ampliação de seus laços, ou até mesmo legitimando seu poder e prestígio.

Em se tratando dos casos de cativos adultos, se percebe as diferenças existentes entre os dois locais. No universo do batismo, os escravos adultos significavam mais de 40% dos praticados na Vila do Príncipe, o Arraial do Tejuco era o cenário em que os mesmos se enquadravam em apenas 12%. Pode-se compreender com isso, que apesar de próximas, ambas as partes espaciais continham diferenças. Na mesma via de discutir o cativo adulto, constatamos que nem sempre o apadrinhamento era feito de forma instantânea. Como o já citado exemplo da cativa Rosária, que apesar de ser apadrinhada pelo seu dono Domingos de Coelho, angariou uma escrava de um plantel distinto ao seu para ser sua mãe espiritual. Isso corrobora com a hipótese de que tratamos de campos em que os escravizados dispunham de certa autonomia de locomoção. Resultante dessa mobilidade, estabeleciam contatos e firmavam laços de reciprocidades.

Outro fator que muito me chamou atenção durante a pesquisa, incluindo o manuseio das fontes, até a leitura da bibliografia, foram as descrições referentes aos padrinhos forros que eram quase escassos. De certo, postulo que se tratava de uma região onde a mineração e a busca pela riqueza impediam que agentes do sexo masculino conquistassem alforrias. O contexto necessitava de sua mão de obra, e senhores buscavam cada vez mais cativos para compor as lavras diamantíferas. Mas o fato indispensável nessa busca de interpretação é justamente compreender o êxito da liberdade alcançada. Quais manobras e articulações eram necessárias para a conquista da liberdade por esses agentes? Por se tratar de uma aquisição “árdua” para essa categoria, não seria dinâmico pensar que aqueles que conseguiriam a mudança de status jurídico deviam ser mais acionados para o apadrinhamento? Certamente são

personagens que usufruíam de estratégias bem-sucedidas. Jus a isso, sabe-se que o cruzamento de fontes é indispensável para essa compreensão. Dessa maneira podemos identificar através de testamentos, as conquistas aquisitivas desses indivíduos, e elaborar novas hipóteses a respeito.

As crianças registradas com pais incógnitos e tidas como ilegítimas nos registros são outro conjunto que hipertrofia os fatores deixados por nossas observações. Identificamos que a sociedade tejuicana e da Vila do Príncipe absorvia as legislações eclesiásticas, no intuito de manejarem a vida social. As imposições dogmáticas, apesar de serem vigorosas, não eram seguidas a “ferro e fogo”, e a todo o momento foram burladas.

Tratavam-se, portanto, de sociedades que tinham suas próprias táticas de mobilidade que dinamizavam o convívio coletivo. Ou seja, os indivíduos que pertenciam a elas, usavam o que estava disponível, ao seu alcance, para se movimentarem no interior da pirâmide social. O compadrio sem dúvidas é tido como um dos métodos mais acessíveis. E de fato, esse estudo aqui postulado soma aos diversos outros já trazidos à tona. O batismo, por mais que proporcionasse aos envolvidos a ampliação do parentesco espiritual, não rompia com a estrutura da escravidão.

Concluo nesse instante, dizendo que minha principal fonte, sendo os registros de batismos depositados no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina-MG, está armazenada junto a outros documentos que nos permitem endossar esse estudo. Na Mitra Arquidiocesana, encontram-se papéis que complementam essa pesquisa, como inventários *post-mortem*, testamentos, óbitos, registros matrimoniais e diversos outros. Um importante acervo que servi de amparo para ampliação das investigações desse cenário pouco estudado da América Portuguesa. Há muito que se descobrir para realidade da Comarca de Serro.

### **Referências Bibliográficas**

ALVES, Débora Cristina. Alianças familiares: estratégias de uma elite de Antigo Regime (Guarapiranga-1715 a 1790). 2013. 150f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

ARTEZANA, Sofia Lorena Vargas. Os contratadores dos caminhos do ouro das Minas setecentistas: estratégias mercantis, relações de poder, compadrio e sociabilidade (1718- 1750). 2006. 170f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2006.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquista, mercês e poder local: a “nobreza da terra” na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. *Almanackbraziliense*, [S.l.], n. 2, p. 21-34, nov., 2005.

BLANCO, Márcio Munhoz. Fazer-se elite nos confins da América portuguesa: um estudo sobre as redes de compadrio do governador Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara na freguesia de Nossa Senhora da Madre de Deus em Porto Alegre (1774-1798). 2009. 57f. Monografia (Graduação em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

BLANCO, Márcio Munhoz. Tecendo redes, estruturando poderes: notas sobre as hierarquias sociais no Antigo Regime nos trópicos (Rio Grande de São Pedro, século XVIII). In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, X, 2010, Santa Maria. Simpósio... Rio Grande do Sul, 2010, não paginado.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Batismo e compadrio de escravos: Montes Claros (MG), século XIX. *Revista de História, Juiz de Fora*, v. 3, n. 1, p. 108-115, [2000?].

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Família e escravidão em uma perspectiva demográfica: Minas Gerais (Brasil), século XVIII. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 195-222.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. Crianças expostas: um estudo da prática do enjeitamento em São João Del Rei, séculos XVIII e XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 12, p. 116-146, jan./jun., 2006.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. Minas patriarcal: família e sociedade (São João Del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007, p. 283-330.

COSTA, Ana Paula Pereira, *Corpos de ordenanças e chefias militares Minas Colonial: Vila Rica (1735-1777)*. Editora FGV, 2014.

DUCHOWNY, Aléxia Teles; COELHO, Sueli Maria; COELHO, Guilherme Henrique. Sistema de abreviaturas de documentos adamantinos setecentistas. *Revista Letras, Curitiba*, n. 90, p. 233-252, jul./dez. 2014.

FARINATTI, Luís Augusto Ebling; VARGAS, Jonas Moreira. Elites regionais, guerra e compadrio: a família Ribeiro de Almeida e suas redes de relações (Rio Grande do Sul, c. 1816 – c.1844). *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 29, p. 389-413, jul./dez., 2014.

FERREIRA, Rodrigo de Almeida. Sociabilidade urbana: a Demarcação Diamantina nas Minas setecentistas. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXII, 2003, João Pessoa. Simpósio... João Pessoa, 2003, p. 1-6.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: Vida Familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo, Editora Hucitec, 1997.

FLORENTINO, Manolo. A paz das Senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850/ Manolo Florentino e José Roberto Goés – São Paulo: Editora Unesp, 2017.

FONTES, Breno Augusto Souto Maior; STELZIG, Sabina. Sobre trajetórias de sociabilidade: a ideia de relé social enquanto mecanismo criador de novas redes sociais. [S.l.], [s.n.], [201?], p. 1-21.

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago (org.). A América portuguesa e os sistemas atlânticos na Época Moderna. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (Orgs.). Arquivos paroquiais e história social na América lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

FURTADO, Júnia Ferreira. O labirinto da fortuna: ou os revezes na trajetórias de um contratador de diamantes. In: ANPUH, XX, 1999, Florianópolis. Simpósio... Florianópolis, 1999, p. 309-320.

FURTADO, Júnia Ferreira. Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FURTADO, Júnia Ferreira. O livro da capa verde: o Regimento Diamantino de 1771 e a vida no distrito diamantino no período da real extração. São Paulo: Annablume, 2008.

FURTADO, Júnia Ferreira. Quem nasce, quem chega: o mundo dos escravos no Distrito Diamantino e no Arraial do Tejuco. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs.). Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006, p. 223-250.

GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. In: REIS, João José (Org.). A escravidão e a invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 33- 59.

GUEDES, Roberto. Autonomia escrava e (des) governo senhorial na cidade do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX. In *Tráfico, cativo e liberdade* (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 229-283.

HAMEISTER, Martha Daisson. Para dar calor à nova povoação: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros batismais da vila do Rio Grande (1738-1763). 477f. 2006. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

HAMEISTER, Martha Daisson. O uso dos registros batismais para o estudo de hierarquias sociais no período de vigência da escravidão. In: *ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL*, 5, 2011, Rio Grande do Sul. Simpósio... Rio Grande do Sul, 2011, p. 1-20.

HESPANHA, António Manoel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa* (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 163-188.

IZABEL-JUNIOR, Valdeci Silva. A importância histórico-social dos registros paroquiais no Brasil setecentista. *Revista Vernáculo*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 53-80, jan./jun., 2012.

KRAUSE, Thiago. Compadrio e escravidão na Bahia seiscentista. *Afro-Ásia*, [S.l.], n. 50, p. 199-228, 2014.

KÜHN, Fábio. Um olhar sobre o tráfico negreiro para a colônia do Sacramento a partir dos registros paroquiais (1732-1777). In: *ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL*, 7, 2015, Curitiba. Simpósio... Curitiba, 2015, p. 1-12.

LARA, Silvia Hunold. Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa. In: BICALHO, Maria Fernanda Baptista (Org.). *Modos de governar*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 21-38.

LIBBY, Douglas Cole; FRANK, Zephyr. Voltando aos registros paroquiais de Minas colonial: etnicidade em São José do Rio das Mortes, 1780-1810. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 29, n. 58, p. 383-415, 2009.

LIBBY, Douglas Cole; BOTELHO, Tarcísio R.; ANDRADE, Cristiana Viegas de. Família e demografia em Minas Gerais, séculos XVIII, XIX e XX. *Revista brasileira de Estudos Populares*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 199-206, jan./jun., 2012.

LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MACHADO, Cacilda. *Compadrio: alianças sociais de escravos e de negros e pardos livres. A trama das vontades: negros, pardos e brancos na construção da hierarquia social no Brasil escravista*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008. cap. 6, p. 175-199.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Tecer redes, proteger relações: portugueses e africanos na vivência do compadrio (Minas Gerais, 1720-1750). *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 36- 54, jan./jun., 2010.

MARTINS, Maria Fernanda. Os tempos da mudança: elites, poder e redes familiares no Brasil, séculos XVIII e XIX. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (Orgs.). *Conquistadores e negociantes: história de elites no Antigo Regime nos trópicos, América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 403-434.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 142-162.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil: séculos XVI-XIX*; TRADUÇÃO DE Sonia Furhmann- Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MOREIRA, Uerisleda Alencar. *Padrinhos e madrinhas: a legitimação de relações sociais*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2015, Florianópolis. Simpósio... Santa Catarina, 2015.

NACIF, Paulo Cezar Miranda. *Diante da pia batismal: as alianças de compadrio em Minas Gerais durante o período colonial. 192f.* 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

OLIVEIRA, Victor Luiz Alvares. *Filhos naturais e elites nas senzalas: compadrio e hierarquias sociais em uma freguesia rural do Rio de Janeiro (1691-1721)*. *Revista 7 mares*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 59-76, jun., 2014.

PAIVA, Eduardo França. Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2009.

PIMENTA, Ane Caroline Câmara. *Fontes paroquiais e suas possibilidades de estudo: hierarquia e sociabilidade em um livro de batismo do Arraial do Tejuco (1731-1733)* Faculdade Interdisciplinar em Humanidades- FIIH, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri- UFVJM, 2018 Diamantina-MG.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

PRADO-JÚNIOR, Manoel Batista do. *Entre senhores, escravos e homens livres pobres: família, liberdade e relações sociais no cotidiano da diferença (Mangaratiba, 1831-1888)*. 210f, 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLATA, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas*, 1. Belo Horizonte: Companhia do Tempo, 2007.

SANTOS, Diana Fernanda Vaz de Melo dos. *Sociedade corporativa: relações de reciprocidade, compadrio e parentesco*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVIII, 2015, Florianópolis. Simpósio... Florianópolis, 2015, não paginado.

SCHWARTZ, Stuart, *Segredos internos, engenhos e escravos na sociedade colonial 1550 - 1835*. São Paulo, trad. port., Companhia das Letras, 1988.

SILVEIRA, Alessandra da Silva. *Casando em segredo: um estudo sobre os casamentos de consciência, Bispado do Rio de Janeiro, século XIX*. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, XIV, Caxambú. Simpósio... Minas Gerais, 2004, p. 1-17.

SLENES, Robert. *Na Senzala uma Flor: Esperanças na Formação da Família Escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Religiosidade e espaço urbano*. In: \_\_\_\_\_. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. cap. 4, p. 131-161.

SOUZA, Keli Carvalho Nobre de. *Tecendo redes e construindo histórias: o apadrinhamento dos escravos adultos no Distrito Diamantino entre os anos de 1744 a 1758*. 113f. 2013. Dissertação



(Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2013.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). Dicionário do Brasil colonial (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VALENTIM, Agnaldo; MOTTA, José Flávio. O primeiro sacramento: batismos de escravos em Iguape (1811-1850). Revista História, São Paulo, n. 171, p. 141-174, jul.;dez., 2014.

VASCONCELLOS, Maria Cristina de. O compadrio entre escravos numa comunidade em transformação (Mambucaba, Angra dos Reis, século XIX). Afro-Ásia, [S.l.], n. 28, p. 147- 178, 2002.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. Constituições primeiras do arcebispado da Bahia. São Paulo: [s.n.], 1853. WANDERLEY, Marcelo da Rocha. Teorias de redes sociais e os estudos sobre América hispânica colonial. [s.n.], [S.l.], p. 195-215, [200?].

ZETTEL, Roberta França Vieira. O parentesco ritual na sociedade escravista rio-pardense: freguesia Nossa Senhora do Rosário do Rio Pardo (1845 a 1865). In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, X, 2010. Anais... Santa Maria: UFSM, 2010, não paginado.

## Associações leigas e expressões devotas: africanos e afrodescendentes no projeto cristão da América Portuguesa, século XVIII

Laic associations and devout expressions: Africans and African descendants in the Christian project of Portuguese America, eighteenth century

**Andressa Antunes de Freitas**

Mestranda em História

Universidade Federal de Ouro Preto

andressaantunes2@gmail.com

**Recebido em:** 22/04/2021

**Aprovado em:** 07/06/2021

**Resumo:** Este artigo apresenta abordagens historiográficas a respeito do associativismo leigo entre africanos e afrodescendentes na América Portuguesa, a fim de que se compreenda a incorporação destes indivíduos no projeto cristão português e as formas de operacionalização da catequese por parte de escravizados e seus descendentes. O investimento em devoções que promoveriam a identificação entre os fiéis e as entidades foi fundamental para que as expressões da religiosidade negra não ameaçassem o escravismo. Por outro lado, a historiografia constatou a capacidade de autodeterminação que o associativismo leigo teria conferido aos africanos e afrodescendentes que, concentrando seus segmentos sociais em torno de determinadas devoções, promoveram estratégias coletivas de atuação religiosa e sócio-política. Pretendemos somar a esta abordagem a complexidade das práticas religiosas e devotas que se demonstram difusas no interior do cotidiano escravista, a ponto de integrar devoções e grupos sociais não previstos pela catequese.

**Palavras-chave:** Irmandades; Devoção; Autodeterminação;

**Abstract:** This article presents historiographic approaches regarding lay associations between Africans and Afro-descendants in Portuguese America, in order to understand the incorporation of these individuals into the Portuguese Christian project and the ways in which catechesis is operationalized by enslaved people and their descendants. The investment in devotions that would promote identification between the faithful and the entities was fundamental so that the expressions of black religiosity did not threaten slavery. However, historiography found the capacity for self-determination that lay associations would have given to Africans and Afro-descendants who, by concentrating their social segments around certain devotions, promoted collective strategies of religious and socio-political action. We intend to add to this approach the complexity of religious and

devout practices that are diffused within the daily slavery, to the point of integrating devotions and social groups not foreseen by catechesis.

**Key-words:** Brotherhoods; Devotion; Self-determination;

### Instrumentalização da fé

Fundada aproximadamente em 1725, a Irmandade do Patriarca São José dos Homens Pardos ocupou um altar lateral na Matriz da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, em Vila Rica, até se transferir para a freguesia vizinha, Nossa Senhora do Pilar, onde iniciou a construção da capela própria. A imagem que representava São José à época das reuniões da Irmandade na Matriz de Antônio Dias

aparece com os seguintes atributos: porta uma vara florida (alusão à sua vitória sobre os candidatos à mão da Virgem), transformada em ramo de lírios (símbolo do seu casamento virginal) e leva o Menino nos seus braços. No escudo com as armas da Irmandade que encabeça o altar, aparece uma clara referência à sua invocação como protetor de carpinteiros e pedreiros, pois aparecem cruzadas duas ferramentas desses ofícios. (PRECIOSO, 2011, pp. 125-6)

Na redação do Compromisso<sup>1</sup>, em 1730<sup>2</sup>, os confrades de São José qualificaram o santo patriarca como protetor dos bem-casados. A cultura imagética expressa na capela própria da irmandade, representada pelos painéis de Manuel Ribeiro Rosa, indicam clara valorização da trajetória de São José como figura modelar da Sagrada Família<sup>3</sup>. A despeito da anterior representação dos ofícios mecânicos, dos quais São José seria padroeiro, o sodalício pardo de Vila Rica, congregado nesta Irmandade, sabiamente manipulou a tradição do santo a seu favor ao enaltecer-no como patrono dos bem-casados — modelo a ser perseguido pelos homens cristãos.

---

<sup>1</sup> Este livro reunia as regras de funcionamento da congregação, na forma de capítulos. Eram determinados os oficiais diretores, as permissões de ingresso, as restrições que podiam haver a determinados grupos sociais, entre outras designações. Conferir BELLOTO, 2002, p. 58.

<sup>2</sup> A irmandade teria sido criada por volta de 1725, segundo o Cônego Raimundo Trindade, mas não há indicação segura. No início, esta confraria melhor se enquadrava como uma irmandade de devoção, mas passou a ser dirigida por Mesa administrativa em 1727 e, em 1730, obteve aprovação de seu regimento. Conferir PRECIOSO, 2011, p. 112.

<sup>3</sup> “No medalhão que ocupava o centro do forro da capela-mor foi representada a cena do casamento de José e Maria. Uma referência ao episódio narrado é encontrada na *Legenda Áurea: Vida de Santos* do arcebispo de Gênova Jacopo de Varazze (1229-1298). Ao tratar do tema da Natividade da Bem-Aventurada Virgem Maria, Varazze (2003, p.750) narra o desposório da Virgem e de José: quando Maria completou 14 anos, um dos homens da casa de Davi deveria ser escolhido para desposá-la. Entre os membros da casa encontrava-se José, cuja vara levada ao altar floresceu, pousando em seu topo o Espírito Santo em forma de pomba, conforme havia profetizado Isaías. O mesmo motivo é representado na imagem esculpida de São José que ocupa o trono da tribuna da capela-mor, aparecendo novamente a vara de lírio florida como atributo.” PRECIOSO, 2011, p. 129. O segundo painel ao qual Precioso se refere é intitulado *Esponsais de Nossa Senhora e São José* (1780-1783), Museu Arquidiocesano de Mariana (*apud*).

Esta reflexão foi desenvolvida por Daniel Precioso em *Os legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803)*. O objetivo deste trabalho é delinear a formação de uma identidade parda, constituída por homens livres mestiços, distanciados da experiência do cativo (ainda que afrodescendentes), e forjada no cotidiano da Irmandade de São José em Vila Rica. O autor sugere como uma hipótese para a escolha deste santo como orago<sup>4</sup> da confraria a tradicional devoção ao patriarca como protetor dos carpinteiros e pedreiros. Mas não somente.

Em Lisboa, a prática de congregação religiosa leiga incorporou africanos e afrodescendentes a partir de sua chegada ao Reino. As agremiações organizavam-se, inicialmente, por “diversos critérios de pertença. Podiam estar baseadas na hierarquia do Antigo Regime, em vínculos corporativos ou de afinidade profissional, no gênero, ou ainda, na origem nacional.” (REGINALDO, 2005, p. 48) A confraria de São José dos Carpinteiros, em Lisboa, congregava, portanto, os profissionais do ofício manual, prática considerada dos baixos estamentos. Com a importação de escravos africanos para o Reino, incrementou-se o pertencimento étnico à categoria vil dos trabalhos manuais degradantes.

Em Lisboa, os escravos eram responsáveis por variadas tarefas: eram criados, cozinheiros, ferreiros, serralheiros, alfaiates, aguadeiros, caiadores e marítimos; entre as mulheres, destacavam-se as vendedoras ambulantes de tremoços, mexilhões, favas, bolos e outras iguarias, além das lavadeiras, trapeiras, aguadeiras e calhandreiras, entre inúmeras outras atividades. À semelhança do que ocorria na América, igualmente “negra era a mão da limpeza”. As negras de canastra, também chamadas calhandreiras, eram responsáveis por um serviço público importantíssimo. “Era o trabalho da remoção dos dejetos humanos (...) conduzindoos em calhandras levadas sobre o ombro, ou equilibradas na cabeça, para despejo ao mar, na Ribeira”. REGINALDO, 2005, p. 46.

Justificou-se inicialmente a manutenção de escravos africanos no Reino para a conversão dos povos e efetivação da cristandade<sup>5</sup>. Somou-se ao rol dos hereges mouros e judeus, os africanos e seus descendentes que, por viverem na superstição, eram gentios passíveis de escravização que os redimisse do pecado (MAROCCI, 2011, p.58; MATTOS, 2001). Posteriormente, do somatório de fatores que imprimiram na ascendência africana as características consideradas degradantes no

---

<sup>4</sup> Orago é a entidade principal da confraria, sob a qual os irmãos e as demais devoções se congregam. A imagem desta invocação geralmente ocupa o local de maior destaque entre os outros santos de devoção, que são chamados de santos anexos.

<sup>5</sup> Anderson de Oliveira identifica a colonização portuguesa como externalização de um projeto de Cristandade, que pretendia a expansão do cristianismo e que se dava, entre outros meios, através da união da Igreja com o Estado. Cf. OLIVEIRA, 2002.

Antigo Regime (gentilismo, atividade manual e a própria situação de cativo), passou-se a referir-se aos escravos utilizando-se termos seculares “mais apropriados aos interesses mercantis” (REGINALDO, 2005, p. 43).

O caráter comercial dos escravos africanos no Brasil legou-lhes as atividades manuais de engrenagem da produção da colônia, como nos engenhos, nas minas de ouro e também nas roças de subsistência interna. Na lógica do Antigo Regime imposta aos trópicos, os ofícios manuais ainda carregavam a mancha do sangue infecto<sup>6</sup>. Aos descendentes de escravos, de mouros e de judeus não era permitido o gozo de privilégios reservados ao estamento nobre, identificado à pureza de sangue. A rigor,

No seiscentos, definia-se a nobreza pelo que não se fazia. Dedicar-se "ao trabalho braçal, ser dono de loja, artesão e outras ocupações 'inferiores' era para plebeus". O trabalho, sobretudo o manual, podia ser encarado de forma pejorativa, inviabilizando o acesso a formas de distinção social. (GUEDES, 2006, p. 380)

Entretanto, os ofícios profissionais, aqueles cujo patrono seria São José, parecem não ter tido o mesmo grau indecoroso que os trabalhos manuais desempenhados pelos escravos africanos malograram (embora muitos africanos também atuassem como pedreiros e carpinteiros). Ou melhor, a historiografia tem preferido compreender estes ofícios mecânicos profissionais como interessantes meios de distinção social, dos quais uma categoria social específica soube usufruir (GUEDES, 2006). A circunstância do nascimento de ex-escrava (forra), ainda que africana, fazia do filho um indivíduo legalmente livre. Se o pai deste indivíduo fosse branco, o que aconteceu muitíssimas vezes na América Portuguesa, o rebento era considerado mestiço, podendo ser designado como mulato ou como pardo (em linhas gerais, de forma esquemática).

A emergência desta categoria social, percebida em várias das capitânicas que experimentaram o tráfico africano de escravos, consolidou uma camada populacional intermediária: nem africana, nem branca portuguesa; nem escrava, nem tão distante da experiência do cativo. Os indivíduos mestiços, em muitas das vezes, homens livres pobres, não raro agremiaram-se em corporações de

---

<sup>6</sup> "O estatuto de pureza de sangue em Portugal, limitando o acesso a cargos públicos, eclesiásticos e a títulos honoríficos aos chamados cristãos-velhos (famílias que já seriam católicas há pelo menos quatro gerações) remonta às Ordenações Afonsinas (1446-7), atingindo os descendentes de mouros e judeus. As Ordenações Manuelinas (1514/21) estenderiam as restrições também aos descendentes de ciganos e indígenas. As Ordenações Filipinas (1603) acrescentariam à lista os negros e mulatos." (MATTOS, 2001, p. 148).

ofícios, em irmandades como as de São José e compuseram ordenações militares, sob certo incentivo da Coroa para controle desta população, que representava certa ameaça à ordem social vigente.

Diante do que foi visto, podemos concluir que as autoridades e elites locais dividiram a população negra e mulata em dois grupos bem definidos: os que constituíam uma camada forra e livre socialmente integrada (por meio de milícias, irmandades e ofícios) e os que se recusavam a aderir ao modelo de ordem vigente, vivendo de expedientes. De um lado, o primeiro grupo apresentava-se 'útil' e a eles destinavam-se os elogios: arregimentados em tropas, os mulatos e os negros percorriam as entradas e os sertões, combatendo os quilombos e o contrabando. De outro, as críticas recaíam sobre o segundo grupo, que [...] consistiam na fonte de todas as mazelas políticas e sociais da Capitania [de Minas Gerais]. Neste interím, a Coroa orientou sua ação através de uma política caracterizada por um movimento pendular: respondia positivamente a algumas das demandas dos *pardos*, mas combatia a concorrência destes e a ameaça que os *mulatos* representavam aos brancos. (PRECIOSO, 2011, pp.89-90)

Diante desta atmosfera, interessava para o grupo social dos pardos o distanciamento do passado cativo africano e a possibilidade de ascensão social, através da integração à lógica mantenedora da colonização portuguesa, da qual é exemplo a compra de escravos, o aprisionamento de escravos fugidos e a atuação na sociabilidade religiosa através das confrarias.

Por isso não é surpreendente a escolha de São José como orago da confraria dos homens pardos de Vila Rica. No contexto tropical do Antigo Regime, matizado pelo incremento da escravidão africana, que permitiu a homens livres pobres o acúmulo de pecúlio para compra de escravos através dos ofícios mecânicos, estabeleceram-se possibilidades de ascensão socio-política conformadas no interior da dinâmica colonial. Daí a eleição de São José como orago que indicava o pertencimento dos oficiais mecânicos ao corpo de devotos católicos. Além disso, como sugere Precioso em sua segunda hipótese a respeito da escolha deste orago pelos pardos em Vila Rica, o caráter modelar que São José desempenhou como patrono da sagrada família demonstra a preocupação destes indivíduos em se inserirem na cristandade através da valorização dos casamentos legítimos (aprovados pela Igreja).

Ademais, retornando à análise de Precioso sobre os painéis pintados na capela da Irmandade de São José dos Bem-casados, sobressai o movimento de distanciamento da característica dos ofícios mecânicos, que os pardos carregariam inclusive pela escolha do orago tradicionalmente relacionado a estes trabalhos. Através dos painéis de Manuel Ribeiro Rosa, sugere-se que o sodalício pardo optou

pela valorização da natureza patriarcal de São José, patrono da Sagrada Família, a despeito da característica mecânica, que foi preterida nas pinturas. Observa-se nesta sensível dinâmica uma relação difusa entre associação devota (expressão da fé) e agenciamento socio-político.

Este artigo apresenta abordagens historiográficas a respeito do associativismo leigo de africanos e afrodescendentes na América Portuguesa, a fim de que se compreenda a incorporação destes indivíduos no projeto cristão português e as formas de operacionalização da catequese por parte de escravizados e seus descendentes. O investimento em devoções que promoveriam a identificação entre os fiéis e as entidades foi fundamental para que as expressões da religiosidade negra não ameaçassem o escravismo. Por outro lado, a historiografia constatou a capacidade de autodeterminação que o associativismo leigo teria conferido aos africanos e afrodescendentes que, concentrando seus segmentos sociais em torno de determinadas devoções, promoveram estratégias coletivas de atuação religiosa e sócio-política. Pretendemos somar a esta abordagem a complexidade das práticas religiosas e devotas que se demonstram difusas no interior do cotidiano escravista, a ponto de integrar devoções e grupos sociais não previstos pela catequese.

### **Identificação com o sagrado**

A conversão e catequese dos africanos foi objetivo da Igreja e do Estado português desde os primeiros contatos com estes povos. A motivação híbrida de expansão comercial e religiosa deu o tom dos diálogos. Lucilene Reginaldo afirma que a demonstração do poderio tecnológico das naus portuguesas, somada “às promessas de uma associação vantajosa em termos políticos e econômicos”, teria representado interessante estímulo ao reconhecimento do cristianismo trazido pelos lusitanos aos soberanos do Congo, como por exemplo (REGINALDO, 2005, p. 16).

Ademais a conversão dos cativos introduzidos no Reino e domínios, promovida pelo batismo, a catequese cotidiana, impressa na manutenção do culto católico, configurou importante artifício garantidor da dominação portuguesa. No ordinário da experiência do sagrado, orientada por ordens religiosas ou pelo clero secular, garantia-se a manutenção da fé católica através dos sacramentos e das missas. Convém lembrar que o reto procedimento para com os sacramentos e administração da vida religiosa por vezes deixava a desejar na experiência colonial, que se diferenciava demasiadamente das regradas pretensões litúrgicas oriundas do Concílio de Trento, preocupado com a expansão do protestantismo.



Ainda que de forma lenta, as devoções religiosas mais valorizadas pelo dito Concílio, assim como determinadas solenidades litúrgicas (como a de Corpus Christi), foram observadas pelo clero secular e regular. O sacramento eucarístico recebeu especial atenção, acompanhado da confissão — já que para efetivação de ambos era indispensável a presença de um padre, figura ameaçada pela Reforma (MARQUES; GOUVEIA, 2000, p. 42). Algumas devoções também foram destacadas, como as representações de Nossa Senhora, mediadora soberana entre as agonias terrestres dos devotos e Deus. As contas do instrumento de oração pessoal, o terço e principalmente o rosário, permitiam ao fiel a progressiva penitência que levaria à salvação de sua alma (ANDRADE, 2016, p. 416).

Embora a função de intermediação do sagrado tivesse sido preferencialmente conferida à Virgem Maria, cuja principal tradição consistia numa narrativa antiga e controlada pela Igreja, não abdicou-se dos cultos populares que já haviam escolhido seus intercessores mais familiares: os santos. No entanto, as apropriações leigas destas entidades, figuras mais humanamente inteligíveis do que teria sido a Virgem, por vezes traduziam-se em relações de barganha entre devotos e entidades. Assim, buscou-se estabelecer os contornos destas relações, valorizando-se determinados santos populares a partir do enquadramento religioso, sob o crivo da Igreja. As hagiografias (vidas dos santos) constituíram instrumentos eficazes no controle das narrativas a respeito destas entidades.

Acima de tudo, a articulação dos objectivos desta e de outras recolhas hagiográficas com o das diversas crônicas das ordens religiosas (que também floresceram nos séculos xvii e xviii) que estão repletas de vidas de religiosos «exemplares» permite perceber o quanto a concepção barroca da história religiosa que lhes subjaz tentava integrar não apenas o lugar e o peso das instituições eclesiásticas mas também a sua vertente de religião vivida e as suas múltiplas manifestações interiores e exteriores, que podiam ir do silêncio da dor, das mortificações e da oração até aos mais arrebatados estados místicos, às profecias e aos milagres que se repercutiam em toda a comunidade. (MARQUES; GOUVEIA, 2000, p. 38)

O quadro devocional articulado para a conversão e catequese dos escravos africanos, assim como dos ameríndios, constituiu-se também a partir das preocupações tridentinas e com especial atenção do clero regular<sup>7</sup>. As ordens religiosas se empenharam com destaque na propagação de

---

<sup>7</sup> O clero regular é composto por padres que pertencem às ordens regulares, ou seja, que seguem determinadas regras estabelecidas em torno das entidades que são padroeiras destas ordens. Os beneditinos, jesuítas, carmelitas são exemplos de padres regulares. Diferenciam-se destes os padres seculares, que desempenham funções religiosas em obediência ao poder eclesiástico, sem necessidade de regras específicas associadas a determinadas entidades.

hagiografias de santos africanos, para que estas entidades atuassem como exemplos de virtudes cristãs a serem seguidas. Santa Efigênia, São Benedito, Santo Elesbão e Santo Antônio de Categeró foram figuras importantes escolhidas por regulares para devoção de africanos e afrodescendentes. Destacou-se em suas hagiografias a origem preta africana, especialmente sobre Efigênia e Elesbão cujos passados teriam sido heróicos e da realeza. Como salienta Anderson J. M. de Oliveira,

a questão da cor dos santos era outro elemento-chave não só na estruturação do projeto de conversão, como também na explicitação da visão hierárquica que Frei José dava à sua proposta. Elesbão e Efigênia eram pretos. Com vistas a deixar clara esta afirmação, Frei José não só escreve, em 1735, o Sermão dos Santos Pretos Carmelitas, como também insere na hagiografia um Aditamento Apologético a cerca da cor própria e natural do Glorioso S. Elesbão. Este último fora escrito, segundo o próprio frade, em função das dúvidas geradas em torno da cor daqueles oriundos de Axum, pátria do santo. O não deixar dúvidas quanto à cor dos santos denotava a preocupação com a especificidade da mesma, a qual, segundo Frei José, era um “acidente”. Embora os acidentes não corrompessem a essência do ser, eles não deixavam de ser degenerativos. Apesar da cor, Elesbão e Efigênia não estariam inferiorizados na corte celeste, em função de suas almas cristãs. Aqueles que seguissem seus exemplos, apesar do acidente da cor, seriam atingidos também pela graça divina. (OLIVEIRA, 2006, p. 64)

No caso dos santos Efigênia e Elesbão, o reconhecimento como santos católicos pretendia o estabelecimento de identificações entre os africanos conversos e um passado que fosse comum aos fiéis e às entidades. Assim como São Benedito, os outros dois santos superaram o “defeito da cor” mencionado por Oliveira, e integraram-se ao corpo de entidades católicas.

Além da preocupação com a conversão dos gentios, o Estado português percebia no enquadramento religioso a conformação da ordem escravista, interessante para os tratos mercantis. Importava para a iniciativa colonizadora que a conversão fosse progressivamente garantida através do caráter pedagógico da catequese e da atuação pessoal dos africanos e dos afrodescendentes, cativos ou libertos (OLIVEIRA, 2006, p. 61). A experiência da devoção exibia, portanto, características interdependentes: conformava a iniciativa colonial, ao mesmo tempo em que necessitava da atuação subjetiva dos indivíduos para que fosse efetivado o potencial mantenedor da ordem vigente.

Neste sentido, não surpreende que as devoções religiosas tenham se constituído mediante o ordenamento social próprio do Antigo Regime, o qual se configurava de forma a naturalizar a diferença e o exclusivismo. Ainda no Reino, os diferentes grupos sociais (nobreza, clero, oficiais

mecânicos...) não abdicaram das clivagens naturalizadas ao se reunirem em organizações de cunho religioso<sup>8</sup>. Destacam-se entre as iniciativas religiosas leigas as irmandades, confrarias e ordens terceiras.

De acordo com o Código Canônico e as análises de Fritz Teixeira de Salles, Caio Boschi e Célia Borges, as pias uniões eram as associações compostas por fiéis que tinham como principal objetivo o desenvolvimento de obras de caridade ou piedade. Quando as instituições fossem reguladas por Estatutos, formando uma organização hierarquizada com caráter seletivo e restritivo de admissão de seus membros, seriam chamadas de irmandades. Já as confrarias seriam as associações mais voltadas à promoção de eventos e cultos religiosos públicos. Entretanto, muitos autores preferem não fazer distinção entre os termos, pois em diferentes casos uma irmandade se denominava confraria e vice-versa. [...] Quanto às ordens terceiras, estas eram as associações que se preocupavam com os ideais de perfeição da vida cristã, sendo administradas pelas normas e costumes específicos da ordem a que pertenciam. Em suma, as irmandades e confrarias respondiam ao bispo diocesano e eram subordinadas ao clero secular, enquanto as ordens terceiras respondiam à ordem primeira à que se filiava, ou seja, ao clero regular. (TEIXEIRA, 2017, pp. 13-14)

Estas instituições não destoaram das clivagens sociais preexistentes. Nota-se o caso das irmandades do Santíssimo Sacramento, responsáveis pelo culto na matriz da freguesia, compostas exclusivamente por homens brancos de posses. Por sua vez, o extremo oposto da hierarquia social, os escravos africanos, reunia-se sob as indulgências de Nossa Senhora do Rosário<sup>9</sup>.

Da organização dos indivíduos em congregações religiosamente representadas, através dos oragos das confrarias, das irmandades e das ordens terceiras, identificou-se a formação de grupos setorizados no interior das clivagens sociais do Antigo Regime. Não se faz referência, aqui, somente às irmandades que teriam se organizado mediante o exclusivismo baseado no cabedal dos indivíduos ou na genealogia de cada irmão. Refere-se, sobretudo, às identidades coletivas que teriam se forjado nestes grêmios, tendo como expoentes culturais determinadas devoções religiosas. Um exemplo é justamente a já mencionada Nossa Senhora do Rosário, que tradicionalmente congregou sob suas

---

<sup>8</sup> Convém ressaltar que, segundo Caio Boschi, as irmandades e confrarias teriam surgido menos pela intenção religiosa devota do que pelos *ofícios*, embora as congregações de cunho religioso tenham se destacado pelo caráter assistencialista. Conferir BOSCHI, 1986, p. 13

<sup>9</sup> Muitas das vezes os títulos das irmandades indicavam o grupo social (ou étnico) que preferencialmente se congregava sob o orago. Conferir THALES; BARBOSA. Irmandades de pretos no Vale do Paraíba. *YouTube*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=9TRakdgQqfQ>. 103 minutos.

indulgências os irmãos africanos, cativos ou libertos. Não raro estas irmandades dispunham de poucas restrições aos assentos de irmãos (no que se refere à qualidade e procedência), todavia a mesa diretora tendia a ser composta por africanos (REGINALDO, 2005; BORGES, 2005). O resultado disto era percebido na trajetória promovida pela irmandade, que preferencialmente se organizava em favor do grupo social melhor representado, através da ocupação da mesa regedora. Outro exemplo são as ordens terceiras de Nossa Senhora do Carmo, descendente da ordem regular dos carmelitas, que indicava em seu Estatuto critérios mais seletivos para o ingresso dos irmãos.

### **Prática cotidiana da religiosidade**

Ao identificar a formação de grupos sociais, compostos por segmentos específicos e representados por devoções religiosas, a historiografia sobre o associativismo leigo compreendeu possibilidades de autodeterminação destes grupos, no cotidiano de instrumentalização do sagrado. Além dos padroeiros das confrarias que, em geral, correspondiam às tradicionais associações previstas pela catequese católica, como ocorreu com Nossa Senhora do Rosário e os africanos escravizados, outras devoções forjaram-se no interior destes grêmios. Ainda seguindo os projetos das ordens regulares através da divulgação de hagiografias, comumente encontravam-se devoções a santos africanos, de tez retinta, para culto dos africanos e afrodescendentes congregados. Identificou-se no quadro devocional de irmandades do Rosário na América Portuguesa a presença de santos, como os já mencionados, Efigênia e Elesbão, além de São Benedito e Santo Antônio do Notto.

Embora não se possa desconsiderar o papel preponderante das mesas diretoras, encarregadas pelas decisões sobre o rumo das confrarias, a composição demográfica das congregações poderia tencionar os encaminhamentos. A presença de devoções internas às irmandades configuravam espaços de atuação dos indivíduos que talvez não pudessem ocupar um cargo de gerência, mas que fortaleciam o culto ao seu santo de escolha. A expressão devota dos fiéis congregados em torno de determinadas entidades, no interior da confraria, constituía uma forma de operacionalização do seu cotidiano, que tencionava o projeto de catequese conformadora, tão incentivado pelo clero regular. Percebe-se, assim, o potencial de autodeterminação não só das confrarias em unicidade, expressas por seus oragos, como também a formação de identidades interiores a estes grêmios, respaldadas pelas devoções aos santos anexos. Estas identidades poderiam ou não corroborar as pretensões católicas de manutenção das clivagens sociais.

Diante das possibilidades de confrontos étnicos promovidos pelo associativismo leigo, a historiografia frequentemente lançou mão da abordagem teórico-metodológica proposta por Frederik Barth, a respeito das fronteiras entre os grupos étnicos. A respeito destes, importa especialmente a seguinte reflexão

a fronteira étnica canaliza a vida social — ela acarreta de um modo frequente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais. A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica o compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente “jogando o mesmo jogo”, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes de atividade. De outro modo, uma dicotomização dos outros como estrangeiros, como membros de outro grupo étnico, implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição de interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo. (POUTGNAT, 1998, p.196)

Uma vez que se apresentam como mais transponíveis do que segregadoras, as fronteiras étnicas percebidas na composição demográfica das confrarias possibilitam atualizações das associações entre expressão religiosa e grupo étnico pretendidas pela catequese da conversão. Não é fortuito que Barth seja frequentemente mencionado quando se trata de agremiações sociais de cunho religioso. A despeito do enquadramento devocional pretendido pela Igreja, embora ela também o tenha realizado de forma difusa, os grupos sociais parecem ter operacionalizado o quadro das devoções de acordo com as pretensões próprias, no contexto da América Portuguesa e, especialmente, no contexto escravista em que os indivíduos africanos e afrodescendentes necessitavam de ascensão social e distanciamento do cativo.

À guisa de melhor explicar o que tem sido discutido, convém retornar ao primeiro exemplo apresentado. No caso dos pardos de Vila Rica congregados na Irmandade de São José, verificou-se que foi possibilitada a esses indivíduos a projeção pública salvaguardada pela devoção ao Patriarca. O símbolo religioso, reconhecido pela Igreja e pelo Estado, funcionava como filtro pelo qual os pardos engendraram suas estratégias cotidianas de distanciamento do passado escravista, numa busca por agenciamento autônomo. Através da manipulação da representação imagética do santo, percebe-se a valorização de características sobressalentes na sociabilidade cristã: o casamento, neste caso.

Pode-se dizer que estes indivíduos instrumentalizaram o objeto de culto em favor de seus intentos terrenos. Não significa que teria havido uma falsa incorporação religiosa, no âmbito da fé pessoal, por parte dos pardos. Sobretudo, parece mais assertivo supor que a apreensão híbrida da devoção (como instrumento prático de sobrevivência na sociedade cristã escravista, e como identificação religiosa entre o fiel e a entidade) teria se revelado no entremez da catequese cotidiana. Sobressaiu ao trabalho das ordens regulares na divulgação das hagiografias, com finalidade à conversão dos gentios africanos, a constituição de grupos sociais dinâmicos oriundos das congregações devotas.

Via de regra, a historiografia atém-se às delimitações tradicionais que identificam as devoções a determinados grupos sociais ou étnicos. Os títulos das irmandades, que muitas das vezes indicavam de antemão o grupo social ao qual se destinava, teriam baseado seguramente o entendimento da historiografia a respeito das organizações religiosas leigas e seus correspondentes sociais ou étnicos. Certamente não se deve ignorar que as irmandades, confrarias e ordens terceiras configuram ambientes segregadores, consonantes às clivagens sociais próprias do contexto colonial escravista. As ordens terceiras, por exemplo, de fato empregavam seletivos critérios para inserção na instituição. Já a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz de Vila Rica, no século XVIII, não fez restrições ao ingresso dos irmãos, a fim de atingir as camadas mais populares da vila, impedidas de adentrarem outras confrarias. A expressão étnica desta irmandade ficaria a cargo das decisões da mesa diretora, que deveria ser composta por africanos<sup>10</sup>.

Soma-se aos títulos das irmandades e às tradições segregadoras dos assentos outra forma de compreensão das expressões públicas das confrarias. Os momentos festivos, organizados de acordo com as solenidades do ordinário litúrgico e das devoções reunidas na irmandade, constituem momentos interessantes para a expressão coletiva dos desejos dos grupos sociais e étnicos envolvidos. Pois uma prática que se tornou costumeira nas últimas décadas do século XVIII movimentou as receitas das confrarias, pelo menos na capitania de Minas Gerais, onde o fenômeno confraternal foi bastante expressivo. Os juizados de santos não correspondiam a um cargo na mesa diretora, pois serviam como meio de arrecadação de esmolas para o financiamento das festas de cada

---

<sup>10</sup> No documento de 1733, consta que apenas os irmãos tesoureiros e escrivães, ocupantes dos ditos cargos na Mesa, seriam brancos. Esta prática não era incomum nas irmandades de africanos, mas, neste Rosário, os oficiais ressaltaram que podia ser preto o irmão escrivão, se demonstrasse "cabal inteligencia".

santo anexo na confraria<sup>11</sup>. Na documentação, encontram-se indicações como “foi juíza de Nossa Senhora do Rosário em 1780”, ou “deu de entrada a esmola do juizado”, pois muitos indivíduos aproveitavam a ocasião das festividades para pagarem suas jóias de entrada através da esmola dedicada à devoção escolhida.

Em Vila Rica, os juizados de santos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz mostraram-se interessantes para compreensão das dinâmicas étnicas associadas às devoções. Esta irmandade foi ereta, provavelmente, na década de 1710, e se constituiu ao longo do século XVIII como muito numerosa. Envolveu-se em conflitos com párocos e com outras irmandades<sup>12</sup>, das quais destacam-se as Mercês (que congregavam preferencialmente crioulos). O sodalício deste Rosário residia especialmente nas imediações da capela, na freguesia de Antônio Dias, ambiente dinamizado pela mineração nos morros adjacentes. Somam-se a esta característica a condição de liberdade da maioria dos irmãos (provavelmente forros), a preponderância feminina e a procedência centro-africana.

Neste caso, efetivou-se o objetivo da pastoral católica: sob as indulgências de Nossa Senhora do Rosário, congregaram-se especialmente os fiéis africanos (pretos). As restrições do Compromisso quanto à ocupação dos cargos da mesa diretora conferiu a estes africanos o poder de decisão sobre os rumos da confraria, embora sempre sob o olhar atento das autoridades régias. As devoções anexas que ocuparam os altares laterais da capela própria da confraria confirmam a associação pretendida pelos regulares no momento em que escreveram as hagiografias dos santos africanos, com intuito pedagógico da conversão. Entretanto, Santa Efigênia ocupou angariou lugar de destaque ao longo do século XVIII, chegando a rivalizar com a padroeira em volume de esmoladas arrecadadas<sup>13</sup>.

Um grupo étnico específico, no interior desta confraria, elegeu a santa africana Efigênia como alvo principal de seus investimentos piedosos. No Livro de Entradas de 1737-1829 o grupo étnico preponderante é o dos pardos, e não dos pretos, como se suporia já que estes eram a maioria

---

<sup>11</sup> “As irmandade homenageavam cada um dos santos, em separado, em festa que transcorria em determinado dia da semana. Juizes e juizas doavam grandes somas em dinheiro, ou mesmo jóias, sem terem, no entanto, qualquer cargo ou responsabilidade na Mesa. A doação em si implicava somente a participação na festa.” BORGES, 2005.

<sup>12</sup> Conferir AGUIAR, 2011.

<sup>13</sup> Este caso não é desconhecido pela historiografia, embora um estudo verticalizado sobre o tema ainda não tenha sido feito. Um dos mais recentes trabalhos que aborda o caso é a tese de doutorado de Tarcísio de Souza Gaspar. Conferir GASPAS, 2016.



na contagem geral da confraria<sup>14</sup>. Curiosamente este livro indica em sua primeira folha a natureza dos registros: neste códice deveriam ser registrados os irmãos brancos da confraria do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz. Constam poucas indicações de irmãos brancos e de pretos, ao passo que preponderam os pardos em primeiro lugar, seguido dos crioulos.

Sobressaem também neste Livro os registros de doações de esmolas e pagamentos das despesas obrigatórias, como entradas e anuais. Foram indicadas também as atuações nos juizados de santos, em que os irmãos teriam contribuído financeiramente para as festividades. Nossa Senhora do Rosário angariou parcos investimentos, a despeito de ser a principal devoção da confraria. Já Santa Efigênia foi a preferida entre os juizados de santos, e atraiu especialmente as esmolas dos irmãos registrados como pardos.

Este caso indica um objeto passível de pesquisa, em vez de tentativa de conclusão para a reflexão aqui desenvolvida. Motivações de diversas ordens podem ter incentivado os pardos registrados neste distinto códice a direcionarem suas esmolas à Santa Efigênia. Ressalta-se, entretanto, que estes indivíduos teriam escolhido uma representação religiosa bastante distinta da tradicional associação entre São José e os homens pardos, como observou-se no caso mencionado, também de Vila Rica. A constante necessidade de afastamento do passado cativo e africano legou aos pardos os símbolos religiosos que facilitariam a ascensão social, como a valorização do casamento ou a ocupação de ambientes mais próximos dos brancos. Ao contrário destas estratégias, os pardos assentados no Rosário do Alto da Cruz preferiram a santa africana, segunda na hierarquia devocional.

Diante disto, supõe-se que a formação de identidades baseadas nas devoções católicas eram permeadas pelas disposições tradicionais eclesiásticas, como o caso das hagiografias dos santos africanos, escritas para identificação destes com a fé cristã. Entretanto, no contexto escravista de tensões cotidianas, as devoções religiosas leigas podiam configurar também espaços de formação ou afirmação de novas identidades, difusas, e socialmente representadas para além da tradicional ocupação dos cargos diretores das irmandades. As festas, enquanto “momentos de inversão hierárquica”, ofereciam aos indivíduos possibilidade de projeção social mediante a contribuição

---

<sup>14</sup> Casa dos Contos, Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição/Antônio Dias [AEPNSC/AD], códice 1737-1829, Livro de Entradas e Anuais de Irmãos [1737].

financeira dos devotos. Parece ter ocorrido um movimento semelhante no caso dos irmãos pardos que investiram nos juizados de Santa Efigênia: possibilidade de coesão étnica, representada por um signo religioso inusitado entre os pardos. (AGUIAR, 2001).

### **Considerações finais**

O fato de que o quadro das devoções religiosas na América Portuguesa se constituiu mediante o ordenamento social vigente (no qual as clivagens eram naturalizadas) facilitou a incorporação dos indivíduos aos grupos devotos, reprodutores da ordem estamental. As devoções organizadas no interior das irmandades e confrarias, cujo objetivo principal aparelhava-se da caridade cristã como norteadora do assistencialismo entre os irmãos, pareciam não ameaçar o estabelecimento da colonização escravista. Todavia, a historiografia tem observado nestes ambientes potenciais meios de manipulação do cotidiano, especialmente em relação aos indivíduos africanos e afrodescendentes.

Se, por um lado, a catequese cotidiana, impressa na manutenção das devoções católicas, submetia os conversos e seus descendentes, por outro integrava estes indivíduos à cristandade. Mais ainda, conferia a eles certo domínio sobre estas devoções, institucionalmente reconhecidas através das irmandades e confrarias. Ainda que as provisões régias fossem necessárias para a ereção destes grêmios, bem como o acompanhamento atento das autoridades eclesiásticas e régias locais, o cotidiano das irmandades emulava uma experiência autônoma, que era restrita no ambiente exterior à capela. O assento numa confraria católica distanciava o cativo ou liberto do potencial revoltoso, pelo menos diante do julgamento público.

Neste artigo, adicionou-se à perspectiva historiográfica de autodeterminação do sodalício negro as possibilidades de agenciamento a partir das devoções aos santos anexos. O caso de Santa Efigênia no Rosário do Alto da Cruz de Vila Rica induz questionamentos sobre as relações entre grupos étnicos e a religiosidade no contexto escravista. Chama a atenção a preferência destes indivíduos pela santa nascida no continente africano, ao passo que o sodalício pardo da irmandade de São José, na mesma vila, associou-se conscientemente a um dos preceitos católicos mais valorizados, a família. Duas questões, pelo menos, surgem deste debate: o que teria motivado os pardos do Alto da Cruz a engrandecerem o culto à Santa Efigênia? E, ainda, quais possibilidades de compreensão das qualidades étnicas e sociais se entreveem nesta dinâmica?

### Referências bibliográficas

- AGUIAR, Marcos M. Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris (org). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. Vol. 1. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.
- AGUIAR, Marcos M. Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais. **T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 41-100, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27764>.
- ANDRADE, Francisco E. Os Pretos devotos do Rosário no espaço público da paróquia, Vila Rica, nas Minas Gerais, **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 32, n. 59, p. 401-435, mai/ago. 2016.
- BELLOTTO, Heloísa Liberalli. **Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de arquivo**. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial, 2002.
- BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais - Séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- BOSCHI, Caio C. **Os leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.
- GASPAR, Tarcísio de Souza. Tapanhuacanga em ruínas: história do Palácio Velho de Ouro Preto (c. 1660-1825). 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. doi:10.11606/T.8.2016.tde-26082016-152822.
- GUEDES, Roberto. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX). **Topoi (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 379-423, Dec. 2006. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-101X2006000200379&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2006000200379&lng=en&nrm=iso)>.
- MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). **Tempo** [online]. 2011, vol.16, n.30, pp.41-70. ISSN 1413-7704. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042011000100003>.
- MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, Antônio Camões (orgs). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. ISBN 972-42-2359-0. vol. 2
- MATTOS, Hebe. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro... et al. **O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos**, **Topoi**, v. 7, n. 12, jan.-jun. 2006, pp. 60-115.

\_\_\_\_\_. Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da UFF. Niterói, 2002.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 196.

PRECIOSO, Daniel. **Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803)**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. (Coleção PROPG Digital - UNESP). ISBN 9788579832093. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/109185>>.

REGINALDO, Lucilene. Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. 2005. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas.

TEIXEIRA, Vanessa Cerqueira. Fé e cultura barroca sob o manto mercedário: hierarquias, devoções e sociabilidade a partir da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana. 2017. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora.

## A Atuação espiritual dos bispos D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros e D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (1750-1806)

The spiritual performance of the bishops D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros and D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco in the Convent of Nossa Senhora da Conceição da Ajuda in Rio de Janeiro (1750-1806)

**Amanda Dias de Oliveira Costa**

Doutora em História

Universidade Federal do Rio de Janeiro

amanda\_d\_oliveira@yahoo.com.br

**Recebido em:** 09/03/2021

**Aprovado em:** 14/05/2021

**Resumo:** O presente artigo tem por foco a análise da supervisão episcopal dos bispos D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros (1746-1773) e D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco (1773-1805), no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro, entre os anos de 1750 a 1806. O convento citado, foi um estabelecimento voltado para mulheres que desejavam seguir a vida religiosa, sendo para isso fundado solenemente em 1750. Para o desenvolvimento de um convento, era necessário a supervisão de bispos, por estar tal instância de baixo da jurisdição eclesiástica do Rio de Janeiro. Desta maneira, teremos como questão central a ser desenvolvida neste artigo, a forma como esses prelados articulavam seus poderes de comando frente as religiosas Capitulares, que eram feiras com poder de voto e liderança dentro da clausura, e o impacto que isso causou, não deixando de explorar campos pertinentes como o político e o eclesiástico.

**Palavras-Chave:** Convento; bispos; normas

**Abstract:** This article focuses on the analysis of the episcopal supervision of the bishops D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros (1746-1773) and D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco (1773-1805), at the Convent of Nossa Senhora da Conceição da Ajuda of Rio de Janeiro, between the years 1750 to 1806. The aforementioned convent was an establishment aimed at women who wished to follow the religious life, for which it was solemnly founded in 1750. For the development of a convent, the supervision of bishops, because it is under the ecclesiastical jurisdiction of Rio de Janeiro. In this way, we will have as a central issue to be developed in this article, the way

these prelates articulated their powers of command vis-à-vis the capitular nuns, who were fairs with voting power and leadership within the enclosure, and the impact that this caused, not leaving to explore relevant fields such as the political and the ecclesiastical.

**Keywords:** convent, bishops and norms

### **Uma breve introdução a respeito do governo eclesiástico e conventual no Rio de Janeiro colonial (1750-1806).**

Neste artigo vamos salientar aspectos principais sobre o governo eclesiástico no Rio de Janeiro no decorrer dos anos de 1750 e 1806, com o intuito de entendermos as relações entre os prelados D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros (1746-1773) e D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco (1773-1805) com as religiosas do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda. Pretendemos particularizar a forma como os prelados governaram o então convento nos anos citados, visto que as freiras sofriam o domínio direto do bispo diocesano. Desta forma, acreditamos que desenvolver nosso entendimento entre essas relações de gênero, nos fará compreender feitos institucionais da clausura feminina. E para isso, vamos inserir este artigo no campo administrativo do convento, questionando como as religiosas Capitulares conduziam o dito espaço, tanto na questão espiritual quanto na material, procurando detalhar como a Abadessa, a Vigária e a Mestra das Noviças tomavam decisões administrativas, como por exemplo, o recebimento de visitas; a vigilância sobre a indumentária ou posse de objetos de luxo; a supervisão frente ao cumprimento das normas; o cuidado com portas e janelas; a precaução sobre as educandas; o recebimento de leigas; etc. (CATÓLICA, 1545-1563)

Gostaríamos de salientar que a instituição de nossa pesquisa ficou subordinada ao prelado diocesano e, por isso, deveria de forma contínua dar pareceres ao responsável pela instância. Tal situação cobrada inicialmente pelo Concílio de Trento, foi uma tentativa de não apenas desenvolver a espiritualidade católica como também, o de exercer controle em instâncias desta natureza. Nos registros do Concílio de Trento datado em 1545-1563, existem por volta de vinte e um capítulos que discriminam com detalhes as condutas que tais religiosos, tanto de ordens masculinas como femininas, deveriam seguir. Inclusive, na própria constituição do Convento da Ajuda, que também obedeceu ao Concílio de Trento e a Ordem da Santa Imaculada Conceição de Maria, as educandas, noviças, recolhidas e freiras (mulheres da hierarquia conventual) deveriam obedecer às leis do mosteiro que as

transformariam em mulheres distintas. O discurso normativo, presente nas constituições em um espaço conventual, buscou disciplinar e organizar a vida religiosa dentro dos padrões católicos. Além disso, sempre esteve vinculado a uma ordem religiosa que consagrava aquele espaço com características próprias, o que de certa forma daria uma identidade àquele grupo (ACMRJ, E-238, p. 20).

Diante do exposto podemos nos perguntar: “Será que as freiras tinham uma independência administrativa na clausura”? Nem sempre. Veremos basicamente que a relação entre os gêneros funcionou de uma forma dependente. Nos registros que vamos citar no decorrer deste artigo, será possível perceber que as religiosas tinham que tomar nota de tudo e dar explicações e pareceres ao prelado. Na ausência de qualquer informação, poderia ocorrer a advertência ou até mesmo o questionamento das freiras naquele espaço ou naquela posição (ACMRJ, 1750-1830, p.10). Entendemos que algumas dificuldades enfrentadas pela comunidade podem ter ocorrido pela relação frágil entre os grupos citados, e por possivelmente, os interesses das freiras não serem levados em consideração pelo bispo diocesano, em principal D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros, que foi bem endurecido em suas pastorais ao Convento da Ajuda. De outra forma, quando a situação se tornava bem insustentável, como foi o caso da administração da Santa Riqueza das freiras do Convento da Ajuda, seria possível uma “flexibilização” por parte destes religiosos. Mais uma vez, ao recorrer uma das cartas do prelado D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco a Madre Abadessa Ana Querubina de Jesus Silva, é relatado a permissão dada por ele a essas religiosas em administrar os bens dos Convento da Ajuda, o que pode demonstrar um domínio neste quesito ou pelo menos, uma tentativa em salvar as dívidas da instituição por parte dessas mulheres:

E para esse fim poderão confessar ou revogar os procuradores que existirem nomeando o que lhes parecer e a um e outros tomarão contas naquilo em que não mostrarem e não tem dado o dia da data desta e sempre não poderão achar permutar ou hipotecar bem algum (ACMRJ,1790, p.3).

A carta citada revela a dificuldade em encontrar um procurador para cuidar das economias do Convento da Ajuda, visto a instituição estar passando por dificuldades financeiras, e o religioso ter feito ao menos cinco indicações de administradores para o então convento (SANTOS, 1913, p.59). E por isso, as freiras junto com os parentes mais próximos e alguns procuradores, tentaram salvar o convento de um abismo financeiro.



Sem tentar de imediato fazer uma análise exaustiva sobre os bispos de nosso recorte temporal, julgamos interessante apresentar uma breve menção destes religiosos.

O prelado D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros atuou como bispo do Rio de Janeiro entre os anos de 1746 e 1773 na cidade do Rio de Janeiro. Nasceu em Portugal, na cidade Viana de Lima, sendo filho legítimo do Fidalgo Ventura Malheiros Reimão Marinho e de Pascoa Ferreira Ferraz, que tiveram mais dezesseis filhos. Sua formação religiosa ocorreu no mosteiro beneditino de São Martinho de Tibães, onde foi ordenado em 1718. Após isso, iniciou sua carreira em Coimbra, lecionando filosofia e teologia. Foi nomeado abade em 1737, quando então atuou no bispado de Angola em 1740 e no Rio de Janeiro em 1746, ocorrendo sua posse um ano depois (RUBERT, 1988, p. 49). Já D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco atuou como bispo no Rio de Janeiro entre os anos de 1773 e 1805, deixando sua marca como uma das prelazias mais longas do período. Seus pais foram o Alferes e Tenente Coronel João Mascarenhas Castelo Branco e Ana Teodora. Representou um marco na história da Igreja por ser o primeiro brasileiro a ocupar tal categoria. Sua formação passou por diversas escolas religiosas, dentre elas a dos Jesuítas e da Universidade de Coimbra. Sua ordenação ocorreu por volta do ano de 1762. Atuou como inquisidor de Lisboa, em 1769, e como bispo do Rio de Janeiro, em 1773, no reinado de D. José I (RUBERT, 1988, p. 52).

Ao assumir o governo eclesiástico, D. Desterro ditou algumas regras que de certa forma demonstrou o que ele esperava dos fiéis, em especial das religiosas do Convento da Ajuda. Inicialmente proibiu atos profanos em festas religiosas, obrigou alguns senhores de escravos a tratá-los bem “como cristãos” (fala do bispo), forçou os capelães a ensinarem a fé católica e a doutrina cristã aos religiosos (as), incentivou a formação e o estabelecimento do Convento da Ajuda e, mais adiante, lançou a pedra fundamental do Convento de Santa Teresa, bem como ajudou algumas igrejas com dificuldades (CÂMARA, 2009, p.29). No lado espiritual foi bem endurecido com a comunidade católica, até por ser adepto da Jacobeia (SOUZA, 2017, p.10)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jacobeia nasceu no Colégio da Graça de Coimbra e foi uma corrente iniciada no século XVIII pelo Fr. Francisco de Anunciação. A principal questão que envolveu esse pensamento residia na observação do relaxamento dos costumes do clero e dos demais fiéis da Igreja Católica. O rigor nos costumes evangélicos era um dos conceitos principais da corrente, além da valorização da oração mental para fortalecer a espiritualidade. Tais características deviam pautar a vida de qualquer religioso (a). Outro aspecto estava relacionado à regularidade frente ao sacramento, em principal à confissão, pois, a partir da confissão dos erros, poderiam os religiosos ajudarem espiritualmente a si mesmos e aos mais fracos.

Já D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco foi o primeiro e único brasileiro a ocupar o governo eclesiástico no Rio de Janeiro em 1773, sendo sucessor de D. Desterro. Estimulou os jovens a procurarem a vida religiosa, incentivou o estudo de disciplinas da moral e dos bons costumes e passou as freiras da Ordem Carmelita de Santa Teresa do Rio de Janeiro algumas cartas (BRANCO, 1988, p.53). Sobre a Jacobeia, ambos os religiosos aqui citados foram adeptos a tal corrente. Bem como mencionou Leandro Ferreira Lima da Silva, não teríamos como afirmar com veemência que D. José Joaquim Justiniano M. Castelo Branco foi simpático a esse movimento. Contudo, em período de restrições a conventos e a recolhimentos, possivelmente, o religioso tenha tido acesso às ideias de cunho jansenista<sup>2</sup> (RUBERT, 1988, p.15). “Recém-chegado da metrópole após passar pelos quadros da Inquisição de Évora e Lisboa ao longo dos anos 1760, o prelado fluminense certamente não esteve imune aos debates teológicos e eclesiológicos então travados no reino” (SILVA, 2013, p.392).

No período pombalino, os bispos do Rio de Janeiro foram basicamente D.Fr. Antônio do Desterro Malheiros e D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco. Compreendemos que tais religiosos pouco resistiram aos mandamentos do Rei D. José I e do próprio Marquês de Pombal, ficando em evidência o momento da queda na procura pela profissão religiosa no Convento da Ajuda.

---

Tal corrente foi iniciada ao final do século XVIII, com a participação de vários grupos religiosos, que ao realizar leituras e colóquios espirituais, sentiram a necessidade de trazer algumas concepções de renovação espiritual e religiosa. Com o crescimento deste movimento, aquela comunidade passou a “enviar pares de missionários (detentores de cuidada preparação quer pelo estudo, quer pelos exercícios espirituais) com a finalidade de difundir a sua mensagem por todo o Reino” (COSTA,2010, 32). Dentre os elementos principais deste movimento, conforme brevemente comentado no início desta nota, podemos citar: os exercícios espirituais, como a oração mental, o exame de consciência, a participação nos sacramentos e demonstração de devoção por parte dos fiéis. Tais aspectos mencionados, estavam presentes nas constituições das freiras do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda. (RODRIGUES, 1908).

<sup>2</sup> O Jansenismo foi um movimento católico inspirado nas ideias de um bispo chamado Cornélio Jansênio. Tal corrente abrigou diversas interpretações se tornando um conceito complexo. No caso do Jansenismo teológico, se caracterizou pelo agostinismo radical, que acreditava que o homem é salvo pela graça de Deus, e ao mesmo tempo, tem o livre-arbítrio para praticar o bem, desde que este tenha a graça divina. No ponto de vista do Jansenismo eclesiológico, pode ser interpretado pelo Episcopalismo e o Regalismo. E por fim, tal corrente foi marcada pelo rigor moral cristão “Não basta ao penitente arrepender-se dos seus pecados devido ao temor que sente das penas infernais, é preciso arrepender-se por causa da dor que sente por saber que com seu pecado ofendeu a Deus, aquele a quem ama de todo o coração” (SOUZA,2005, p.2). Inclusive, quando este movimento chegou no Brasil, apresentou características regalistas, pois o Jansenismo português esteve ligado a política de D. José I e do Marquês de Pombal. (SOUZA,2005, p.3).

Em nossas pesquisas, ficou em destaque o crescimento do número de educandas no convento citado em meados da década de 60. Isso ocorreu pelo fato do rompimento com a Santa Sé entre 1760 e 1770, e por volta do ano de 1764 o bispo D.Fr. Antônio do Desterro Malheiros recebe um ofício proibindo a entrada de freiras de véu branco e preto em recintos desta natureza (BOXER, 2007, p. 96); (AHU, 1764, p. 1-2);

De certa forma, a resistência frente aos conventos e aos recolhimentos evidenciava a influência do governo de D. José I e de seu ministro Pombal. Contudo, como esse governo impactou o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda? Conforme citamos no último parágrafo, com a proibição de noviciados neste convento, certamente não haveria entradas de dotes para o sustento das freiras e da instituição. Por isso, entre os anos de 1764 e 1778 o governo proibiu a entrada de mulheres dentro da clausura para serem freiras (MARTINS, 2011, p.14). Além disso, segundo o capelão do Convento da Ajuda Antônio Alves Ferreira dos Santos, os parentes das freiras falecidas exigiam os dotes de volta, o que gerou um acúmulo de dívidas (SANTOS, 1913, p.70). A alimentação também foi racionada. O bispo D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros determinou que as religiosas buscassem mantimentos na fazenda de Macacu, que diminuíssem o número de escravas no recinto e evitassem gastos desnecessários. (SANTOS, 1913, p.73)

Por fim, em relação aos gêneros aqui em destaque, a busca pela perfeição religiosa foi incentivada pelas leituras hagiográficas e pela própria constituição conventual. Por mais que o Conventos da Ajuda tivesse apresentado uma dupla função social, recebendo leigas (educandas, viúvas, mulheres em litígio) e religiosas, o objetivo de tais instituições era guardar mulheres honradas e distintas que abraçariam a perfeição religiosa (ALGRANTI, 1999, p.290).

Em período colonial, a mulher, teria sua honra associada ao casamento ou à vida religiosa. Se fosse pela segunda opção, a noviça deveria se guardar em clausura, preservando a sua castidade (SILVA, 2011, p.235). Por sua vez, a preocupação dos bispos era de que essas mulheres, ao se consagrarem religiosas, obedecessem às constituições dos seus respectivos mosteiros e fossem exemplos para a sociedade. Outro ponto importante para a vida em comunidade era a questão do contato com o exterior. Frente às constituições, o bispo evitava ao máximo a entrada de seculares no espaço conventual, pois a prática do recolhimento obrigaria aquelas mulheres a um comportamento honesto, levando os “prelados a zelar pela sua observância” (IBIDEM, 2011, p.397). No item intitulado

“Portaria de aprovação das Constituições das Religiosas de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda”, o religioso D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros exortou não apenas o princípio da clausura, como também a importância da obediência no decorrer da trajetória de cada religiosa, com o objetivo de que “não permitam que de modo algum se quebrem, violem, ou ofendam, mas sim com toda a pontualidade as cumpram e guardem” (RODRIGUES,1908, p.30). A clausura não foi interpretada pela Igreja Católica e por seus fiéis como uma prisão; pelo contrário, o objetivo era incentivar o silêncio, a obediência, a castidade e a pobreza como caminhos para se chegar a Deus e à perfeição religiosa. Por isso, os bispos sempre incentivavam a leitura da regra da instituição – podemos usar este termo por constar regularmente nas fontes aqui expostas – com o intuito de homogeneizar o pensamento daquelas mulheres (CANTO,1615, p.3).

Já nas constituições das freiras do Convento da Ajuda:

Atendendo a grande utilidade espiritual e temporal, que se seguia as Nossas súbditas, pela edificação de um mosteiro de religiosas nesta cidade, onde pudessem com o desprezo do mundo, amor da pureza, e exatidão da obediência, merecer o alto [sic] com Cristo Senhor Nosso, imitando-o nisso com as semelhanças de Esposas; pois sendo Deus, Rei e Senhor, quis nascer, e viver pobre, casto por nascimento e natureza, e obediente até o último período da vida; e incendidos com paternal zelo e pastoral vigilância que nos encomendam os Sagrados Cânones Tridentinos e Santos Padres, determinamos com faculdade expressa do Santo Padre Benedito XIV e de Sua Majestade erigir a Igreja de Nossa Senhora da Ajuda desta cidade, o nosso mosteiro de religiosas da Regra de Nossa Senhora da Conceição, aprovada pelo Santo Padre Júlio II, e moderada pelo Santo Padre Inocêncio XII, sujeita a nossa jurisdição ordinária [...] (RODRIGUES,1908, p.29).

Neste manuscrito ficou claro que o Convento da Ajuda ficaria subordinado ao bispo diocesano. As religiosas deveriam cumprir não apenas as regras gerais – obediência, castidade e pobreza –, como também a clausura e a busca pelo estado contemplativo. Uma freira da então Ordem deveria comportar-se com uma postura submissa tanto na sua vestimenta como em seu comportamento. A confissão, a oração e a leitura diária dos capítulos seriam hábitos importantíssimos para essas mulheres que, com o passar dos anos, deveriam valorizar o espírito de humildade e da pobreza (SANTOS,1913, p. 35).

O Convento da Ajuda foi uma instituição da Ordem da Santa Imaculada Conceição de Maria, obedecendo, portanto, esta regra que, por sua vez, influenciou as constituições do dito mosteiro. A então Ordem foi fundada pela devota Beatriz da Silva e Menezes em 1489, tendo o seu reconhecimento

firmado apenas em 1511 pelo Papa Júlio II (LAZARO, 1985). Após este feito, diversos mosteiros passariam a adotar a Ordem e, dentre os conventos localizados em domínios ultramarinos, encontrava-se o Convento da Ajuda. Contudo, por mais que a Regra da Santa Imaculada Conceição de Maria tivesse sido adotada pelo mosteiro, as constituições foram reformuladas pelo Bispo D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros em 1750. Por ser o prelado do Rio de Janeiro, no campo da jurisdição eclesiástica, pôde supervisionar as religiosas do então convento, assim como o arcebispo D. Luís Alves de Figueiredo fez com as freiras do Convento do Desterro da Bahia, que abraçaram a segunda Regra de Santa Clara (NASCIMENTO, 1994, p.89)<sup>3</sup>.

Observa-se que a ação do prelado, frente ao Convento da Ajuda e às demais instituições desta natureza se fez presente. Dessa forma, no decorrer deste artigo, vamos salientar a relação entre esses dois tipos de agentes e a forma como esta interação exerceu um impacto no Convento da Ajuda como instituição religiosa e social. Além disso, já citamos em outros trabalhos publicados, a forma como as famílias, em apoio com religiosos, insistiram e conseguiram instituir um convento religioso para donzelas sem futuro. Nessa linha de raciocínio, vamos indicar a forma como o pensamento misógino pairou sobre as mulheres em período colonial, por serem subjugadas a homens do século, como o pai, o padrasto, o tio, o marido e, por fim, o prelado. A vida na clausura foi estabelecida por normas institucionais com o intuito de situar critérios para a vida religiosa naqueles estabelecimentos. A forma como aquelas mulheres buscaram se alicerçar nos manuais conventuais criou um grupo de pessoas que se tornariam esposas de Cristo, freiras devotadas à Ordem Religiosa (ALGRANTI, 1999, p.208).

Contudo, para esclarecermos a perspectiva de nossa hipótese, utilizaremos o método de jogos de escalas, por entendermos as associações a) entre as freiras capitulares e o bispo diocesano e b) entre este e a Corte Portuguesa, como componentes indissociáveis em nosso trabalho. Entre 1750 a 1806, o Rio de Janeiro permitiu o entendimento deste espaço com diferentes grupos locais – a citar: o eclesiástico, o civil e o político – e o impacto que esta relação causou em Portugal, Metrópole da América Portuguesa. Dessa maneira, seria pertinente indicar que esta pesquisa se entrelaça na história social, cultural, política e eclesiástica do Rio de Janeiro (BARROS, 2007, p. 168).

---

<sup>3</sup> D. Luís Alves de Figueiredo reformulou as constituições das religiosas Clarissas por volta do ano de 1726. Achamos pertinente mencionar sobre este mosteiro por ter uma ligação com o Convento da Ajuda, pois em 1750, as religiosas fundadoras vieram do Convento do Desterro para governar a dita instância.

Essa “redução de escalas” pôde nos ajudar a compreender as relações entre a Corte e a sua colônia. No processo de fundação e estabelecimento do Convento da Ajuda, observamos a resistência de monarcas como D. João V, D. José I e Dona Maria I à fundação de ordens religiosas femininas, bem como o impacto que este fato trouxe aos conventos locais, em especial no aspecto jurídico. Antes da política de Pombal, por exemplo, era comum a entrada de mulheres de cabedal, mas após este governo cresceu o número de educandas de baixa camada social, o que indica não apenas pouca procura, como também uma flexibilização na entrada dessas mulheres. O que queremos afirmar é que a política de D. José I e do Marquês de Pombal exerceu uma influência em casas monacais no Brasil, algo que não vamos explorar com tanta veemência neste momento, mas que ficará subentendido no decorrer do artigo.

Por fim, a nossa proposta em analisar essa relação entre os gêneros vai nos permitir considerar diversos aspectos em jogo como: as relações de interesses entre os grupos, ações individuais, o papel de instituições eclesiásticas, as articulações culturais, políticas e econômicas, e assim por diante. Para tal, utilizaremos fundos documentais do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro e do Arquivo do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro.

### **Atuação episcopal dos bispos D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros e D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (1750 a 1806)**

O discurso religioso foi algo constantemente exercido pela Igreja Católica desde o período de colonização do Brasil. Como se tratava de uma região com cultura, clima, economia e sociedade tão diferentes da Europa, a forma de governar desses devotos deveria ser concretizada por meio de instituições e de discursos com caráter religioso. Dessa forma, uma das maneiras de exercer o controle frente aos fiéis, em principal às noviças e freiras de um convento, foi o mando por meio de cartas pastorais e das normas conventuais (NERY, 2015, p.106). Com esses dois manuais, o prelado buscou exigir um comportamento diferenciado dessas mulheres.

Gostaríamos de iniciar com uma das cartas reservadas nos fundos do Arquivo do Convento da Ajuda com o título “Providências tomadas por D. Fr. Antônio do Desterro em benefício da comunidade. Sua decadência” (SANTOS, 1913, p.67-79). Neste manuscrito, com datas entre 1750 e

1772, obtém-se uma discrição de alguns mandamentos eleitos pelo prelado para a comunidade da Ajuda. É uma das primeiras orientações de D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros remete-se ao princípio da clausura. O prelado ordenou que as freiras não recebessem visitas de pessoas “comuns de fora”, principalmente em dias festivos como a quaresma ou no advento. Uma vez por mês seria permitido às religiosas que conversassem com seus pais pelo locutório (Idem). O interessante é que esta orientação era semelhante às próprias constituições do Convento da Ajuda no momento do noviciado. A candidata ao estado não poderia, por exemplo, escrever a qualquer pessoa de fora, exceto se tivesse a permissão das Capitulares que eram a Madre Abadessa, a Vigária e Mestre de Noviças. Poderiam até falar com os pais, caso fosse muito necessário, devendo, assim, guardar a regra da clausura (RODRIGUES, 1908, p.40). Ainda em 1750, o bispo ordenou o seguinte:

Recomendou a estrita observância da clausura, proibindo que as Religiosas falassem, na porta regular, com pessoas de fora, de qualquer qualidade que fossem; mandando que só se abrisse meia porta da portaria para receber as cousas que não pudessem entrar pelas rodas, e a porta para entrarem os médicos, cirurgiões e confessores, nos casos de necessidade, ou o carregador, que houvesse de introduzir alguma cousa, que as servas não pudessem receber na mesma porta; e as duas portas somente para o General Governador da Capitania; e ordenando que os locutórios estivessem sempre fechados, pela parte de fora e pela de dentro, e só se abrissem na ocasião das visitas, e, logo que estas terminassem, se levassem as chaves a Reverenda Madre Abadessa, passando-se a chave fora pela roda (SANTOS, 1913, p.68).

Ou seja, a conversa com pessoas de fora era algo controlado pela Igreja. Dentro da clausura existia a madre da escuta, que deveria sempre estar alerta, próximo ao locutório ou à porta da saída, com a obrigação de evitar conversas fora de hora ou a entrada de pessoas sem permissão da Abadessa e da própria constituição. Por isso, uma das preocupações dos religiosos era manter a pureza e a espiritualidade daquelas mulheres. Em um dos manuscritos providenciados pelo bispo citado, logo em 1750, exortou-se a importância de guardar a virtude das religiosas do convento:

Por conhecermos a prezada obrigação que impõe os sagrados cânones e santos padres aos pastores eclesiásticos de vigiarem incessantemente pelo bem espiritual das religiosas suas súditas para com que algum descuido não tenha ocasião o faminto lobo de inquietar essas puras ovelhas nos contínuos desvelos que devem sempre ter em agradar ao seu divino esposo, assim como este lhe tem ordenado pela venerável Madre Maria e desejam que o Convento de Nossa Senhora da Ajuda da Conceição se empreguem todas nisso (ACMRJ, 1750, p.9v).

Esse manuscrito salienta o perfil que o bispo Diocesano esperava das religiosas do Convento da Ajuda. Ainda preocupado com as recolhidas, D.Fr. Antônio do Desterro Malheiros exorta mais uma



vez o princípio da clausura e ordena a Abadessa que permita o encontro das freiras com parentes uma vez ao mês apenas, e em nenhum momento aquelas mulheres poderiam participar de eventos profanos: “E como uma das coisas mais necessárias seja a clausura, pois, o convento de religiosas é como um paraíso de puras virgens aonde só devem habitar inocentes e puras almas e por isso, necessita de uma vigilantíssima custódia” (Idem). Por fim, classifica que todas as religiosas cumpram as horas do dia de acordo com os estatutos da instituição, e que esta orientação seja lida quando todas as reclusas estejam no refeitório (Idem).

Outro caso interessante diz respeito à reforma do hábito religioso. Tal orientação, passada em 1756, não foi por um mero acaso:

Em portaria de 26 de agosto e 15 de Setembro de 1756, procreveu-lhes regras sobre a forma do hábito, que deveriam trazer bem modesto e simples, sem forros de seda, nem outros ornatos inventados pela vaidade mundana, como caudas, fitas, espartilhos, etc., devendo ser uniformes as verônicas, ou medalhas que traziam como parte integrante do hábito religioso, e somente de prata, segundo o modelo adaptado (SANTOS,1913, p.68).

Analisando a caixa E-238, fundos do Arquivo da Cúria, encontramos um registro no qual D.Fr. Antônio do Desterro Malheiros escreve orientações de como as religiosas deveriam se vestir. A forma com a qual elas estavam se comportando era errada e “feria a modéstia”:

Por enquanto se tem feito patente aos nossos olhos com bem mágoa de nosso coração a pouca modéstia e nenhuma regularidade com que se trajam o hábito religioso as religiosas professoras da Conceição de Nosso Convento da Ajuda desta cidade, trazendo túnicas e mantos (?) com caldas de excessivo cumprimento e com espartilhos da cintura para cima, com roupas finas e crespas e com outros enfeites totalmente alheios ao estado religioso, e só próprios de pessoas seculares contra a observância da santa regra e em menor preço dos estatutos que professora e sendo com isto causa de escândalo aos mesmos seculares e de muitas ofensas de Deus, quando só deveriam servir de edificação e de exemplo de modéstia(ACMRJ,1756, p.62).

Tal ordem do bispo foi bem severa, até pelo fato dele querer liquidar qualquer indício de “laxidão” frente ao comportamento das freiras (SILVA,2013, p.392). No entanto, ainda nesta carta, o bispo afirma que, caso as religiosas não obedecessem ao cumprimento da orientação e da própria regra, elas seriam expulsas do convento. Por isso, ordenou que “cortassem as caudas excessivamente longas, tirassem o espartilho e os enfeites no prazo de quinze dias corridos, e ordenou ainda que a madre Abadessa de baixo da mesma pena lhe façam dar o seu inteiro cumprimento e publicá-la em presença

da comunidade, e faça registrar no livro dos estatutos ou em outro qualquer da comunidade para sua perpétua observância”(Idem).

Adiante, o bispo faz outra declaração por meio de uma portaria datada também de 1756 sobre a reforma do hábito dessas religiosas. Neste registro indica que algumas mulheres não obedeceram às normas estabelecidas por ele e que, por isso, lembrou que os hábitos das religiosas da Ajuda deveriam obedecer ao estatuto (ACMRJ,1756, p.67v). Na constituição do Convento da Ajuda, o hábito religioso deveria seguir a seguinte forma:

Seja o hábito das religiosas desta Ordem na forma seguinte: uma túnica, um hábito e um escapulário, tudo branco, para que a candura deste vestido exterior, dê testemunho da pureza virginal da alma e do corpo; e um manto de estamenhas, ou pano grosso azul, que é cor de jacinto, pela significação que contém, porque se mostra que a alma da Santíssima Virgem, desde sua criação, foi feita toda celeste e [sic] virginal do Rei Eterno (RODRIGUES,1908, p.10).

A segunda declaração do bispo D. Desterro Fr. Antônio do Desterro Malheiros reforça a exclusão do uso de sedas; que ao invés deste, deveriam se revestir de um pano simples com as cores do hábito religioso, branco e azul, sem roxo ou adorno como enfeite. A madre Abadessa teria autorização para declarar a religiosa “excomungada” ou, se assim fosse possível, encarcerada com severos castigos como manda a constituição conventual:

A reverenda Madre Abadessa fará publicar em convento pleno e se registrará nos livros do convento e o fará ler todos os meses no refeitório ou em algum ato da comunidade para que em nenhum tempo tenham ignorância para dar ao prelado no nosso palácio da Conceição (ACMRJ,1756, p.67v).

Pela constituição, a pena aplicada a esse acontecimento seria considerada grave. A religiosa que “injuriar, repreender, falar palavras indecentes, mentir ou tomar algo para si sem a licença da prelada”, seria repreendida mediante a leitura do capítulo em comunidade, a realização de mortificação ou a um jejum a pão e água no jantar (RODRUGUES, 1908, p.88).

Leila Mezan Algranti destaca que por volta de 1760 o bispo ainda supervisionava aspectos ligados à vaidade daquelas mulheres. Ao levarem objetos de uso contínuo em seus respectivos enxovais, provavelmente se excederam, não aplicando a regra da pobreza:

Bastante exaltado com o estado de coisas na clausura que ajudara a instituir, mandou queimar todos os trastes ricos para que servisse de exemplo e advertia que todas as que estivessem dentro do noviciado que não quisessem seguir a vida pobre comum,

mortificada, obediente, lhes abra a porta ... e não permaneçam na religião para perderem-se a si e perderem a muitas. A Pastoral de D. Antônio revela que tanto a abadessa como a porteira não punham grande atenção nesses aspectos (ALGRANTI,1999, p.242).

A pastoral indicada por Leila Mezan Algranti, registro também incluso no livro de Antônio Alves Ferreira dos Santos, mostrou a preocupação do bispo com a aplicação dos votos solenes da “obediência, castidade e pobreza”, com o intuito de estimular a comunidade a alcançar um estado contemplativo e de obediência. Para isso, deveriam evitar a posse de bens mundanos como “toalhas de rendas, guardanapos de luxo, trastes de prata e de louças preciosas. Mandou que todos os trastes de vaidade e de luxo mundano se queimassem à vista da comunidade, para exemplo de todas no futuro” (SANTOS, 1913, p.71). Ainda sobre essas riquezas, o prelado proibiu o uso de vestidos que enfeitassem as escravas. Tal nota é bem interessante porque não conseguimos identificar de forma precisa uma população escrava dentro do Convento da Ajuda. Contudo, sabemos que existiu uma rejeição às diferentes etnias dentro do espaço conventual, como no Convento do Desterro da Bahia. A “elite de véu preto” não se misturava com as freiras de véu branco, servas, escravas e recolhidas. Tanto que nesses conventos era vetada a entrada de escravas para acompanharem suas senhoras, como foi o caso da sobrinha do Cadete Inácio Machado Coutinho, D. Joana Isabel Proença Coutinho, que tinha uma escrava de nome Quitéria, cuja entrada foi proibida pelo bispo Castelo Branco em 1772 (MARTINS, 2016, p.13).

D. Desterro recomendou que a Mestre de Noviças sempre cuidasse das donzelas e que as próprias freiras sempre orassem a Deus para conseguir prosseguir na carreira religiosa. A Mestre de Noviças, pela constituição do mosteiro, deveria obrigatoriamente ler a “regra e a constituição muito a miúdo, e ensina-lhes tudo o que devem fazer, assim em mortificar paixões e sentidos, como em aprender cerimônias; e tenha maior cuidado do interior que do exterior” (RODRIGUS,1908, p.77). Essa ocupação era muito importante por ser a mestre uma referência para a noviça. Como mencionou Ricardo Manuel Alves da Silva, a noviça poderia de alguma forma desestabilizar a comunidade religiosa, em vista da dificuldade dessa categoria em obedecer às regras e aos preceitos em clausura (SILVA, 2011, p.430).

Diante do exposto, é possível entender sobre a importância dos ofícios divinos dentro de um convento. No caso aqui em destaque, o estado de perfeição de uma religiosa deveria ser alimentado

mediante a obediência, a castidade e a pobreza. Teriam que seguir a constituição, ler livros hagiográficos, praticar orações e penitências (COSTA, 2017, p.102). Um exemplo desses exercícios espirituais praticados dentro do Convento da Ajuda foi o exame de consciência baseado em orações. A religiosa que praticava tal exame se comprometia a avaliar suas condutas, tanto positivas como negativas. Caso encontrasse algum erro, deveria imediatamente avaliar e orar para com que não praticasse mais tal falha:

E feito o exame, com a maior humildade e sentimento que puder, com o coração derrubado aos pés do senhor, e com o corpo também, se for necessário fale com ele desta maneira, principalmente quando tiver caído em algumas faltas (CANTO, 1615, p. 94).

Ainda sobre esse exame realizado pelas freiras do Convento da Ajuda, deveria ser realizado duas vezes ao dia – uma antes do jantar, em comunidade, e a outra antes de se recolher para que observassem de uma melhor forma seus atos praticados no decorrer do dia. Após tal processo, as lições espirituais para um reconhecimento oficial de seus erros deveriam ser realizadas na casa de louvor, exceto nos domingos e dias santos (CANTO, 1615, p. 96).

Outras cartas datadas de 1761 e 1767 estavam voltadas às práticas espirituais. Já mencionamos de forma breve, como os prelados buscavam alicerçar um perfil mais contemplativo as religiosas da Ajuda. Dentro da comunidade procurava-se associar os exemplos de virtudes femininas a práticas espirituais constantes, como a oração, o jejum e as mortificações. Esse elo estabelecido em momentos específicos poderia criar uma interseção entre as religiosas e Deus. De fato, tal prática foi importante dentro do convento (*Ibidem*, 2011,453), tanto que, na carta de 1761, o bispo se preocupou com a logística do coro das religiosas. Entendemos que a oração e o canto eram exercícios importantíssimos para a vida de uma freira. Na própria constituição era exortado que a missa deveria ser regular, no correr do dia e em festas religiosas. A freira que faltasse a tal prática poderia ser severamente punida pela Abadessa perante a comunidade (SANTOS, 1913, p.71)

Ainda no exercício do coro, mais uma vez, o bispo mandou cortar toucas de bico e de meio bico no hábito, para que todas usassem toucas redondas, não apenas as religiosas de véu preto como a de véu branco, noviças, educandas e servas. Ainda mais interessante foi abordar as entradas da instituição, indicando que as janelas, portas de fora e de dentro, as rodas e os locutórios fossem fechados ao meio dia e reabertos às duas horas da tarde, até que “as Ave Marias, e as chaves ficassem

sempre, de dia e de noite, em mão da Prelada” (SANTOS, 1913, p.70). A estrutura do espaço conventual certamente obedeceu a um rigor para que as religiosas cumprissem o seguinte mandamento: “Elas não devem desejar ser vistas por seu esposo Jesus Cristo” (*Ibidem*, 1913, p. 35). Dessa maneira, pela descrição do próprio capelão Antônio Alves Ferreira dos Santos, todas as repartições do Convento da Ajuda eram bem reservadas. Tanto as janelas, como portas e os locutórios não deveriam ficar abertos o tempo todo e sem supervisão, com o objetivo de evitar conversas ou algo contra a moral da comunidade: “O edifício apresenta um aspecto sombrio e carregado, de estilo antigo e discordante das construções da Avenida. A igreja é alta, espaçosa e ornada de sete altares, com boa obra de talha dourada e pintada, e belas imagens de diversas invocações” (SANTOS, 1913, p.77).

Outras admoestações datadas de 24 de março de 1764, propunha questões pontuais, como a alimentação das freiras, em especial as doentes. Posteriormente mandou que somente a vigária do coro e a da casa vigiassem o preparo da comida. Em 1765, ordenou que o sacramento fosse acompanhado por duas luzes e fossem colocadas cortinas nas grades. Por fim, mandou que as capitulares observassem as “educandas e servas da comunidade, que se tornassem insubordinadas” (SANTOS, 1913, p.78). E por fim, um dos pontos ressaltados foi sobre o locutório. Para D. Desterro, as freiras não deveriam ficar neste espaço sem a permissão da Abadessa. Caso a religiosa apresentasse uma doença, poderia, assim, visitar os familiares no locutório, e se o seu estado fosse grave poderia não efetuar o jejum e se ausentar do coro. Contudo, sabemos que essa determinação sofreu resistência por parte das próprias enfermas, que solicitaram saída da clausura para que pudessem se curar em regiões distantes. De fato, a permissão deu-se após a morte da religiosa Antônia da Penha de França:

Por não se beneficiar dos banhos de rio nem da mudança de ares, a madre Antônia da Penha havia falecido rapidamente e comunicado sua doença à madre Ana Maria de São José. Consultando os registros das profissões no Convento da Ajuda, é possível identificar uma religiosa chamada Antônia da Penha de França, que fez a profissão solene em 2 de fevereiro de 1760, anos depois da sua presumível irmã de sangue Ana Maria de São José, cujo ritual de admissão ocorrera em 19 de abril de 1755 (MARTINS, 2016, p.725).

Ainda com essa situação de doenças, o bispo nomeou para médico do Convento o Dr. Manuel de Moura Brito, formado em Coimbra, que iria morar próximo ao convento para que pudesse atender melhor às religiosas (ACMRJ, 1767, p.91). Após este ofício, por volta do ano de 1767, o prelado começou a se preocupar com as finanças das freiras da Ajuda, que estavam começando a passar por

dificuldades. Por isso, foram reduzidos gastos e o número de escravas da comunidade. Segundo o memorialista, foi reduzido o número de escravas e servas para oito mulheres, que deveriam se alimentar com uma ração diária, juntamente com as religiosas que ficaram limitadas a gastos na quantia de três vinténs diários (SANTOS, 1913, p.79). E por fim, D. Desterro, nomeou cinco confesores da Ordem de São Francisco de Assis, do Convento de Santo Antônio, para cuidar do lado devocional das religiosas. Em sua última pastoral, ordenou que a abadessa incentivasse aquelas que tivessem aptidões para a música e toques de instrumentos, para que pudessem revelar tais vocações no coro das religiosas (*Ibidem*, 1913, p.79).

O interessante no relato do último parágrafo foi a respeito da figura das servas da comunidade. Isso de fato é bem interessante por colaborar com a nossa hipótese de que o Convento da Ajuda teria recebido mulheres leigas de segmentos distintos da sociedade em pauta. E que as mesmas, sofreram restrições por parte de suas famílias e do bispo diocesano. No caso das famílias, boa parte das leigas eram educandas ou mulheres com alguma instabilidade familiar, o que fez com que estivessem naquela colocação em clausura. E não menos importante, a estas leigas foram exercidos o controle das Madres Capitulares e do próprio bispo. Tanto que em uma portaria datada de 28 de outubro de 1769, o religioso dispensou a ida destas mulheres ao refeitório para evitar a vida comum entre elas com as religiosas. O que não excluiu automaticamente a presença de laços sanguíneos dentro da dita instituição.

As religiosas da Ajuda começaram a partir de então, a formar pequenas famílias a parte. Tinham a sua mensalidade, salas de jantar e cozinhas particulares. As educandas como filhas da casa, e as servas como criadas [...]; pequenas casas espalhavam-se pelos andares do edifício”. Viviam ao que tudo indica como Senhoras e Donas alheias ao mundo conventual (ALGRANTI, 1999, p. 243).

As servas da comunidade constituíram uma categoria pouco explorada em nossas fontes. Esse segmento foi identificado em outros conventos, como o de Santa Mônica, em Goa, e no Desterro, na Bahia. As servas serviam as religiosas de véu preto, ocupando uma função baixa na hierarquia conventual. Eram leigas e circulavam na instituição. Dessa forma “com uma população tão plural, o convento podia não ter sido aquilo que apresentava: uma comunidade de mulheres silenciosas, submissas e virtuosas, e sim um território constituído por mulheres senhoras de suas vidas e decisões” (OLIVEIRA, 2019, p.21). O comentário da pesquisadora é interessante por entendermos que as mulheres que ocupavam a posição de religiosas de véu preto traziam aspectos da sociedade a qual

estavam inseridas. Em nenhum momento queriam lavar, cozinhar ou limpar, optando por levar para dentro da clausura servas e escravas que faziam tal trabalho.

Em 1773, o bispo D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco assume o episcopado. Sobre a sua relação com o Convento da Ajuda, não conseguimos muitas fontes que revelassem a forma como tal prelado se articulou com as Madres Capitulares. Entendemos que ao assumir o governo episcopal, o Convento da Ajuda estava financeiramente e até espiritualmente abalado. Neste período, muitas freiras tinham falecido da doença denominada de tísica, a tuberculose, e as famílias destas mulheres falecidas exigiam do convento a devolução dos dotes, que foi uma cláusula inclusa nas próprias constituições (RODRIGUES, 1750, p.41), e ainda na perspectiva macro, o governo estava sendo administrado por D. José I e seu ministro o Marquês de Pombal. Mesmo assim, o bispo exigia das religiosas do Convento da Ajuda uma sequência em seus afazeres espirituais e direcionou algumas cartas a comunidade. Assim como todos os bispos, preocupou-se com a busca pela perfeição religiosa. Sua atuação iniciou por volta do ano de 1773 e foi até meados de 1804. Tendo como sucessor o bispo D. José Caetano Coutinho (1808-1833).

De acordo com os registros do Capelão Antônio Alves Ferreira dos Santos, Castelo Branco ordenou rumos ao Convento da Ajuda:

O Bispo D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castello Branco, sucessor de D. Fr. Antônio do Desterro, parece ter herdado deste o amor, zelo e vigilância pelo Convento da Ajuda, pois sempre cuidou do argumento e da prosperidade da comunidade, tanto no espírito como no temporal. Por portaria de 6 de setembro de 1779, nomeou médico do Convento o Dr. Estácio Goulart. Por outra de 31 de outubro de 1780, nomeou o Padre Bento Ferreira Pinto procurador geral e administrador dos negócios, bens e rendimentos do Convento, ordenando que tomasse conta de tudo por inventário, para dar contas, *particular* em cada trimestre, e *geral* no fim de cada ano (SANTOS, 1913, p. 81).

Por volta da década de oitenta o convento enfrentava crises financeiras, conforme salientado. Apesar de não termos tido acesso a todos os registros de falecimento das religiosas da Ajuda, segundo o Fr. Basílio Röwer, na gestão de D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castello Branco e D. José Caetano Coutinho, faleceram quarenta e uma freiras e professaram por volta de 11 noviças. Nos registros da Série de Congregação Religiosa, fundos do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, contabilizamos por volta de vinte e uma noviças que professaram como religiosas entre os anos de 1773 a 1806 (ROWER, 1960, p.21; ACRMJ, 1750-1840). Destacamos essa informação por



entendermos que, quanto mais religiosas entrassem no Convento da Ajuda, mais dotes seriam fornecidos. O episcopado de D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castello Branco sofreu críticas por parte da comunidade, que se sentiu desnordeada e abalada pela crise e morte de D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros: “Apesar de sua boa vontade, este prelado não conseguiu levantar a comunidade do abatimento moral; cada vez mais raras tornavam-se as vocações” (ROWER, 1960, p.22).

Apesar da crítica, o religioso observou a decadência financeira da instituição e da fazenda de Macacu que, apesar de fornecer um farto alimento à instituição, não conseguia custear a mão de obra escrava:

[...] E atualmente não dava nem o suficiente para o custeio e sustento dos escravos, que nela trabalhavam; e isto, principalmente, por causa da nímia condescendência das Religiosas para com os escravos rebeldes, que de lá fugiam e vinham procurar a sua proteção, na cidade, por portaria de 5 de Novembro de 1781, nomeou o Padre Francisco da Silva Pereira administrador geral da dita fazenda. Conferiu-lhe poderes absolutos e independentes das Religiosas, para gerir todos os negócios da fazenda, a fim de que fornecesse o necessário para a manutenção da comunidade, recebendo apenas 57\$600 de ordenado. (SANTOS, 1913, p.82)<sup>4</sup>.

Ainda não satisfeito, o bispo Castello Branco nomeou outro procurador financeiro para as freiras da Ajuda, o Senhor Joaquim José da Silva, por volta do ano de 1786. O interessante neste relato é que o dito procurador entraria com cinco escravos de sua propriedade, podendo, assim, receber alguns frutos da fazenda de Macacu, por volta da quarta parte das rendas no total. Sobre a dita fazenda, foi vendida ou doada em data desconhecida por nossas fontes. Adiante o bispo nomeou mais um procurador que não conseguiu dar jeito na situação financeira, o que o incentivou a passar à Madre Ana Querubina de Jesus Silva (1757) a administração dos bens restantes do Convento da Ajuda:

Não tendo melhorado as circunstâncias precárias do patrimônio das Religiosas e seus renditos, e oferecendo-se alguns parentes das freiras para administrá-los mais vantajosamente, deu o Prelado quitação ao Padre Francisco Rodrigues de Aguiar, procurador Geral das Religiosas e administrador dos seus bens desde 31 de Janeiro de 1784; e, por Portaria de 3 de Abril de 1790, transmitiu a Madre Abadessa Anna Querubina de Jesus Silva, á Vigária e Discretas, a livre administração dos ditos bens, como julgassem mais conveniente, com a condição porém que não alienassem,

---

<sup>4</sup> Este valor era bem menor do que a importância de um dote dado pelas religiosas ao entrarem em um convento religioso. O valor doado era de 1: 600\$000 réis, que geralmente podia pagar uma propriedade na cidade do Rio de Janeiro. Já o valor citado no tópico era de 57\$600 réis, que poderia ao máximo pagar um aforamento de terras na cidade do Rio de Janeiro (AN, 2ON, p. 67).

permutassem, nem hipotecassem bem algum, nem fizessem arrendamento de bens de raiz por mais de três anos (SANTOS,1913,p. 82-83).

Outro desmando do bispo foi sobre o refeitório. A vida em comum neste espaço citado foi estabelecida novamente por volta do ano de 1800. Ora, se a permissão foi positiva às religiosas, que poderiam retomar as suas atividades em clausura, isso de fato pôde ser a prova também de uma estabilidade financeira por parte da comunidade, que não precisou mais economizar na compra de alimentos:

Daí vem só o Bispo D. José Joaquim, em Portaria de 2 de Janeiro de 1800, com razão, podia dizer à Vigária Capitular de então, a dita Madre Anna Querubina de Jesus Silva, que desejava ver instalada no Convento a uniformidade da vida comum e o restabelecimento do refeitório a que pudesse concorrer toda a comunidade nas horas competentes para evitar ou a distração das obrigações comuns, ou a miséria e indigência; e louvava a todas as Religiosas por terem procurado tão cuidadosamente pôr em uso este estabelecimento, que, a tanto tempo, com grande magoa de seu coração, estava sem observância, pela insuficiência dos meios a que tantas vezes se tinha procurado recorrer[...] (SANTOS,1913, p.84).

A ida ao refeitório foi uma orientação passada não apenas às freiras, como também às educandas. Aquela que não obedecesse poderia ser até mesmo expulsa do convento. A vida em comum, pela constituição do mosteiro, exigia obediências às normas gerais da instituição. Pelo manuscrito, não deveria existir a distinção entre elas, desde a Madre Abadessa até uma simples educanda, o que comprova que todas as recolhidas naquela instância deveriam limpar as suas celas e participar do sacramento. Por outro lado, a Abadessa deveria tratar todas as internas de forma igual, e cada pessoa ali dentro não poderia receber o título de “dona ou senhoria” (RODRIGUES, 1908, p.61). Tal aspecto denota a preocupação com o voto da pobreza, sabendo que aquelas mulheres eram em sua maior parte oriundas da elite local, o que certamente as levaria a resistir à aceitação de uma nova personalidade, com base nos princípios da Igreja Católica (MARTINS, 2011, p.6).

Ainda sobre o refeitório comum, mais uma vez foi permitido que deixasse de ser daquela forma em 1804, ficando permanente tal orientação. Segundo Antônio Alves Ferreira dos Santos, no episcopado de Castelo Branco o número de religiosas totalizou-se em cinquenta. O falecimento do então bispo ocorreu em 28 de janeiro de 1805 e, em meados do século XIX, contabilizamos a entrada de oito mulheres até o ano de 1806. A última religiosa a professar no período de nossa pesquisa foi a Sórora Joaquina Benedita. Contudo, entre 1800 e 1845 registramos a profissão religiosa de trinta e cinco

mulheres. Tanto o Fr. Basílio Röwer quanto Antônio Alves Ferreira dos Santos relatam que, entre os anos de 1808 a 1833, entraram onze candidatas e faleceram quarenta e uma freiras, “restando apenas vinte sobreviventes” (ROWER, 1960, p.21).

## **Conclusão**

O presente artigo buscou demonstrar a forma como os bispos do Rio de Janeiro, entre os anos de 1750 e 1806, exerceram a sua autoridade frente ao Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro, que estava subordinado ao governo eclesiástico. Acreditamos que conseguimos evidenciar mediante as fontes e ao debate historiográfico, a forma como as madres Capitulares tinham que obedecer a este governo em aspectos administrativos, como o manuseio do dote e o recebimento de noviças, e também no espiritual, a obediência frente as constituições, cartas pastorais e a realização de orações. Desta forma, a relação entre os gêneros aqui em destaque, evidenciou laços de poderes entre essas duas esferas, pois, por mais que o prelado tivesse voz de comando frente ao Convento da Ajuda, as religiosas poderiam ter uma independência no momento de tomar alguma decisão, como ocorreu ao final do século XVIII, precisamente em 1790, no bispado de D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco. Ao observar as dificuldades financeiras do Convento da Ajuda, permitiu as Capitulares um livre gerenciamento para evitar a falência da instituição.

Outro ponto importante neste artigo, foi sobre o impacto que o convento sofreu em período da administração pombalina. Comentamos de forma breve, que em 1764, D.Fr. Antônio do Desterro Malheiros recebe uma ordem de não permitir em conventos da localidade a entrada de freiras de véu branco e véu preto para professarem como religiosas. Com isso, cresceu o número de educandas no recinto, o que acarretou na queda de dotes. E é certo afirmar que a entrada de educandas nada mais foi do que um estágio em que muitas donzelas se preparavam para a profissão religiosa (NASCIMENTO, 1994, p. 121). Mas, no que se refere aos valores, seria algo mais insignificante no que dizia respeito ao alto dote concedido por uma religiosa.

A educanda era uma posição mais baixa na hierarquia social do convento. Sobre o perfil destas meninas, não teríamos como afirmar ao certo pelo fato da própria constituição do Convento da Ajuda e de outros, não mencionarem nada a respeito desta categoria. No entanto, podemos indicar que eram meninas entre quatro e vinte e um anos de idade que ficavam temporariamente nesta divisão, aguardando um momento certo para serem religiosas de véu preto ou véu branco, que eram distinções

ligadas a posição social que aquela candidata ocupava. As mais abastadas eram freiras de véu preto, e as mais humildes a de véu branco (FERREIRA,2006, p.34).

Mesmo que o Convento da Ajuda recebesse mulheres leigas, como as próprias educandas, o objetivo principal da instituição era formar freiras devotas e honradas. Observamos como os religiosos incentivaram exercícios espirituais, a aplicarem os votos principais como a obediência, castidade e pobreza. Quando alguma não seguia ordens da constituição ou dado pelo bispo, eram imediatamente exortadas, podendo sofrer punições caso não obedecessem aos mandamentos. O que fez daquelas mulheres, freiras da Ordem da Santa Imaculada Conceição de Maria.

## Referências bibliográficas

### Fontes

ACMRJ. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Série Congregação Religiosa, Notação 081- Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda, Volumes: 1[081/741]; 2[081/742]; 3[081/743]; 4[081/744] e 5 [081/745]. (1751- 1840).

ACMRJ. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro Primeiro das Portarias e Ordens Episcopais. Título E-238. VI, 1 (1750-1761).

ACMRJ. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro- (ACMRJ) - Livro de Portarias e Ordens Episcopais E-239.

ACMRJ. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro - (ACMRJ) - Livro Primeiro das Portarias e Ordens Episcopais E- 240. (1779-1830). L.3 P. 6. A 16, número 12.

A.H.U. OFÍCIO do Bispo do Rio de Janeiro, [D. frei D. Antônio do Desterro], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, acusando o recebimento do ofício proibindo o ingresso de noviças de véu preto ou branco nos conventos da jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro, bem como informando que na referida capitania existia apenas um convento de religiosas de Nossa Senhora da Conceição da regra de São Francisco, mencionando a fundação, por Jacinta de São José, do convento de Santa Teresa, cujas obras estavam sendo ultimadas. 1764, agosto, 29. A.H.U. Rio de Janeiro, cx. 78, doc. 28. A.H.U\_ ACL\_CU\_17, CX. 72, D.6588 .

Arquivo do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda. RODRIGUES, & c. TYP. DO “JORNAL DO COMMERCIO”. *Regra das Religiosas da Imaculada Mãe de Deus*. Aprovada pelo Santo Padre Inocêncio XII e Constituições Dadas por D.Fr. Antônio do Desterro Bispo do Rio de Janeiro as Religiosas do Convento da Ajuda. 1908.

Arquivo do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda. SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). *Notícia histórica da Ordem da Imaculada Conceição da Mãe de Deus e do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1913.

(ACST) BRANCO, Bispo D. José J. Justiniano Mascarenhas Castelo. *Pastoral do Excelentíssimo Senhor Bispo D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco, bispo desta cidade do Rio de Janeiro, do conselho de sua majestade Fidelíssima, etc. As nossas amadas filhas em Jesus Cristo noviças do mosteiro de Nossa Senhora do Desterro, reforma da Santa Teresa, novamente estabelecido nesta cidade, saúde e benção*. 1780.

Banco de dados da estrutura fundiária do recôncavo da Guanabara por Maurício de abreu. Escritura de aforamento de chão os que fazem o reverendo padre Antônio Carvalho de Souza, sacerdote do hábito de São Pedro, como procurador do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda, a Antônio Lopes Palmeira, oficial de canteiro, e sua mulher Helena da Cruz - com 2, 5 braças de testada, sítios no lugar da Ajuda, ao p. do mesmo convento, com a testada para ele, partindo por uma banda com terras do mesmo Convento aforadas a Margarida Antônia dos Ramos e pela outra com terras do Convento da Ajuda, correndo os fundos de 20 braças para a banda do seminário e Praia de Santa Luzia. Cód: AN, 2ON, 67. 15/05/1752.

CANTO, Jacome Carvalho do, 15---1615. *A perfeita religiosa e thesouro de avisos, e documentos espirituaes: com hum Tratado de Meditações devotas do amor de Deus / escrito, & copilado per Jacome Carvalho do Canto, natural da Villa de Guimaraens. - Em Lisboa: per Pedro Crasbeeck, 1615. - [8], 230 f.; 16º Digitalizado no Google books. Acessado em: <20 de junho de 2011>.*

CATÓLICA, Igreja- Concílio de Trento, 1545-1563. *O Sacrossanto e ecumênico Concilio de Trento em Latim e Português*. Tomo II. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1781. Disponível em:<<http://purl.pt/360/3/>> Acessado em: 17/01/2014.

## Bibliografia

- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres Da Colônia - Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- BARROS, José D' assunção. Sobre a feitura da micro-história. *OPSI*, vol. 7, nº 9, jul-dez 2007.
- BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica, 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CÂMARA, Fernando. A arquidiocese do Rio de Janeiro e seus bispos. *Revista do instituto do Ceará*, 2009.
- COSTA, Amanda Dias de Oliveira. O Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro como instituição social e religiosa (1705-1762). Ed. Multifoco, Rio de Janeiro, 2017.
- COSTA, Elisa Maria Lopes da. A Jacobeia: achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. *ARQUIPÉLAGO • HISTÓRIA*, 2ª série, XIV - XV (2010 - 2011),32-38p.
- FERREIRA, Adínia Santana. *A reclusão feminina no Convento da Soledade: As diversas Faces de uma experiência*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História - Área de Concentração: História Social, Linha de pesquisa: Sociedade, Instituições e Poder - Universidade de Brasília. Brasília, 2006.
- LÁZARO, Cap. Iriarte. *História Franciscana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- MARTINS, William de Souza. A clausura enferma. Petições para a saída do Convento da Ajuda no Rio de Janeiro para tratamento de doenças contagiosas, c. 1750-1780. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, jul. -set. 2016, p. 719-732.
- MARTINS, William de Souza. Devoção, status e busca de autonomia: o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (c. 1750). In: *Clio: Revistas de pesquisa histórica*. Rio de Janeiro, n. 29, 2. 2011.
- MARTINS, William de Souza. Representações do feminino e do masculino nas petições enviadas às secretarias de Estado dos Negócios do Reino e do Império (Rio de Janeiro 1808-c.1830). *Rev. hist. (São Paulo)*, n.176, a03316, 2017.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e Religião: As enclausuradas clarissas do Convento de Desterro da Bahia 1677-1890*. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994.

NERY, Frederico Morato. Os primeiros episcopados do Rio de Janeiro: de D. José Barros de Alarcão a D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros. *Coletânea*. Rio de Janeiro. Ano XIV. Fascículo 28, p. 295-312 jul/dez. 2015.

NERY, Frederico Morato. *A igreja no Brasil e o zelo pastoral de D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco*: breve olhar sobre a implementação do catolicismo colonial e seus reflexos no sétimo episcopado carioca do século XVIII. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Área de Concentração: História Política, 2015.

OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *As mônicas no Vale dos Lários: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738*. Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Rio de Janeiro. Linha de pesquisa: Território, Identidades e Representações. UERJ, 2019.

RUBERT, Arlindo. *A igreja no Brasil. Expansão territorial e absolutismo estatal. (1700-1822)*. Vol. III. Santa Maria RS: Editora Pallotti, 1988.

ROWER, BASÍLIO. Fr. *O mosteiro da Ajuda no passado e na atualidade*. Rio de Janeiro: BNRJ, III-1961, 6, 48. Vozes, 1960.

SILVA, Leandro Ferreira Lima da. *Regalismo no Brasil Colonial: a coroa portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em História, 2013.

SILVA, Ricardo Manuel Alves da. *Casar com Deus: Vivências religiosas e espirituais femininas na Braga Moderna*. Tese de doutoramento apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Braga, 2011.



SOUZA, Evergton Sales. D. Frei Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740). *Revista Via Spiritus*, 2017. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/13836.pdf>, > Acessado em: 17/07/2017.

SOUZA, Evergton Sales. Jansenismo e Reforma da Igreja na América Portuguesa. In: Actas do Congresso Internacional O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Lisboa, 2005.

WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José. Ação regalista e ordens religiosas no Rio de Janeiro pós-pombalino (1744-1808). *Congresso internacional de história. Missionaçãõ portuguesa e encontro de culturas*. Actas. Volume III. Igreja, Sociedade e Missionaçãõ. Braga, 1993.

## Entre Brasil e Portugal: Gênero e religião na representação do feminino em meados do Oitocentos

### Between Brazil and Portugal: Gender and religion in the representation of women in the mid-1800s

Isadora de Mélo Escarrone Costa

Doutoranda em História

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

isadoramc95@gmail.com

**Recebido em:** 21/03/2021

**Aprovado em:** 30/04/2021

**Resumo:** Na segunda metade do século XIX, a produção periodista aumentou significativamente e periódicos voltados para as mulheres afluíram em diversas regiões do mundo, como O Jornal das Senhoras (1852-1855, Rio de Janeiro) e A Esperança: Semanário de recreio literário dedicado às Damas (1865-1866, Porto). Esses impressos abarcaram questões que permitem problematizar a representação feminina do período, além de comparar e conhecer mais das crenças e práticas religiosas das sociedades que os produziram: Brasil e Portugal, respectivamente. É nesse sentido que o presente trabalho objetiva aproximar tais periódicos no tocante à representação feminina e os modos de legitimação dessa representação à partir da religião. Assim, por meio dos diferentes locais, contextos e gêneros de autoria dos impressos aqui ressaltados, recorre-se ao Jornal das Senhoras e A Esperança como principais fontes e também objetos de análise. Utiliza-se ainda da história comparada, nos moldes de Marc Bloch, da História das Mulheres e da Perspectiva dos Estudos de Gênero como arsenal teórico-metodológico para compreensão desses impressos e dos modelos de religiosidade que entoavam.

**Palavras-chave:** Representação; Maria; Eva.

**Abstract:** On the second half of the 19th century, periodical production increased significantly and periodicals made for women appeared in different regions of the world, such as O Jornal das Senhoras (1852-1855, Rio de Janeiro) and A Esperança: Semanário de recreio literário dedicado às Damas (1865-1866, Porto). These papers covered issues that allow us to problematize the female representation of the period, in addition to comparing and knowing more about the religious beliefs and practices of the societies that produced them: Brazil and Portugal, respectively. It is in this sense that the present work aims to approximate these journals regarding the female representation and the ways of legitimizing that representation through religion. Thus, through the different places, contexts and genres of authorship of the printed materials highlighted here, the Jornal das Senhoras and A Esperança are used as the main sources and also as object of analysis. It also uses comparative history, along the lines of Marc Bloch, the History of Women and the Perspective of Gender Studies

as a theoretical and methodological arsenal for understanding these printed papers and the models of religiosity they chanted.

**Keywords:** Representation; Mary; Eve.

## Introdução

O recorte cronológico privilegiado neste artigo se estende entre os anos de 1852-1866, tendo como pano de fundo a estabilidade política do Segundo Reinado brasileiro e o período conhecido pela historiografia portuguesa como Regeneração. Nesses cenários, tanto Brasil quanto Portugal enveredaram em projetos que buscavam a construção (como é o caso do Brasil) ou regeneração (como é o caso de Portugal) de suas nações pautando-se no ideal civilizacional e modernos, assim como espelhando-se em países como França e Inglaterra. Nesse período, se desenvolveram conciliações partidárias, reformas urbanas, materiais, nos sistemas de ensino e de transporte. Além disso, seja no Brasil, seja em Portugal, o contexto de modernização proporcionou condições significativas para o surgimento de jornais e escritos de autoria feminina no meio público da palavra impressa, o que, certamente, cooperou para redefinição da representação e função das mulheres letradas em ambos os países.

Nesse contexto, no Império do Brasil, novos hábitos e costumes adentraram a sociedade não como uma “cópia servil” da Europa, mas com toda uma lógica de acomodações e resistências em diferentes esferas do cotidiano de homens e mulheres (CARVALHO, 2012, p. 33). Algumas práticas foram revistas e outras reacomodadas. Por exemplo, houve a substituição do entrudo português (com seus combates de limões-de-cheiro, borrachas com água perfumada, e amos e servos convivendo em um mesmo ambiente) pelos bailes de máscara e os luxuosos carros alegóricos de passeatas carnavalescas que a partir de 1850 passaram a abrilhantar os eventos cada vez mais particulares, presentes no Império do Brasil. Também houve a gradual substituição do antigo costume português das amas-de-leite, ou amas-pretas, pelo hábito da amamentação materna, que pouco a pouco passou a ser valorizada como uma postura mais higiênica, civilizada e cuidadosa das senhoras do Império brasileiro (SILVA, 2016).

Outras práticas, porém, continuaram. O batismo, o casamento, e o funeral marcaram e permaneceram marcando a vida dos diferentes indivíduos do Império brasileiro. A religião estava no cotidiano dos contemporâneos ainda que medidas das autoridades governamentais pudessem

modificar o modo com que essa religião fosse vivida, como as medidas do município da corte da década de 1850, que restringiu a utilização dos fogueteiros, barracas, fogueiras nas festas públicas e religiosas da corte, assim como proibiram os enterros no interior das igrejas como forma de implementação de práticas mais civilizadas e higiênicas (NEVES; MACHADO, 1999). Enfim, ainda que com certas mudanças, a religiosidade, sobretudo a católica, continuava a abrir as cerimônias políticas, era lembrada por meio de seus impressos de cunho religioso que circulavam em diferentes cantos do Brasil<sup>1</sup>, bem como adentravam o ambiente das casas e se fundiam com muitas outras formas religiosas que existiam no período (NEVES; MACHADO, 1999).

Nesse mesmo contexto, em Portugal, também havia diferentes transformações na própria forma de se pensar e manter certas representações e crenças, ainda que essas fossem mais lentas à mudança. Em 1852, por exemplo, foi abolida a pena de morte para crimes políticos e em 1867 para crimes civis (RIBEIRO, 1998, p. 106-107). Em 1869, ao se levar o Código Civil às colônias, foi abolida toda a forma de escravatura no território de além-mar, embora os escravos mantivessem ligações com seus senhores até 1878, possivelmente, devido à dificuldade de o Estado português arcar com o pagamento das indenizações previstas na lei (LUCAS, 1998, p. 260). De modo geral, durante o período de regeneração portuguesa havia tentativas de eliminar práticas e valores que eram vistos como vetores de atraso nacional e prejudicial ao sistema liberal que passava a ser valorizado nessa segunda metade do século.

Nesse mesmo ínterim de transformações portuguesas, os regeneradores promoveram a desamortização de terras da Igreja. Esta medida objetivou aumentar o rendimento agrícola, mas também, a diminuição da força do clero frente ao Estado português. No projeto liberal anticlerical do momento, pautado no constitucionalismo e nas reformas materiais da nação, cabia ao padre ser visto como um agente do Estado-Nação, ainda que essa não fosse a prática de muitas cidades portuguesas do período. O “nacionalismo liberal e o imaginário social burguês colidiam com a mentalidade teocrática de muitos párocos, que se mantiveram fiéis à ortodoxia romana” (NETO, 1998, p. 229). Enfim, em meio às diferentes mudanças sociais, políticas e econômicas de meados do

---

<sup>1</sup> Tais como *O pae de família catholico* (RJ; 1858-1859), *A voz da Religião: Unus Dominus, uma Fides* (PE; 1846-1850), *A Abelha Religiosa: Verdade e Caridade* (RJ; 1854), *A Assemblêa Catholica: periódico consagrado aos interesses da religião* (SE; 1859), *A Voz do Bacanga: Deos e Liberdade* (MA; 1848-1853) e outros.

Oitocentos, a religião católica persistia como a religião oficial do Estado, mesmo com a existência de tentativas liberais que pudessem lhe enfraquecer<sup>2</sup>.

Nesse cenário de transformações, reacomodações de crenças e busca por formas vistas mais civilizadas, seja no Brasil, seja em Portugal, muitos identificaram a imprensa como responsável por levar o progresso a diferentes indivíduos e locais. Pois, além de sua capacidade de penetrar lugares distantes, principalmente, pelas novas linhas férreas, colocava ao público certa homogeneização de hábitos, costumes e conhecimentos vistos como úteis aos novos padrões de corte e civilidade que se estabelecia e desejava-se que fosse compartilhado. Principalmente, nas áreas mais interioranas desses países e àqueles indivíduos que ainda não apresentavam os hábitos vistos como civilizados, como as damas, que somente nessa segunda metade do século se firmaram como um crescente público leitor.

De fato, seja no Brasil, seja em Portugal, a taxa de analfabetos eram altíssimas e poquíssimas mulheres eram alfabetizadas. As mulheres que eram alfabetizadas, em geral, eram brancas e abastardas e “tinham pouca liberdade para saírem sozinhas, e menos ainda para gastar o orçamento doméstico” dificultando, muitas vezes, a aquisição dos jornais ou de outros objetos por conta própria, sem a presença de seus pais ou maridos (FERREIRA, 2005:7; LEAL, 1992: 69). Embora com todas essas dificuldades, é inegável que a propagação da imprensa, principalmente, aquela voltada para o público leitor feminino, foi um diferencial de meados do Oitocentos, seja no Brasil, seja em Portugal. Esse tipo de publicação que apresentava um público alvo específico possibilita compreendermos os projetos de mulheres que eram almejados e exemplificados como de bom tom entre as leitoras da época, questões que podem ser observadas, por exemplo, em periódicos como *O Jornal das Senhoras* (Rio de Janeiro; 1852-1866) e *A Esperança* (Porto; 1865-1866).

Essas publicações, que tinham como público alvo as mulheres leitoras, podem ser denominadas de “Imprensa feminina”, pois esses impressos se constituíam tanto dos jornais que se proclamavam destinados às mulheres e concebidos por elas, quanto dos que tinham como público alvo o feminino e eram produzidos por homens. Esse tipo de impresso surgiu no século XVII, com

---

<sup>2</sup> Afinal, como pontou Mendes e Pereira, embora a dissociação entre religião e política começasse a ser rompida com código civil de 1867, “no qual de forma explícita se afirma que a naturalização é independente da religião professada”, ela se “desfaz claramente somente com a Constituição republicana de 1911”, ainda assim com muitas heranças. In: PEREIRA, Miriam Halpern. “Nação, Cidadania e Religião em Portugal nos Séculos XIX-XX”. In: CARVALHO, José Murilo. CAMPOS, Adriana Pereira. *Perspectivas da Cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 178-189

o *Lady's Mercury* (BUTTONI, 1990. p. 7) e, em termos de Brasil e Portugal, se desenvolveu ao longo do XIX, apresentando a maior quantidade de seus títulos na segunda metade do século. Isso é, justamente no momento em que *O Jornal das Senhoras* e *A Esperança* vieram à luz pública.

*O Jornal das senhoras* foi por muito tempo considerado o primeiro periódico dirigido por mulheres no Brasil. Ele foi inaugurado no Rio de Janeiro pela argentina Joana Paula Manso de Noronha e apresentou diferentes textos que eram publicados quinzenalmente e escritos por homens e por mulheres. *O Jornal das Senhoras* colocava a público artigos que tinham como base a defesa da educação das mulheres e a igualdade intelectual entre os sexos. Assim, havia textos que visavam atualizar e informar suas leitoras sob suas funções e posições na sociedade. Existiam textos que se referiam à moda, aos romances-folhetins, as poesias, as traduções, aos eventos públicos e privados e à religiosidade da época.

*A Esperança: Semanário de recreio literário dedicado às Damas* é considerado o 35º periódico feminino editado em Portugal (LEAL; 1992). Esse impresso foi editado por redatores homens e apresentou colaborações de homens e mulheres. Embora tenha circulado durante dois anos consecutivos, são poucos os estudos que se debruçaram em estudá-lo, o que sem dúvida, valoriza ainda mais seu estudo sob a perspectiva da História Comparada (COSTA; 2019). Desde seu prospecto, essa publicação voltou-se para as Damas, mas em algumas passagens, abre-se para o grande público como forma de aumentar seu público leitor. Produzido no Porto, o periódico contava com artigos de moda, crítica social, teatral, crônicas, textos em prosa e em verso, algumas cartas de leitores, assim como a descrição de eventos contemporâneos e curiosidades de história, de ciência e religiosidade que eram publicados semanalmente.

O Brasil do *Jornal das Senhoras* e o Portugal de *A Esperança* vivenciaram um período de reformas materiais, transformações técnicas, urbanísticas e nos costumes, ao mesmo tempo em que tinham a presença de um país ainda rural e de uma industrialização tardia, com uma monarquia constitucional, a predominância do poder moderador e o catolicismo como religião oficial. Com tamanhos laços em comum entre essas sociedades, questiona-se se *O Jornal das Senhoras* e *A Esperança* defendiam as mesmas representações do feminino. Isso é, qual modelo de feminilidade era firmado e legitimado? Como ele era legitimado? Logo, o presente artigo busca responder tais questões, de modo a compreender as relações entre a religião e as formas de representar o feminino nesses impressos e em suas sociedades produtoras.

## Gênero e religião na representação do feminino em meados do Oitocentos.

Essas representações são numerosas e antigas, muitas vezes recorrentes. Elas modulam a aula inaugural do Gênesis, que apresenta a potência sedutora da eterna Eva. A mulher, origem do mal da infelicidade, potência noturna, força das sombras, rainha da noite, oposta ao homem diurno da ordem e da razão lúcida, é um grande tema romântico (PERROT; 1988, p. 168).

A necessidade de compreensão do ser mulher, assim como a frequência de certa dicotomia nas representações do feminino foi uma constante, fez parte de diferentes escritos dentro e fora das páginas do *Jornal das Senhoras* e *A Esperança*. Tratava-se de um tema, como afirma Michelle Perrot, recorrente, em que os textos bíblicos e suas personagens femininas podiam estar no centro dos debates (PERROT; 1988, p. 168).

Segundo Guacira Lopes Louro, a oposição entre dois modelos femininos, de fato, se mostrou um consenso de referenciais para as mulheres, cujo teor era essencialmente religioso. A força dessa moral religiosa que se colocava como veículo de ensino do que era considerado decente persistiu até as últimas décadas do século XIX, que a todo tempo “apontava para as mulheres a dicotomia entre Eva e Maria” (LOURO; 2015, p 447).

Ainda segundo Louro, a escolha entre esses dois modelos representava, na verdade, uma não escolha, uma vez que se esperava que a moral feminina se espelhasse somente pela imagem da pureza da Virgem. Isso é, sob a uma visão santa e pura, inspirada no recato e pudor, buscando a perfeição moral e a aceitação de sacrifícios ao se educar e cuidar dos filhos e filhas (LOURO; 2015, p 447).

Nesse período, os argumentos de cunho religioso em torno da figura feminina eram instigados tanto por textos literários, quanto aqueles considerados oficiais na história da Igreja, como é o caso do dogma da Imaculada Conceição de Maria, datado de 1854. A partir desse dogma, Maria não só tinha dado à luz permanecendo virgem, como também fora concebida sem pecado, sem mácula. A partir desse dogma a igreja católica passou a incentivar a figura de Maria como um modelo a ser seguido pelas senhoras da época. Pois, além de pura, era boa mãe, caminho do progresso, do bem, da moral e da ordem cristã. Maria se tornava, a partir de então, o modelo mais bem acabado de mulher a ponto de até mesmo os teóricos do catolicismo passarem “a assinalar o imenso poder das



mulheres como condutoras rumo ao bem, mas sempre no âmbito doméstico, onde alcançariam a sua realização com o casamento” (LIMA, 2015).

Assim, o culto mariano não passou despercebido nos ideais de representação feminina dos periódicos aqui analisados. Em *A Esperança* havia textos que sacralizavam a figura da Virgem Maria e a relacionavam à figura de Mãe, revelando uma religiosidade em torno da personagem. Tal prerrogativa podia ser vista nos textos religiosos publicados em suas páginas, como se percebe no seguinte fragmento abaixo:

[...] Para as chagas ir limpar  
de seu corpo sacro-santo,  
ir lavá-las com seu pranto  
que tanto afeto contém.  
Lançarem aqueles lábios  
As súplicas tão sentidas  
E serem vozes perdidas  
Pobre Mãe!

Olhar a frente do filho  
E ver a coroa d’espinhos;  
olhar além os caminhos  
que os perigos de sangue têm.  
Ver o tormento horroroso  
Que sofre sem dar um ai!  
Suor que [...] lhe cai!  
Pobre Mãe!

Olhar a turba que folga,  
Que sorri em derredor,  
Dirigindo ao Salvador  
Tudo o que à mente lhe vem.  
Ver o sarcasmo, o motejo  
Ao filho seu que tanto ama,  
Por quem aflita chama  
Pobre Mãe!  
[...]

Contemplai esta agonia  
Contemplai tamanha dor  
Ao filho do seu amor  
Chorando a Virgem Maria  
(*A Esperança*, 1866, p. 111).

Também vivendo esse contexto, O *Jornal das Senhoras* apresentou textos religiosos, em referência a santos como Santo Antônio, Santa Odila, e, com maior frequência, à Virgem Maria, que podiam, inclusive, ser assinado por padres:

Tudo deves, mulher, à lei de Cristo:  
Essa lei sacrossanta,  
Que o jugo vil da escravidão quebrando  
Teus direitos outorga.  
Quando do paganismo as atrás nuvens  
Nosso globo enlutavam,  
Tu não eras do homem companheira  
E sim sua escrava.  
Nessa Grécia, quiçá civilizada,  
Na belicosa Roma  
Que o mundo de bárbaro o tratava,  
Do homem ao capricho  
Tua sorte somente dependia  
[...]  
O déspota ali reina  
O prazer sensual só escutando [...]  
Para o gozo d'um homem mil mulheres  
Vegetam desgraçadas!...  
[...]  
Nova lei no Calvário promulgada  
A mulher enobrece,  
D'uma Virgem no Ventre Imaculado  
O Verbo 's'incarnando  
O amor conjugal é consagrado  
Pela voz do SENHOR  
Canta, canta, mulher, hosana, gloria,  
Ao filho de David:  
Pelo padre J. C. Fernandes Pinheiro  
(*O Jornal das Senhoras*, n. 10, p. 4, 1852).

Nesses fragmentos, percebemos o culto mariano como algo a ser valorizado. E podemos compreender que mesmo em 1852 – antes do dogma da Imaculada Conceção – no Rio de Janeiro, já era possível valorizar a figura de Maria como uma personagem de distinção. Os textos a seu respeito mostravam uma evolução na condição feminina em que Maria podia ser caracterizada como um elemento divisor de águas da representação da mulher. Ela retirava a mulher de uma condição de “escrava” para uma condição de agência e importância na sociedade. Afinal, em suas palavras, a partir do calvário, “A mulher enobrece”.

Além de mãe, a Virgem Maria também podia ser caracterizada por esse periódico fluminense como um ser delicado, meigo e consolador, como se observa:

Há uma virgem no mundo  
D'um culto santo o objetivo;  
Um voto ao altar lhe apende:  
Esta Virgem é Maria,  
Que tão meiga nos atende.

O nauta que na borrasca  
Perde a força e a esperança,  
Pra ver tornar a bonança  
Inova a estrela do mar:  
É Maria a clara estrela,  
Só ela o faz esperar.

A donzela que chorosa  
Vê brigar o fido amante  
E só por Maria chama:  
Não abandona a quem ama  
(*O Jornal das Senhoras*, n. 13, p. 7, 1852).

Percebe-se que tanto no Rio de Janeiro, quanto no Porto, Maria era não somente referenciada, como também, adjetivada com características que evidenciavam o fato dela ser mãe, meiga, dedicada, pura, consoladora, dentre outros. A ligação entre Maria e as mulheres leitoras desses periódicos se relacionava de modo claro. Em diferentes momentos Maria era representada em seu papel de mãe e como um exemplo a ser seguido pelas mães leitoras, como se percebe abaixo, no jornal *A Esperança*.

Salve oh! Virgem graciosa,  
Mãe de Deus Onipotente,  
Eu vos louvo, eu vos adoro  
Junto com este inocente

Assim orava  
Mãe extremosa,  
Tendo nos braços,  
Filha mimosa

Com um sorrir d'inocente,  
Brando, meigo, lhe pagou  
Cara filhinha, os afagos  
Que lhe fez, quando beijou:

Mãos delicadas,  
Então alcançando  
Da mãe o colo  
Foi abraçando [...]  
(*O Jornal das Senhoras*, n. 16, 1852, p. 4)

Porém, juntamente com a idealização do feminino em torno de uma figura santa e pura, em ambos os periódicos persistiam dicotomias que podiam compreender a representação do feminino como algo pecaminoso e que levava a perdição. O periódico *A Esperança*, por exemplo, definia a mulher tanto como algo proveniente do divino, quanto um “Éden de Perdição e do Pecado”, como evidencia a poesia *Primeira Saudade*, de Alfredo Ansur:

Pérola do colar da divindade,  
Lírio formoso e meigo do Senhor  
[...]  
Não é mais lindo o sol não é mais puro,  
Que teu olhar angélico, divino;  
[...]  
Flexível, delicada sensitiva.  
Formosa como a opala  
[...]  
De amor um sonho lindo e caprichoso  
Éden de perdição e do pecado,  
És, mulher, brando velho acetinado  
Onde se esconde o ansiado gozo  
(*A Esperança*, 1865, p. 216).

As dicotomias eram marcantes e nas páginas de *O Jornal das Senhoras* não era diferente. Além de Maria, a figura de Eva também se mostrava uma constante da representação do feminino. Engana-se, porém, quem pensa que a todo o momento Eva era acionada como um ser ruim e pecaminoso. Nas páginas de *O Jornal das Senhoras* é possível encontrar textos que buscavam reconstruir ou reformular grande parte da versão bíblica do Jardim do Éden. No texto impresso na 36ª edição de *O Jornal das Senhoras*, sem assinatura e intitulado *A Mulher perante Deus e o Mundo*, é possível perceber uma narrativa que explicitava uma série de argumentos refeitos acerca da história bíblica, como se observa no prólogo do texto:

Querida leitora vou apresentar-vos os meus princípios e ideias, francas e leais, como sabem ser francas e leais todas as mulheres que devotamente têm cooperado para o progresso de seu semelhante. Tende, pois, paciência que eu dê começo com as palavras de um atleta pugnador dos nossos direitos, e com elas formule a serie dos meus artigos seguintes (*O Jornal das Senhoras*, n. 36, 1852, p.3).

Essa série de artigos apresentam discursos que atenuavam o estigma à “Eva”, presente no contexto produtor do periódico. Além disso, atribuiu a Adão características como soberba, sentimento de posse, “instinto de mandar” e despotismo. Segundo o dicionário de Antônio de Moraes Silva despotismo pode ser definido como “Autoridade, poder absoluto, arbitrariamente [...]

Abuso de poder contra a razão [...] (SILVA, 1831, Tomo 1, p. 591). Ou seja, *O Jornal das Senhoras*, chegava a compreender Adão como um ser autoritário e arbitrário.

Tal prerrogativa demonstrava que as palavras do discurso político da época, de alguma forma, também habitavam os argumentos a favor da condição feminina que *O Jornal das Senhoras* reverberava. Nesses argumentos, inclusive, o periódico classificava Adão como “rei absoluto”, como afirmam as palavras da autora:

Em todas as épocas, em todas as idades, em todos os espíritos de todos os tempos, tem-se desenvolvido mais ou menos primorosamente este belo pensamento de harmonia – a mulher.

[...]

Deus, o sábio organizador de uma criação admirável, foi o primeiro que depôs na imortalidade da sua obra, o magnífico epílogo – ou a razão – do que havia criado. Quando tudo estava formado, quando modelara de terra o soberbo homem da terra e o fizera marchar de cerviz altiva entre os outros animais da criação, viu em Adão, seu senhor orgulhoso, lançar para tudo que o cercava o seu olhar de rei absoluto.

Era um despotismo da matéria que tinha espírito.

Era como se nele houvesse já a ideia da propriedade.

[...] esse homem volveu a cabeça para todos os lados, abaixou-a e levantou-a, e como despertando de seu sono pétreo, deixou de ser imóvel, tremeu e avançou dizendo – tudo isto é meu! (*O Jornal das Senhoras*, n. 36, 1852, p. 3-4).

A mulher, nessa reconstrução bíblica de trechos do livro de *Gênesis*, é compreendida como “belo pensamento de harmonia”, “pensamento de paz”, mas também aquela que educa e ao mesmo tempo em que faz o homem se manter em sua “missão de progresso”. Era, pois, um “anjo” que ajudava e salvava o homem de suas próprias imperfeições.

Deus havia legado ao homem uma alma para o homem, faltava, porém, a expressão da sua própria alma, que educasse aquela, pode-se dizer: faltava um raio puro e suave da porção diviníssima da alma do céu.

Porém sem limites, sem freio à sua vontade, correria esse homem só, obedecendo a esse instinto de mandar, e esquecendo talvez também a sua missão de progresso – esquecendo o pai que o havia criado tão sabiamente.

Quando então adormecida essa criatura orgulhosa, sonhando na sua prepotência, na sua vassalagem, despertou desse sono de rei, ia abrir os olhos para ainda contemplar o que era seu, e seu despertar foi n’um sorriso de Eva, a formosa que mostrava ao seu lado para deslumbrar os olhos do homem que se cria só na terra.

Era a primeira mulher, a dadivosa dos primeiros sorrisos de encantar, a senhora das graças.

Era a harmonia, a suave passagem ou passamento da paz, que vivia na terra, como um anjo da missão da brandura.

Nem lhe fora preciso a palavra doce para fazer despertar o senhor despótico que dormia, apenas o roçar dos seus cabelos pelo rosto do homem adormecido, para abandonar a expressão selvagem (*O Jornal das Senhoras*, n. 36, 1852, p. 3-4).

Mais uma vez o periódico fluminense chamava atenção para o fato que Eva teria uma missão positiva na história bíblica, ou seja, tinha uma missão positiva na história desde os começos dos tempos, na visão de época. A mulher, representada na história a partir de Eva, era compreendida como um anjo auxiliador do progresso. Além disso, era vista como um ser que podia, com apenas o toque de um cabelo, retirar características selvagens, características de cunho “bruto, irracional, feroz” (SILVA, 1831, Tomo II, p. 706), que ainda existiam em Adão.

Em outras palavras, em *O Jornal das Senhoras* havia a construção da representação feminina em torno de um ser transformador que apresentava uma missão em sociedade. Essa missão dizia respeito tanto a zelar pela educação do homem, quanto trazer paz e harmonia afastando, de certa forma, os sentimentos de orgulho e posse que, na visão do periódico, o homem (Adão), de fato, apresentava. Além de atrelar ao discurso bíblico uma visão de progresso e civilização própria do cenário produtor desse jornal, o mesmo buscava desmistificar certa visão de Eva. Essa desmistificação, em meados do XIX, parecia uma oportunidade de retirar a herança de culpa que caía sobre as mulheres no contexto do *Jornal das Senhoras*. Afinal, na visão desse periódico, Eva podia ser considerada a mãe das mulheres da humanidade, já que era a primeira mulher (*O Jornal das Senhoras*, n. 35, 1852, p.4).

Quanto ao ato de comer o fruto proibido, esse mesmo jornal fluminense, mais uma vez, buscava expor que homens e mulheres são, ao mesmo tempo, responsáveis pelo ocorrido. Não devia-se culpar, somente, a mulher por tal ato:

Diz o velho livro da criação, que fora ela, Eva, que nas delícias do Paraíso buscara distinguir o bem e o mal – a serpente amaldiçoava-a, porque o vil e rasteiro réptil é venenoso, e não ama a doçura de uma alma serena e clara; o homem porém, compreendendo melhor a sua missão, abertos os olhos pela mulher, ligado a ela pelo amor, embriagado em tanta beleza, fora-se com sua mulher a morrer ou viver por ela, suando por sustenta-la, armando o seu braço por defende-la (*O Jornal das Senhoras*, n. 36, 1852, p. 6)

No trecho acima, além da figura feminina ser compreendida a partir de uma ação positiva, é possível perceber que o amor era um fator de união e de abrandamento dos possíveis conflitos entre os sexos que podia ser visto desde a criação do mundo. Cada um apresentava um papel. A mulher

era bela, doce e vulnerável, mas, mesmo assim, buscou distinguir o bem e o mal. Já Adão era mais ciente de sua existência e se ligava à Eva sob a ideia de amor. Além disso, cabia a ele tanto amá-la quanto sustenta-la e protegê-la.

No jornal *A Esperança* também é possível compreender o amor como meio de ligação entre homens e mulheres, começando no paraíso bíblico. Porém, como se percebe já pelo título do texto *Adão antes de Deus formar Eva*, o periódico tinha artigos que objetivava mostrar os sentimentos, angústias, circunstâncias e agências do personagem Adão e não de Eva – característica que, embora apresentasse o mesmo objetivo de narrar a história bíblica do Éden, se diferenciava de *O Jornal das Senhoras* por atribuir outras agências aos indivíduos narrados:

Neste belo paraíso,  
Por que não sou eu ditoso?!  
Por que não enche minh'alma  
Este quadro majestoso?!

A terra cheia d'encantos,  
Este sol que me ilumina,  
Para mim formou Deus tudo;  
Mas eu ainda mais queria!...

Mais... porém, não sei o que.  
O que mais quero fluir...  
O coração pulsa forte,  
A Deus não sei o que pedir!...

Ai, além, o cordeirinho  
Salta alegre na ladeira,  
Não tem mais que desejar  
Oh! Tem uma companheira!...  
[...]

Sim, eu devo só viver  
Para amar o Criador,  
Admirar suas obras  
E dar-lhe infinito amor.

Mas rebelde esta minha'alma  
Quer da terra uma afeição,  
Ah! Ela a busca incessante,  
Incessante, sempre em vão!...

Se também me fora dado  
Uma companheira ter,  
Ao lado seu mais ditoso,



De Deus louvara o poder!  
[...] mais bela a imagino,  
Qual estrela a cintilar,  
Mais linda que a rubra rosa  
Que a lua a luzir no mar!  
[...]

E cismando sobre a relva  
Adormece apaixonado,  
Eis que Deus a mulher forma  
Que ele vê já despertado.  
[...]

E curvado para o céu  
Ergue as mãos agradecido;  
[...] ele a quisera em troca  
Do paraíso perdido...

Com ela a vida fluir,  
Antes quer sujeito à morte,  
Quer junto dela perder-se,  
Sofrer o rigor de sorte!

Sem a mulher que sois vós  
Sol, estrela, lua, flores?  
O primeiro homem sem ela,  
Em vós não achava amores!

Ela só encerra em si  
O mundo, céu, paraíso,  
Para ser ditoso, ao homem.  
Basta um seu meigo sorriso!  
(*A Esperança*, 1865, p. 186-187).

Diferentemente de *O Jornal das Senhoras* as páginas de *A Esperança*, com mais frequência, explicitam que Eva foi criada não porque Deus achou que fosse uma maneira de diminuir o orgulho e sentimento de posse que o homem tinha ao ver a criação divina, mas foi criada porque o próprio Adão almejava isso. Nesse sentido, Adão é caracterizado como um ser solitário, rebelde, desejoso de uma companheira. Já Eva, é caracterizada como um ser belo, próximo às estrelas e flores, aquela que leva amor à vida do homem. Nesse sentido, podemos pensar como o trecho evidencia a completude da obra de Deus; todo homem precisa de uma mulher, são seres que se completam, cada qual com suas supostas características distintivas. Valoriza-se a relação matrimonial como mais que um casamento, é uma união entre um homem e uma mulher sob o olhar de Deus.

As diferenças nos discursos nos levam a compreender a visão que cada um desses impressos reservava no tocante à representação do feminino e sua agência em sociedade. Ambos os periódicos ancoravam-se em discursos religiosos como forma de legitimação de uma verdade e apresentavam uma preocupação em narrar a passagem bíblica do Jardim do Éden, mas cada um do seu jeito.

No caso de *A Esperança*, havia um forte argumento que colocava uma maior importância ao que compreendiam como o primeiro homem, Adão, e seus almejos. Nesse sentido, a mulher teria sido criada por Deus pelo simples motivo de trazer amor, beleza e graça ao homem. Isso é, porque apresentava uma utilidade a ele e porque Adão quis, almejou e pediu a Deus tal feito em troca do paraíso. Por sua vez, em *O Jornal das Senhoras* a figura de Eva mostrava-se como um ser belo, mas também, que apresentava uma missão no mundo: ela quem primeiro distinguiu o bem e o mal, ajuda o homem e o inseria no progresso da civilização.

A beleza, a formosura, o amor e certa idealização feminina também faziam parte das definições da mulher construídas nas páginas de *O Jornal das Senhoras*. Isso é, esse periódico não negava a beleza da mulher, sua utilidade para o homem enquanto mantenedora da harmonia e sua própria educadora, mas a todo o momento o periódico buscava demonstrar uma atuação feminina ao relatar a passagem bíblica do jardim do Éden que se diferencia do periódico português. Já que esse último enfatizava mais o querer e visão de mundo de Adão do que de Eva e sua agência positiva na história bíblica do livro de Gênesis.

O destaque ao papel materno da Virgem Maria aparece tanto no periódico *A Esperança*, quanto no *Jornal das Senhoras*. Contudo, neste último, a maternidade está para além da representação de Maria, apresentando uma releitura de Eva, muito diferente daquela que reconhece a primeira mulher somente como pecadora: a Eva-mãe.

Em breve gemiam as espessas florestas debaixo do braço de Adão, as entranhas da terra foram aprofundadas, as águas desviadas, a terra cultivada, e no meio de toda a terra ainda selvagem, levantou-se singelamente a choça do primeiro homem formado com o braço guiado pela inteligência animada pela proteção que dele exigia a criatura formosa, como o primeiro movimento dos feitos da vida humana.

Essa família feliz aumentou-se: e agora, aos sorrisos amorosos da mulher esposa, juntaram-se os primeiros cílios de amor maternal.

Eva era mãe.

Foram as suas, sobre a terra, as primeiras carícias que um filho recebera de uma mãe – a primeira mãe e o primeiro filho riam-se e entendiam-se.

Mais eloquente mais sublime essa mulher – mãe, do que a natureza-mãe que havia amamentado Adão, ela houvera entregado sua existência toda inteira para salvar seus filhos da mancha do pecado original - mas sua alma era imortal (*O Jornal das Senhoras*, n. 36, 1852, p. 6).

Embora seu discurso tenha se atenuado ao longo das edições, *O Jornal das Senhoras*, procurou defender uma posição do ser mulher que buscava retirar sentimentos de culpa e pecado. Afinal, a mulher considerada a primeira pecadora, também era mãe e esposa. Ela, assim como Adão, teria participado do momento da criação. Ambos comeram o fruto proibido e se Adão protegia a família, era Eva quem cuidava e amamentava os filhos da humanidade. Nesse discurso, percebemos que o periódico, embora buscasse dar uma maior importância a Eva e negar o homem como “rei da criação”, ele não nega o papel de mãe e esposa das mulheres. Inclusive, o valoriza como atributo positivo e efetivado pelas mulheres desde Eva.

A mulher, porém, sempre firme na sua sagrada missão, foi sempre a mesma mãe para todos os filhos, para todas as idades, e em todos os tempos: ela, a sábia e eloquente mestra do homem, nascera com o espírito cultivado para o seu fim.

Assim, aparecia ela sempre à frente da criação, porque era, por assim dizer, o espírito puro de um Deus de amor, quando cansado de criar só matéria, criara-a com mais abundância de espírito (*O Jornal das Senhoras*, n. 36, 1852, p. 6).

Compreende-se, assim, que tanto em *O Jornal das Senhoras* quanto em *A Esperança* havia preocupações em tono da definição da mulher na sociedade. Essas definições eram exemplificadas por meio de figuras femininas e bíblicas. Diferentes artigos, de ambos os jornais, buscavam influenciar as mulheres a seguir o exemplo de mãe, zelosa, cuidadora e pura, como foi Maria, mãe de Jesus. E tais preocupações e exemplificações não adentravam apenas esses impressos, mas circulavam por diferentes outras obras e formatos. O trabalho de Ana Carolina Coelho Soares nos leva a pensar como não apenas os jornais, mas a própria literatura de época lançava e legitimava atributos às mulheres da segunda metade do século XIX. A mulher deveria ser civilizada, educada e feliz. E, no processo de formação dessas características, o amor, o casamento e a maternidade eram as verdadeiras fórmulas da felicidade e da vontade de Deus no mundo (SOARES; 2015).

E nos periódicos aqui analisados não foi diferente. Maria era um destaque e embora *O Jornal das Senhoras* tentasse legitimar Eva, o mesmo nada mais fazia que aproximá-la dos atributos que, com o passar do tempo, cada vez mais passaram a se pautar no exemplo de Maria: a maternidade, o zelo e cuidado com os filhos. Enfim, tanto *O Jornal das Senhoras* quanto *A Esperança*, para buscar definir a mulher em sociedade, voltavam à história do Jardim do Éden fosse para culpar, fosse para defender

os feitos de Eva, mas sempre compreendendo na maternidade e no amor a fórmula de se chegar à felicidade e harmonia entre homens e mulheres.

Todas essas questões nos levam a pensar a importância de atrelarmos aos estudos que priorizam os jornais como fonte e objeto de estudo as temáticas de gênero e religião, pois, para compreender aquilo que os contemporâneos identificavam como distinto e verdadeiro de certo momento histórico torna-se necessário vasculhar o tecido cultural em que se assentavam. Torna-se necessário analisar uma malha repleta de opiniões, crenças, diferenciações e interseções em que, no caso do Brasil e de Portugal, a religião se mostrava um forte atributo limitador e exemplificador do modelo de feminilidade que se queriam construir. A religião era uma grande estampa dessa malha quadriculada e os papéis atribuídos aos gêneros elementos produzidos e atravessados com as cores da mesma representação.

## Considerações Finais

Em meados do Oitocentos a imprensa mostrava-se produto e agente de um contexto diversificado que buscava o progresso e novos hábitos culturais com jornais segmentados que pretendiam atender a complexidade e objetivos da nação que se formava ou regenerava. Países como Brasil e Portugal viviam um período de mudanças técnicas e materiais, de melhorias da imprensa, da multiplicação das casas tipográficas, do aumento do número de leitores e da inauguração de impressos para públicos diversos e com diferentes temáticas, como os jornais literários, científicos, comerciais, de religião, satíricos, de imigrantes e aqueles voltados para a mulher leitora, como era *O Jornal das Senhoras e A Esperança*.

Tais periódicos se relacionam, assim, a um contexto sincrônico de apaziguamento político-partidário, ampliação das produções impressas, de reformas urbanas, materiais, nos sistemas de ensino e de transporte que se desenvolviam tanto no Brasil quanto em Portugal no decorrer das primeiras décadas de meados do XIX. Mesmo se situando em décadas, cidades e países distintos, tanto no *Jornal das Senhoras* quanto em *A Esperança* encontram-se convergências quanto aos assuntos publicados, sobretudo, encontram-se ideias comuns em torno da representação das mulheres. Pois, essa representação achava na religião um legitimador do modelo de mulher que se almejava e constituía-se em ambos os países.

Enquanto o jornal fluminense se preocupava na doutrinação de uma mulher agente de seu contexto produtor e que buscava uma versão mais compreensiva e em defesa das mulheres, mesmo em relação ao estigma da personagem Eva, no Porto, havia, com mais frequência textos que reafirmavam Eva e sua “malícia”, assim como considerava o homem como o “rei da criação”. Embora se observe tal distinção e até recusa do *Jornal das Senhoras* em achar o homem “o rei da criação”, ambos os periódicos adotaram ao fim de suas reconstruções de Gênesis o homem como o protetor da família e a mulher a ajudante, o ser de virtude, o anjo conciliador e atuante no lar, tendo como principais funções ser esposa e mãe, tal como foi a personagem bíblica Maria.

Enfim, em meados do Oitocentos Brasil e Portugal continuavam nutrido semelhanças políticas, econômicas e cultural. A religiosidade, sobretudo a católica, continuava sendo uma visão de mundo compartilhada em ambos os países. Além disso, era um critério importante de legitimação de práticas e crenças culturais dessas sociedades marcadas por um passado em comum e laços de proximidades que continuavam vivos e sincrônicos mesmo após a Independência brasileira.

#### Fontes:

*A Esperança: Semanário Literário dedicado às Damas*. Porto, 1865-1866. Disponível em:

<http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/>. Acessado em mar. de 2021.

*O Jornal das Senhoras*, Rio de Janeiro, 1852-1855. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=700096&Pesq=n%c3%a3o%20recuou&pagfis=1>. Acessado em mar. 2021.

#### Referências bibliográficas:

BUTTONI, Dulcília Schroeder. *A Imprensa Feminina*. 2ª Edição. São Paulo: Ética, 1990.

CARVALHO, José Murilo (Org.). *A construção Nacional*. Rio de Janeiro: Objetiva: 2012.

COSTA, Isadora de Mélo. Revendo os laços e aproximando os nós: breve ensaio historiográfico dos periódicos *O Jornal das Senhoras* e *A Esperança*. In: *Anais Eletrônico II Encontro Fluminense de Teoria da História e Historiografia - Epistemologias Insurgentes*. Rio de Janeiro: Gramma, 2019. v. II. p. 89-98.

Disponível em:

[https://encontrofluminensedeteoria.weebly.com/uploads/1/1/9/9/119935378/anais\\_ii\\_efth\\_2019.pdf](https://encontrofluminensedeteoria.weebly.com/uploads/1/1/9/9/119935378/anais_ii_efth_2019.pdf). Acessado em mar. de 2021.

FERREIRA, Tania Maria Bessone da Cruz. As leitoras no Rio de Janeiro do século XIX: a difusão da leitura. *Revista Gênero*, v. 5, n. 2, 2005. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31141>. Acessado em mar. de 2021.

LEAL, Maria Ivone. *Um século de Periódicos Femininos – Cadernos Condições Femininas nº 35*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1992.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. “A Igreja Católica e o discurso sobre a mulher no século XIX: questões de gênero na santidade de Rita de Cássia”. In: Anais do II Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. Recife, 2015. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/>. Acessado em: 27/03/2020.

LOURO. Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: Mary Del Priore (org.) *História das Mulheres no Brasil*. Ed. 10a.. São Paulo: Contexto, 2015.

LUCAS, Maria Manuela. “Organização do Império”. In: MATTOSO, José (dir). *História de Portugal – quinto volume – O liberalismo (1807-1890)*. Editora Estampa, 1998.

NETO, Vítor. “O Estado e a Igreja”. In: MATTOSO, José (dir). *História de Portugal – quinto volume – O liberalismo (1807-1890)*. Editora Estampa, 1998.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. MACHADO, Humberto Fernandes Machado. 2ª impressão. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

PEREIRA, Miriam Halpern. “Nação, Cidadania e Religião em Portugal nos Séculos XIX-XX”. In: CARVALHO, José Murilo. CAMPOS, Adriana Pereira. *Perspectivas da Cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PERROT, Michelle. Tradução Denise Bottmann. *Os excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RIBEIRO, Maria Manuela Tavares. “A Regeneração e seu significado”. In: MATTOSO, José (dir). *História de Portugal – quinto volume – O liberalismo (1807-1890)*. Editora Estampa, 1998.

SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Regia, 1831, Tomo 1.

SOARES, Ana Carolina Eiras Coelho. *Moça Educada, Mulher Civilizada, Esposa Feliz*. São Paulo: Edusc, 2015.

## Virtuosidade e devotamento: a participação feminina na Ordem Carmelita

### Virtuosity and devotion: female involvement in the Carmelite Order

**Nívea Maria Leite Mendonça**  
Doutoranda em História  
Universidade Federal Fluminense  
niveajf@hotmail.com

Recebido em: 16/03/2021  
Aprovado em: 16/06/2021

**Resumo:** O presente artigo analisa o devotamento feminino e sua propagação na Ordem Carmelita com as inspirações e instruções codificadas por Santa Teresa D' Ávila, bem como o sucesso e a circulação das principais ideias de devoção e participação entre o rol de irmãs, sejam elas religiosas ou leigas na Ordem Carmelita. Será possível observar o surgimento dos preceitos vinculados às Ordens do Carmo, que aos poucos ganharam destaque em todos os lugares onde se estabeleceram, especialmente na Espanha, em Portugal e nas Américas. Nossa investigação demonstra que, apesar da falta de unidades conventuais e de serem poucos os recolhimentos que existiram no território das Minas Gerais, essas mulheres construíram estratégias de inserção em espaços de poder importantes, como as associações religiosas do período, principalmente a Ordem Terceira do Carmo. O alcance do protagonismo dessas mulheres foi notável, posto que chegaram a obter cargos de destaque das mesas administrativas dessa corporação.

**Palavras-chave:** Ordem Terceira do Carmo; Conventos femininos; Irmãs Terceiras.

**Abstract:** This paper analyzes female devotion and its propagation in the Carmelite Order through the inspirations and instructions codified by Saint Teresa of Ávila, as well as the success and the circulation of the main ideas of devotion and involvement among the roster of sisters, whether they were religious or laywomen of the Carmelite Order. The emergence of precepts associated with the Carmel Orders, which gradually came to prominence everywhere they settled, specially Spain, Portugal and the Americas, will be observed. Our investigation shows that, even though there was a lack of convents and there were little seclusion units in the lands of Minas Gerais, those women created entry strategies for important spaces of power, such as the religious associations of the time, particularly the Third Order of Carmel. The extent of those women's prominence was notable, since they managed to obtain important positions in the administrative board of that corporation.

**Keywords:** Third Order of Carmel; Women's convent; Third Sisters.



## Introdução

A Igreja Católica passou por um período de grandes mudanças nas suas diretrizes a partir do século XVI, decorrentes da Contrarreforma, que encontraram no Concílio de Trento uma importante etapa nesse processo. Uma das consequências desse Concílio foi que a Igreja passou a atuar de maneira mais incisiva tanto na aplicação das suas próprias formas de catequese, nas missões nas terras conquistadas, quanto na monitoração de práticas ou costumes vistos com mais ressalvas por alguns dos seus segmentos. Combinados, esses fatores acarretaram um maior acompanhamento das ações dos leigos em irmandades e Ordens Terceiras, essenciais como fonte de evangelização dos povos.

O corpo eclesial superior da Igreja, através de seus bispos e cleros, também atentou para as fundações conventuais, tanto masculinas quanto femininas, fosse na criação ou no controle desses ambientes, onde os enclausurados se pautavam no devotamento, e ainda mais nas femininas, em sua maioria propagadas pela Ordem Carmelita, com sua inspiração em Santa Teresa D' Ávila. Como na região mineradora não foi autorizada a criação de conventos, o que surgiram foram poucas casas de recolhimento, mas foram as associações religiosas locais (irmandades e Ordens Terceiras) que herdaram a responsabilidade de repassar às mulheres os preceitos religiosos e morais adequados à conduta esperada delas.

Partindo dessa configuração, este artigo se propõe a analisar e debater as principais formas de atuação e participação feminina dentro de uma vivência religiosa, seja na Europa, com destaque para a Península Ibérica, seja nas terras de Além-mar. Para tal, o trabalho se inicia analisando os impactos que a evangelização sofreu a partir de Trento, bem como a propagação do ideal de vida em clausura proposta pela Ordem Carmelita. Em seguida, apresentam-se reflexões acerca da entrada e da participação de mulheres na Ordem Terceira do Carmo. Finalmente, o trabalho se encerra com algumas considerações finais.

## O impacto das políticas de evangelização

A partir do século XVI, a Europa Católica testemunhou a propagação de várias novas formas de evangelização. Amplamente suscitadas a partir da Contrarreforma, elas culminaram no Concílio de Trento, cujas diretrizes promoveram uma renovação das formas doutrinárias, especialmente aquelas relacionadas às devoções dos cultos aos santos.

O Concílio de Trento foi, talvez, o mais conhecido e questionado dentre esses movimentos de renovação, mas as decisões tomadas lá delinearão a fé católica ao redor do mundo. Esse Concílio foi uma tentativa de responder e de ditar novas diretrizes para a Igreja após o crescimento do movimento protestante, por meio de mudanças no comportamento dos papas, da legitimação do lugar de Roma enquanto capital religiosa, dos sínodos realizados em diversos lugares, da formação clerical através dos seminários e da vigilância das populações, com visitas pastorais mais intensas (MONTEIRO, 2007, p. 136-137). Há que se ressaltar, todavia, que o advento de algumas ordens,

[...] como a dos capuchinhos e das ursulinas, precederam o próprio Concílio, impressionando a sensibilidade religiosa da época. Outras se destacaram pela pujança de suas realizações, como foi o caso notório dos jesuítas, soldados de Cristo que abrangeram o além-mar, e dos carmelitas descalços liderados por Teresa d'Ávila, renovando o catolicismo na Espanha de Felipe II. (MONTEIRO, 2007, p. 137)

Esse espírito de renovação iniciado pela Reforma Protestante e incorporado por Trento fez com que a Igreja fosse mais atuante, tanto nas missões e nas catequeses, em terras conquistadas, quanto no controle das práticas religiosas e dos costumes vistos com ressalva pelos membros da igreja, como nos casos de heresia. Dentre todas as resoluções tomadas pela Igreja, atenção especial foi dedicada ao movimento inaugurado por Lutero, com destaque para a atuação dos leigos e das irmandades e Ordens Terceiras, que ofereceram um grande amparo como fonte de evangelização das populações.

### **Conventos Carmelitas: propagação de um ideal de vida**

As primeiras fundações conventuais, principalmente as dedicadas ao público feminino, têm sua origem na Antiguidade Tardia, remontando, provavelmente, às experiências religiosas das primeiras discípulas de Jesus (SANTOS, 2013, p. 15). Na Península Ibérica, os conventos foram construídos no final do período medieval. Nessa época, os conventos femininos exigiam a total reclusão das mulheres, diferentemente dos masculinos – a clausura para elas foi decretada em 1298<sup>1</sup>. A reclusão feminina não se limitava à vida religiosa: “na época moderna, órfãs, mendigas e decaídas eram abrigadas em instituições de reclusão criadas com o apoio dos monarcas, de irmandades leigas ou dos bispos inspiradas pela prática da caridade individual herdada da Idade Média” (ALGRANTI, 2001, p. 10).

---

<sup>1</sup> O primeiro decreto de clausura universal destinado às mulheres foi datado no ano de 1298 e promulgado por Bonifácio VIII, pela bula *Periculoso* (ALGRANTI, 2001, p. 9).

Com relação aos conventos carmelitas, na região da Espanha, no ano de 1354, já existiam suas primeiras fundações, que se dividiriam em duas províncias: a da Catalunha e a de Baleares (BAYÓN, 2001, p 36-37). Já em Portugal, o imponente convento do Carmo, na capital, cujas “ruínas, sobre a praça do Rossio, se podem contemplar nos nossos dias” (BAYÓN, 2001, p 37-38), foi fundado, provavelmente, em 1386, após a aprovação oficial através da Bula de Urbano VI. O mentor da construção desse convento foi Nuno Álvares Pereira. Outros conventos da Ordem do Carmo foram fundados em Portugal, nas regiões de Moura, Beja, Évora e Coimbra, entre outras. O Carmo de Lisboa, porém, “será sempre o ponto de referência obrigatório no Carmelo lusitano”, segundo Bayón (2001, p. 75).

Durante o período Moderno, os investimentos em construções conventuais foram pensados e colocados em prática de formas diferentes na Península Ibérica: enquanto Portugal pouco investiu em conventos, isso não se observa na Espanha, que, além de ver um aumento de conventos, também abrigou um aumento nas expressões de religiosidade mística. Destacou-se, nesse cenário, Santa Teresa, freira da Ordem Carmelita que se tornaria a grande precursora da reforma da Ordem Carmelita e do ideal místico para muitas mulheres.

Em Portugal, depois da reforma da Ordem Carmelita incentivada pelos santos místicos do Carmelo, Santa Teresa de Jesus e São João da Cruz, ocorreu a implantação do Carmelo Descalço no reino português. Ela “foi tomada no capítulo de Alcalá de Henares (1581), significando um momento histórico da difusão da obra teresiana” (SILVA, 2014, p. 12). O primeiro convento feminino do Carmelo Descalço foi construído em “janeiro de 1585 com o convento de Santo Alberto também em Lisboa, tendo como fundadora a Madre Maria de San José Salazar, discípula de Santa Teresa de Jesus” (SILVA, 2014, p. 14).

A partir do século XVI, a Península Ibérica se torna palco de uma grande circulação de obras e de escritos de espiritualidade mais intimista com o sagrado. Dentre as obras de maior circulação, destacam-se literaturas produzidas por mulheres, tanto religiosas quanto beatas e leigas<sup>2</sup>, o que chamaria a atenção das autoridades da Igreja, principalmente a Inquisição, que se coloca atenta a todo esse movimento de escritos místicos (BORGES, 2007, p. 178-180). Grande destaque nesse contexto

---

<sup>2</sup> André Vauchez, em seus estudos, aponta que as mulheres não frequentavam escolas; assim, as mulheres falavam de Deus “tendo como referência o modelo literário profano do amor cortês” (VAUCHEZ, 1995, p. 177).

adquiriu a obra de Teresa D' Ávila, principalmente o seu *Livro da Vida*; nele, a santa se mostra como uma pessoa comum, portadora de pecados e erros como qualquer indivíduo. Com essa abordagem, ela influenciaria um grande número de mulheres a exercitar uma alta espiritualidade. Cabe ressaltar que os escritos de Santa Teresa tinham um público-alvo bastante específico, que era as monjas carmelitas, mas o que se sabe é que, na prática, alcançaram um novo público, saindo de dentro dos claustros Carmelitas e chegando a muitas outras mulheres, fossem elas monjas de outras congregações, fossem mulheres leigas.

Adeptas do modelo difundido pela Santa de Ávila, muitas mulheres seguiram esse ideal de espiritualidade mística. Tal foi o caso de Mariana da Purificação, que ingressou no convento dos carmelitas de Beja; de Clara Gertrudes do Sacramento, que ingressou no convento franciscano de Setúbal; de Rosa Maria de Santa Catarina, que viveu no convento das Albertas, em Évora; e da beata Catarina de Jesus, em Sevilha; dentre outras. Todas essas mulheres, muitas delas consideradas beatas, escreveram suas experiências místicas, e algumas de suas práticas eram muito incomuns, como visões, levitações e profecias (BORGES, 2007, p. 187-189). Isso despertou a preocupação do Tribunal do Santo Ofício, que passou acompanhar seus movimentos, já que tais práticas poderiam ser confundidas com o movimento das “Alumbradas”<sup>3</sup>.

Os conventos femininos foram lugares de interação e de sobrevivência para muitas mulheres, mas também de conflito e de vigilância. Vauchez relembra que, nos meios urbanos, as mulheres “não encontraram lugar nesses estabelecimentos que, em geral, exigiam, por ocasião da entrada da postulante, um dote que só as famílias abastadas poderiam entregar” (VAUCHEZ, 1995, p. 170), muito embora esse dote fosse menor que o do matrimônio (SANTOS, 2007, p. 199). Havia também como prerrogativa de ingresso o critério de limpeza de sangue. Esse critério foi um pré-requisito usado também por diversas associações religiosas na Época Moderna, e servia para identificar e agrupar aquelas pessoas que fossem “de boa vida e costume” (SANTOS, 2005, p. 179).

Apesar dessas dificuldades, porém, algumas famílias de conversas colocavam suas filhas nos conventos, para afirmar o catolicismo assumido. Logo, dentro dos claustros havia toda uma rede familiar de cristãs-novas, como foi o caso de Isabel da Trindade e de suas primas Joana das Chagas e

---

<sup>3</sup> Seita espanhola do século XVI. A igreja propaga que as Alumbradas recebiam vozes do demônio e, por isso, essas mulheres eram vistas como bruxas ou feiticeiras. Ver mais em Marinas (2007, p. 231-236).

Maria Vitória, que ingressaram no convento das Clarissas, em Beja (SANTOS, 2007, p. 200-208). Essas monjas viviam naturalmente, transitando entre duas religiões (catolicismo e judaísmo) sem despertar a atenção das autoridades, além de manter contato com o mundo exterior através dos seus parentes, que iam visitá-las. Contudo, devido a uma denúncia ao Santo Ofício, elas foram acusadas de judaísmo e duas delas – Joana das Chagas e Maria Vitória – foram condenadas e morreram na fogueira (SANTOS, 2007, p. 203). Esse episódio demonstra que havia formas de burlar as autoridades eclesiásticas; somente a partir de denúncias feitas por familiares, amigos ou vizinhos é que o Tribunal do Santo Ofício investigaria alguma irregularidade. Logo, as unidades conventuais eram uma salvaguarda para algumas mulheres, principalmente aquelas que eram consideradas de “raça infecta”, ou seja, tinham ascendência judia; no entanto, caberia a elas manter a discrição, para não serem denunciadas. Fazendo isso, dentro desses locais elas poderiam preservar suas vidas sem chamar a atenção das autoridades eclesiásticas, uma vez que, sendo monjas ou freiras, as suspeitas seriam burladas.

Ainda no que tange ao contato com o mundo exterior, como discutido, as freiras enclausuradas não podiam ter acesso ao que ocorria fora dos muros dos claustros; no entanto, não era exatamente isso que ocorria. Isso é evidenciado, por exemplo, por uma situação que ocorreu em Lisboa, no ano de 1727, quando o provincial da Ordem de Nossa Senhora do Carmo editou um termo que incluía todos “que mantiveram correspondências ilícitas com os mosteiros das freiras”<sup>4</sup>; esse ofício criminalizava o ato de manter qualquer tipo de correspondência com freiras ou pessoas recolhidas em conventos, vetando, ainda, o aceno a essas religiosas. O documento, contudo, não relata qual seria a penalidade imposta às pessoas que infringissem tais normas. Apesar do tom duro do documento, estudos apontam que havia toda sorte de comunicação e de correspondências com os conventos e mosteiros, tanto femininos quanto masculinos (CARDOSO, 2003, p. 34).

### **Os conventos femininos Carmelitas na América portuguesa**

Seguindo os modelos de conventos europeus, também nas Américas surgiram, ainda nos primeiros momentos de assentamento dos conquistadores, as casas conventuais, que serviriam, a

---

<sup>4</sup> BN (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro). [Ofício dirigido ao provincial da Ordem de Nossa Senhora do Carmo comunicando ordem régia de que se faça um termo minuta inclusa a todos que mantiverem correspondências ilícitas com os mosteiros de freiras] [Manuscrito]. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_manuscritos/mss1483609/mss1483609.pdf](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1483609/mss1483609.pdf). Acesso em 20/11/2019.

princípio, para abrigar as filhas dos colonos, e posteriormente outras moças. A primeira casa religiosa para mulheres nas Américas foi o convento de Santa Clara, em Cusco. O principal motivo da sua fundação foi oferecer um local de recolhimento para moças, principalmente as mestiças e órfãs, bem como o contato com os preceitos cristãos. As freiras de Cusco desempenharam um papel vital na subjugação dos incas, criando uma elite crioula e reproduzindo uma ordem colonial andina na qual os interesses econômicos e espirituais eram inextricavelmente fundidos (BURS, 1999, p. 15-25). Já na América Portuguesa, a Ordem do Carmo (dita “Antiga Observância”) foi introduzida no Brasil por volta de 1580, quando chegaram os primeiros carmelitas vindos de Portugal, e a congregação foi subdividida em três províncias, duas delas no nordeste – Bahia e Pernambuco – e a outra no sudeste – Rio de Janeiro. Segundo as pesquisas realizadas por Willian Martins, a Ordem Terceira do Carmo, no Rio de Janeiro, foi fundada por volta da segunda metade do século XVII (MARTINS, 2009, p. 105). Por sua vez, a introdução dos Carmelitas Descalços no Brasil é datada do século XVII, e teve como objetivo implantar a missionação. A primeira leva de religiosos Carmelitas Descalços desembarcou em São Salvador da Bahia:

Foi em outubro de 1668, em vésperas da festa de Santa Teresa. O convento que fundaram ficou com o título de Santa Teresa de Jesus e nesse mesmo ano a comunidade transferiu-se para um novo mosteiro, sendo a nova igreja inaugurada em 1697. Em 1686, os religiosos descalços tomaram posse da igreja de Nossa Senhora do Desterro, em Olinda no estado de Pernambuco, doada pelo governador, com o apoio da Câmara e do Cabido, com o intuito de fundarem um convento junto à mesma igreja. Com o auxílio da população local, iniciaram-se as obras da nova casa. O convento intitulou-se, igualmente, de Santa Teresa de Jesus, embora a igreja mantivesse a denominação de Nossa Senhora do Desterro. No ano de 1714, os carmelitas descalços surgiram também no Rio de Janeiro e mais tarde, em 1742, no Recife, porém esta última casa foi encerrada dois anos depois. (SILVA, 2014, p. 14-15)

Depois de inserida no Brasil Colonial, a Ordem Carmelita (tanto a Ordem Calçada quanto a Ordem Descalça) incorporou em seu quadro a construção de conventos, os quais abrigaram, além das freiras, também os frades que ingressavam na Ordem<sup>5</sup>. Nos conventos masculinos, os membros

---

<sup>5</sup> De acordo com Adalgisa Arantes Campos, os conventos dos carmelitas foram estabelecidos nas seguintes regiões: “em Pernambuco: Olinda – Convento do Carmo (1583) e Convento de Santa Tereza (1687), Recife (1631) e Goiana (1636); em São Paulo: Santos (1589), capital paulista (1594), Mogi das Cruzes (1629) e Itu (1719); no Rio de Janeiro: capital carioca – Convento do Carmo (1590) e Convento de Santa Teresa (1744) e Angra dos Reis (1623); em Sergipe: São Cristóvão (1600) – que atualmente pertence ao Mosteiro de São Bento; na Paraíba: João Pessoa (1608) e Hospício em Lucena (1591); na Bahia: Cachoeira (século XVII), Rio Real (1683) e Hospício do Pilar em Salvador (1691); no Maranhão: São Luiz (1616); no Pará: Belém do Pará (1624) e no Espírito Santo: Vitória (anterior a 1685). Salienta-se que as datas referidas aludem às

tinham uma vida mais flexível, pois não precisavam se submeter a uma vida tão reclusa: podiam circular pelas vilas e lugarejos e desempenhavam funções, fossem através dos sermões, das pastorais ou das missões; isso porque os frades, assim como os demais membros do clero, tinham a responsabilidade de preservar os alicerces de um bom governo, já que a união entre a Igreja e a Coroa era a essência para a preservação da justiça e para o disciplinamento social (PAIVA, 2011, p. 299).

Mais especificamente na região das Minas havia uma limitação da fixação de ordens regulares, após a descoberta do ouro na Capitania de Minas, a Coroa Portuguesa viu a necessidade de decretar a proibição da fixação de Ordens Religiosas na região, sob a alegação de que os frades regulares eram “responsáveis pelo extravio do ouro e por insuflar a população ao não pagamento de impostos” (BOSCHI, 1986, p. 3). Essa política de restrição do acesso dos frades regulares na Capitania mineira impossibilitou o estabelecimento de unidades conventuais, assim como o estabelecimento de Ordens Terceiras, já que elas estavam ligadas diretamente às ordens regulares. Assim, a Capitania de Minas Gerais só instituiria as primeiras unidades de terceiros a partir da segunda metade do século XVIII, implantadas graças aos esforços dos irmãos leigos, que conseguiram junto à Coroa licenças especiais para a fundação de seu sodalício. Todavia, o clero regular se fazia presente nas visitas às Ordens Terceiras, as quais realizavam periodicamente sob a tutela de licenças especiais expedidas pela Coroa.

Independentemente, do local onde ficassem os conventos, por vezes alguns frades cometiam infrações, como foi o caso de um frei carmelita, Francisco de Santo Ângelo, que incorreu o delito de solicitação a uma moça solteira, de nome Rosa da Conceição, na igreja de Nossa Senhora do Carmo, no Maranhão (GOUVEIA, 2015, p. 238). Estudos apontam que a capitania do Maranhão recebeu uma grande leva de religiosos carmelitas, que se instalaram em São Luís (1616) e em Alcântara (1647) (BAYÓN, 2001, p. 215-219); tais estudos revelam, ainda, que “o escasso número de conventos explica-se precisamente por esta vertente missionária, pelas suas missões em postos avançados entre os índios” (BAYÓN, 2001, p. 219). Todavia, nem todos os religiosos que chegaram às regiões mais distantes do Brasil Colônia tinham como prerrogativa evangelizar as populações locais; muitos desses religiosos cometeram delitos, em alguns casos, graves, perante a Igreja.

---

edificações primitivas ou ao ano em que foram lançadas as respectivas pedras fundamentais dos edifícios definitivos. Os conventos pertenceram à Província Carmelitana de Portugal até que, em 1720, instituiu-se a Província Carmelitana Fluminense. Devido ao evidente crescimento da ordem na América Portuguesa, foram instituídas três Províncias: a do Rio de Janeiro, a da Bahia e a de Pernambuco” (CAMPOS, 2011, p. 57).



Também se pode observar a situação, apresentada por Willian Martins, de duas irmãs terceiras do Carmo – as beatas Josefa do Sacramento e Teresa Maria de São José – que foram sentenciadas pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa em 1732, sob a acusação de manter relações ilícitas com seus confessores e diretores espirituais. A confissão de Josefa do Sacramento foi coletada em 1731. Nela, a beata declarou ao Santo Ofício que “era terceira do hábito de Nossa Senhora do Carmo, cristã-velha, solteira, com 46 anos de idade, filha de Manoel Pereira, oleiro, e Antônia Francisca, natural de Miranda do Corvo, Bispado de Coimbra, e moradora na Calçadinha do Carmo em Lisboa” (MARTINS, 2015, p. 456). Ela confessou que mantinha uma “união corporal e mística” com o padre frei João de Santa Teresa. Já Teresa Maria de São José era uma beata que pertencia à Ordem Terceira do Carmo; segundo Willian Martins, ela detinha uma forte influência sobre os devotos da Virgem do Carmo, sendo “sentenciada com penas graves no auto de fé realizado em Lisboa em 6 de julho de 1732” (MARTINS, 2015, p. 467). Essas situações ilustram o quão frequentes eram os descumprimentos das diretrizes da Igreja, tanto entre os leigos quanto entre o corpo eclesial.

Em Salvador, outro registro é encontrado. O frei Manuel da Madre de Deus Bulhões foi procurador geral do Carmo em Lisboa e vigário geral da Vigaria do Carmo da Bahia e Pernambuco. Em 1727, ele foi acusado de diversos crimes, um deles o de viver em concubinato com a viúva Helena de Lima, além de violar o voto de pobreza ao obter lucros com um engenho na Ilha das Fontes e mandar matar Manuel Guedes de Brito e seu escravo (RIBEIRO, 2010). Há relatos dessa natureza relacionados a diversos outros religiosos seculares e regulares, incluindo os frades carmelitas, que cometeram delitos de várias espécies e em várias regiões do Brasil colonial; alguns dos seus comportamentos reprováveis incluem o crime de solicitação de penitentes no confessionário, a sodomia, os amancebamentos, os concubinatos e as “amizades” ilícitas que mantinham, principalmente com escravas, como foi demonstrado por Jaime Gouveia para o território da capitania de Minas Gerais (GOUVEIA, 2015, p. 325-331).

Nos conventos femininos, por outro lado, o panorama que se descortinava era muito diferente, uma vez que os claustros femininos eram, aparentemente, menos flexíveis do que os masculinos. Isso tem relação direta com o fato de que muitos conventos femininos, como apontado anteriormente, foram criados para serem recolhimentos para as mulheres, principalmente as segundas filhas de famílias abastadas. Portanto, a entrada em um convento outorgava à mulher uma autenticação de “um estatuto e personalidade social, a concretização de papéis que lhe estavam vedados no espaço

familiar, a aquisição de um poder e protagonismo que na sociedade civil pertenciam aos homens” (CARDOSO, 2003, p. 30).

Aos poucos, as mulheres incorporaram esse novo *status* dentro da sociedade do Antigo Regime; elas tomaram para si a responsabilidade pela fundação de conventos e de difundir um ideal religioso, como fica evidenciado na história, bastante estudada, de Jacinta de São José (BORGES, 2007, p. 190-191). O fato que mais chama a atenção para a figura de Jacinta é o protagonismo que ela assumiu na construção do Convento das Carmelitas Descalças do Rio de Janeiro, enfrentando bravamente as autoridades eclesiásticas locais e tendo de lutar para escapar das “malhas da Inquisição” (ALGRANTI, 2001, p. 56). De acordo com Algranti, a história de Jacinta de São José se confunde com a do Convento de Santa Teresa, no Rio de Janeiro. Embora ela fizesse parte da Ordem Terceira de São Francisco<sup>6</sup>, acredita-se que tenha sido cativada pela espiritualidade de Santa Teresa, adquirindo, assim, uma nova identidade religiosa, pois “Jacinta se situa em plano análogo ao de muitas devotas de Santa Teresa D’Ávila, que, alimentando-se das obras e da espiritualidade desta, não conseguiram obter para as suas práticas o devido reconhecimento eclesiástico, sendo, ao contrário, acusadas de falso misticismo” (MARTINS, 2012, p. 90). Assim, tendo a imagem da Santa de Ávila como sua maior inspiração, a madre Jacinta teve uma forte atuação na fundação do convento e também na divulgação das práticas espirituais para os grupos de religiosas que ingressaram nele. Para preparar as religiosas, madre Jacinta reuniu uma vasta obra sobre espiritualidade, reflexões para instruir seu grupo de irmãs. Todas as suas ações eram, contudo, observadas pela sempre atenta Inquisição.

Nesse sentido, observando-se os diferentes relatos e situações vistos até aqui, nota-se que as mulheres, religiosas ou não, tiveram um protagonismo importante, seja com relação à abertura de conventos, enfrentando de forma ativa as oposições na construção desses ambientes, seja no enfrentamento do clero, predominantemente masculino, no que diz respeito às questões vistas como heréticas nas suas práticas ascéticas.

### **A entrada de irmãs na Ordem Terceira do Carmo**

---

<sup>6</sup> Jacinta professou “na associação dos terceiros franciscanos da cidade do Rio de Janeiro. As informações disponíveis indicam que se tratava de uma devoção familiar, presente especificamente no tronco materno” (MARTINS, 2012, p. 79-81).

A Ordem Terceira do Carmo sempre teve entre seus membros uma grande participação de mulheres, as quais fizeram parte tanto do quadro administrativo quanto da vida associativa em geral. Esse panorama de participação ativa de mulheres na Ordem Terceira do Carmo se fazia presente em todas as unidades da Ordem dentro do Brasil Colônia. Como um todo, as Ordens Terceiras atraíam adeptos pelo emprego da solidariedade entre seus membros e pela ajuda aos irmãos menos favorecidos, o que incluía o amparo a viúvas e órfãs. Essa prática de solidariedade se externava, sobretudo, no momento da morte dos membros irmanados: os estatutos previam várias ações que deveriam ser conduzidas e acompanhadas por todos os irmãos terceiros, mas o mais importante “privilégio” era o de ser enterrado na tumba da própria igreja onde a Ordem se reunia.

Com respeito à participação de mulheres na Ordem Carmelita<sup>7</sup>, era numerosa na capitania de Minas Gerais no período Colonial<sup>8</sup>, especialmente se for levada em conta a grande quantidade de restrições impostas à participação de irmãos – restrições essas que não se limitavam às mulheres, estendendo-se a todos os indivíduos que desejassem fazer parte do sodalício, já que todos os aspirantes a irmãos terceiros deveriam passar pelo crivo de limpeza de sangue. Esse “estigma da impureza” do sangue foi amplamente utilizado pela Ordem Carmelita para a seleção de seus integrantes, excluindo, por exemplo, as pessoas mestiças, mesmo que na condição de livres (VIANA, 2007, p. 51). Para as mulheres, além desse critério, havia outros, como a entrega de uma licença do marido ou pai, já que elas eram subordinadas aos seus parentes masculinos (EVANGELISTA, 2010, p. 98). Isso, naturalmente, se deve ao fato de que o modelo idealizado e introduzido na sociedade colonial era baseado no patriarcalismo (FREYRE, 1954), em que o *pater familias* era a figura central do núcleo familiar e as normas das famílias eram desenvolvidas de acordo com as suas regras (VAINFAS, 1989, p. 111). Também era exigida de todos os candidatos, tanto homens quanto mulheres, a preparação mais incisiva necessária para se tornar de fato membro dos Irmãos Terceiros, que era o

---

<sup>7</sup> Como define Caio Boschi, as Ordens Terceiras eram “associações piás que se preocupavam com a perfeição da vida cristã de seus membros”. Eram associações que, diferentemente das irmandades e das confrarias, que dependiam da aprovação do ordinário e da Coroa, encontravam-se subordinadas às ordens primeiras, submetendo-se apenas à aprovação dos seus estatutos. Estas ordens regulares exerciam o controle de toda a vida religiosa e administrativa dessas associações. Ver mais em Boschi (1986, p. 10).

<sup>8</sup> Deve-se ressaltar que, devido ao grande fluxo de imigrantes causado pela extração aurífera na Capitania mineira, a Coroa portuguesa afastou da região o clero regular, uma vez que o Estado Português tinha autonomia perante a Igreja, através do direito do padroado e do beneplácito régio dos reis portugueses (BORGES, 2005, p. 57).

noviciado; durante esse processo, os candidatos se submetiam a uma educação religiosa, pautada no conhecimento da Regra da Ordem do Carmo, suas orações e meditações.

Das mulheres brancas que habitavam a Colônia, grande parte era natural da Metrópole ou era filha de portugueses. No entanto, na capitania de Minas Gerais, a maioria das mulheres era de procedência escrava, fossem mestiças ou libertas. De acordo com Júnia Furtado, a Irmandade do Carmo criada no Arraial do Tejuco, era a mais elitista nos seus anos iniciais. “Depois de alguns anos a Irmandade do Carmo do Tejuco passou a aceitar pessoas de cor livres, libertas e até mesmo cativas” (FURTADO, 2003, p. 179). Mesmo com essa abertura, porém, o perfil ideal de mulher ainda era a típica mulher branca, devota e honrada (ALGRANTI, 1992). Como em Minas não havia conventos, coube aos poucos recolhimentos que foram construídos o papel de conservar a virtude feminina e encampar a educação religiosa (FURTADO, 2007, p. 486-487). Como aponta Leila Algranti, os recolhimentos eram os locais de correção para as mulheres que rompiam com as normas impostas pelos códigos morais da sociedade:

No século XVIII, na região sudeste brasileira, uma mulher devota que desejasse ingressar na religião em busca de vida contemplativa poderia optar apenas entre duas ordens femininas: a das Carmelitas Descalças, cuja regra fora implantada no recolhimento paulista de Santa Teresa e no convento de mesmo nome no Rio de Janeiro; e a das Concepcionistas, seguidoras de Santa Beatriz. (ALGRANTI, 1992, p. 291)

O mais conhecido e estudado desses recolhimentos presentes na região das Minas foi o das Macaúbas, localizado nos limites das freguesias de Roça Grande e Santa Luzia (VILLALTA, 2007, p. 271). Seu objetivo principal era o da prática da fé, da caridade e da castidade e, assim, nesse ambiente se almejava formar mulheres que fossem recatadas, submissas, de gestos comedidos, modestas, que rezassem as horas canônicas, que se confessassem com frequência e que recebessem a doutrina da Igreja. Como aponta Leila Algranti, as religiosas da Colônia, além das instruções vindas de seus diretores espirituais, também buscavam orientações em livros, que serviam como manuais para se alcançar o caminho da perfeição; entre eles, estavam os escritos de Santa Teresa D’Ávila. A autora informa:

A busca constante dessa submissão, desse despojar-se além de qualquer limite, e a adoração a Deus na sua plenitude só seriam possíveis através de um exercício permanente e da renúncia a todo o resto. Para a total execução da perfeição religiosa necessitavam de guias seguros, como bons confessores e sábios diretores espirituais. Mas nos livros existentes nas bibliotecas também encontrariam muitas respostas

sobre os meios que as levariam ao caminho da perfeição e as orientariam nesse combate espiritual no qual se convertia toda a sua existência (ALGRANTI, 1992, p. 300)

Na concepção religiosa dessas mulheres, portanto, principalmente as carmelitas, a instrução era algo essencial para se acessar um caminho de espiritualidade capaz de levar a uma vida contemplativa, tão apreciada por ordens como a Carmelita Descalça. Nesse sentido, também Algranti afirma:

O que Santa Teresa queria dizer com bons livros era, certamente, livros de devoção e de instrução religiosa. Nos dois estabelecimentos carmelitas de mulheres na região Sudeste brasileira, seguiu-se à risca a advertência da “Santa Madre”. Em ambos, na segunda metade do século XVIII, encontrava-se um razoável sortimento de “bons livros” que uma vez manuseados pelas religiosas interfeririam diretamente no cotidiano das instituições. (ALGRANTI, 1992, p. 301)

Os recolhimentos atraíam a atenção de famílias diversas; neles foram alocadas, por exemplo, as sete filhas de Chica da Silva com o contratador de diamantes João Fernandes (FURTADO, 2003, p. 178). No recolhimento das Macaúbas, as mulheres aprendiam alguns ofícios, como trabalhos de agulha e cantochão, além das primeiras letras e da doutrina cristã, mecanismos importantes que permitiriam a elas serem boas mães e esposas. Embora as enclausuradas vivessem isoladas do mundo, esse isolamento não era total, uma vez que era permitida a visita dos familiares às recolhidas. Como destaca Villalta, visitas como as que Chica da Silva fazia às suas filhas faziam parte da rotina (VILLALTA, 2007, p. 273).

Nem todas as mulheres foram enviadas para os recolhimentos, contudo; muitas delas ingressaram nas mais diversas associações confraternais que se instalaram nas Minas Gerais, como as irmandades (Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora da Conceição e São Miguel e Almas) e as Ordens Terceiras (São Francisco e Nossa Senhora do Carmo). Todas essas associações tinham como “norma” a aceitação exclusiva de membros brancos. Portanto, as mulheres que ingressavam nelas deveriam ser “limpas de sangue”. Além disso, precisavam ter condições socioeconômicas favoráveis, pois pertencer a uma Ordem Terceira conferiria, além de um suporte religioso para suas almas, certo privilégio diante da possível investigação dos visitantes eclesiásticos. Isso porque, dentro dessas irmandades e Ordens Terceiras, elas ficavam livres das possíveis censuras e perseguições desses visitantes. Como lembrou Caio Boschi, “ser admitido numa Ordem terceira significava pertencer à ‘elite social’ e ser de ‘origem racial branca e católica incontestável’” (BOSCHI, 1986, p. 162).

De maneira geral, os Estatutos previam poucos cargos administrativos, o que significa que o ingresso de mulheres neles era algo muito expressivo, que lhes conferia um protagonismo. Tal afirmativa pode ser averiguada quando olhamos para o livro de entradas de determinadas Ordens Terceiras do Carmo na Capitania Mineira, como a de Vila Rica e a de Mariana, que apresentam um alto número de ingressos de mulheres. Isso também é notável quando se leva em consideração que os trâmites para a admissão feminina eram muito rígidos: as ingressantes precisavam apresentar declarações e licenças especiais dos seus tutores legais, fossem eles pais, irmãos ou maridos, e essas licenças precisavam chegar até as mãos do secretário da Ordem, que, por sua vez, a levava ao conhecimento dos demais membros da Mesa dirigente, que aprovariam ou não tal ingresso. Além dessa licença, ainda era necessário apresentar ao secretário uma petição com todas as informações sobre a vida particular daquela candidata (incluindo patrimônio e renda, costumes, nome dos pais e avós, o ofício – caso tivesse –, onde residia e qual o estado civil)<sup>9</sup>. Após a aprovação do pedido de ingresso, a mulher pagava uma esmola para garantir sua entrada, cujo valor dependia das posses da irmã.

### **Os cargos ocupados por irmãs nas Ordens Terceiras do Carmo**

Os estatutos da Ordem Terceira do Carmo de Vila Rica garantiam espaços para a atuação feminina em cargos administrativos, como o de priorosa, subpriorosa e mestra de noviças; em verdade, estes eram cargos exclusivos femininos (havia ainda os cargos de serva de Nossa Senhora, vigária e zeladora). Para a função de priorosa, o estatuto determinava: “aquela irmã terceira que houver de ser eleita para priorosa deve ser entre todas a mais exemplar.”<sup>10</sup> Assim, o cargo de priorosa era o mais alto cargo ocupado por uma mulher na Ordem. Deve-se ressaltar que todos os cargos da Mesa Administrativa da Ordem Terceira exigiam que o irmão (fosse homem ou mulher) fosse professo e já tivesse servido à Mesa em outros cargos anteriores.

Entre 1754 e 1755, o cargo de priorosa da Ordem Terceira do Carmo de Vila Rica foi ocupado por Dona Mariana Jozepha da Silva Braga<sup>11</sup>, que pagou a quantia de 120\$00 para exercer a dita função. Ela era esposa do Tenente-Coronel Manoel de Souza Pereira, moradora de Vila Rica, e seu ingresso

---

<sup>9</sup> AEPNSP/OP. *Estatuto da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo de Vila Rica*. Período 1755. Volume 2418. Cap. 15§10 e §12.

<sup>10</sup> AEPNSP/OP. *Estatuto da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo de Vila Rica*. Período 1755. Volume 2418. Cap. 21 §3

<sup>11</sup> O caso em questão é utilizado no texto apenas a título de exemplo. Várias outras mulheres ocuparam o cargo em outros intervalos de tempo.

foi realizado no dia 31 de março de 1748. De acordo com o livro de entrada da Ordem Terceira do Carmo, Dona Mariana Jozepha da Silva Braga também ocupou o cargo de mestra de noviças entre os anos de 1760 e 1762. Faleceu no ano de 1766, tendo recebido da Ordem Terceira do Carmo 40 missas de sufrágio pela sua alma<sup>12</sup>. Esse caso, específico e exemplificado, comprova que Dona Mariana Jozepha da Silva Braga era uma mulher de boa conduta, uma vez que ocupou cargos importantes, algo só permitindo a alguém detentora de boa procedência familiar. Ademais, era esposa de um importante membro da sociedade de Vila Rica, isto é, um tenente-coronel (cargo de destaque). Assim, nota-se que essa mulher estava em sintonia com os padrões prescritos da época, isto é, atendia a todos os pré-requisitos de um bom comportamento feminino.

Outro cargo de destaque ocupado por uma mulher na Ordem Terceira do Carmo era o de mestra de noviças. Diz o estatuto: “A irmã Mestra de Noviças deve ter os requisitos que o cargo pede: deve saber a Regra, e tudo o mais que tem de obrigação uma irmã terceira para que assim possa instruir as suas noviças, as quais terá particular cuidado de congregar para este ofício”<sup>13</sup>. Logo, a mestra de noviça era uma das principais figuras da Ordem, pois era ela que orientava e conduzia suas neófitas a traçar o caminho de uma vida espiritual mais ativa e as preparava para os ofícios, além do ingresso como irmãs terceiras de fato. Um caso marcante foi o da irmã Michaela Clara da Visitação, que teve uma atuação forte como mestra de noviças para a Ordem Terceira do Carmo de Vila Rica. A irmã foi casada com o Alferes Caetano Francisco da Costa, e era moradora na Rua da Direita daquela Vila. Desempenhou a função de mestra de noviças de 1755 a 1757 e de 1762 a 1773. Também tinha ocupado o cargo de subprioresa em 1753<sup>14</sup>. Por esses dados, vê-se que a atuação de Michaela Clara foi promissora, uma vez que ela permaneceu por muitos anos no mesmo cargo.

Era função das irmãs terceiras a participação nos momentos festivos, promovendo as festas religiosas. As irmãs tinham um papel fundamental e presença marcante nas cerimônias religiosas como as festas litúrgicas da Quaresma e Semana Santa. Elas saíam em procissões vestidas com seus hábitos de terceiras e, geralmente, as irmãs também eram responsáveis por ornamentar os andares de Nossa Senhora. Também as noviças deveriam cumprir tais demandas nas festividades, já que era nesses

---

<sup>12</sup> AEPNSP/OP. *Entrada, Profissão e Conta Corrente*. Vol. 2354. Período 1747-1771.

<sup>13</sup> AEPNSP/OP. *Estatuto da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo de Vila Rica*. Período 1755. Volume 2418. Cap. 21§4

<sup>14</sup> AEPNSP/OP. *Entrada, Profissão e Conta Corrente*. Vol. 2354. Período 1747-1771.



momentos externos, como as procissões e as rasuras, que eram apresentadas à sociedade. Esses acontecimentos acabavam por adquirir, portanto, um grande poder de arregimentação de novos postulantes. Como lembra Leila Algranti,

As práticas devotas vivenciadas pelas reclusas – leigas ou religiosas – eram assim, primordialmente, as práticas coletivas estabelecidas pelos Manuais ou Processionário das ordens às quais as casas estavam ligadas. Consistiam no culto divino diário, leitura das “horas canônicas” e comemoração das festas religiosas de acordo com o calendário e liturgia romanos. A essas somavam-se as devoções locais (como o padroeiro da cidade, o patrono da ordem, ou da igreja do convento) e as devoções particulares. Participando dos rituais e cerimônias, as religiosas cumpriam a tarefa atribuída a todo católico: a busca da salvação. (ALGRANTI, 1992, p. 313)

Por fazerem parte da Ordem Terceira do Carmo, essas mulheres compartilhavam dos mesmos atos devocionais, tanto os particulares (íntimos em suas casas) quanto os externos, como as festas e procissões; logo, havia uma possibilidade de elas saírem de suas casas e participarem ativamente das funções na igreja e do mundo exterior. Com isso, podiam criar laços de sociabilidade e solidariedade mútuas.

Por meio do vínculo da vida associativa na Ordem Terceira, as irmãs tinham ali um importante espaço de socialização, no qual podiam estabelecer uma rede de identidade e de solidariedade, mesmo que o empenho fosse como pano de fundo o desenvolvimento de uma vida religiosa mais atuante sob o controle da sociedade e da Igreja. Essa solidariedade poderia ser estendida às mais adversas situações da vida, o que reforçava os laços corporativos, familiares e confraternais entre as irmãs. Assim, essa rede de solidariedade estabelecida era algo fundamental tanto nas agruras da vida quanto no momento de pós-morte, na forma de orações pela alma das irmãs.

A solidariedade entre as irmãs era algo previsto no estatuto da Ordem Terceira do Carmo, principalmente com relação às enfermas, que deveriam ser assistidas pelas demais irmãs, bem como pelo Pe. Comissário: “e as mais Irmãs a que estas a visitem e assistam durante a enfermidade com todo amor e caridade sobre o que terá particular cuidado Rdo. Pe. Comissário. E achando que está há algum descuido o emendar como lhe for possível e parecer”<sup>15</sup>. Assim, as mulheres irmanadas contavam com o amparo da associação nesses momentos de enfermidade, o que fortalecia as alianças estabelecidas

---

<sup>15</sup> AEPNSP/OP. *Estatuto da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo de Vila Rica*. Período 1755. Volume 2418. Cap. 9 §3

entre as mulheres, gerando, a mais longo prazo, um sentimento comunitário dentro da Ordem Terceira do Carmo.

Nessa perspectiva, as associações religiosas, e principalmente a Ordem Terceira do Carmo, projetaram, muitas vezes, hábitos e ações que beneficiaram a participação feminina. As mulheres tiveram um protagonismo único dentro dessa corporação, o que colaborou com as formas de identificação desse grupo em suas mais diversas práticas, fossem elas sociais ou espirituais.

### **Considerações finais**

Neste artigo, buscou-se delinear uma análise sobre a participação das mulheres na Ordem Carmelita, tanto na vida monástica quanto na vida laica. O ingresso nas Ordens Terceiras trazia aos leigos a possibilidade de praticarem uma vida religiosa mais intensa que o que era comum aos fiéis. Devido à ausência de unidades conventuais oficiais na Capitania de Minas Gerais, os recolhimentos e as associações religiosas (irmandades e Ordens Terceiras) ocuparam o seu espaço, atuando, entre outras frentes, na instrução das mulheres com relação aos preceitos religiosos e morais de uma conduta digna. Entrando na vida religiosa através dos Terceiros Carmelitas, cujas normas não eram regidas pelos padrões mais estritos da doutrina central da igreja, muitas mulheres garantiam espaços de atuação, ganhando destaque com o seu desempenho em cargos administrativos.

Com base nisso, o panorama que se empreendeu esboçar neste trabalho permite inferir que, no decorrer do século XVIII, com o delineamento da estrutura social, ampliou-se consideravelmente o número e a participação de mulheres tanto na Ordem Terceira do Carmo quanto nas mais diferentes associações religiosas na capitania mineira. Essa presença feminina mais atuante sofreu uma importante influência do modelo de conduta legitimado e reconhecido pela Igreja através de Santa Teresa D'Ávila, pautado no fortalecimento das práticas de solidariedade e de religiosidade grupal, perfil de santidade seguido por muitas mulheres tanto na Península Ibérica como nas Américas.

Dessa maneira, as irmãs terceiras do Carmo, principalmente as de Vila Rica e as de Mariana, traçaram uma rede de solidariedade e de identificação entre si. Numa sociedade como a colonial mineira, de caráter patriarcal, a valorização da participação feminina e a própria admissão de mulheres nas Ordens Terceiras indica que elas detinham grande importância dentro da sociedade. Isso, por sua vez, motivou o ingresso de outras mulheres, até mesmo aquelas que moravam em arraiais vizinhos. Paralelamente, as famílias também tinham interesse de patrocinar a entrada das mulheres nessa

corporação, uma vez que elas teriam uma orientação de vida honrada e devota, ou seja, tudo o que a sociedade esperava de uma mulher. No entanto, o surpreendente é que elas conseguiram ingressar num patamar mais elevado, adquirindo autonomia frente às demandas da própria Ordem, como se pode apreender através da sua participação em cargos administrativos e em funções de destaque.

### Fontes e Referências Bibliográficas:

#### 1) Fontes Manuscritas

##### 1.1) Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar – Ouro Preto.

AEPNSP/OP. **Estatuto da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo de Vila Rica.** Período 1755. Volume 2418.

AEPNSP/OP. **Entrada, Profissão e Conta Corrente.** Vol. 2354. Período 1747-1771

##### 1.2) Biblioteca Nacional

BN (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro). *[Ofício dirigido ao provincial da Ordem de Nossa Senhora do Carmo comunicando ordem régia de que se faça um termo minuta inclusa a todos que mantiverem correspondências ilícitas com os mosteiros de freiras]* [Manuscrito]. Disponível em:

[http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_manuscritos/mss1483609/mss1483609.pdf](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1483609/mss1483609.pdf)

#### 2) Livros, artigos e teses

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia** (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste -1750-1822). 389f. Tese de Doutorado em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1992.

\_\_\_\_\_. **Livros de devoção, atos de censura: cultura religiosa na América portuguesa (1750-1821).** 270 f. Tese de Livre Docência. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Setembro de 2001.

BAYÓN, Balbino Velasco (O.C.). **História da Ordem do Carmo em Portugal.** Lisboa: Paulinas, 2001.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais.** São Paulo: Ed. Ática, 1986.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário:** devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_. Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la Península Ibérica y del Brasil Colonial. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós, LÓPEZ, Rosalva Loreto (Orgs.) **Historias Compartidas:** religiosidad y reclusión femenina em Espanã, Portugal y América. Siglos XV-XIX. Universidad de León. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Afonso Véllez Pliego, México, 2007.

BURS, Kathryn. **Colonial habits** - convents and the spiritual economy of Cuzco-Peru. Duke University Press, 1999.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A Ordem Carmelita. **Per Musi:** Belo Horizonte, n. 24, 2011.

CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes. **As Religiosas e a Inquisição no Século XVII:** Quadros de vida e espiritualidade. Dissertação de Mestrado em História Moderna. 209 f. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2003.

EVANGELISTA, Adriana Sampaio. **Pela salvação de minha alma:** Vivência da fé e vida cotidiana entre os irmãos terceiros em Minas Gerais – séc. XVIII. 2010. 337f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala.** 8.ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador de diamantes.** O outro lado do mito. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

\_\_\_\_\_. As Mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de & VILLATA, Luiz Carlos (Orgs.). **As Minas Setecentistas 2:** História de Minas Gerais. Belo Horizonte: Ed. Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. **A quarta porta do inferno:** a vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750). Lisboa: Chiado Editora, 2015.

MARINAS, Maria Isabel Viforcós. Anhelos de espiritualidad em los claustros chilenos: algunas respuestas heterodoxas. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós, LÓPEZ, Rosalva Loreto (Orgs.) **Historias Compartidas:** religiosidad y reclusión femenina em Espanã, Portugal y América. Siglos XV-XIX. Universidad de León. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Afonso Véllez Pliego, México, 2007.

MARTINS, Willian de Souza. **Membros do Corpo Místico:** Ordens Terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700-1822). São Paulo: Edusp, 2009.

\_\_\_\_\_. O casamento espiritual da beata Josefa do Sacramento: Análise de um processo inquisitorial do século XVIII. **Varia História**. vol. 31, n. 56. Belo Horizonte, maio/ago. 2015.

\_\_\_\_\_. Santidade feminina no Rio de Janeiro setecentista: fragmentos da vida e da experiência religiosa de Jacinta de São José (1715-1768). **Rever**. Ano 12, n. 01- Jan/ Jun 2012

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. **Varia História**. Belo Horizonte, vol. 23, nº 37: p. 130-150, Jan/Jun 2007.

PAIVA, José Pedro. **Baluartes da fé e da disciplina**: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

RIBEIRO, Roberto da Silva. O caso do frei Manuel da Madre de Deus: notas sobre um processo eclesiástico na Bahia do século XVIII. **Varia História**. vol. 26, n. 43. Belo Horizonte, junho, 2010.

SANTOS, Georgina Silva. **Ofício e Sangue**: a Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa moderna. Instituto de Cultura Ibero-Atlântica. Edições Colibri. Lisboa. Coleção: Travessias, 2005.

\_\_\_\_\_. A vida nos conventos portugueses durante a Época moderna. IN: OLIVEIRA, Daniel Martinez de, FERREIRA, Maria De Simone & HERINGER, Pedro Colares (Orgs). **Representações do feminino**: olhares revisitados e contemporâneos. Caderno Socio Ambiental, Ano I, Número 1, 2013. Niterói, RJ: Museu de Arqueologia de Itaipu/Ibram/MinC, 2013.

\_\_\_\_\_. Entre Jesús y Moisés: el marranismo em los conventos Ibéricos durante el siglo XVII. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós, LÓPEZ, Rosalva Loreto (Orgs.) **Historias Compartidas**: religiosidad y reclusión feminina em Espanã, Portugal y América. Siglos XV-XIX. Universidad de León. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Afonso Vélez Pliego, México, 2007.

SILVA, Sara Manuela Correia Rodrigues da. **Os carmelitas descalços em Braga e a real irmandade de Nossa Senhora do Carmo** (1758-1834), 2014. 162 f. Dissertação de Mestrado em História. Universidade do Minho-Instituto de Ciências Sociais, 2014.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental** - Séc. VIII- XIII. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**: as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

VILLALTA, Luiz Carlos. Educação: nascimento, “haveres” e gêneros. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de & VILLATA, Luiz Carlos (Orgs.). **As Minas Setecentistas 2: História de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

## O Absolutismo e a ordem social: perseguição aos cristãos-novos portugueses na Idade Moderna

### Absolutismo y orden social: persecución de los nuevos cristianos portugueses en la Edad Moderna

Gislaine Gonçalves Dias Pinto

Doutoranda em História

Universidade Federal de Minas Gerais

gislainediaspinto@gmail.com

Recebido em: 16/03/2021

Aprovado em: 24/05/2021

**Resumo:** A consolidação do Estado Moderno português e a centralização do poder político permitiu que o regime “Absolutista” vigorasse ao longo da Idade Moderna e criasse mecanismos e instituições de controle social. Dentre tais instituições discutiremos a ação do Tribunal do Santo Ofício, estabelecido, primeiramente, no território conhecido hoje como Espanha, no âmbito das guerras de Reconquista. Sua fundação acarretou uma migração intensa de judeus para os domínios portugueses na Península. Com o decreto de expulsão desse povo do reino português, com a conversão forçada em cristãos e com o estabelecimento da Inquisição em Portugal, os *sefaradim* foram perseguidos e sua religião proibida. Este artigo pretende, então, analisar como se deu a perseguição e o controle da comunidade judaica e cristã-nova durante o Antigo Regime em Portugal, de forma a problematizar a maneira como o poder monárquico, em conjunto com Igreja e sociedade civil, estruturaram a hierarquia social e fizeram, daquele grupo, seu principal alvo.

**Palavras-chave:** Absolutismo; Inquisição; cristãos-novos.

**Resumen:** La consolidación del Estado Moderno portugués y la centralización del poder político permitieron que el régimen “absolutista” prevaleciera a lo largo de la Edad Moderna y creara mecanismos e instituciones de control social. Entre estas instituciones discutiremos la actuación del Tribunal do Santo Ofício, establecido, primero, en el territorio conocido hoy como España, en el ámbito de las guerras de Reconquista. Su fundación provocó una intensa migración de judíos a los dominios portugueses en la Península. Con el decreto para expulsar a estas personas del reino portugués, con la conversión forzada al cristianismo y con el establecimiento de la Inquisición en Portugal, los sefardíes fueron perseguidos y su religión prohibida. Este artículo pretende, entonces, analizar cómo se produjo la persecución y control de la comunidad judía y cristiana-nueva durante el Antiguo Régimen en Portugal, con el fin de problematizar la forma en que el poder monárquico, junto con la Iglesia y la sociedad civil, se estructuraba la jerarquía social e hicieron de ese grupo su principal objetivo.

**Palabras clave:** Absolutismo; Inquisición; nuevos cristianos.



Durante a Idade Moderna consolidou-se uma ordem hierárquica que se relacionava à nova forma política, econômica e social surgida após a formação dos Estados Modernos, que por sua vez solidificou-se com o fortalecimento do poder monárquico e o esfacelamento dos poderes feudais. Este processo permitiu a centralização do poder na figura do monarca, mas tal processo necessitou de diversos fatores, dentre eles a associação entre concepções políticas e religiosas que concederiam ao poder monárquico um caráter sacralizado. A esta nova forma de governo designou-se **Absolutismo**. A difusão do termo, contudo, é mais tardia, tendo-se propagado no vocabulário político francês ao final do século XVIII, num contexto em que a noção de soberania já havia se alterado – soberano não era mais o monarca, mas sim o povo (VIANNA, 2008, p. 1).

No que se refere ao Absolutismo português, tornou-se corrente na atual historiografia as análises que apontam para uma descentralização do poder monárquico durante o Antigo Regime. António Manuel Hespanha, que volta sua análise para o século XII, questiona a centralidade do poder, afirmando que

a centralidade ‘do Império’ dissolvia-se num emaranhado de relações contraditórias entre uma multiplicidade de pólos, nos quais a coroa ocupava lugares e hierarquias diversas, frequentemente insignificantes, por vezes escandalosamente rebaixadas; e em que, em contrapartida, tanto se alevantavam poderes locais altaneiros, como as tais sombras dos ‘funcionários’ régios se alongavam em dimensões autónomas, cobrindo e dando legitimidade prática a toda a sorte de iniciativas e ousadias, que os regimentos rejeitavam e as cartas régias mal podiam contestar. (HESPANHA, 2007, p. 58)

Para Hespanha esse sistema mantinha-se por meio de elementos como dom, contra-dom, graça e punição, que perpassavam todo o corpo político e constituíam-se de compromissos hierarquicamente definidos sem os quais seria impossível ao monarca governar. Contudo, contradizendo tais afirmações, Alexandre Vianna Martins afirma que esses mesmos elementos são aqueles que, justamente, fortalecem o poder régio, pois

se tal lógica não fosse comum a todo o corpo político, não haveria efeitos agregadores e a possibilidade de centralização política. Nesse sentido, a centralização política é o resultado da acomodação relativa de uma tensa concorrência de tipo senhorial-clientelar entre diferentes graus de forças centrípetas e centrífugas. Ocorre a acomodação entre as partes quando uma delas emerge com mais poder (militar e financeiro) e configura para si um território por onde estende sua preeminência política (*auctoritas*). No entanto, uma vez definido um centro, os seus meios de manter a *auctoritas* sobre um território continuam operando sob a forma patrimonial-estamental, ou seja, a centralização política não pressupõe a destruição dos corpos de privilégios ou a despatrimonialização do poder político. Portanto, não se pode

confundir a noção de centralização política na Europa Moderna com a noção de soberania da forma burocrático-liberal de Estado, pois esta última pressupõe um nivelamento político-jurídico da sociedade. (VIANNA, 2007-2008, p. 1)

O fato da “Razão de Estado”<sup>1</sup> ter como prática a concessão de mercês àqueles que auxiliassem nas questões político-econômicas do Estado, alterou substancialmente a constituição hierárquica da sociedade de Antigo Regime. Esta era configurada de modo estamental, na qual um conjunto de questões econômicas, políticas e sociais – categorias como linhagem, prestígio e honra – eram os principais elementos que refletiam nas relações de poder nela estabelecidas (WEBER, 2004). Sua conformação

se efetiva pelos grupos de status, os quais são determinados por uma estimativa específica da honra e se estratificam pela usurpação dessa honraria, ditando regras quanto ao estilo/tom de vida aos pertencentes de um mesmo círculo [...]. O conjunto de direitos e deveres, inerente aos estamentos, fundamenta hierarquias. As distinções são mantidas por convenções ou leis que garantem aos grupos de status privilégios e monopólios. (LEMOS, 2012, p. 118-119)

Em Portugal, o vocabulário social que dava os contornos desta sociedade era, em grande medida, configurado pelos grupos que detinham o poder político e econômico, e que por este motivo impunham-no aos demais. Tal vocabulário dividia a sociedade numa ordem hierárquica fundada na tradição e legitimada “pelo tempo e pela história, uma história com origens medievais incontornáveis. Com efeito, tinha como referente remoto a representação trinitária da sociedade, comum a todo o Ocidente” (MONTEIRO, 2005, p. 5).

Dentre os grupos que compunham essa sociedade estão cristãos-novos, categorizados assim pelo Estado e pela Igreja que, além disso, criam uma instituição no intuito de controlá-los, repreendê-los e puni-los, qual seja o Tribunal do Santo Ofício. Para que compreendamos o motivo dessa classificação e perseguição discorreremos sobre o contexto político, social e cultural no qual estavam inseridos, apresentando, também, discussões acerca de suas origens e estratégias de resistência.

---

<sup>1</sup> Esta diz respeito às decisões políticas do monarca, que não mais seriam subordinadas à religião, assim o que tal ideia promove é “a autonomia do político e o fechamento da sua racionalidade numa arquitectura que tem por chave o novo conceito de soberania”. Observamos, então que “aquilo que o discurso da razão de estado consagra é tão só a emergência da política face a outras instâncias de que anteriormente se tinha por subordinada”. AURELIO, 2012, p. 4-5).

## Da chegada dos *Seferadim* à *Sefarad* ao estabelecimento da Inquisição Moderna

A data do estabelecimento dos judeus na *Sefarad* – termo em hebraico usado para designar a Península Ibérica – não é precisa. Alguns estudos arqueológicos afirmam que os primeiros judeus chegaram ao dito território nos séculos I e II depois de Cristo. Segundo o cronista judeu Yosef Ha Cohen, que viveu no século XVI, os judeus que viviam nesta região haviam fugido de Jerusalém em decorrência da dominação romana pelo Imperador Adriano em 132 d.C., período em que houve intenso massacre na região impulsionando-os à diáspora (TAVARES, 2000, p. 53).

Entretanto, outros estudos afirmam que a presença da comunidade judaica na Península Ibérica data de um período bastante anterior ao referido século I, tendo-se iniciado após a destruição do templo hebraico em Jerusalém, no ano de 587 a.C., durante a tomada da cidade por Nabucodonosor. Esta data também não é consensual, pois outros estudiosos afirmam que a ocupação se deu após a destruição do segundo templo de Jerusalém pelo imperador romano Tito, em 70 a.C. (CORRÊA, 2012, p. 8).

Ao fixarem-se em território ibérico, os judeus se depararam com outros povos que já estavam ali situados. A princípio eles não estabeleceram laços de matrimônio com os *goim* – termo em hebraico, que designa os não-judeus. Porém, com o tempo, essa característica de “proteção” de sua etnia foi se dissipando e o casamento entre judeus e cristãos passou a ser comum (TAVARES, 20001, p. 31).

Após longo tempo sob domínio romano a Península Ibérica adentrou o período que se convencionou chamar de “invasões bárbaras” (POHL, 2006)<sup>2</sup>, culminando no fim do domínio romano sobre a região, em 476 d.C. O poder foi conquistado pelos Visigodos que haviam sido precedidos por diversos outros povos – nomeadamente os Suevos, Alamanos e Vândalos – com quem travaram combates. Quando da conversão do rei visigótico, Recaredo, ao cristianismo em 589 d.C., os judeus foram duramente perseguidos.

Posteriormente, os muçulmanos, saídos de África, conquistaram a porção centro-sul da Península Ibérica em 713, forçando o deslocamento dos outros povos para região norte. Historiadores,

---

<sup>2</sup> Há que se ressaltar que novas análises estão sendo feitas pela historiografia no intuito de discutir questões sobre as incursões dos povos germânicos e da atribuição do termo “bárbaro” para designá-los. Além disto, estudos acerca do fim do Império Romano do Ocidente colocam em questão o ocaso de tal império e sua relação com as ditas invasões. Ver: POHL, Walter. “Telling the difference. Signs of ethnic identity”. In: T. F. X. Noble (org). **From Roman Provinces to Medieval Kingdoms**. Londres/ Nova Torque: Routledge, 2006.

como Henry Kamen, afirmaram que durante boa parte do governo árabe os três maiores grupos que ocupavam a região – judeus, cristãos e muçulmanos – coexistiram sem grandes conflitos até a dita Reconquista da Península, culminada no ano de 1492 pelos Reis de Castela e Aragão (KAMEN, 1996). Os Califados Omíada e de Córdoba, que dominaram a região entre os séculos VIII e XI, permitiam aos judeus e aos cristãos viverem sob suas próprias leis, protegidos pelo governo árabe. Esses povos possuíam autonomia política, viviam em comunidades prósperas e compunham os quadros do governo, ocupando cargos de confiança na corte.

Los musulmanes consideraban que los cristianos y los judíos eran, como ellos, ‘gentes del Libro’, es decir, lectores de la Biblia; por su condición de hijos de Abraham y monoteístas, cristianos y judíos merecían, pues, un trato especial, el que venía definido en *la dhimma*. (PÉREZ, 2005, p. 31)

Entretanto, essa convivência, dita pacífica, era alcançada mediante pagamento de tributos por parte dos judeus e cristãos ao governante árabe. Tal elemento é fundamental para se compreender que a relação estabelecida entre esses povos alicerçava-se num limiar muito tênue entre a paz e o conflito, além de servir-nos de argumentação contestatória sobre a visão de tolerância atribuída a este período.

Com o fim da dominação muçumana, após as conquistas perpetradas pelos cristãos na região onde se estabeleceu o Estado português, a situação jurídica e social da comunidade judaica não se alterou de forma substancial, posto que os judeus auxiliassem o rei português em sua guerra contra a ocupação moura de diversas formas:

Se não foram utilizados na Reconquista, foram-no no povoamento dos territórios volvidos à posse dos cristãos, ou porque já lá estivessem ou porque fossem atraídos pelas oportunidades económicas dos recém-criados concelhos. De facto, a sua presença nestes espaços urbanos é comprovada pela referência a *judei* nas primeiras cartas de foral, aparecendo estes como habitantes do espaço municipal ao lado dos cristãos e dos mouros ou em trânsito quando mercadores. O seu número devia ser reduzido, encontrando-se os indivíduos da minoria espalhados entre os cristãos ou a residir no arrabalde judaico da ex-cidade muçulmana, o qual viria a ser o embrião da rua da judiaria do concelho cristão. (TAVARES, 2001, p. 37)

Assim, as liberdades e prerrogativas da comunidade judaica não foram extintas. De certa maneira houve uma intensificação dos privilégios cedidos pelo rei cristão aos seus vassallos judeus. Por mais que vivessem nos espaços circunscritos da judiaria – dentro dos muros da cidade, como em Lisboa, ou fora deles, como ocorreu em determinado período em Porto – este grupo participava ativamente da vida política, econômica e social no Reino. Segundo Maria Ferro Tavares (2000), o rei

costumava tratar os judeus do reino como “meus judeus” e buscava protegê-los quando os cristãos contestavam a autonomia das Comunas judaicas em relação aos Concelhos Municipais e agiam de modo agressivo contra aqueles.

As Comunas judaicas funcionavam de modo paralelo aos Concelhos das cidades e possuíam administração, bens próprios, justiça e policiamento cuja intendência ficava por conta de autoridades autônomas aos Concelhos. As primeiras cartas de privilégios cedidas a estas unidades datam do século XIII, quando do reinado de Dom Dinis. Não é escusado dizer que a relativa autonomia que os judeus possuíam em Portugal era garantida mediante pagamento de impostos anuais e quando esses sofriam aumentos exorbitantes – principalmente no período de guerra de independência contra Castela – geravam conflitos nas Comunas. Toda essa estrutura era administrada na Corte pelo rabi-mor nomeado pelo rei, cujo enlace de poderes era representado por meio selo que o primeiro carregava consigo, no qual constava o escudo de Portugal e com as seguintes inscrições: “Scello do Arraby Moor de Portugal” (TAVARES, 2000, p. 53).

No século XIV houve a separação física entre judeus e cristãos com o estabelecimento de judiarias apartadas dos centros urbanos e com a imposição de símbolos de diferenciação, os quais os judeus eram obrigados a utilizar. O matrimônio entre a “gente da nação” e os cristãos também passou a ser impedido nessa época. Não havia, ainda, uma manifestação antijudaica intensa por parte da comunidade cristã de forma generalizada, mas sim “nos capítulos das cortes, por razões económicas mais do que religiosas e mentais” (TAVARES, 2001, p.41). Seria, inclusive, a rivalidade econômica, cuja crítica primordial referia-se à prática da usura, o elemento utilizado pelos mercadores cristãos contra os de origem hebraica. Aqueles exigiram, então, o confinamento dos mercadores e artesões hebreus na circunscrição da judiaria, em finais deste mesmo século.

Apesar de todos os eventos acima referidos, a convivência entre judeus e cristãos era tão estreita que no século XV um bispo levou a público sua preocupação acerca da intensa presença de judeus em bodas e festas cristãs. A situação era ainda mais delicada quando o que estava em questão era o tratamento dos doentes cristãos, posto que a maioria dos médicos fosse de origem judaica e a legislação canônica não permitia o contato entre eles. No Livro II, das Ordenações Afonsinas – o primeiro conjunto de leis portuguesas, publicado em 1446 –, foram estabelecidas normas de convivência entre os povos do reino, de modo a demarcar mais intensamente a diferença entre eles.

Nessas Ordenações foram determinados os locais nos quais judeus e mouros poderiam circular, se estabelecer, comercializar; quais impostos deveriam pagar; como deveriam agir com os cristãos nos negócios e nas demais questões cotidianas. Entretanto, ainda nesse momento, a conversão forçada de judeus – e mouros – era proibida por lei, tal como podemos ver nos Títulos 94 e 118, respectivamente, da mesma Ordenação<sup>3</sup>.

Na outra porção da *Sefarad*, à medida que o território que hoje conhecemos como Espanha passava para o domínio dos Reis Católicos – Fernando de Aragão e Isabel de Castela – os conflitos entre as três religiões intensificavam-se. A monarquia via no mosaico de raças, religiões e costumes um perigo à unidade do reino (RIBEIRO, 2010, p. 32). Assim, no intuito de unificar os súditos e estabelecer uma religião que seria a base do Estado que então estava se consolidando, os Reis Católicos empenharam-se em estabelecer o Tribunal da Santa Inquisição. Este foi fundado por meio de bula papal no dia 01 de novembro de 1478, cujo objetivo era perseguir aqueles que pecassem contra a fé cristã, mas os alvos principais foram os cristãos-novos judaizantes (BETHENCOURT, 1994, p. 297). Os monarcas buscavam legitimar a criação de tal Tribunal alegando que seus súditos conversos eram desobedientes e não abandonavam a fé mosaica. Concomitantemente, parte do Clero utilizava os sermões para deturpar a imagem dos judeus e conversos, colocando o povo contra eles. O acirramento do conflito deveu-se tanto ao elemento religioso como ao ressentimento que os nobres possuíam em relação ao poder econômico e social conquistado pelos judeus.

Diversas leis foram criadas contra judeus e conversos no intuito de afastá-los dos cargos públicos de maior importância. Eles eram acusados de se protegerem e formarem uma sociedade à parte, que se enriquecia cada vez mais e perturbava o *status quo* de cristãos-velhos que viam seu prestígio social em declínio. Neste âmbito, a Coroa espanhola criou várias políticas contra esses grupos, tais como o Decreto de Alhambra, que ordenava a expulsão ou a conversão deles, em 1492, após a conquista de Granada – último reduto do poder muçulmano na Península Ibérica. Concomitante a tais estatutos, os súditos promoviam massacres à comunidade judaica, causando a fuga em massa de seus componentes para o reino de Portugal.

---

<sup>3</sup> Ordenações Afonsinas, Livro II, títulos LXXXVIII e CXVIII. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/l2ind.htm>

Cabe ressaltar, também, a importância dos estatutos de “limpeza de sangue” como elemento fomentador do preconceito direcionado aos grupos de ascendência judaica, negra ou moura. Esses eram caracterizados como “infectos”, de sangue sujo, em oposição aos cristãos-velhos. Os estatutos tiveram origem em Toledo, no ano de 1449, e foram estabelecidos no intuito de afastar os conversos dos cargos municipais. A princípio seu caráter era meramente local e não possuía sanção régia. Entretanto, o ideal da “limpeza de sangue” ganhou força e terreno em Espanha e Portugal até o século XIX, perdurando até mesmo no período em que essa diferenciação passou a ser proibida. Os estatutos foram amplamente utilizados como critério para aquisição de hábitos nas Ordens Militares, ocupação de ofícios públicos e habilitação de familiar do Santo Ofício<sup>4</sup>. De acordo com a historiadora Fernanda Olival,

em bom rigor, é difícil saber com grande precisão desde quando os estatutos de limpeza de sangue foram estabelecidos em Portugal, pois não se tratou nunca de uma lei geral, embora a certa altura o pudesse parecer. (OLIVAL, 2004, 151-152)

Ao instituir o Tribunal do Santo Ofício em Espanha os Reis Católicos viram a “gente da nação” intentar fuga de seus reinos, sendo que uma parte buscou refúgio em Portugal, onde poderiam instalar-se após pagarem um pesado tributo (BENAIR, 2010, p. 38). Dom Manuel, rei de Portugal, pressionado pelo acordo de casamento estabelecido entre ele e Dona Isabel de Aragão – filha dos Reis Católicos –, expediu o édito de expulsão dos judeus e muçulmanos em dezembro de 1496, dando-lhes o prazo de 10 meses para saírem do Reino, sob pena de confisco de bens e condenação à morte em caso de não respeito a tal ordem. Contudo, devido ao receio de provocar uma crise financeira em seus domínios, já que grande parte da economia portuguesa mantinha-se por meio do comércio dos judeus, o rei permitiu que continuassem em Portugal todos aqueles que se convertessem ao cristianismo.

Em 31 de dezembro, um novo édito foi expedido condicionando a saída dos judeus à autorização régia. Assim, restringia-se o transporte somente aos navios licenciados pela Coroa. No ano posterior, na época da Quaresma, o rei decretou que os filhos dos judeus fossem entregues às famílias cristãs para serem educados e para evitar esta situação os pais deveriam converter-se ao cristianismo. Ao mesmo tempo, houve a tentativa de integrar, forçosamente, a comunidade cristã-nova. Para tal, os

---

<sup>4</sup> Cf. RODRIGUES, Aldair Carlos. **Sociedade e Inquisição em Minas Colonial**: os familiares do Santo Ofício (1711-1808). 2007. 229f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.



portões das judiarias foram destruídos bem como diversas sinagogas. Além disso, ocorreu o impedimento de matrimônios intergrupo. Para convencer os judeus de que a conversão seria o melhor caminho – para alguns o único – D. Manuel decretou, em maio de 1497, que por um período de vinte anos não haveria devassas para avaliar o comportamento religioso dos recém-convertidos.

Entretanto, após a assinatura do acordo de casamento entre D. Manuel e D. Isabel, em 11 de agosto do mesmo ano, a situação dos judeus tornou-se ainda mais complicada, pois os reis de Espanha condicionaram a concretização do casamento à expulsão definitiva dos judeus do reino de Portugal. Com o aumento da pressão exercida pelos Reis Católicos, D. Manuel fechou o cerco sobre a comunidade hebraica, restringindo sua saída a apenas um porto – o de Lisboa –, reduzindo à condição de escravizados àqueles que fossem resistentes à conversão e promovendo novo sequestro de crianças judias. Tais medidas ocorreram à época do prazo final estabelecido pelo édito de expulsão, o que gerou grande pânico na comunidade judaica forçando diversas pessoas à conversão ao cristianismo.

O sofrimento da comunidade judaica durante cerca de um ano (falamos apenas do processo de expulsão, não da perseguição que se desenvolveu durante mais de dois séculos e meio contra os descendentes) é tanto mais duro quanto os primeiros sinais do reinado de D. Manuel iam no sentido da protecção da comunidade: logo a seguir à sua aclamação em 1495 o rei tinha assinado numerosas cartas de nomeação e confirmação de cargos que envolviam judeus e tinha liberto os milhares de judeus cativos nos últimos anos do reinado de D. João II por não terem satisfeito as condições impostas à sua entrada no reino. (BETHENCOURT, 2000, p. 50).

A conversão forçada dos judeus foi amplamente debatida na Corte. Enquanto alguns a apoiavam, havia aqueles que asseguravam a impossibilidade de uma aceitação plena do cristianismo por parte dos conversos, afirmando que a maioria deles simularia a aceitação e manteria a prática dos ritos judaicos de modo secreto. Para esses críticos, o batismo forçado não faria dos cristãos-novos verdadeiros cristãos, o que poderia gerar também o olhar suspeito da comunidade cristã-velha.

Embora não possamos falar de um “bloco de anticonvertidos” (BETHENCOURT, 2000, p. 97), no século XVI, grande parte da população cristã-velha desconfiava dos conversos de tal modo que até mesmo os utilizavam como bode expiatório quando a situação econômico-social complicava-se. Exemplo de tal afirmativa é o massacre de cristãos-novos ocorrido em 1506, em Lisboa. À época, a população lisboeta convivia com uma grande epidemia de peste, o que levou parte dos cristãos a promover novenas e procissões nas quais oravam pela intervenção divina. Os ânimos estavam extremamente alterados, qualquer manifestação de descrença poderia aflorar a violência daquele que

se encontrasse em desespero. Foi nesse contexto que durante a missa um converso apresentou uma análise lógica sobre algo que os demais fiéis atribuíam a um milagre. Devido às afirmações proferidas, o cristão-novo foi considerado descrente e assassinado em frente à Igreja de São Domingos, local do suposto milagre. Incentivados por frades dominicanos, os cristãos-velhos perseguiram os demais cristãos-novos da cidade. O conflito durou uma semana, diversos conversos foram mortos e tiveram seus corpos queimados à frente da Igreja de São Domingos, próximo ao Rossio, onde hoje há um monumento pelas vítimas desse massacre. Houve processo contra os cristãos-velhos envolvidos e as sentenças variaram entre o confisco de bens e pena de morte.

Em grande medida, a imposição do estatuto de limpeza de sangue e a segregação da comunidade cristã-nova foram iniciadas pela sociedade civil e posteriormente legitimada e legislada pela Coroa portuguesa. Os motins e conflitos abertos entre os cristãos-velhos e cristãos-novos foram os impulsionadores das mudanças promovidas em relação à segregação política e social imposta aos conversos pelas leis do reino, ou seja, a segregação iniciou-se, em Portugal, de baixo para cima, ao contrário da Espanha. Em Espanha, a “limpeza de sangue” iniciou-se devido à inserção cada vez maior de cristãos-novos nos cargos políticos de importância, gerando a rivalidade entre eles e os cristãos-velhos da elite. Já em Portugal, os conversos

não tiveram tempo para conseguir uma inserção tão importante [...] nas oligarquias urbanas, nos cargos públicos ou nas ordens superiores da sociedade. [...] A inserção social dos cristãos-novos é feita, no caso português, sobretudo ao nível dos mesteres, embora a parte mais ‘visível’ da comunidade, naturalmente uma ínfima minoria, obtenha contratos de arrendamento da Coroa, da Igreja e da nobreza, estructure redes de mercadores que se espalham pelo império (BETHENCOURT, 2000, p. 54).

Como afirma Francisco Bethencourt, o fato desses primeiros conversos terem sido retirados dos guetos em que viviam separados da comunidade cristã não significou, para grande parte desse grupo, o fim da segregação, muito pelo contrário. O que se pode notar, tanto pelos processos inquisitoriais quanto pelos relatos dos levantes contra cristãos-novos, é que esses não foram completamente integrados na sociedade portuguesa, nem mesmo doutrinados em sua nova fé. Segundo Bethencourt, “a quebra de fronteira física com a comunidade cristã acaba por se revelar perversa, pois o inimigo passa a estar no seio da própria comunidade de convertidos” (BETHENCOURT, 2000, p. 56), gerando, assim, uma grande suspeição dos cristãos-velhos para com os cristãos-novos. E ainda, mesmo os membros deste último grupo suspeitavam uns dos outros no

que se refere às práticas judaicas, havendo assim um grande volume de denúncias entre eles. Explicitar tal noção é fundamental para não afirmarmos o engodo de que todo cristão-novo era judaizante, ou o contrário, negar sua existência classificando a Inquisição como uma “fábrica de judeus” (SARAIVA, 1985, p. 21-127), mas ratificar a diversidade desse grupo, que de modo nenhum pode ser visto como homogêneo.

Apesar da criação de diversas leis régias e papais que consagravam uma segregação entre os cristãos do reino português, havia estratégias que permitiam a ação dos sujeitos para minimizar sua posição neste sistema de exclusão: era comum que o próprio rei agisse de modo contrário às leis por ele criadas, quando essa ação implicava algum benefício para seu governo; como por exemplo, quando nomeava conversos para cargos públicos, e /ou dava títulos de nobreza em troca de serviços à Coroa.

Com a instituição do Tribunal do Santo Ofício, em Portugal, a segregação e a perseguição empreendida aos cristãos-novos acarretou ainda mais mudanças na sociedade de então. Leis proibitivas e punitivas tornaram a existência dos conversos, e sua relação com os demais componentes da sociedade, ainda mais complicada mesmo após o fim da distinção entre esses grupos, em 1773. É sobre a formação da Inquisição, e das implicações da ação da mesma sobre a sociedade, que versaremos agora.

### **O estabelecimento e a consolidação da Inquisição Moderna em Portugal: uma teia de forças e motivações**

A criação do Tribunal do Santo Ofício está associada às questões de caráter religioso, político, econômico e social. Sabemos que tais questões não podem ser vistas de modo isolado, posto que se imiscuíssem de tal modo que a fronteira entre elas era muito tênue e os limites de atuação das instituições tornaram-se “objeto de disputa e concorrência, ericadas de mútuas dependências” (TORRES, 1994, p. 110).

Além disso, entendemos que “a diferenciação e a definição das autonomias relativas aos espaços de atuação do que hoje distinguimos como ‘político’ e ‘religioso’, é consequência da disputa histórica entre esses espaços” (TORRES, 1994, p. 110). Assim, por mais que pontuemos as motivações supraditas de modo separado não queremos dizer que elas estivessem isoladas, mas apenas utilizaremos esse modo de análise para sistematizar a discussão.

No que se refere à questão religiosa, o Santo Ofício foi estabelecido para fiscalizar, reprimir e perseguir heresias e outros chamados “desvios morais” – seja no comportamento, seja no discurso. Assim, havia “perseguição a quaisquer indícios de religiosidade que pudessem atacar a pureza do cristianismo buscada pela Igreja” (ASSIS, 2004, p. 2). O Tribunal exercia, também, a função de regulador social, limitando a ação de determinados atores sociais leigos – como os cristãos-novos, que considerados de “sangue impuro” eram proibidos de ocupar determinados cargos – e ampliando a ação de outros – como os Familiares do Tribunal (RODRIGUES, 2007, p. 63).

É preciso salientar que o Tribunal da Inquisição não possuía jurisdição sobre os judeus, pois essa só podia ser exercida sobre os cristãos. Quando o Tribunal foi estabelecido em Portugal, os primeiros judeus já estavam proibidos de ali viver, e os remanescentes haviam passado pelo processo de conversão ao cristianismo, estando, estes sim, sob a jurisdição do Santo Ofício, que atuava perseguindo os conversos suspeitos de continuarem a praticar os ritos judaicos. A intolerância em relação à fé judaica, contudo, é bem anterior ao estabelecimento da Inquisição, como já citamos anteriormente. Segundo Jean Delumeau, desde o começo da Idade Moderna a população cristã já manifestava temor em relação aos judeus, medo que foi alimentado pelos poderes políticos e religiosos.

Delumeau – sem querer simplificar demasiadamente a questão que é deveras complexa, mas ao mesmo tempo querendo pontuar alguns elementos fundamentais – afirmou que a manifestação antijudaica da população europeia, de modo geral, advinha de dois componentes que se somavam:

De um lado, a hostilidade experimentada por uma coletividade – ou por uma parte desta – em relação a uma minoria empreendedora, considerada inassimilável e capaz de ultrapassar um limiar tolerável no plano do número ou do êxito, ou nos dois ao mesmo tempo; e, de outro, o medo sentido por doutrinários que identificam o judeu como o mal absoluto e o perseguem com seu ódio implacável mesmo quando ele foi repellido para fora das fronteiras. (DELUMEAU, 2009, p. 414)

Segundo o autor, criou-se, desde a Idade Média, a imagem dos judeus como se fossem os próprios agentes do Demônio, responsáveis por pestes e outras pragas que assolavam a Europa à época. Eram considerados vis e usurários que deixavam os pobres em situação de miséria e acabavam com o comércio dos pequenos. “Eles [eram] a própria imagem do ‘outro’, do estrangeiro incompreensível e obstinado em uma religião, dos comportamentos, de um estilo de vida diferente daqueles da comunidade que os recebe” (DELUMEAU, 2009, p. 415). Esse receio em relação à religião e aos costumes dos judeus não deixou de existir quando a categoria social foi extinta, a partir de então

os conversos passariam a ser o alvo do preconceito. Delumeau ainda salienta que seria um erro afirmar que o discurso ideológico era apenas uma expressão dos sentimentos de parte da população e da realidade econômica e social, afinal motivações políticas estavam também em jogo.

No que se refere à motivação política, um dos principais atores envolvidos é o próprio monarca português, que desejava estabelecer um Tribunal em seus domínios aos moldes do espanhol – ou seja, ter o controle do mesmo, ligar diretamente a jurisdição eclesiástica à civil (BETHENCOURT, 1994, p. 17) –, posto que para ele fosse fundamental ter sob sua jurisdição uma instituição que tradicionalmente era de controle papal, centralizando ainda mais os poderes em suas mãos. Assim,

sem menosprezar as causas específicas, religiosas e sociais, do pedido de estabelecimento da Inquisição, decorrentes de pulsões arcaicas de tipo étnico, não podemos deixar de sublinhar que o pedido se insere numa estratégia de ‘naturalização’ e ‘estatização’ da Igreja, caracterizada pela intervenção crescente do poder régio na organização da hierarquia eclesiástica (BETHENCOURT, 2000, p. 99)

O processo de estabelecimento do Tribunal foi longo, teve seu início no ano de 1516, e foi o resultado de uma negociação intensa entre Coroa e a Cúria romana. A Inquisição portuguesa, já em 1531 possuía um inquisidor-geral – Frei Diogo da Silva –, entretanto, somente em 1536 foram definidos os contornos da instituição, bem como a regularização de sua atividade. Sua definição estatutária só foi concretizada com a publicação dos Regimentos, cujo primeiro data de 1552. Para seu pleno estabelecimento, foi providenciado um rito em Évora no qual estavam presentes o rei Dom João III e o inquisidor-geral, Frei Diogo da Silva. A bula papal que oficializou o Tribunal permitia ao mesmo grande autonomia em relação a Roma, articulando-o com o aparelho do Estado, permitindo a criação de uma legislação própria e uma definição do que seria considerado ou não como heresia (BETHENCOURT, 1994, p. 356).

A demora da instauração do Tribunal do Santo Ofício em Portugal deveu-se, também, à atuação de judeus e cristãos-novos junto à cúria romana. As idas e vindas do processo foram, também, motivadas pelos acordos estabelecidos entre o Papa e os representantes dos cristãos-novos em Roma. Exemplo desse jogo de forças é a bula papal, expedida em 1535, na qual o sumo pontífice deu o perdão aos cristãos-novos, acusados de judaísmo e também anulou os processos movidos contra eles até então. Entretanto, com a movimentação política entre a Coroa portuguesa e o papado, a mesma bula

foi revogada. O jogo político estabelecido entre o Papa, o Rei e seus agentes e os agentes dos cristãos-novos foi intenso e perdurou por anos.

Dessa forma, podemos observar que a questão do estabelecimento do Tribunal, juntamente com a perseguição aos cristãos-novos não podem ser lidas somente pela ótica religiosa. Devemos lê-las conjuntamente à luz dos conflitos e dos acordos político-econômicos que se entrelaçavam uns aos outros. Ao mesmo tempo, não podemos afirmar que, para o papado, o poder de negociação dos agentes dos cristãos-novos fosse igual ao do monarca português; ambos negociavam com os mesmos mecanismos – remuneração –, mas de modo algum possuíam a mesma força, posto que o Tribunal fosse instituído demarcando o triunfo da Coroa. Dentro desse jogo, também é preciso levar em conta o contexto europeu e o debate religioso que o permeou. Estamos analisando um período de Reforma Protestante e de Contrarreforma, conjuntura na qual o Papa necessitava de apoio dos Estados católicos frente a uma Europa que se separava política e religiosamente da Cúria romana. Portanto, ceder aos anseios de um rei católico que almejava estabelecer um tribunal religioso, tornava-se uma necessidade para o Papa, por mais que este soubesse que havia problemas em deixar tal Tribunal sob controle régio.

O estabelecimento do Santo Ofício, também deve ser lido pela ótica do conflito econômico e social dentro do reino português, pois, parte da decisão do rei em criá-lo relacionava-se “ao domínio na corte do grupo contrário aos cristãos-novos” (BETHENCOURT, 2000, p. 97). Assim, estes não eram perseguidos somente pelos grupos menos favorecidos da sociedade portuguesa, mas também pelos agentes políticos de poder na corte.

O jogo de forças não existiu somente na instauração do Tribunal, mas também posteriormente, sendo que a relação entre o monarca e os convertidos interferia na relação entre estes e o Santo Ofício. Em determinados momentos, o poder real impunha-se com mais intensidade e se flexibilizava em outros, ao sabor das demais forças existentes. Os decretos de isenção de confisco de bens dos cristãos-novos – por D. Catarina, em 1558 – e da revogação dessa mesma isenção – executada por D. Henrique, em 1563 – são exemplos desse movimento de coerção e flexibilização. Questões econômicas nem sempre eram o pano de fundo da dinâmica, mas em vários momentos podemos destacá-la como motivação, tal como o acordo estabelecido entre D. Sebastião e os convertidos, no qual o primeiro prometia a isenção de confisco de bens por dez anos em troca de pagamento de uma derrama no valor 250.000 cruzados.

Mesmo no século XVII observam-se vários outros momentos de flexibilização do poder real sobre os cristãos-novos, cujo cerne era a necessidade econômica da coroa:

É assim que os cristãos-novos obtêm a autorização de saída do reino em 1601 contra um serviço de 170 000 cruzados, o perdão geral de 1605 contra um donativo de 1,7 milhões de cruzados, novo perdão geral de 1627 disfarçado em édito de graça, isenção do confisco de bens em 1649 contra o investimento na criação da Companhia do Brasil, apoio régio à proposta de perdão geral ao papa e ao pedido de reforma da Inquisição em 1671. Estas posições régias contrárias ao Santo Ofício foram geralmente temporárias, seguindo-se o natural recuo ou revogação ao fim de alguns anos. (BETHENCOURT, 2000, p. 100)

Vale ressaltar que a movimentação que implicou perdas e ganhos para a comunidade conversa - no que se refere ao poder real -, nessa época, relacionou-se, particularmente, ao período da União Ibérica (1580-1640) e, posteriormente, à Restauração do trono português pela dinastia dos Bragança. Na primeira metade do século XVII, a Coroa espanhola concedeu mercês aos conversos em troca de apoio financeiro, essencial para os investimentos de expansão e proteção de seu Império, sob inspiração da política encetada pelo duque de Olivares; na segunda metade deste século, com a guerra de Restauração, D. João IV, sob a batuta do padre Vieira, buscou beneficiar seus apoiadores conversos, (VAINFAS, 2010, p. 315-318) sendo um dos exemplos dessa política a proteção que a eles dispensou contra a Inquisição, em troca do capital que disponibilizaram para a criação da Companhia de Comércio do Brasil (VAINFAS, 2010, p. 318-335). De tal forma, buscamos frisar que, por mais que as questões religiosas fossem extremamente relevantes na criação do Tribunal do Santo Ofício e na perseguição aos judaizantes, as questões políticas e econômicas também ganharam grande relevância nesse cenário.

Durante o século XVII, o Tribunal foi suspenso entre 1674 e 1681, por ordem do Papa, após receber uma petição elaborada por cristãos-novos que denunciavam as iniquidades do Santo Ofício. Os peticionários criticaram a arbitrariedade dos julgamentos promovidos, posto que, quando denunciados e inquiridos, os réus não podiam saber quem eram seus denunciantes e as testemunhas de acusação, nem mesmo “as circunstâncias de tempo e lugar dos crimes imputados” (BETHENCOURT, 1994, p. 298). A petição aludia, também, acerca do confisco de bens dos cristãos-novos que levavam diversas famílias à total ruína econômica, além das consequências prejudiciais aos descendentes dos condenados que ficavam inabilitados a diversos cargos.



Outros argumentos foram levantados pelos conversos para deslegitimarem a atuação do Tribunal como instrumento de controle de heresias. Eles insistiam na afirmação de que o Santo Ofício havia criado o crime de judaísmo na maioria dos casos, dado ao fato de que aqueles que iam presos eram torturados até confessarem crimes que, supostamente, jamais haviam cometido. Tal questão, não se restringiu a esse tempo, mas avançou ao longo da história e da historiografia, de modo que até hoje debate-se acerca da quantidade de judaizantes existente no grupo de conversos processados.

Escusado será dizer que no século XVIII esses jogos de interesses e poderes, que interferiam de modo direto na vida dos cristãos-novos, continuaram e intensificaram-se até a extinção do Tribunal, em 1821, em decorrência de sua desvalorização cada vez maior e do fim das relações de poder anteriores à Revolução Liberal. Francisco Bethencourt destaca que, tanto em Portugal, quanto em Espanha, a extinção do Tribunal não se deu de modo rápido como na Península Itálica, mas foi resultante do esvaziamento paulatino da ação e do poder da Inquisição em favor de outras formas de controle social promovidos pelo Estado absolutista. Com os conflitos decorrentes da Revolução Francesa, novos projetos políticos, alicerçados numa concepção de sociedade formada de indivíduos, surgiram e tornaram obsoletos antigos sistemas e instituições, tal como a Inquisição (BETHENCOURT, 1994, 299).

O período de existência do Santo Ofício foi longo, permeado de conflitos e perseguições político-sociais que afetaram de modo intenso a vida dos cristãos-novos. Várias pessoas pertencentes a esse grupo foram denunciadas ao Tribunal e condenadas por delito de judaísmo. Milhares de cristãos-novos foram levados aos autos-de-fé, cerimônias nas quais o réu deveria renunciar a seus pecados perante a Igreja – ou seja, pela Instituição composta pelos clérigos e por toda a sociedade – e ouvir sua sentença, que variava de acordo com o suposto crime cometido: podia-lhe ser imposto o uso do hábito perpétuo; o confisco dos bens ou o relaxamento à justiça secular, ou seja, a condenação à morte (GIMÉNEZ, 2012, p. 48).

No discurso inquisitorial, o suplício do corpo era o modo de purificar a alma, sendo que, em casos mais extremos, a purificação era alcançada através da fogueira. O suplício, técnica punitiva que, segundo Foucault, não deve ser equiparada à raiva, a um mero expressar de sentimento, tinha por objetivo punir de modo exemplar e não permitir que o determinado crime cometido pelo supliciado fosse esquecido pelos demais (FOUCAULT, 2010, p.35). Neste contexto, o fogo era visto como o

elemento purificador, tão/ou mais forte do que o batismo e a base para esse discurso era o texto bíblico:

Respondeu João a todos, dizendo: Eu, na verdade, batizo-vos com água, mas eis que vem aquele que é mais poderoso do que eu, do qual não sou digno de desatar a correia das alparcas; esse vos batizará com o Espírito Santo e com fogo. (Lucas 3:16)

Entre os anos de 1536 e 1767, 31.349 pessoas foram sentenciadas nos 760 autos-de-fé realizados pelos tribunais de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa, desse montante, contam-se mais de 20.000 acusados de judaísmo (RIBEIRO, 2010, p. 41). Observa-se, então, que a denúncia por crime de judaísmo foi o principal motivo que levou réus a serem processados e sentenciados nos autos de fé desse período. Dentre esses vários casos citemos um, o de Gabriel Tavares, membro de uma família que sofreu, por gerações duras perseguições do Santo Ofício.

### **Gabriel Tavares: um mercador do Fundão na Praça de Lisboa.**

Quando Gabriel Tavares Pessoa nasceu, em 1707<sup>5</sup>, havia mais ou menos um ano que seu pai, Sancho Pessoa da Cunha,<sup>6</sup> deixava os cárceres do Santo Ofício. Sua mãe, Branca Nunes, tinha apenas 19 anos. Gabriel nasceu no Fundão e lá viveu grande parte de sua vida.

No mesmo ano em que completou 5 anos de idade, 1712, o Fundão passava por uma grande agitação, pois 32 pessoas que lá nasceram ou viviam foram processadas pelo Santo Ofício por crimes de judaísmo, dentre essas encontramos vários membros de sua família. Seu avô materno, Manuel Mendes Tavares, que residia em Lisboa, havia sido preso a 23 de abril desse ano<sup>7</sup>. Pelo que consta no site do Arquivo da Torre do Tombo, o processo de Manuel foi um dos primeiros a ser aberto contra pessoas do Fundão após um longo período sem que alguém dessa localidade fosse processado pelo Tribunal. Antes de Manuel somente um processo foi aberto em 1711, o de Beatriz Mendes e outro em fevereiro de 1712, o de Manuel Rodrigues Preto. Após tais pessoas serem ouvidas várias outras se apresentaram ou foram presas, inclusive os três meios-irmãos de Gabriel, mais velhos que ele, frutos dos dois outros casamentos de seu pai: Madalena Henriques, Pedro Henriques e Isabel Henriques. Todos se apresentaram ao Santo Ofício na mesma semana, Pedro no dia 29 de outubro, Madalena e

<sup>5</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612.

<sup>6</sup> Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478

<sup>7</sup> ANTT. Processo de Manuel Mendes Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11790. Outra forma do nome: Manuel Rodrigues Tavares. Sentença: auto-de-fé privado de 14/03/1714. Cárcere penitencial a arbítrio dos inquisidores, penas e penitências espirituais.

Isabel no dia 31. Martinho da Cunha de Oliveira<sup>8</sup>, primo de Gabriel, negociante muito conhecido por historiadores(as) brasileiros(as) (FURTADO, RESENDE, 2013; NOVINSKY, 2005) por ter se envolvido no comércio de diamantes das Minas Gerais, também se apresentou nesse ano. Martinho viria a ser preso novamente, em 1747 e, depois de um longo processo, seria relaxado à justiça secular.

Sancho Pessoa ainda estava vivo em 1712, e ao ver algumas prisões voltarem a acontecer no Fundão é possível que tenha orientado os filhos mais velhos a se apresentarem, repetindo, de forma mais célere, a estratégia que lhe poupou a vida e os bens (afinal, ele mesmo se apresentara ao Tribunal). José Antônio Saraiva afirma que esta era ação comum entre os cristãos-novos que pertenciam às famílias cujos membros passaram por processos inquisitoriais. Utilizando-se de um texto de Antônio Ribeiro Sanches sobre o proceder de alguns cristãos-novos frente à Inquisição, Saraiva acreditava que “se um parente é preso – ensinam os pais aos filhos – o cristão-novo que ficou em liberdade deve imediatamente ‘apresentar-se’ na Inquisição, isto é, comunicar espontaneamente que tem culpas a confessar [...]” (SARAIVA, 1985, p. 125). O autor utiliza tal argumento para afirmar que a Inquisição, no intuito de colocar toda a sociedade vigilante em relação aos judaizantes, difundia demasiadamente os ritos judaicos e com isso acabava por criar “judeus”, no sentido de que todos que caíssem nas malhas do Santo Ofício, acusados de serem seguidores da Lei de Moisés, conseguiriam descrever tais ritos mesmo que não os praticassem efetivamente. Não partilhamos da mesma concepção, pois se trata de uma generalização afirmar que todos os cristãos-novos confessavam determinadas práticas sem de fato serem criptojudeus, o mais provável é que sabiam que se apresentar era estratégia para salvar a vida e os bens. Contudo, concordamos com a possibilidade de que, ao nascer no seio de uma família cujos parentes passaram por processos, uma pessoa poderia ser instruída desde a mais tenra idade sobre o modo como deveria proceder em relação ao Tribunal.

Nos anos que se seguiram o número de prisões de pessoas do Fundão decresceu. Entre os anos de 1716 a 1723 não encontramos nenhum processo. Nesse meio tempo, Gabriel completou treze anos de idade<sup>9</sup>, quando, na tradição judaica, o menino alcança sua maturidade religiosa. De acordo com sua confissão, essa foi a época na qual ele foi iniciado, por Guiomar Nunes, na Lei de Moisés. Segundo Gabriel, ele

---

<sup>8</sup> ANTT. Processo de Martinho da Cunha de Oliveira. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8106.

<sup>9</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl. 26v.

se achou com ela estando ambos sós, por ocasião dele confitente estar rezando pelas suas contas e a dita Guiomar Nunes lhe perguntou o que rezava e ele confitente lhe dizer que o Rosário de Nossa Senhora, a dita Guiomar Nunes lhe disse que se queria ele salvar sua alma não rezasse na Lei de Cristo, mas na Lei de Moisés em que havia salvação para as almas, e que para sua observância jejuasse e guardasse um dia no mês de Setembro qual quisesse, estando desde um dia à noite até o outro às mesmas horas, sem comer nem beber coisa alguma [...].<sup>10</sup>

Mais tarde, ao ser processado pela Inquisição, o jovem mercador confessou que, desde esse encontro com Guiomar, passara a seguir os ritos por ela ensinados e a conversar sobre os mesmos com várias pessoas com as quais se encontrava em viagens de negócio. O fato de ter sido iniciado por uma mulher, cujo papel nos ritos praticados na sinagoga era quase irrelevante, revela características que o criptojudaísmo adquiriu, pois, para sobreviver, passou a ser circunscrito ao âmbito doméstico, “e nele as mulheres assumiam papel central” (VAINFAS, 2010, p. 166; Cf. MONTEIRO, 2011).

Apesar de Gabriel auxiliar seu pai na administração da loja que possuíam em Ponte Pedrinha (lugarejo que dista 12 quilômetros de Fundão), ele não era um negociante sedentário. Assim como seu pai, caminhava por várias terras, ia de feira em feira vender seus panos e baetas. Ele andou por, pelo menos, 29 vilas, percorrendo serras, vales, atravessando rios, cruzando distritos, firmando negócios e contatos com vários negociantes. Nas viagens que fazia encontrava-se constantemente com parentes colaterais – também comerciantes e cristãos-novos – que mais tarde o denunciaram ao Santo Ofício.

Numa dessas viagens, realizada no ano de 1723, Gabriel esteve acompanhado de seu primo em segundo grau, Francisco Mendes Veiga. Eles iam do Fundão à feira de Alcains, quando pararam perto de uma fonte para comer. Quando

deram graças a Deus, e ele confitente [Gabriel] a fazer com as mãos levantadas cruzando os dedos polegares, e o mesmo [Francisco] lhe perguntou por que razão os encruzava, ele [Francisco] perguntou em que lei vivia, ele [Gabriel] respondeu que na Lei de Moisés<sup>11</sup>.

O fato de Francisco Mendes ter citado uma fonte chamou-nos a atenção, posto que a tradição judaica postule a necessidade de lavar as mãos antes das refeições e levantá-las, como gesto de agradecimento a Deus – e também como modo de remover delas a água, de modo que não se utilize nenhum objeto para secá-las (ASHERI, 1987, p. 156).

---

<sup>10</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.62-62v.

<sup>11</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl. 64v.

. Não sabemos se foi esse o ritual seguido por Gabriel, mas de fato ele assemelha-se muito à esta prática judaica. O dito encontro seria lembrado por Francisco quando ele se apresentou ao Santo Ofício, a 08 de novembro de 1726<sup>12</sup>, data na qual denunciou Gabriel Tavares.

Por essa época, o número de processos movidos contra cristãos-novos do Fundão voltou a crescer paulatinamente: em 1725 encontramos 4 processos, em 1726 esse número sobe para 15 e em 1727 para 16. Novamente várias pessoas se apresentaram espontaneamente ao Tribunal e algumas outras foram presas. Nos anos de 1726 a 1727, Gabriel foi denunciado por 7 pessoas, dentre elas estava Manuel Pereira Mendes. Este disse que esteve na loja de Sancho, em Ponte Pedrinha, no ano de 1723, ocasião na qual se encontrou com Gabriel e, estando ambos sós,

se declararam por crentes, e observantes da Lei de Moises, para salvação da suas almas, e por sua observância disseram que faziam jejum do dia grande, que era no mês de setembro [...] ceando então coisas, que não fossem de carne, e o do Capitão<sup>13</sup> na mesma forma, que vem no mesmo tempo, e o da Rainha Ester que vem no mês de Março, e mais alguns jejuns pelo discurso [sic] do ano, e faziam a Páscoa do pão ázimo<sup>14</sup> por sete dias.<sup>15</sup>

Como nos processos análogos, sua confissão “revela não apenas que seu judaísmo estava circunscrito a práticas fragmentadas da religião que abraçavam, como eram esses mesmos indícios que utilizavam para identificar seus semelhantes” (FURTADO, 2013, p. 193).

Seu primo, Diogo Nunes da Cunha, cujo pai tinha mesmo nome, também o denunciou, em 18 de junho de 1727. Disse que, em 1723, caminhava com Gabriel por alguns olivais que ficavam um pouco afastados do Fundão, quando este confessou ser seguidor da Lei de Moisés e contou sobre os ritos que praticava, mas os inquisidores haviam, até então, dado crédito diminuto à confissão de Diogo,

---

<sup>12</sup> ANTT. Processo de Francisco Mendes Veiga. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2907.

<sup>13</sup> “O Jejum do Capitão, que se realiza oito dias antes do Dia Grande, e é integrante dessa cerimônia”. FERNANDES, Neusa. *A inquisição em Minas Gerais no Século XVIII*, p.156. “o período de penitência inaugurado no *Roshashaná* culmina no *Yom Kippur*. (...) O *Roshashaná* é uma festa de regozijo no qual os judeus vestem roupa nova, de preferência branca – e não apenas lavada, como no sábado – e fazem ceia com as frutas da estação”. VAINFAS, 2010, p.177.

<sup>14</sup> Pão sem fermento, também chamado *matsá*, que os judeus comem no período do *Pessach* para lembrar do Êxodo do Egito. O modo como essa efeméride deveria ser celebrada foi dito por Deus à Moisés antes da Praga Final. “Comam *matsá* por sete dias. Mas o primeiro dia vocês devem ter suas casas livres de todo o fermento. Todo aquele que comer fermento desde o primeiro dia até o sétimo dia, terá sua alma extirpada de Israel” Êxodo 12: 15. Torá. *A Torá Viva - O Pentateuco e as Haftarot*, p.312.

<sup>15</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.7-7v.

posto que para eles nela havia “inverossimilidades [sic], estreiteza de confissão”<sup>16</sup>. De acordo com o Regimento do Santo Ofício, de 1640, todas as denúncias deveriam passar por um

rigoroso exame do crédito, probidade, e integridade das testemunhas; e achando pelo dito exame que elas tem defeitos, que ou lhes aniquilam, ou debitam, o crédito; e que final (quando não há outra prova qualificada) não bastam para condenação, não pronunciam nem obrigam os réus pelas ditas denúncias<sup>17</sup>.

Outras pessoas que denunciaram Gabriel também tiveram suas confissões creditadas como diminutas, mesmo assim elas foram utilizadas contra o réu.

Aos 20 dias do mês de junho de 1727, como seus meios-irmãos mais velhos haviam feito, Gabriel Tavares Pessoa se apresentou espontaneamente ao Santo Ofício, em Lisboa, acompanhado de um curador – posto que ele tivesse menos de 25 anos de idade<sup>18</sup>. Ao confessar suas primeiras culpas e denunciar vários conhecidos, pelos inquisidores “foi-lhe dito que tomou muito bom conselho em se apresentar nesta Mesa das Culpas que tem confessado”<sup>19</sup>. Gabriel não ficou preso nos cárceres, foi liberado após a confissão com a advertência de que não saísse da cidade sem pedir licença ao tribunal, além disso, deveria comparecer ao mesmo sempre que fosse chamado. Depois que Gabriel foi liberado e levado para fora do Tribunal, o notário perguntou aos inquisidores se eles acreditavam que Gabriel havia dito toda a verdade. Esses responderam que não acreditavam que sua confissão fosse completamente verdadeira, pois ele não havia dito tudo, nem apontado todos os nomes de pessoas com as quais ele tratara sobre sua fé dos quais já tinham conhecimento a partir de outras confissões.

Gabriel foi chamado mais duas vezes para confessar, em ambas as ocasiões afirmou que não se lembrava de mais nada e que não tinha mais nomes a citar. Quando foi perguntado sobre sua genealogia não informou se seus pais ainda estavam vivos, mas que seus avós paternos já haviam falecido. Provavelmente o falecimento de seus avós ocorrera antes dele nascer, ou quando era ainda muito novo, pois ele não sabia o nome deles. Sobre os avós maternos, disse que sabia seus nomes,

---

<sup>16</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.10.

<sup>17</sup> Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal*. Lisboa: Oficina de Miguel Menescal da Costa, 1774. Título II, p.22.

<sup>18</sup> “Por quanto, conforme a Direito, se deve dar Curador ao menor de vinte e cinco anos: Na primeira audiência, que com ele se tiver, fará o Notário Termo de Curador separado da sessão, o qual será assinado pelo Curador; tendo sempre cuidado de lembrar se observe esta substancial formalidade, antes de se fazer com os menores acto algum Judicial; como também, que o Curador venha estar presente a todas as sessões; que as assine depois de lidas; e que no Termo se faça menção, que assisto, e assinou”. Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal*, Título V, p.30.

<sup>19</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.66v.

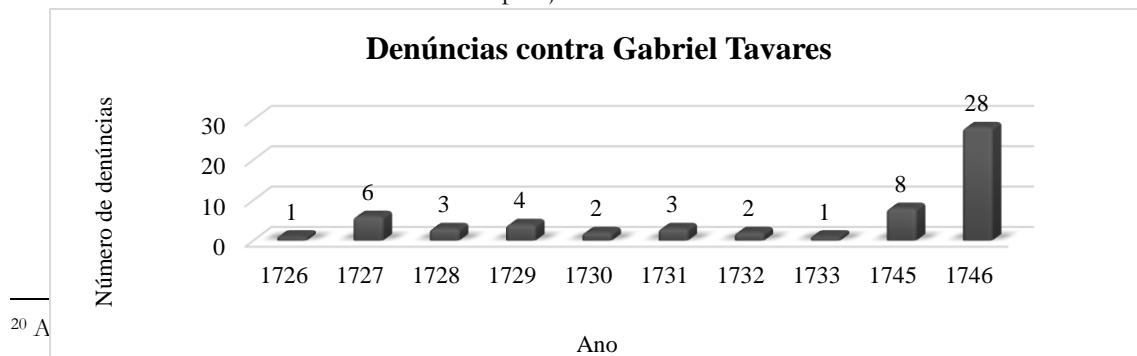
local de nascimento, e informou que ambos viveram no Fundão até falecerem. Chegou a citar vários tios, tias, primos e primas que ele conhecia os nomes e apontou aqueles que passaram por processo no Santo Ofício. Lembrou-se também de seu primo, Martinho da Cunha, já aqui citado, dizendo que ele e seus dois irmãos haviam partido para o Brasil.

Após ser ouvido pela terceira vez, a 09 de julho de 1727, foi advertido pelos inquisidores que sua confissão era falsa e incompleta e que, por este motivo, estava proibido de sair de Lisboa. Contudo, Gabriel precisava retornar ao Fundão para cuidar de sua loja e continuar os negócios. Assim, nesse mesmo dia em que foi admoestado sobre sua crença, pediu licença à Mesa para viajar para o Fundão, pelo que foi autorizado. Ao que parece, depois do primeiro processo, Gabriel mudou-se para a vila de Penamacor, onde conheceu aquela que seria sua única esposa, Leonor Pereira da Silva, natural daquele lugar. Manteve sua loja em Ponte Pedrinha e suas viagens por várias outras vilas. Em Penamacor, estabeleceu um contato bastante estreito com os irmãos de sua esposa: Gaspar Pereira da Silva, Ana Pereira e Duarte Pereira.

Nesse ínterim o número de processos por judaísmo abertos contra pessoas do Fundão caiu novamente. Mas, tempos mais complicados estavam por vir. Em 1746, esse número voltou a aumentar e 19 indivíduos foram processados. Dentre eles, encontramos Gabriel Tavares, sua irmã, Rosa Maria Pessoa<sup>20</sup> – que foi presa e mantida nos cárceres do Santo Ofício até outubro de 1747 – e outros parentes colaterais pertencentes à família Cunha.

De 1728 a 1746, Gabriel foi denunciado por 58 pessoas, entre as quais se encontravam seus cunhados e irmãos, mas a grande maioria de denunciante era de pessoas com as quais estabelecera contato durante suas viagens de negócio. A quantidade de denúncias é bastante expressiva e reflete o quão conhecido Gabriel era – resultado de suas andanças por várias vilas do reino.

Gráfico 1 – Número de denúncias por judaísmo contra Gabriel Tavares Pessoa





Fonte: ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612.

Apesar da grande quantidade de denúncias envolvendo o nome de nosso personagem, o Santo Ofício não chegou a emitir termo de prisão. Gabriel se apresentou mais uma vez à Mesa, na cidade de Lisboa, no dia 22 de novembro 1745, no intuito de confessar suas culpas. Nessa confissão denunciou diversos parentes – grande parte deles pertencentes à família Cunha – e também sua esposa, afirmando que a mesma havia confessado a ele, em 1734, ser seguidora da Lei de Moisés.

Depois de ser ouvido, o réu foi liberado pelo Tribunal. Contudo, após outras duas audiências, ocorridas nos dias 29 de novembro e 2 de dezembro de 1745 respectivamente, o deputado do Conselho Geral, Francisco Mendo Trigo – o mesmo que ouvira seu primo, Martinho da Cunha, quando este passou por seu segundo processo inquisitorial, em 1746, no qual foi relaxado à justiça secular – emitiu um parecer afirmando que a confissão de Gabriel se assemelhava muito às da primeira apresentação do réu, realizada no ano de 1727. Disse que, como ele apontou poucos nomes, nada muito diferente da primeira apresentação, sua confissão era vaga e, por isso, deveria continuar preso nos cárceres do Santo Ofício. Assim ocorreu, Gabriel foi preso pela primeira vez e ficou um longo tempo nos cárceres até que fosse novamente chamado para continuar sua confissão.

Após a prisão – cuja data não conseguimos encontrar, mas supomos que tenha sido no mês de dezembro de 1745, quando de sua última apresentação – Gabriel foi chamado para nova audiência a 01 de setembro de 1746. Nessa altura, disse que não tinha mais culpas a confessar. Nesta fase do processo, podemos notar que a pressão sobre o réu aumentara. Os inquisidores exigiam que examinasse bem sua consciência e que confessasse mais culpas para que fosse tratado com misericórdia pelos inquisidores. Como ele se negou a dizer mais nomes e cerimônias, citava ocasiões muito remotas, foi enviado novamente ao cárcere.

Certamente compreendeu que seu retorno ao cárcere significava que denúncias mais recentes sobre sua adesão ao judaísmo deveriam ter chegado à Mesa e era necessário mudar sua tática, reconhecer sua pertinácia na fé de Moisés e realizar novas confissões. A 08 de outubro de 1746, Gabriel disse que, desde o ano anterior, quando se apresentara novamente ao Santo Ofício, não havia mais se apartado da Lei de Moisés. Afirmou que, somente depois de sua prisão nos cárceres do Santo Ofício,

decidira deixar finalmente o judaísmo e a abraçar a Lei de Jesus Cristo, “porque então lhe abriu Deus os olhos para conhecer que padeceu por cargo das culpas de judaísmo com que tinha ofendido”<sup>21</sup>. Disse ainda que suas apresentações anteriores ao Santo Ofício não haviam sido verdadeiras, “mas simuladas e fingidas para o fim de escapar da pressão do Santo Ofício e das penas que por elas merecia”<sup>22</sup>. Os inquisidores questionaram, então, se na confissão de agora, não estaria ele novamente mentindo para a Mesa? Afinal, ele havia sido tantas vezes dissimulado, aos olhos dos inquisidores. Ele respondeu, arditamente, que agora falava de fato a verdade, que não havia agido assim antes porque desde sua segunda apresentação os inquisidores não haviam perguntado “especialmente pelo tempo verdadeiro em que deixou a Lei de Moisés depois de preso, senão agora, e não por falta de arrependimento das culpas que cometeu”<sup>23</sup>. Os inquisidores insistiram para que examinasse mais sua consciência e o mandaram de volta, mais uma vez, ao cárcere.

No dia 10 de outubro de 1746, nova audiência ocorreu. Nela, o réu confessou mais, e passou a denunciar outras pessoas que ainda não havia citado e ocasiões mais recentes onde professara o judaísmo. Denunciou não apenas mercadores, mas advogados, como Pedro Furtado Ferro e Duarte Navarro; médicos, como Gaspar Ribeiro de Paiva; e boticários, como Antônio Ribeiro de Paiva. Gaspar Ribeiro de Paiva e Antônio Ribeiro de Paiva pertenciam à uma família que tradicionalmente atuava no campo da Medicina. Os Paiva também entroncavam com os Cunhas, os Mendes, os Henriques e, por isso, teriam um grau de parentesco com os Pessoa. Todas elas advinham do Bispado da Guarda e residiam na região de Penamacor, Alpedrinha, Covilhã, Fundão, Castelo Branco e arredores. Foi no seio desta família que nasceu o médico Antônio Ribeiro Sanches – tio por via materna de Antônio Ribeiro Paiva – natural de Penamacor (HERSON, 2003, p. 177-181).

Depois de denunciar inúmeros membros de sua família, Gabriel foi então levado de volta ao cárcere e foi perguntado aos inquisidores se eles achavam que tinha dito a verdade e se merecia crédito, ao que eles responderam positivamente. Francisco Mendo Trigo emitiu seu parecer final no qual informava que Gabriel não havia sido plenamente sincero em suas primeiras confissões, tendo

---

<sup>21</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.112.

<sup>22</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.112.

<sup>23</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.112v.

abandonado a Lei de Moisés somente depois de permanecer nos cárceres, por isso ele deveria ir a auto-de-fé com hábito penitencial e sofrer confisco de todos os seus bens.

Ao final do processo os inquisidores emitiram o acordão no qual salientavam que a prisão de Gabriel foi necessária porque ele não havia dito toda a verdade, mesmo tendo sido admoestado inúmeras vezes. Também revela que a pena de excomunhão acabou sendo extinta, visto que ele colaborou com a instituição. Assim o sentenciaram:

O réu foi herege apostata de nossa Santa Fé Católica e que incorreu em sentença de excomunhão maior, e confiscação de todos os seus bens para o Fisco e câmara real, e nas mais penas em direito contra semelhantes estabelecidas. Visto, porém que como usando o réu de bom e saudável conselho acabou de confessar suas culpas com mostras e sinais de arrependimento pedindo delas perdão e misericórdia com os mais que dos autos resulta. Recebem o réu Gabriel Tavares o grêmio e união da Santa Madre Igreja como pede: e mandam que em pena, e penitência das ditas culpas vá ao Auto público de fé na forma costumada, nele ouça sua sentença e abjure seus heréticos erros em forma: terá cárcere a arbítrio dos Inquisidores, e hábito penitencial que lhe será tirado depois de lida e publicada a sua sentença. [...] e mandam que a excomunhão maior em que incorreu, seja absoluto in forma ecclesia [ou seja, absolvido]<sup>24</sup>.

O auto foi celebrado na Igreja do Convento de São Domingos, em Lisboa, no dia 16 de outubro de 1746 – mesmo local do massacre de 1506, aqui referenciado –, onde estiveram presentes o rei, os inquisidores, os ministros, os nobres e o povo. Gabriel assinou o termo de Abjuração em Forma e o Termo de Segredo, ambos em outubro do mesmo ano. Os inquisidores o chamaram e o orientaram a não cometer mais as culpas confessadas no Tribunal, nem outras semelhantes sob a pena de ser castigado com todo o rigor. Após essa advertência, Gabriel ainda confessou mais, denunciou pessoas que já haviam se reconciliado com o Santo Ofício, como é o caso de Simão Mendes<sup>25</sup> – cujo nome correto era Simão Nunes –, filho da Álvaro Mendes, do Fundão. Depois de lida sua última confissão, foi liberado pelo Tribunal.

A estratégia de Gabriel Tavares Pessoa ainda que dolorosa parece ter sido bem sucedida. Se a pena de excomunhão foi levantada, ele viu seus bens patrimoniais serem sequestrados. A humilhação de sair em auto-de-fé foi compensada pelo fato de ter sido obrigado a vestir o hábito penitencial apenas até a leitura da sentença. Depois disso, pôde voltar ao convívio da sociedade e refazer sua vida, no que

---

<sup>24</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl. fl.128 e 128v.

<sup>25</sup> ANTT. Processo de Simão Nunes. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5312.

parece ter tido sucesso. Sabemos que, anos depois, se tornou um grande negociante da Praça de Lisboa, mas não deixou grande fortuna para seus herdeiros. Seus filhos foram negociantes de imensa importância e conseguiram Hábitos na Ordem de Cristo e Justificação de Nobreza. Contudo, todas as conquistas por eles logradas não eram reflexos, apenas, do esforço pessoal de cada um, mas também da conjuntura política, econômica, social e cultural de Portugal. Com o ministério de Pombal, os negociantes de grosso trato e os cristãos-novos viram suas situações sociais alterarem-se de modo substancial. Porém, sobre este aspecto não podemos abordar aqui.

Ao longo do que fora aqui discorrido foi possível destacar como a formação do Estado Moderno português e a centralização do poder na figura do monarca, permitiram que o Tribunal do Santo Ofício fosse criado em Portugal e organizado de acordo com as necessidades da Coroa. Por mais que Igreja e Estado sejam vistos como instituições separadas, a estreita relação entre ambas e, até mesmo as disputas de jurisdição, não nos permite vê-la como tão dicotômicas assim no caso português. Ambas moldaram a sociedade moderna, estabelecendo a hierarquia e critérios de ascensão social, controlando os grupos e perseguindo aqueles que tentassem escapar às normas vigentes – dentre eles o principal alvo do Santo Ofício: os cristãos-novos.

### Referências bibliográficas

- ASHERI, Michael. **O Judaísmo Vivo**. As tradições e as Leis dos Judeus Praticantes. Rio de Janeiro: IMAGO, 1987.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Inquisição como espelho da intolerância: cristãos-novos e criptojudes na mesa do Santo Ofício. **V Encontro Nordestino de História**, 2004, Recife. Anais Eletrônicos.
- BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: GOUVEIA, António Camões, MARQUES, João Francisco, (Coord.). **História Religiosa de Portugal** – Vol. 2. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália. Círculo de Leitores e Autor, 1994.
- BETHENCOURT, Francisco. Rejeições e polêmicas. In: GOUVEIA, António Camões, MARQUES, João Francisco, (Coord.). **História Religiosa de Portugal** – Vol. 2. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.
- CORRÊA, Emílio Manuel da Silva. **Judaísmo e judeus na legislação portuguesa**: da Medievalidade à Contemporaneidade. 2012. 148 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.

- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2010, p.35.
- GIMÉNEZ, María del Camino Fernández. **La sentencia Inquisitorial**. Madrid: Editora Complutense, 2000.
- GORENSTEIN, Lina. Cristãos-novos, identidade e Inquisição - Rio de Janeiro, século XVIII. **Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, 4 (1), 2012.
- FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (orgs.). **Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos Cárceres do Santo Ofício - diálogos e trajetórias religiosas no Império Luso Brasileiro (sécs. XVI-XVIII)**. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2013.
- HERSON, Bella. **Cristãos-novos e seus descendentes na medicina brasileira: (1500-1850)**. São Paulo: EDUSP, 2003, p.177-181.
- HESPANHA, António Manuel. Depois do Leviathan. **Almanack Braziliense**, nº05, maio 2007.
- KAMEN, Henry. **A Inquisição na Espanha**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- KAYSERLING, Meyer. **História dos Judeus em Portugal**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 2009.
- LEMOS, Marcelo Rodrigues. Estratificação social na teoria de Max Weber: Considerações em torno do tema. **Revista Iuminart**, Ano IV, nº9, 5 Nov/2012.
- MONTEIRO, Alex Silva. **“Conventículo Herético”**. Cristãos-novos, criptojudaísmo e Inquisição na Leiria Seiscentista. 2011. 317 f. Tese. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro.
- OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, (4), 2004.
- PÉREZ, J. **Los judíos de España**. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- POHL, Walter. Telling the difference. Signs of ethnic identity. In: T. F. X. Noble (org). **From Roman Provinces to Medieval Kingdoms**. Londres/ Nova Iorque: Routledge, 2006.
- RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. **Símbolos de um poder**. Arte e Inquisição na Península Ibérica. São Paulo: Annablume, 2010.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808). 2007. 229f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- SARAIVA, José António. **Inquisição e cristãos-novos**. 5. Ed. Lisboa: Editorial Estampa 1985.
- TAVARES, Maria José Ferro. O difícil diálogo entre judaísmo e cristianismo. In: JORGE, Ana Maria C. M., RODRIGUES, Ana Maria S. A. (coord.). **História Religiosa de Portugal – Vol. 1. Formações e limites da cristandade**. Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.
- TAVARES, Maria José Ferro. Os judeus da Beira interior: a comuna de Trancoso e a entrada da Inquisição. **Sefarad** (Sef) Vol. 68:2, págs. 369-411, 2008.

TAVARES, Maria José Ferro. Verbetes: Judaísmo, Judeus. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Vol. III. Rio de Mouro: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001.

TORRES, José Veiga. Da repressão religiosa para a promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.40, 1994.

VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém colonial**: judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIANNA, Alexandre Martins. “Absolutismo”: os limites de uso de um conceito liberal. **Revista Urutágua** - Revista Acadêmica Multidisciplinar, n.14. Maringá (PR), dez de 2007/jan-mar de 2008.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Impr. Oficial; Brasília, Ed. Unb, 2004.

## A bigamia em apropriações da normatividade: o caso da América portuguesa em fins do século XVIII

Bigamy in appropriations of normativity: the case of Portuguese America at the end of the 18th century

**Mayara Amanda Januario**

Doutora em História

Universidade Federal de Ouro Preto

mayjanuario@hotmail.com

**Recebido em:** 20/03/2021

**Aprovado em:** 07/06/2021

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo problematizar o Tribunal do Santo Ofício através dos processos de bigamia, na dimensão do disciplinamento social, numa perspectiva delongada. Em especial, enfatiza uma atualização na práxis do Santo Ofício no trato do crime de modo específico, ao fundar partir de 1798 uma nova comissão, emanada do Conselho Geral do Santo Ofício. Buscou-se problematizar os usos da Inquisição e os significados de sua atuação como poder de decisão em matéria de irregularidade matrimonial, compondo um novo espaço para regulação através de apropriações da normatividade. A afirmada competência jurisdicional em torno das experiências do matrimônio sacralizado exprime não só a interiorização normativa do modelo que se impunha, mas também as apropriações particulares possíveis nesse campo determinado, conforme aponta a bibliografia estabelecida.

**Palavras-chave:** Inquisição; bigamia; normatividade.

**Abstract:** The present article aims to problematize the Tribunal of the Holy Office through the processes of bigamy, in the dimension of social discipline, from a long perspective. In particular, it emphasizes an update in the praxis of the Holy Office in dealing with crime in a specific way, by founding from 1798 a new commission, emanating from the General Council of the Holy Office. We sought to problematize the uses of the Inquisition and the meanings of its performance as a power of decision in matters of matrimonial irregularity, composing a new space for regulation through appropriations of normativity. The affirmed jurisdictional competence around the experiences of sacralized marriage expresses not only the normative interiorization of the model that was imposed, but also the particular appropriations possible in this determined field, as shown in the established bibliography.

**Keywords:** Inquisition; bigamy; normativity.



### **Inquisição e bigamia: dimensões normativas e especificidades**

As monarquias ibéricas confessionais, durante o período da modernidade, estenderam seus domínios sobre os territórios do ultramar amparando-se fortemente nas estruturas religiosas católicas que se impunham, quer seja as estruturas eclesiásticas, quer seja o tribunal da Inquisição.

Este último tribunal, legitimando o poder espiritual e temporal, cuidou para perseguir e punir as posturas de conteúdo herético entre os fiéis católicos em suas possessões coloniais. Seguindo o Concílio Tridentino, que reforçava os sacramentos como meio de salvação eterna na Igreja Contrarreformista, a bigamia deixou de ser um delito tratado pelos bispos e passou à alçada inquisitorial, estabelecendo um novo equilíbrio ao longo do século XVI.

Como ofensiva à indissolubilidade e à sacramentalidade do matrimônio cristão, o crime de se casar duas vezes representou entre os crimes morais um dos mais expressivos. Ligado à itinerância experimentada nas novas colônias encontrou recorrência relevante nos mais diversos tempos e espaços nas Américas. Seu ajuizamento pelos inquisidores esteve pautado no “sentir-se mal do sacramento do matrimônio.” Em suas circunstâncias, era penalizado com abjuração, penas espirituais e até degredo nas galés. Sua perseguição permaneceu viva até o século XVIII como mecanismo importante de controle social, ainda que o Santo Tribunal fosse alvo de investidas do poder temporal durante esse período. Por conseguinte, o que se pretende nessa análise é trazer as pontualidades documentais expressas em uma determinação original do Conselho Geral do Santo Ofício para a bigamia na América Portuguesa, datada de 1798, à luz das discussões bibliográficas já estabelecidas.<sup>1</sup>

A Inquisição reformada experimentou de um modo geral alterações substanciais em suas atividades, pendendo para o declínio e extinção de seu tribunal no século XIX. A alteração no ritmo persecutório e na temática repressiva resvalou de modo diferente no delito do casar-se duplamente. Ainda que o Santo Tribunal estivesse esvaziando-se de seu propósito confessional, os registros documentais para esse desvio não acompanham a sensível decadência de significado.

---

<sup>1</sup> Este artigo resulta de um condensado de minha tese de doutoramento, com a finalidade de divulgação da documentação citada e trabalhada, bem como da problematização desenvolvida (JANUÁRIO, 2020). Para maiores detalhes, verificar o trabalho completo.

Trabalhos correlatos trazem um quantitativo considerável para a frequência dos casos de bigamia, com uma sensível crescente para os setecentos. Segundo balanço bibliográfico realizado por Michelle Trugilho (2010), os indivíduos processados por bigamia no Brasil entre os séculos XVI e XVIII contabilizam quase uma centena, variando imprecisamente entre os estudiosos citados (TRUGILHO, 2010, p. 37). Tais registros indicam que o casamento tridentino teria sido a grande preocupação nas práticas inquisitoriais. Neste sentido, o século XVIII aparece de modo mais destacado entre os registros encontrados na documentação.

Como consequência, a quantidade de bigamos processados aumentou 236% nesse período, aumento este também percebido para os registros de denúncias feitas à Inquisição no Brasil entre 1780 e 1800 (HIGGS, 1988, p. 99). Entretanto, é preciso considerar que muitas delas podem não ter originado processos.

Para parte da historiografia, esses números traduzem a crescente ação persecutória da Inquisição no Brasil como resultado do melhor funcionamento da Igreja, das visitas diocesanas e da aparelhagem inquisitorial nestas terras. Fossem denúncias ou processos, esses registros não advêm unicamente das visitas inquisitórias ou episcopais mais esporádicas, mas também resultam de uma prática ancorada e contínua em seus agentes, reforçando a tese de uma ação institucional de efeito prolongado e estabelecido.

A aparente incidência elevada para o período permite uma análise mais sofisticada, sem que se tome de antemão a conclusão de que os colonos da América portuguesa teriam se tornado mais bigamos no período citado. Primeiramente, é preciso atentar para o elevado número de casos não levados à conclusão e despacho em mesa. Isto é, muitos casos levados ao conhecimento do Santo Ofício estão registrados sob a forma de sumários. Com ou sem conclusão, estes registros eram iniciados por agentes diocesanos que colhiam os testemunhos e tomavam para si a primeira tarefa investigativa. A segunda é que o alto número de registros pode não explicitar uma maior capacidade repressiva nesta matéria. Em outras palavras, ainda que o aumento do número de assentamentos de bigamia na América portuguesa para o século XVIII nos induza a concluir que há maior incidência do delito neste período, reforçando sua atuação principalmente entre os cristãos velhos após 1773, é preciso analisar as fontes para além das possibilidades quantitativas, privilegiando uma análise que busque o exercício da justiça, normatividade e apropriações (JANUÁRIO, 2020).

Embora seja reconhecido o alto número de registros do delito de bigamia no Santo Ofício da Inquisição, resultado da construção de sua proeminência nesta matéria, entre processos, denúncias e apresentações, admite-se que estes casos também estivessem ligados às expectativas de regulação da vida matrimonial de um modo geral. Esta perspectiva não nega o propósito cooperante da ação das justiças, eclesiástica e inquisitória, nem tampouco contraria a noção de Estado confessional que as forjou, em seu aspecto disciplinador e normativo. Em outras palavras, configuraria uma resposta reativa a essa mesma ação vertical longamente empreendida. Conforme apontado por Maria Helena Queirós (2006), a aceitação passiva das práticas religiosas ditadas verticalmente seria de fato insuficiente para a compreensão das particularidades, dos arranjos e trânsitos socioculturais existentes. Como agentes principais da disciplina social, os atores, em sua dinâmica relacional, devem ser levados em conta (QUEIRÓS, 2006, p.130).

É necessário, portanto, problematizar os usos da Inquisição e os significados de sua atuação como poder de decisão em matéria de irregularidade matrimonial. Isto é, cabe questionar em que medida pôde ou não suplantar ou complementar competências eclesiásticas em matéria de bigamia, em especial, compondo um novo espaço para regulação matrimonial através de apropriações da normatividade (JANUÁRIO, 2020).

No caso da bigamia na América Portuguesa da segunda metade do século XVIII, dois traços característicos merecem reflexão. Primeiro, a “hipertrofia” vivenciada pelas estruturas eclesiásticas teria provocado um verdadeiro inchaço de ocorrências inquisitoriais. Segundo, quase como consequência desta primeira, o Tribunal Inquisitorial teria admitido potencialmente atribuições que iriam além de seus propósitos, compondo, no universo das práticas, a última instância de decisão sobre certas questões matrimoniais. Neste sentido, é preciso pesar, contudo, não só os efeitos de um processo inquisitorial em vias de conclusão, mas a notável atuação da Inquisição ao investigar matrimônios ocorridos em espaços e períodos muito dilatados, além da já reforçada vigilância mútua da sociedade colonial, que fazia exercer horizontalmente os mecanismos de poder institucionalizados. Da denúncia de um caso infamado à sentença jurídica, todo um universo era mobilizado e não raro protagonizado por sujeitos que se apropriavam das dinâmicas do poder religioso e social.

Conforme já tratado na historiografia, a instrumentalização normativa não aparece aqui como novidade absoluta. Afinal, a construção de um modelo único de união institucionalizou mecanismos e

fez das irregularidades vias possíveis de conjugalidades alternativas. Por cálculo, a afirmação inquisitorial sobre assuntos conjugais em matéria de bigamia esbarrou em aspectos bastante práticos dessas uniões. De modo semelhante, para se pensar tal realidade na América portuguesa é preciso considerar uma ação delongada de controle e disciplinamento que também regulou o universo do vivido, na qual também os sujeitos puderam tomar parte (JANUÁRIO, 2020, p. 293).

Consideremos, portanto, que na metrópole lusitana, em fins do século XVII, os delitos de foro misto passariam a ser progressivamente assunto de matéria inquisitorial, havendo para isto uma cooperação episcopal expressiva. Embora em alguns episódios conflitos sobre a jurisdição do crime de bigamia se fizessem sentir, a prerrogativa inquisitorial sobre a bigamia residiria justamente em sua presunção herética, cabendo ao domínio jurisdicional dos bispos aquilo que a isso escapasse.

Esse cenário, contudo, é alterado ao final dos setecentos, salvaguardando as diferenças operacionais dos tribunais no ultramar vinculados às monarquias ibéricas. Na justiça civil, a Ilustração teria impactado justamente nos crimes cuja disciplina social estivera em questão, em detrimento das ofensas particulares, priorizando perturbações de ordem pública e atentados contra o poder real. Na experiência do tribunal espanhol, para efeito comparativo, a bigamia experimenta uma alteração jurisdicional no período. Isso fez com que a Inquisição não mais procedesse em sua ação persecutória, como efeito da secularização em curso e do interesse do Estado em dirimir as competências da Igreja em determinados assuntos (CONTRERAS, 2013, p. 36). Isto é, a manutenção ou alteração da jurisdição em torno da bigamia na segunda metade do século XVIII reconhece o papel fundamental do matrimônio enquanto unidade de organização social, ao mesmo tempo em que desconstrói o alinhamento entre o poder secular e espiritual que justificava, durante a modernidade, a bigamia como prática herética (MESA-MOLES, 2013, p. 165).

No reinado de Carlos III, entre 1759 e 1788, experimenta-se um esforço secularizador em matéria de matrimônio, preservando à Igreja somente assuntos sagrados e delegando ao Estado aspectos reguladores do casamento, ocasionando significativa mudança jurisdicional entre a autoridade civil e eclesiástica sobre as bigamias. O assunto foi alvo de cédulas reais expedidas desde 1770, alterando a jurisdição do delito de bigamia em conformidade com as leis do reino. Neste sentido, a referência ao pecado desaparece totalmente do texto normativo e a presunção à heresia surge como algo eventual, cuja circunstância não mais justificaria o trato inquisitorial exclusivo. Na prática, a

Inquisição perde sua competência nessa matéria, expressando a laicização no tratamento do delito (JANUÁRIO, 2020, p. 249). Dolores Rojas (1991) reconhece ainda que o processo de laicização atingiu alguns outros delitos de foro misto. Contudo, somente com a bigamia este processo se deu de modo cauteloso e progressivo, fosse por sua implicação social, fosse pela necessidade de alterar uma jurisdição consolidada (ROJAS, 1991, p. 98).

A questão pode ser ainda mais profunda, pois se tratava de delimitar competências objetivas rompendo com a antiga fusão entre os conceitos de delito e pecado (MESA-MOLES, 2013, p. 402). A ressignificação, no campo teológico, do entendimento de heresia, afetou as abordagens sobre determinados desvios inquisitoriais e marcou uma viragem que merece atenção mais acurada.

No caso da América portuguesa, em especial, uma atualização normativa foi editada pelo Conselho Geral em 1798, reforçando e readmitindo o tratamento da bigamia pelo Santo Ofício, corrigindo ainda, na oportunidade, a abordagem quanto aos apresentados e delatados (ANTT, II, Caderno de ordens do Conselho Geral nº14º). O documento direcionado especificamente para a prática de bigamia na América portuguesa sugere que há uma excepcional apresentação voluntária de implicados bigamos no Santo Ofício, como estratégia para atenuação de suas situações e penalidades. Isto é, fundou-se uma comissão geral nova para tratar dos crimes de bigamia vindos da América portuguesa, evitando-se as delongas das exigências já firmadas nos regimento anteriores.

Dessa forma, o parecer do Conselho Geral do Santo Ofício nos permite levantar algumas problematizações. A necessidade do tribunal de reafirmar seus modos de proceder, a esta altura muito bem conhecido e sistematizado, permite inferir que o universo das práticas estaria distante de suas expectativas. Merece destaque a orientação e instrução dupla presentes no documentado formulado pelo Conselho: aos casos específicos dos apresentados e aos eventuais delatados, sugerindo a esses primeiros a sequência judicial de seus processos, desde que arguidos das intenções e pretensões heréticas cuja matéria era preocupação do tribunal. E aos delatos, que seus processos fossem fielmente registrados com o escrivão e averiguados junto aos párocos, constando documentação necessária, o que demonstra que tais condições nem sempre eram observadas. (JANUÁRIO, 2020).

Por conseguinte, evidencia que a Inquisição buscava evitar delongas e otimizar o despacho em casos como esse, orientando a forma pela qual a documentação seguiria ao Tribunal. Rapidamente

veiculado às partes da América portuguesa, por meio dos principais destinatários das correspondências trocadas, o Conselho Geral orientava que a nova comissão deveria ser registrada na abertura dos processos, com o objetivo de assim formar jurisdição para se proceder. (JANUÁRIO, 2020). As correspondências logo ganharam certos destinatários: os comissários da Inquisição das partes do Brasil. O período imediatamente posterior registra o envio de “Comissões Gerais Novas” a seis localidades diferentes, referindo-se à resolução de 1798 sobre o crime de bigamia. Foram remetidas à Paraíba em novembro de 1800, ao Maranhão em março de 1801, a Pernambuco em abril de 1801 e a São Paulo em maio do mesmo ano, além de outra para a Bahia e mais tarde para o Rio de Janeiro. (ANTT, IL, Livro de Registo de Correspondência Expedida, n° 24, fl. 563, fl. 571, fl. 573 e fl. 575)

Ao submeter tal documentação à análise, sobretudo contextualizada aos tratamentos da bigamia nos tribunais inquisitoriais das possessões americanas, percebe-se que ação de longo prazo sobre tal impostura não permaneceu monolítica, ainda que estivesse sob o domínio da mesma instituição. O reconhecido e estabelecido desenvolvimento de uma supremacia inquisitorial sobre a bigamia já no século XVIII teria alterado de certa forma o caráter de determinadas decisões, em especial alargando as competências inquisitoriais para além de suas pretensões pronunciadas. No período aqui em análise, com a emergência da Nova Comissão sobre bigamia então deliberada pelo Conselho Geral do Santo Ofício em 1798, as características expressas manifestam reforço importante no fim do século XVIII, em uma fase de declínio de ação inquisitorial.

Por conseguinte, analisar essa determinação em si mesma inviabiliza reconhecer seu revés. Isto é, a busca de uma práxis ideal que sistematicamente não era observada. A reafirmação dos princípios regulatórios dispostos nos regimentos reconhecia a apresentação como dispositivo possível dentro de um corpo normativo, ao mesmo tempo em que admitia na prática que a mesma estava sendo realizada de maneira imprópria (JANUÁRIO, 2020, p. 233).

Desta maneira, a nova comissão potencialmente seria uma resposta do Santo Ofício aos casos das décadas anteriores em que não havia prosseguimento do processo. Adequação esta que a nova comissão buscou encontrar.

Em outras palavras, o alargamento da jurisdição inquisitorial em matéria de bigamia constituiu uma nova ordem entre as partes. Construída a hegemonia inquisitorial nesta matéria, ao tratar da

bigamia de modo exclusivo, a Inquisição passaria a ser uma instância especial a deliberar também em matéria de matrimônio, sobretudo em momentos de alteração no campo simbólico. Tal capacidade esteve avigorada na terceira e quarta razão a legitimar a Comissão já citada, já nos anos finais de atividade inquisitorial.<sup>2</sup>

Neste aspecto, as sentenças dos bigamos nos permitem avaliar, em geral, um enquadramento calculado em relação à necessidade de se punir o errante, mas também uma ocasião de definição de sua situação conjugal, dada pela ação inquisitorial. Posto que seja inquestionável o sistemático envio de casos à Inquisição, como efeito do perfil cooperativo, estes mesmos casos nem sempre se apresentam como uma ofensa direta ao matrimônio. Neste sentido, cumpre pensar ainda os efeitos práticos das implicações que uma sentença ou absolvição inquisitorial poderia ter em seus sujeitos, como resultado do que a instituição produziria.

### **Apropriações da normatividade: uma possibilidade de análise**

A obra referência de Federico Palomo (2006), abordando em perspectiva a interiorização das condutas, pode ser incerta quando tomada em absoluto. Ao aceitar por insuficiente a visão de uma aceitação passiva de práticas religiosas ditadas “de cima para baixo”, Maria Helena Queirós (2006) reconhece a incompreensão das especificidades, dos hibridismos e trânsitos socioculturais existentes nesse processo. Admite-se não ser consensual identificar quem teria sido o agente principal da disciplina social, isto é, o indivíduo, a comunidade, o clero ou o Estado (QUEIRÓS, 2006, p.130).

Seguindo tal raciocínio, a perspectiva que se apresenta neste trabalho considera a ação de todos esses agentes, que de modo algum estão isolados, tampouco impermeáveis aos mecanismos verticalizados de homogeneização dos comportamentos. Tratar da profissionalização é principalmente tratar do modo com que as populações reagiram a ela, de forma que ao historiador cabe o papel de identificar as especificidades, nomeando em particular e com embasamento empírico quais estruturas estão sob análise, pois assim o papel efetivo das dinâmicas confessionais pode ser calculado de maneira válida (RODRIGUES, 2017, p. 13). Ademais, é preciso reconhecer que os limites

---

<sup>2</sup> A Nova Comissão concluiu que ao dar agilidade aos casos, evitando prejuízos e demoras, evitava ainda os prejuízos à legítima consorte no uso do matrimônio e considerava, na eventualidade de uma nova união, a situação irregular em que ficava momentaneamente a segunda suposta mulher, reconhecendo o papel normativo desempenhado pela Inquisição para além das intenções heréticas.



do ideal de homogeneização, o que no campo das experiências acaba matizar o modelo explicativo proposto. Na via da tropicalização das consciências, é preciso considerar a importância desses mecanismos nos ambientes coloniais, não os considerando como transposição absoluta de instituições europeias.

Numa outra perspectiva, analisando os casos de bigamia em Portugal nos seiscentos, Mariana Alves (2017) atribui a delação de casos de bigamia feita por pessoas próximas, cônjuges ou feitas pelo próprio implicado como efeito da interiorização do disciplinamento promovida pela ação institucional. Entretanto, ao analisar as fontes no contrapelo, é possível alcançar a dimensão prática decorrente de uma ação movida na justiça, que de maneira alguma se resume à “tranquilização das consciências” (ALVES, 2017, p.110). Como projeção, a capacidade de se regular em matéria de matrimônio era identificada e apropriada pelos próprios implicados. Tal perspectiva estaria aproximada ao efeito também empreendido em favor do casamento, reconhecendo “as formas de controlo burocrático da vida matrimonial, que implementadas também na sequência da reforma tridentina, tiveram um maior alcance no disciplinamento religioso das comunidades paroquiais (PALOMO, 2006, p.39)”.

Por conseguinte, os procedimentos e os mecanismos de regulação puderam experimentar usos e expectativas quem nem sempre se aproximam de um desempenho unívoco. Ademais, o esforço na imposição do modelo de matrimônio admitiu certa complexidade ao esbarrar em condutas morais e sociais já enraizadas, nem sempre objetivamente identificadas com a noção de pecado que se pretendia conferir.

Na tensão entre norma e prática, tais casos se abrem como lentes genuínas, exemplificando a ação do Santo Ofício como mecanismo disciplinador e regulador do projeto de matrimônio defendido. Esta característica se sobressai principalmente quando se analisa um grande número de casos que não guardam em si mesmos a intenção herética como motivação. Cumpre dizer que, neste sentido, esses episódios, apesar de engrossarem as listas de implicados pelo Santo Ofício, expressariam primeiramente uma capacidade inquisitorial de atrair para sua competência semelhantes ocorrências, bem como atualizar-se em diálogo com as realidades coloniais (JANUÁRIO, 2020). Antes de tudo, esses registros representariam elementos de irregularidade matrimonial de múltiplos níveis e

significados, numa expectativa diferenciada de seus usos, fosse pela oportunidade de anular matrimônios, fosse por melhor investigá-los e executar contra os delituosos.<sup>3</sup>

Em seus diversos atores, observam-se não só os sujeitos que incorrem em bigamia, mas aqueles também que, estimulados à denúncia, trazem outra perspectiva ao desvio. Isto é, levando em consideração os efeitos jurídico-penais da dimensão delituosa da bigamia, é possível admitir que a validação ou não destes matrimônios trariam implicações claras aos nubentes, excedendo a dimensão de pecado. Segundo Maria Paz Mesa-Moles (2013) isto se exemplifica naqueles casos em que, mesmo com a certeza da nulidade do primeiro casamento, o segundo foi contratado sem esperar pela sentença de nulidade eclesiástica. Por conseguinte, estes não cometeram pecado dentro de si mesmos, no foro interno, mas eles poderiam ser enquadrados em bigamia na jurisdição externa e como tal ser punido (MESA-MOLES, 2013, p.402).

Segundo posto por Maria Paz Mesa-Moles (2013) as anulações de casamentos nem sempre eximiram os implicados de suas culpas judiciais. Em todas as formas em que se atentassem contra um matrimônio canônico na existência de um vínculo anterior, a existência ou não de má fé era indispensável para a caracterização do delito inquisitorial, fosse ao âmbito interno ou externo. Deste modo, as consequências jurídico-penais entre aqueles que de boa fé tinham a certeza da invalidez do primeiro matrimônio e contraíam o indevido segundo matrimônio não os eximia de penalidades. Embora não tivessem cometido pecado eram considerados réus de um delito de bigamia no foro externo, e como tais serem castigados. A nulidade canônica do primeiro matrimônio ou a declaração judicial de morte do primeiro cônjuge dadas depois da conclusão da segunda união não livrava o implicado na presunção do erro e provada a má fé dos contraentes, e este deveria ser castigado pela bigamia (MESA-MOLES, 2013, p.165). Na busca pela exatidão das circunstâncias e caracterização das

---

<sup>3</sup> Neste sentido, ao largo da tentativa de imposição do modelo de matrimônio instituído, leituras apontam para as diversas motivações que levavam os fiéis a contraírem um novo casamento. Para Emily Machado (2016), no caso da bigamia feminina o delito resulta de uma construção misógina e da impossibilidade de se admitir uma separação matrimonial eficaz a mulheres que contrairiam a segunda e ilícita união de modo consciente, num campo limitado de escolhas. Semelhante perspectiva também é apresentada por Isabel Braga (2004), demonstrando o valor social que um casamento instituído poderia conferir. Para Fernanda Molina (2017), as escolhas e saberes fragmentados não se definem nem mesmo por erro de fé, como quer a justiça, nem mesmo como estratégia definida. As controvérsias, adaptações e apropriações demonstram a instabilidade de significados e a diversidade de disputas que emergem da tentativa tridentina em se estabelecer um único modelo.

intenções dos bigamos, entretanto, a Inquisição assumia um papel regulatório e investigativo que acabava por referendar ou não as uniões tomadas (JANUÁRIO, 2020, p. 309).

Nesse sentido, a função regulatória desempenhada pela Inquisição não só incorporava práticas, como atualizava métodos relativos à sua atividade, sempre em diálogo com a realidade em que estava inserido. Por conseguinte, as expectativas em torno da ação do Santo Ofício também puderam ser apropriadas por seus implicados, fosse como instrumento de vigilância, fosse como ocasião de deliberação sobre as irregularidades matrimoniais. Desta maneira, é possível pensar que o aparente descompasso entre os casos sem definição e aqueles que decidem aspectos matrimoniais possuem uma significação à parte. É preciso, por conseguinte, distinguir um volume de ocorrências que não encontram sentença na Inquisição daquelas que assim o fazem (JANUÁRIO, 2020, p. 310).

No nível horizontal, os casos citados em denúncias e casos interrompidos demonstram o elevado nível de interiorização das condutas dos fiéis em relação às regulações matrimoniais, bem como a ciência da obrigatoriedade de se denunciar casos em suspeita (GOUVEIA, 2014, p.16). A publicação do edital de delitos, feita através da visita pastoral, estimulava de forma competente a busca dos infratores, fossem esses de alçada eclesiástica ou inquisitória. Não importava à comunidade de fiéis as diferenças de jurisdição. Mobilizadas as consciências, cabia aos quadros diocesanos o seu devido refino (FEITLER, 2007). Por essa razão, o sacramento da confissão estimulava destacadamente a delação. De tal forma, as estruturas de vigilância e controle, que operavam horizontalmente e verticalmente e atuavam no disciplinamento da sociedade, ao buscarem a uniformização de comportamentos em seu exercício de poder, encontraram grande enraizamento através das denúncias e de investigações já iniciadas. Segundo Jaime Gouveia (2015), a diferença no volume de denúncias dependia de mecanismos de apuração das mesmas, independentemente da tipologia de delito.

De modo articulado, a conhecida iniciativa da Justiça Eclesiástica de fazê-lo também deve ser admitida como mecanismo vertical de disciplinamento. Não surpreende o fato de que o número de bigamos tenha crescido no século XVIII, momento de alcançado estabelecimento e funcionamento de seus mecanismos, expressos pelo estímulo às denúncias e seus usos pela sociedade colonial. Ao mesmo tempo, a ação efetiva dependia da qualidade dessas denúncias e sumários já iniciados, em que pese a considerável disposição da Inquisição para investigá-los. Disso, a documentação dá conta que, em meio à correspondência direcionada às várias partes dos domínios portugueses, o Santo Ofício

passasse comissão para a investigação dos matrimônios de vários bigamos em suspeita, muitas vezes conectando investigações distantes espacialmente entre si (ANTT, IL, Livro de correspondência expedida (1752-1770), livro 23, fol. 27, fol. 28, fol. 45). Por vezes ligada à itinerância, somente uma ação articulada poderia desterrar as recorrentes bigamias. Desta forma, admitia-se enquanto perspectiva a decisão Inquisitorial sobre os bigamos delatados.

Os processos inconclusos possibilitam admitir que os casos catalogados no Tribunal Inquisitorial não poucas vezes estariam mais relacionados às irregularidades de vida matrimonial do que a sua potencialidade herética. Dessa maneira, independente do significado ou motivação, os episódios reservados ao Santo Ofício encontrariam um desfecho em potencial. Não obstante alguns processos fossem incapazes de prosseguir, por sua qualidade ou falta dela, as denúncias e sumários denotam uma expectativa de que o Santo Ofício assim agisse.

O admitido estabelecimento do bom funcionamento do Tribunal da Inquisição, atrelado aos quadros de administração eclesiástica, tendo colaborado efetivamente para que houvesse um acréscimo no número de delatados, embora não no número de processados, precisa ser pesado para além de seu pragmatismo. O significado dessas delações também deve ser observado, já que a denúncia, em certa medida, por ter consequências diretas sobre a vida matrimonial dos envolvidos, sinaliza um papel desempenhado pelos agentes neste contexto. Não surpreende o caso de Bonifácio de Araújo, cuja delação teria sido feita precisamente pela segunda e ilegal esposa.

Da denúncia junta, remetida da vila da Princesa do Assú, pelo comissário Francisco de Sales Gorjão e dada por Elena Maria do Sacramento e Maria da Saúde, moradoras na freguesia do Assu, consta que Bonifácio de Araújo, sendo casado com a denunciante Elena Maria do Sacramento na freguesia do Apabi caíra no absurdo de se casar segunda vez na freguesia dos S. Matheus dos Inhamuns com uma chamada Maria, moradora nesta freguesia, tudo no bispado de Pernambuco, que nomeiam as denunciantes para a prova deste fato as testemunhas que constam da denúncia junta (ANTT, IL, processo 16066).

No exercício de justiça empreendido por Elena do Sacramento, a denúncia feita pela esposa enganada é bastante sintomática por tornar evidente um dos usos da denúncia na sociedade colonial: o controle e a vigilância que as delações poderiam estabelecer (GOUVEIA, 2014). Como engenho eficaz no disciplinamento das condutas, a denúncia possuía um efeito horizontal considerável: denegria a honra do implicado, tornava-o objeto de investigações, poderia causar-lhe despesas ou penas

econômicas. Para a delatora, como protagonista histórica, representaria a ocasião de livrar-se de um matrimônio indevido, fazendo uso do papel regulador que a Inquisição poderia desempenhar em seu benefício. Desta forma, ao tomar o registro da denúncia, esperava-se da Inquisição, por intermédio de seu comissário, que o caso tivesse maiores decorrências. Ainda que muitas vezes essas denúncias tivessem por intenção “aliviar as consciências,” ao nomear as testemunhas, Elena do Sacramento buscava que sua afirmativa tivesse o devido crédito (JANUÁRIO, 2020, p. 316).

Mesmo que a preocupação primeira da instauração do inquérito fosse desterrar as heresias, a análise documental permite perceber a investigação inquisitorial como oportunidade para se regular em matéria de matrimônio, caráter que se sobressai não só nos argumentos, mas na prática estabelecida pela nova comissão aqui citada.

Desse modo, a envergadura investigativa de diversos níveis de alcance territorial significativo mostrou-se como ensejo para a sanção ou não de uniões tomadas, ainda que o propósito primeiro fosse averiguar as motivações e corrupções de fé que levariam a um segundo matrimônio. Em outras palavras, a ação judicial inquisitória constitui-se ainda como expectativa de regulação matrimonial. Não se deve desprezar, portanto, que o aumento dos casos de bigamia nem sempre se traduzem em ocorrências efetivamente sentenciadas e ouvidas à mesa. Fosse motivado pela maior habilidade no levantamento de possíveis casos em suas estruturas, ou mesmo como resultado dos mecanismos de vigilância verticais, a expectativa de que a inquisição procederia em tais casos era aparente. Por outro lado, pesando sua ação efetiva quanto aos bigamos reconhecidamente culpados, é preciso admitir que a certeza jurídica da culpabilidade faria reconhecer as demais uniões como nulas e sem efeito, como resultado da verdade processualmente construída e em determinados casos, bem aproveitada por esposas desejosas de contrair uma válida união (JANUÁRIO, 2020, p. 332).

Contudo, é preciso salientar que esta apropriação das normas matrimoniais fora feita ao seu modo, produzindo efeitos que nem sempre levavam a estrutura judicial a obrar em favor da incorruptibilidade matrimonial: certidões de solteiro falsas eram conseguidas, casamentos eram realizados de modo irregular e seus devidos assentos nem sempre eram matéria de zelo de seus párocos. O que não elimina, no plano coercitivo e punitivo, a apreensão de um mecanismo eficaz para se fazer justiça às mulheres prejudicadas por seus cônjuges, de modo que a decisão inquisitorial surgisse como produto a ser consumido, na probabilidade de definição matrimonial de maneira particular.

Ao mobilizar um grande número de agentes e ser favorecida pelas estruturas eclesiásticas, a correção do duplo matrimônio admitiu expedientes que sem dúvida concorreram para uma ação afinada de disciplinamento, fazendo da Inquisição o meio mais adequado na investigação deste delito. O que implica dizer que a hegemonia da Inquisição diante dos casos de bigamia admitiu uma abrangência significativa, sobretudo nos casos em que suas sentenças se fizeram pesar (JANUÁRIO, 2020, p 335).

O rigor investigativo mostrou-se comprometido até mesmo nos episódios que não encontraram prosseguimento. Observando os rigores da cerimônia matrimonial tridentina, a investigação não destoava do propósito central que fundamentava o princípio normativo do matrimônio instituído. Ademais, além da preocupação no banimento de posturas heréticas, a ação Inquisitória pôde também complementar competências da Justiça Eclesiástica na organização dos casamentos, agindo com mais rigor e admitindo ainda que muitos dos duplos matrimônios eram possíveis diante da desleixo com que a Justiça Episcopal tratava os banhos, as licenças e as certidões. Com sua triagem mais austera, compôs uma instância possível de investigação eficaz não só no desterro das intenções. Zelosa na forma, ela cuidou da observância concreta do padrão de matrimônio que se pretendia robustecer.

E mais, o enraizamento de sua ação e envergadura nas demais estruturas de poder religioso, alcançando tribunais e espaços dilatados, dotou a Inquisição de uma capacidade investigativa bem mais destacada que a dos bispos. Tomando por recorte sua ação sobre as bigamias nos os últimos anos de ação inquisitória na América portuguesa, não é difícil intuir este potencial ali admitido e conservado. Como tribunal eclesiástico, posto que de outra natureza, também agiu no sentido de legitimar ou não uniões conjugais. A ação de denúncia, apresentação ou deliberação à mesa por parte do Santo Tribunal não esteve isolado do intento de disciplinamento e vigilância por ele exercido e sua proeminência no tratamento de bigamias acompanhou tal propósito, ainda que a maior parte destas imposturas não guardasse um ataque consciente à fé. E neste sentido, a hipertrofia colaborativa direcionou casos de duplo consórcio a um tribunal que, ao seu modo, também incidiu de modo importante sobre as conjugalidades dos colonos, reconhecendo em caráter processual a condição nula das segundas uniões. E desta maneira, a atualização normativa citada ao final dos setecentos reforçou tal caráter e conservou

o Santo Tribunal em atividade até seu encerramento definitivo, salvaguardando uma ancestral cooperação obtida na prática e de difícil substituição imediata (JANUÁRIO, 2020, p. 336).

Quando tratamos de bigamia, preserva-se o papel dos tribunais como instituições religiosas importantes para os meios reguladores da sociedade colonial portuguesa durante o século XVIII, ainda que o desterro de heresias tenha enfraquecido sensivelmente. A permanência da bigamia como delito de trato do Santo Ofício até o fim de sua atuação e a admissão do matrimônio como ponto significativo para a organização social evidenciou um uso parcialmente dessacralizado, mas reativo às experiências produzidas na América Portuguesa. Dessa forma, a citada atualização normativa respondeu efetivamente ao universo das práticas, admitindo assim que a sobrevivência jurisdicional dele dependia ativamente.

### **Fontes Manuscritas:**

**Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo da Inquisição de Lisboa;** Processo 16066.

### **Fundo de documentação dispersa e outros**

ANTT, IL, Caderno de ordens do Conselho Geral n.º 14.º.

ANTT, IL, Caderno de ordens do Conselho Geral n.º 15.º.

ANTT, IL, Correspondência Expedida para o Brasil (1732/1743), mç. 61, n.º 13.

ANTT, IL, Correspondência Expedida, liv. 23 (1752-1770).

ANTT, IL, Fundo de Documentação Dispersa, processo 16965.

ANTT, IL, Livro de Registo de Correspondência Expedida, n.º 24.

ANTT, IL, Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal de 1640 e 1774.

ANTT, IL, Registo Geral do Expediente, livro 69.

### **Referências bibliográficas:**

ALVES, Mariana Rocha Ramos de Oliveira. **Inquisição e Bigamia:** disciplinamento e transgressões de cristãos velhos portugueses julgados pelo Tribunal do Santo Ofício (Lisboa, século XVII). Dissertação de Mestrado em História, UFRJ, 2017.



BRAGA, Isabel Drummond. O Brasil setecentista como cenário da bigamia. In: **Estudos em homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 299-31, 2004.

CONTRERAS, Nicolás Francisco Gajardo. **El factor de ser foráneo como um elemento constitutivo del delito de bigamia em el Chile Colonial (1788-1823)** Santiago: Universidad Andrés Bello, 2015.

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2007.

GOUVEIA, Jaime. **A quarta porta do inferno: A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)** Lisboa: Chiado Editora, 2015.

HIGGS, David. Bigamia e migração no Brasil colonial no fim do século XVIII. In: **Anais da VII reunião da SBPH**, São Paulo, 99-103, 1988.

JANUÁRIO, Mayara Amanda. **A Justiça Eclesiástica e o Tribunal do Santo Ofício: poderes e práticas nos processos de bigamia no Brasil setecentista**. Mariana: UFOP, 2020.

MACHADO, Emily. **Mulheres Inquietas: bigamia feminina no Atlântico Português (séc. XVI- XIX)** (Dissertação). Salvador: UFBA, 2016.

MESA-MOLES, Maria Paz. **Jurisdicción penal ordinaria e inquisición em la Edad Moderna ( a propósito del delito de bigamia)**, Madri: Universidad Rey Juan Carlos, 2013.

MOLINA, Fernanda. **“Casadas dos veces.”** Mujeres e inquisidores ante el delito de bigamia femenina em el Virreinato del Perú ( siglos XVI- XVII). In: *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 25.1 (2017).

PALOMO, Federico. **A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700**. Lisboa, Livros Horizonte, 2006.

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Poder Eclesiástico e Inquisição no século XVII Luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social**. São Paulo: USP, 2012.

ROJAS, Dolores Enciso. **La política regalista de Carlos III**. La Real Cédula de 1788. In *Estudios de Historia Novohispana*, 11, p 97-118, 1991.

## O vilancico de Natal no mundo ibérico (1640)

### The Christmas vilancico in the Iberian World (1640)

**Laís Morgado Marcoje**

Doutoranda em História

Universidade Federal do Rio de Janeiro

laismarcoje@gmail.com

**Recebido em:** 01/05/2021

**Aprovado em:** 21/06/2021

**Resumo:** Este presente artigo tem como proposta apresentar o vilancico como uma valiosa fonte histórica para o mundo ibérico moderno. Desse modo, apresentar-se-á o que é o vilancico, quais as suas características, que elementos compõem a sua escrita, além de traçar paralelos com outras fontes usadas pela historiografia. Surgido na Península Ibérica, o vilancico teve um importante papel nas festas e rituais religiosos modernos, sendo considerada, na Espanha, música de Estado. Contribuiu para o engrandecimento da figura real. Serão estabelecidas as relações dos vilancicos com as festas e rituais religiosos, além da discussão sobre o seu caráter sacro-profano.

**Palavras-chave:** vilancicos; sacro; profano.

**Resumen/Abstract:** This paper proposes the vilancico like an important document historic to the Iberian Modern World. It will be presented what is this kind of a genre, how is it defined, what is your characters. It was pretended to do a small analyze between the vilancico and others types of genres most used by the historiography. The vilancico emerged in the Iberian Peninsula and it has an important place on the religious rituals and festivities in Modern Age. It was considered a type of music of Estate and it contributed to strengthen the royal image. There are discussion about the relation between the vilancico and the rituals and festivities religious. Your sacred and profane character will be developed.

**Palabras clave/Keywords:** villancico; sacred; profane.

### O vilancico

Pode-se citar duas definições sobre o que é o vilancico. Em primeiro lugar, Ernesto Vieira, autor do “Dicionário de Música: ornado com gravuras e exemplos de música”, publicado em 1899, define o vilancico como “pequeno poema festivo e popular sobre assunto religioso, que antigamente se cantava nas igrejas nos intervalos dos ofícios litúrgicos” (VIEIRA, 1899). Em segundo lugar, a

historiadora Beatriz Santos (2011) concebe o vilancico como um gênero poético musical. Essas duas definições indicam a relação presente no gênero entre poética e música. Também é possível destacar a presença do sacro nesse gênero. Contudo, apesar do vilancico religioso ser, e em grande parte, mais estudado, há vilancico profano, o que demonstra que o gênero é tanto sacro quanto profano.

Consensualmente, afirma-se que o vilancico emergiu no final da Idade Média e no início da Idade Moderna na região da Península Ibérica (LOPES, 2006). O musicólogo português Rui Lopes estabelece algumas possíveis conexões do vilancico com outros gêneros presentes na Península Ibérica, como as dimensões folclóricas da música, da coreografia e do teatro; o drama litúrgico medieval, o auto sacramental; a tradição de pastorela latina, entre outros (LOPES, 2006).

O vilancico era elaborado e desenvolvido em língua vernácula. Segundo Rui Lopes, a principal língua usada nas letras era o castelhano, seguido do português (LOPES, 2006). O intrigante é que mesmo em Portugal, o castelhano era uma língua de maior circulação das obras literárias e de contato entre os membros da corte (BUESCU, 2004), mas é possível encontrar um número menor de vilancicos em português. Além disso, também aparecem expressões em línguas da África ao longo da poética dos vilancicos (LOPES, 2017). Era comum que autores como Camões e Gil Vicente publicassem suas obras em castelhano (BUESCU, 2004).

O primeiro contato que se pode destacar do vilancico com os rituais religiosos ocorreu com o arcebispo de Granada e confessor da rainha Isabel, o frei Hernando de Talavera (1428-1507) (LOPES, 2006). Apesar do incentivo do arcebispo, houve resistência em relação à prática dos vilancicos na região de Granada. Dessa forma, a aceitação unânime do gênero não existia. O que se pode afirmar é que o vilancico era um gênero com forte aceitação, estando presente em autos-religiosos, em procissões (TORRENTE, 2007) e na corte: o “vilancico, simples, popular e profano, foi a canção escolhida pelo povo que cantava e dançava nas romarias e preferidas pelos nobres para animar os serões da corte e palácios” (BESSA, 2016). Para o musicólogo Rui Bessa, a simplicidade do vilancico foi um fator que contribuiu, além do gosto popular, para o desenvolvimento do gênero em Portugal ao longo do século XV.

Cabe afirmar que o mesmo adquire grande importância para a monarquia ibérica. O caso espanhol é destacado, pois o vilancico era considerado, nas palavras do musicólogo espanhol Pablo L. Rodríguez (2007), uma música de Estado, sendo um dos elementos usados no ritual litúrgico da Capela

Real espanhola para engrandecer a figura real. Quanto maior o som, maior a imagem do monarca era ressaltada (RODRÍGUEZ, 2007). É intrigante notar que para o caso português pouco se é estudado. Se para a Espanha o vilancico teve um papel importante, sendo um gênero cultivado até hoje, é possível pensar que em Portugal o mesmo tivesse ocorrido. Cabe acrescentar que o grande impulsionador da prática dos vilancicos em Portugal foi o próprio monarca da pós-Restauração, d. João IV.

### **Um gênero sacro-profano**

Antes de abordar com maior ênfase a questão sacro-profana, cabe destacar que a profissão dos músicos era dividida em dois grupos. O primeiro grupo era formado pelos músicos considerados ilícitos pela Igreja. Era composto por músicos que se apresentavam em tabernas e bares (LE GOFF, 2013). O segundo grupo era dos músicos lícitos. Estes eram responsáveis por uma música que acalmava os ânimos dos diversos indivíduos que a ouviam (LE GOFF, 2013). A partir dessa separação, pode-se afirmar que a música era classificada entre sacra e profana. Pode-se acrescentar que os homens modernos, nas palavras do historiador espanhol Fernando Bouza Álvares (2000), relacionavam a capacidade de apreciação musical com a boa virtude. Ser capaz de apreciar a harmonia musical era uma forte indicação de que esse indivíduo poderia ser de confiança. Outra relação que o historiador apresenta é a existência da concepção de um bom governo com a boa música, ou seja, um bom governo deveria ser harmônico assim como a boa música é. O que podemos afirmar é que a música era um elemento primordial no mundo moderno, sendo então uma arte possível de ser metaforizada para os demais âmbitos de relações entre os diversos indivíduos dessa sociedade.

Vejamos um exemplo dado por Rui Lopes,

O vilancico, escrito em vernáculo e de índole profana, não era admitido no interior dos templos. Fez, contudo, a sua aproximação às cerimónias religiosas durante as Festas Sagradas. É disso exemplo a sua presença na procissão do Corpus Christi, de grande solenidade e esplendor, durante o qual os devotos cantavam vilancicos profanos com a intenção de preencher o tempo vazio de espera da passagem do Senhor, de abrilhantar o cerimonial religioso e terem neste uma presença activa. (LOPES, 2006, p.54-55)

Segundo Manuel Carlos Brito, havia “complexas relações entre as formas de culto de origem eclesiástica e estritamente codificadas, e as formas mais populares, espontâneas e terra a terra, nas quais a inspiração pagã aparece por vezes só tenuemente disfarçada” (BRITO, 1989, p.31-32). O vilancico estava nessa linha tênue, como será abordado mais a frente, elementos não cristãos aparecem nas suas

letras. Desse modo, a Igreja se preocupava em controlar as práticas religiosas de forma a evitar que elementos e práticas pagãos fossem mantidos na vivência religiosa dos fiéis. O musicólogo citado afirma que a música era um dos espaços mais possíveis que os elementos pagãos fizessem parte, sendo então “um campo privilegiado deste intercâmbio” (BRITO, 1989, p.32).

Para Wardropper,

O mundo e tudo que pertence – ferramentas, diversões, ideias, fórmulas sociais – podem lembrar à alma devota a grandeza de Deus, podem proporcioná-la um ponto de partida para adorar o Criador deste símbolo (...). O mundo é de Deus, e as coisas do mundo devem se sacrificar, se consagrar a Deus (...) porque até as coisas mais vulgares procedem de Deus. (WARDROPPER, 1958, p.17)

Esta última afirmativa de Wardropper não era, necessariamente, um consenso entre os membros religiosos. Esse campo de discussão era válido, sendo possível questionar até que ponto se considerava a música, o teatro, a dança etc. como sendo sacros.

Quando o vilancico foi incorporado nos rituais e nas festividades religiosas pelas igrejas ibéricas, sendo usado em autos religiosos, delineou-se um caráter sacro-profano. Sacro por se tornar um gênero religioso e profano devido suas características, embora aos poucos veio a ser um gênero para ser espetacularizado e sem participação dos fiéis nos serviços litúrgicos (BESSA, 2003). Atenuando essa característica, a música, a dança e o teatro estavam presentes na execução e apresentação do vilancico. De acordo com o musicólogo Rui Bessa, “o vilancico se desvinculou do caráter essencialmente profano que detinha os cancioneiros quinhentistas para se posicionar, a pouco e pouco, no coração das práticas cerimoniais promovidas regularmente pelas igrejas e catedrais ibéricas” (BESSA, 2003).

Observa-se a grande importância das festas religiosas na disseminação dos vilancicos no cotidiano religioso. A música serviria para as manifestações de culto e louvor a Deus. A simplicidade do texto e da música teria tornado o vilancico “uma canção adequada ao processo de divinização” (LOPES, 2006, p.55).

## Rituais e cerimônias religiosas

No breve livro “Lisboa: a cidade e o espetáculo na época dos descobrimentos”, Renata de Araújo (1963) traz reflexões sobre o caráter ritualístico em Portugal. Desde o período medieval, as sociedades da Europa tendiam à forte hierarquização dos homens e à idealização da sociedade; pensamento que teve como base a filosofia aristotélica na Segunda Escolástica. A pessoa era definida como uma unidade de três faculdades da alma - a saber: a vontade, a memória e a inteligência - que são iluminadas e aconselhadas pela Graça divina (HANSEN, 2008). A cada grupo de indivíduos que compunha a sociedade cabia a tentativa de

corresponder ao máximo aos atributos ideais da sua figura. Cada homem, para corresponder à ordem divina, devia ser a cópia fiel de uma imagem ideal, devia portanto seguir com o maior empenho possível, já que estava em jogo a sua própria salvação, as atitudes que conduzissem àquele ideal. (ARAÚJO, 1963, p.30)

Trazendo como herança do período medieval, as sociedades europeias, no período moderno, mantiveram seu caráter ritualístico. Foram nos momentos de espetáculos religiosos que se notavam os desvios religiosos, ou seja, eram perceptíveis, em alguns casos, práticas profanas em meio às práticas sacras (ARAÚJO, 1963).

Abordar cerimônias, espetáculos e rituais implica em compreender o significado próprio do ritual ou rito. De acordo com o medievalista francês Jean-Claude Schmitt “o rito é uma sequência ordenada de gestos, sons (palavras e música) e objetos, estabelecida por um grupo social com finalidades simbólicas” (SCHMITT, 2002, p.415). Em um rito há elementos teatrais, orais e outros dessa natureza que produziram um determinado significado ou simbologia para o momento do rito. Deste modo, Schmitt acredita que o rito tem uma significação própria ao momento em que ocorre. Além disso, é possível notar por meio dos ritos a relação dos fieis leigos com o divino e a sua relação com os membros do clero. Ficavam notórias, então, as divisões sociais e quais papéis cada grupo desempenham na sociedade (SCHMITT, 2002).

Schmitt (2002) afirma que a Igreja “cristianizou” alguns rituais laicos de forma que o rito profano fosse moldado à visão cristã de mundo e de sociedade. Contudo, o rito não está inerte às ações dos leigos, existindo um uso específico dos rituais por parte dos leigos, provocando desvios religiosos nos rituais. Houve então o “desenvolvimento de rituais ‘profanos’, por meio dos quais novos

segmentos da sociedade laica puderam, em diferentes épocas, reforçar sua autonomia”. Podemos afirmar que o rito é um lugar de disputa entre visões de mundo diferentes entre si.

Bessa afirma que

num ambiente cortesão de festa e euforia, o vilancico criava ambientes líricos pela temática do amor, momentos de riso pela sátira, às vezes exagerada em que a crítica mordaz dos poetas cortesãos desmascarava, com primor, as fraquezas amorosas, a vaidade desmedida dos nobres e a vida mundana de muitos clérigos, como se depreende dos cancioneiros e da obra de Gil Vicente. (BESSA, 2003, p.53)

Essa afirmativa acima indica a relação entre o vilancico, a festa e o teatro. A dimensão ritualística e festiva do vilancico e do teatro fica mais nítida no trabalho do musicólogo Álvaro Torrente (2007), em que descrição de diversas festividades fixas no calendário litúrgico, como o Natal, a Epifania e a procissão de Corpus Christi demonstram a força da música, que no caso dele e no desta pesquisa é o vilancico, na demarcação de um momento de maior liberdade dos fiéis. Isso porque, além do vilancico estar em língua vernácula, o que permitia uma maior compreensão por parte dos espectadores, era permitido na festa um momento de descontração. Contudo, não sabemos até que ponto os membros do clero concediam essa “liberdade” e o que era feito para combater os desvios religiosos e de conduta.

A festa era um mecanismo de demarcação do calendário (VALERI, 1990). É intrigante notar que a determinação de qual momento do calendário o vilancico deveria ser apresentado e tocado foi marcado pelas festas do Natal (25 de dezembro), da Epifania (06 de janeiro) e da Assunção da Virgem (08 de novembro). O que apenas reafirma a relação do vilancico com elementos festivos, além de uma devida concessão da Igreja a formas de devoção mais próximas dos leigos.

### **O vilancico de Natal de 1640**

Como se pode retirar do título do documento “Villancicos, que se cantaraõ na Capella Real d’el Rey D. Ioam nosso Senhor, o IV de Portugal, Nas matinas da noite de natal, este anno de 1640” o local onde foi executado foi a Capela Real. Esta, como já apontamos, é um lugar de



representação do poder e de reafirmação da hierarquia dos atores sociais que a frequentavam. Depois desse breve apontamento, podemos seguir com a análise do documento.

O primeiro vilancico desse folheto analisado expõe aos ouvintes a descrição do trabalho de uma pequena abelha que vai de flor em flor colher pólen para a fabricação de seu mel. Esse trabalho, simples, a priori, produz algo doce e é retratado nos versos como um trabalho o qual a pequena abelha faz com amor. Além disso, a letra destaca que apenas a abelha é capaz de realizar esse trabalho. O homem é incapaz de uma proeza como essa. A natureza é, assim, magnífica e única. Aos homens, resta admirar esse belo trabalho.<sup>1</sup>

Mesmo sendo um vilancico natalino, referências a outras festividades surgem. Os versos que se seguem estabelecem uma relação entre os vilancicos de *Corpus Christi* e os de Natal, em que estes são bons e menos enfadonhos do que os da outra festividade. Além disso, esse trecho apresenta uma metalinguagem, o que indica que a possibilidade de uma discussão sobre a importância do vilancico no cotidiano das festas religiosas:

En fiestas del Corpus Christi  
pudiera Bras enfadar,  
mas Villancicos Braseros<sup>2</sup>  
Buenos son por Navidad  
Estando Bras em el mundo,  
hanle de villancicar,  
porque le han picado mucho,  
y es muy cosquilloso Bras?  
Gil pidiô misericórdia  
por el Chico del portal,  
y quem le admittan al bayle,  
y enqualquier ricon cabrá.

---

<sup>1</sup> “*De uma rosa, uma abejica / dulce, amante, coge flor; / titamè, titamè; / si me aparto, el amor. y a la flor, si me acerco, me pica*”. Cf.: Villancicos, que se cantaraõ na capella real del rey D. Ioam nosso Senhor, o IV. de Portugal, nas Matinas da noite do Natal, este anno de 1640. - Em Lisboa : por Jorge Rodrigues, [1640]. - [12] f. ; 8° ( 15 cm). Disponível <<http://purl.pt/23779>> Acessado em 01 de Outubro de 2020, f. 2.

<sup>2</sup> Vilancicos de Brás. O compositor transformou os nomes de Gil, Brás, Llorente, que aparecem ao longo desse vilancico, e outros em verbos e em adjetivos.

Não há referência apenas a festividades religiosas. Ao longo desse folheto, há indicação de festa de resguardo do monarca. Nessa festa organiza-se um torneio entre os cavaleiros, em que juntos celebrarão a maestria do reino. Honra-se os homens e a Deus. Essa comemoração é, então, para o Criador e os homens abençoados por ele:

Aparta, aparta, aparta  
que quiere y a correr,  
brillando nuevas plumas,  
de Blanco, y rozieler <sup>3</sup>  
corran, corran parejas ,  
celebrando a gala  
de nuestra Reyna:  
toca, que llega;  
aparta, aparta, aparta,  
a fuera, a fuera, a fuera,  
que por honrar a los hombres  
es de hombre, y Dios la pareja <sup>4</sup>

Como era de se pensar um dos temas mais abordados nesse conjunto de nove vilancicos é o do nascimento do menino Jesus. Há o destaque das bem-aventuranças trazidas por Deus ao fazer nascer entre os homens os seus filhos. Anuncia-se a mudança na terra provocada por esse grande acontecimento. A metáfora trazida é que o nascimento de Cristo fez com que a primavera surgisse em um momento mais sombrio. A noite de seu nascimento foi bela.

Desterrando, a rayos sombras,  
la mas bella Primavera,  
que en Belém nació esta noche,  
con dos mil gracias se muestra.  
Todo es gloria, cielo, y rísa;

---

<sup>3</sup> Rozieler é uma planta rosa e clara. Cf.: Real academia espanhola. Disponível em <<http://www.rae.es/>> Acessado em 03 de janeiro de 2020.

<sup>4</sup> Em festas de armas, formava-se pares de cavaleiros de mesmos trajes, bandeiras e selas de cavalos. Eles corriam ou combatiam juntos e unidos. O objetivo era fazer essas atividades ao mesmo tempo. Cf.: Real academia espanhola. Disponível em <<http://www.rae.es/>> Acessado em 03 de janeiro de 2020.

todo luzes, Sol, y estrellas;  
todo escarcha, y yelo, y nieve;  
todo plata, oro, y perlas

A principal metáfora evocada nesse momento é o menino Jesus como um cupido que traz o amor para todos na terra.

Un Cupido nos ha nacido,  
que al Amor le lleva la flor;  
mas Cupido que el Amor,  
y mas Amor que Cupido

A partir da citação acima, podemos compreender que a beleza que permeia esses versos demonstra o quão forte é o amor de Deus pelos homens. O amor do altíssimo mostra-se forte e crescido no momento em que seu filho nasce para trazer amor aos homens, que, mesmo com seus corações duros, se rendem ao verdadeiro amor:

Niño Dios, y Amor medrado,  
del Amor Dulce tropheo,  
mas Cupido em el deseo  
mas Amor em el cuidado;  
el yelo, que mas armado,  
de rigores aparece,  
recien nacido le mese,  
le arrulla recien dormido.  
Um cupido etc.

Para além dessas questões, o vilancico também traz referências sobre o debate do rei como um verdadeiro protetor do amor de Deus entre os homens na terra. Abaixo segue um exemplo do que foi observado:

O que bizarro troneo  
se quiere Amor mantener,  
a la entrada de la Reyna,  
de quien os lembra Rachel.  
A la Corte de su Alteza,  
que Corte, y Palacio es,

en el portal, que la guarda,  
con muchos grandes en el.

Seguindo esse tema, há também a discussão sobre a submissão do homem a Deus. Como questionar um acontecimento tão divino, tão superior aos homens? Deus fez o que é impossível para o homem e para a ciência, sendo assim, é inquestionável o seu poder. Em outros momentos, a pobreza do filho de Deus é ressaltada, comparando-o com um simples camponês. Podemos observar esse último tema nos seguintes versos:

Aunque media noche oyeron,  
cantando con mil donayeres  
los Angeles por los Ayres  
la gloria quien al mundo dieron  
como vieron  
al Rey en pobreza tal,  
que era su trono real  
un posebre derribado ,  
el villano le han cantado,  
y el lo recibió muy bien,  
por el fayo que le ven.  
Aunque por Dios lo han tenido,  
y por tal lo han adorado,  
con un villano vestido,  
que movido,  
no mas que de sus amores,  
las penas tiene por flores;  
y viendo en el tal agrado,  
como hombre le han tratado,  
sabiendo que es Dios tambien,  
por el sayo que le ven.  
En el portal etc.

Nesses últimos versos, podemos notar um momento de questionamento das ações dos homens. Estarão estes tratando bem os mais pobres assim como se dizem ser tementes a Deus? Outros versos destacam que se homens sofrem agora, maior será a recompensa de Deus a eles. E o grande

presente dado foi o nascimento do filho de Deus entre os homens. Quando estes se empenham na terra a fazer o bem e a glorificam ao senhor, coisas boas os aguardarão:

Despues que el hombre en el suelo  
se empeña el Rey celestial,  
porque allá para un portal  
era poco todo el cielo,  
mas ya el velo,  
que aun para su Madre falta,  
cubre la Deydad mas alta,  
que el mismo Dios em su ideia  
puede imaginar, que sea  
todo para nuestro bien,  
por el sayo que el ven.  
En el portal etc.

Em outro momento, há referências a Gabriel e a Miguel; o arcanjo que anuncia a chegada do filho de Deus à Maria e o arcanjo que luta contra o demônio, respectivamente. Gabriel é retratado como um dos cavaleiros da *pareja* e que em um determinado momento intervém e anuncia que o troféu do torneio já é uma flor que gera um fruto. Esse troféu é o filho de Deus que veio para salvar os homens. Já o arcanjo Miguel surge armado e põe aos pés do cordeiro um dragão. Outra referência que aparece é a do arcanjo Rafael, que auxilia na cura dos enfermos. É ele quem, no vilancico, pintará um jardim, que é uma esposa para os homens, e um Menino que é uma fonte para os homens. Desse modo, este vilancico retrata um cenário de bem aventuras aos homens que estão com Deus.

Essas são algumas das temáticas e questões levantadas ao longo do folheto que pretendi analisar aqui. Essa documentação é um dos primeiros documentos impressos que se conhece sobre a Restauração e pouco, ou melhor, praticamente inexplorado pela historiografia. A importância desse documento vai além, pois, como podemos afirmar o próprio d. João IV era o responsável pela escolha do repertório musical de sua biblioteca musical. Além disso, a Casa de Bragança tinha como tradição investir na produção musical, sendo mecenas de muitos músicos.

A sensação que há ao ler a poesia imersa nesse folheto é de suavidade. Não há tom agressivo, nem ameaçador. Nota-se características comuns na letra dos vilancicos. Há muitas referências a

elementos da natureza; figuras como cupido, querubins e dragões; exaltação do amor de Deus aos homens; como o que Deus faz é benéfico à sua criação máxima; os arcanjos Miguel, Gabriel e Rafael – enviados por Deus para ajudar os homens; valorização da pobreza; a salvação dos homens; e referências diretas à música e ao próprio vilancico. Além da metáfora, há jogos de palavras opostas – antítese, eufemismo, atribuição de sentimentos a seres não humanos.

## Conclusão

Como é possível notar, o vilancico é uma fonte riquíssima, composta por diversos elementos que ainda precisam ser explorados com maior ênfase. O caminho a percorrer é longo e difícil.

Pode-se afirmar que há uma variação de elementos sacros e profanos na poética do vilancico, como é o caso da associação do menino Jesus à figura do cupido. Apresenta-se também discussões valiosas sobre a natureza de Cristo e do monarca, embora em um tom menos formal do que as discussões feitas pelos pensadores da Igreja e juristas modernos.

Como dito, o vilancico estava presente nas festividades fixas do Calendário litúrgico, como Natal, a festa da Nossa Senhora da Conceição e festa de Reis, o que indica a sua importância nas práticas religiosas mesmo que sua característica sacro-profana pudesse ser questionada. O momento da música e o momento de descontração na festa religiosa, desse modo, o vilancico analisado articula a temática do Natal com o momento da Restauração, quando o menino Jesus será associado à imagem do rei D. João IV. Portugal se vê livre dos castelhanos.

Muitas questões ficam em aberto. Houve alguma forma de combate ao vilancico? Se sim, quais eram os pontos levantados? Em quais momentos da liturgia o vilancico era tocado? Quais eram as danças permitidas? E o teatro? Havia alguma determinação por parte da Igreja sobre os temas que podiam ser abordados? Como foi a recepção do vilancico?

## Referências

### Fonte

Villancicos, que se cantaraõ na capella real del rey D. Ioam nosso Senhor, o IV. de Portugal, nas Matinas da noite do Natal, este anno de 1640. - **Em Lisboa** : por Jorge Rodrigues, [1640]. - [12] f. ; 8º (15 cm). Disponível <<http://purl.pt/23779>> Acessado em 01 de Outubro de 2020.

### Referências bibliográficas

ÁLVARES, Fernando Bouza. **Portugal no tempo dos Filipes**: política, cultura, representações (1580-1668). Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

ARAÚJO, Renata de. Lisboa. **A cidade e o espetáculo na época dos descobrimentos**. Lisboa: Livros Horizonte, 1963.

ASAD, Talal. Toward a genealogy of the concept of ritual. In: **Genealogies of the religion**: discipline and reasons of Power in the Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BARDARI, Sérsi. **O ABC das línguas castelhanas e portuguesa**: Antonio de Nebrija e Fernão de Oliveira. Disponível em <<http://sersibardari.com.br/wp-content/uploads/2011/08/O-abc-das-l%C3%ADnguas-castelhana-e-portuguesa1.pdf>> Acessado em 09 de janeiro de 2016.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: Do ano mil à colonização da América. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006.

BESSA, Rui. Vilancicos portugueses do século XIV ao XVIII. **Revista Música, Psicologia e Educação**. n. 5. Porto: CIPEM, 2003. Disponível em: <[http://recipp.ipp.pt/bitstream/10400.22/3140/1/ART\\_RuiBessa\\_2003.pdf](http://recipp.ipp.pt/bitstream/10400.22/3140/1/ART_RuiBessa_2003.pdf)> Acessado em 09 de janeiro de 2016.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. Disponível em <<https://archive.org/details/diccionariodalino2mora>> Acessado em 14 de janeiro de 2016.

BUESCU, Ana Isabel. **Aspectos do bilinguismo português-castelhano na época moderna**. Hispania, LXIV/1, n.216, 2004.

BRITO, Manuel Carlos de. As origens e a evolução do vilancico religioso até 1700. In: \_\_\_\_\_ . **Estudos de história da música em Portugal**. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

CASTAGNA, Paulo. Estilo antigo e estilo moderno na música antiga latino-americana. In: **SKEFF, Maria de Lourdes. Arte e cultura**: estudos interdisciplinares. São Paulo: Annablume, 2001. p.69-85.



CHARTIER, Roger. A “Nova” História Cultural existe? In: LOPES, Antonio Herculano. VELLOSO, Monica Pimenta. PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs). **História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações**. Rio de Janeiro: 7letras, 2006.

CUNHA, Mafalada Soares da. **A Casa de Bragança (1560-1640): práticas senhoriais e redes clientares**. Lisboa: Editora Estampa, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os insatisfeitos das honras. Os aclamadores de 1640**. In: SOUZA, L. M, FURTADO, J. F., BICALHO, M. F. (orgs.), O governo dos povos. São Paulo: Alameda, 2009. p.485-505.

CURTO, Diogo Ramada. A Capela Real: um espaço de conflitos (séculos XVI a XVIII). **Revista da Faculdade de Letras-Línguas e Literaturas**, Anexo V: Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII, Porto, p.143-154, 1993.

\_\_\_\_\_. Ritos e cerimônias da monarquia em Portugal. In: BETHENCOURT, Francisco. CURTO, Diogo Ramada (orgs.). **A memória da Nação**. Lisboa: Sá da Costa, 1997, p.201-265.

DANIEL FARRIS, B. M. **Intertextualization: An Historical And Contextual Study Of The Battle Villancico, El Más Augusto Campeón**. 2009. Dissertação (Doctor of Musical Arts). University Of North Texas. Denton, Texas.

FARIA, João André de Araújo. **A Restauração de Portugal Prodigiosa, 1640-1668**. 116p. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica-RJ, 2010. Disponível em <<http://cursos.ufrrj.br/posgraduacao/pphr/files/2013/02/FARIA-JO%C3%83O-ANDR%C3%89.-2010.-Dissertacao-MESTRADO.-UFRRJ.pdf>> Acessado em 01 de Novembro de 2015.

FARIA, João André de Araújo. **A “restauração de Portugal prodigiosa”: “milagres” e política no reinado de D. João IV**. Anpuh: XXV Simpósio Nacional de História, 2009.

GONÇALVEZ, José David de Freitas. **A imprensa em Coimbra no século XVII**, 354p. Dissertação (Doutorado em História Econômica e Social). Faculdade de Ciências Humanas. Universidade de Lisboa, Portugal, 2010.

FRANCO, José Eduardo (dir.). **Dicionário Histórico das Ordens Institutos Religiosos e Outras formas de vida consagrada católica em Portugal**. Portugal: Gadativa, 2010.

FRUGONI, Chiara. **Vida de Um Homem**: Francisco de Assis. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GODINHO, Vitorino Magalhães. Restauração. In: SERRÃO, Joel. **Dicionário de História de Portugal**, vol. VI. Porto: Ed. Figueirinhas, 1992.

GOMES, Francisco José Silva. **Tempos do Natal**: achegas calendariais e culturais. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrrj.br/humanas/0038.htm>> Acessado em: 15 de abril de 2015.

HANSEN, João Adolfo. **Barroco, neobarroco e outras ruínas**. Bahia: Floema Especial. Ano II, n.2<sup>a</sup>, out. 2006.

\_\_\_\_\_. **Para ler as cartas do Pe. Antônio Vieira (1626-1697)**. São Paulo: Teresa Revista de Literatura Brasileira, p. 264-299, 2008.

HESPANHA, Antonio Manuel. **As faces de uma revolução**. Lisboa: Penélope, Fazer e Desfazer a História. vol.9/10, 1993. p.7-16.

HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal dos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

IGLESIAS, Alejandro L. **Em La Colección de Villancicos de João IV, Rey de Portugal**. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2002.

IRVING, David. **Historical and literary vestiges of the villancico in the early modern Philippines**. In: KNIGHTON, T. TORRENTE, A. *Devotional Music In The Iberian World, 1450–1800: The Villancico and Related Genre*. Yorkshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os cois corpos do rei**: um estudo sobre a teologia política medieval. Trad. Cid. Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KNIGHTON, T. TORRENTE, A. **Devotional Music In The Iberian World, 1450–1800: The Villancico and Related Genre**. Yorkshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.

LATINO, Adriana. **Os músicos da Capela real de Lisboa nos reinados dos Filipes: 1580/1640.** Revista de Musicologia, vol. 16, n.6, 1993.

LE GOFF, Jacques. **Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente.** Tradução de Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **São Francisco de Assis.** Tradução de Marcos de Castro. 12 ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

\_\_\_\_\_. **História e Memória.** Trad. Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. 7ª edição. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

LOPES, Rui Miguel Cabral. **O vilancico na capela real portuguesa (1640-1716): o testemunho das fontes textuais.** 2006. Tese (Doutoramento em Música e Musicologia), Universidade de Évora, Évora.

LOPES, Rui Miguel Cabral. **Religiosity, power and aspects of social representation in the villancicos of Portuguese Royal Chapel.** In: KNIGHTON, T. TORRENTE, A. Devotional Music In The Iberian World, 1450–1800: The Villancico and Related Genre. Yorkshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.

LONG, Pamela H. **Ruidos con la inquisição: los villancicos de Sor Juana.** Disponível: <<http://www.destiempos.com/n14/long.pdf>>

MARIZ, Vasco. **A Capela Real de Lisboa.** In: \_\_\_\_\_. A música no Rio de Janeiro no tempo de Dom João VI. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2008.

MARQUES, João Francisco. **A Parenética Portuguesa e a Restauração Portuguesa: a revolta e a mentalidade.** Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989. Volume I.

MARTINS, Oliveira. **História de Portugal.** Braga: Edições Vercial: 2010.

PAIVA, Pedro Paiva. **As relações entre o Estado e a Igreja após a Restauração: A correspondência de D. João IV para o Cabido da Sé de Évora.** Revista de História das Ideias, Coimbra, v.22, 2001, p. 107-131.

PAIVA, Pedro Paiva. **Um Corpo Entre Outros Corpos Sociais: O Clero.** Coimbra: Revista de História das Ideias, v.33, 2012, p.166.

PAIVA, José Pedro. The role and doctrines of Portuguese court preachers (1495-1580). In: MILLÁN, Joaé Martínez. RODRÍGUEZ, Manuel Rivero. VERSTEEGEN, Gijs. (orgs). **La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)**. Madrid: Ediciones Polifemo, 2012.

PARODI, Claudia. **El language de las fiestas: arcos triunfales y villancicos**. Disponível: <<http://www.destiempos.com/n14/parodi.pdf>> Acessado em 16 de Janeiro de 2016.

RODRÍGUEZ, Pablo L. **The villancico as music of state in 17th-century Sapain**. In: KNIGHTON, T. TORRENTE, A. **Devotional Music In The Iberian World, 1450–1800: The Villancico and Related Genre**. Yorkshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.

\_\_\_\_\_. **Villancicos and Personal Networks in Seventeenth-century Spain**. New York: Journal of the Institute of Romance Studies, VIII, 2000. p.79-89.

\_\_\_\_\_. **Sólo Madrid es Corte: Villancicos de las Capillas Reales de Carlos II em La Catedral de Segovia**. Artigrama, n.12, 1996-1997, p.237-256.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **Os Vilancicos Portugueses nos Séculos XVII e XVIII: Documentos para uma história do culto dos Santos**. Rio de Janeiro: Acervo, v.24, p.113-128, 2011.

SCHMITT, Jean Claude. Ritos. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean Claude (orgs). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, v.2. p.415.

TORGAL, Luís Reis. **Restauração e Razão de Estado. Lisboa: Penélope, Fazer e Desfazer a História**. vol.9/10, 1993.

\_\_\_\_\_. Acerca do significado sociopolítico da 'Revolução de 1640'. **Revista de História das Ideias**, 6, 1984, p.301-319.

TORRENTE, Álvaro. **The early history of villancico. Musicology today: problems and perspective**. Kyvi, 2009. p.326-336.

\_\_\_\_\_. Las secciones italianizantes de los villancicos de la Capilla Real, 1700-1740. In: BOYD, Malcolm. CARRERAS, Juan José (Eds.). **La musica em España em el siglo XVIII**. Madrid, Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Review of Paul Laird, Towards a history of the spanish villancico. **Music and Letters**, Oxford, LXXXI:1, 2000.

\_\_\_\_\_. **The sacred villancico in the early eighteenth-century Spain: the repertory os Salamanca cathedral.** TESE (Doutoramento em Música). Cambridge: University of Cambridge, 1998.

\_\_\_\_\_. Function and liturgical contexto of the villancico in Salamanca Cathedral. In: **Devotional music in the Iberian World, 1450-1800: the villancico and related genres.** Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira: jesuíta do rei.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VALERI, Valerio. Festa. In: **Enciclopédia Einaudi.** Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990. Vol. 30.

VALLADARES, Rafael. **A independência de Portugal: guerra e restauração, 1640-1680.** Lisboa: Esfera do Livro, 2006.

\_\_\_\_\_. **A conquista de Lisboa: violência militar e comunidade política em Portugal, 1578-1583.** Códova: Texto Editores, 2010.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média: séculos VIII a XIII.** Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VIEIRA, Ernesto. **Dicionário de Música: ornado com gravuras e exemplos de música.** Lisboa: Lambertni, 1899. 2a Ed. p.230. Disponível na Biblioteca Nacional de Portugal. Cota do exemplar digitalizado: m-968-v. Disponível em <<http://purl.pt/800>> Acessado em 27 de outubro de 2015.

VIEIRA, Padre Antônio. Sermão dos Bons Anos. In: PÉCORRA, Alcir (org.). **Sermões: Padre Antônio Vieira.** São Paulo: Hedra, 2000. Tomo 2.

WARDROPPER, Bruce W. Historia de la poesia lírica a lo divino en la cristandad occidental. **Revista de Occidente,** Madrid. 1958.

### Sites

Casa Real Portuguesa. Disponível em: <<http://www.casarealportuguesa.org/dynamicdata/Cronologia.asp>> Acessado em 19 de dezembro de 2020.

Real Academia Española. Disponível em <<http://www.rae.es/>> Acessado em 03 de janeiro de 2020.

## Política e religião no reino do Congo (séculos XV – XVI): dom Afonso I o rei “convertido”

Policy and religion in the kingdom of Congo  
(centuries XV- XVI): dom Afonso I the king “converted”

**José Mateus Francisco**

Graduando em Humanidades

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

zefacefrancis97@gmail.com

**Recebido em:** 30/03/2021

**Aprovado em:** 03/05/2021

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo principal analisar a ação política e religiosa no reino do Congo, bem como a atuação do rei Dom Afonso I depois da que foi tida como sua conversão ao cristianismo. Concomitantemente, procuraremos analisar como a religião serviu de instrumento de legitimação do poder no reino e de certas ações do monarca congolês quando assumiu o trono depois da morte de seu pai. O reinado de Mbemba-a-Nzinga ou Dom Afonso I é a ponta do *iceberg* para se compreender a ação política e missionária levada a cabo pelos agentes portugueses instalados neste reino. Foi neste reinado onde se intensificaram as relações entre a coroa portuguesa e a congolosa, principalmente no reinado de Dom Manuel I de Portugal. Nestas relações, Portugal experimenta dar uma nova roupagem nas estruturas políticas e religiosas do reino do Congo e ensaia narrativas fundacionais, a fim de inseri-lo no conjunto das monarquias europeias e constituir-se, por meio deste, como unidade privilegiada.

**Palavras-chaves:** Reino do Congo, Cristianismo, política e religião.

**Abstract:** The main objective of this article is to analyze the political and religious action in the kingdom of Congo, as well as the agency of king Dom Afonso I after what was considered his conversion to Christianity. Concomitantly, we will try to analyze how religion served as an instrument of legitimation of power in the kingdom and of certain actions of the Congolese monarch when he took the throne after the death of his father. The reign of Mbemba-a-Nzinga or Dom Afonso I is the tip of the iceberg to understand the political and missionary action carried out by the Portuguese agents installed in this kingdom. It was in this reign where relations between the Portuguese and Congolese crowns intensified, especially during the reign of Dom Manuel I of Portugal. In these relations, Portugal tries to give a new guise to the political and religious structures of the kingdom of Congo and, rehearses foundational narratives in order to insert it in the set of European monarchies and to constitute itself through it, as a privileged unit.

**Keywords:** Kingdom of Congo, christianity, politics and religion.

## Introdução

Desde os primórdios da humanidade uma das questões mais marcantes, e ao mesmo tempo inquietantes, na vida das pessoas é sem dúvidas a questão religiosa. Durante séculos do nosso período recente, a religião foi e continua sendo motivo de diversas controvérsias e conflitos de sortidas ordens no mundo. Quando ela se alia à política, a questão se torna bem mais complexa, pois, muitas vezes, uma tenta se sobrepor a outra.

O presente artigo tem como finalidade primordial analisar a ação política e religiosa no reino do Congo e a atuação do rei D. Afonso I depois da que foi tida como conversão ao cristianismo. Concomitantemente, procuraremos analisar, outrossim, como a religião serviu de instrumento de legitimação do poder no reino e de certas ações do monarca congolês quando assumiu o trono depois da morte de seu pai.

Tomamos como fonte de análise e de discussão, as cartas do rei do Congo aos senhores do reino e a seu povo, ambas de 1512; carta do rei do Congo a Dom Manuel I, de 1514 e, a carta do Vigário Rui de Aguiar, de 1516 – todas elas encontradas no primeiro volume da coletânea *Monumenta Missionária Africana* (doravante citada por M.M.A), organizado por António Brásio, que nos serve de principal base documental. Tais documentos aqui em análise contêm, conforme referiu Maria de Lurdes Rosa (2006), “leitura sacralizada de todo acontecimento” (ROSA, 2006, p. 33) que deve ser contextualizada, mas que não deixa de ser importante para as análises dos símbolos e suas simbioses ocorridas no Congo.

“O governo de dom Afonso é um dos mais bem documentados, pois, nesse período, houve troca significativa de correspondência entre o Congo e Portugal, que, além de comerciar, encetaram relações diplomáticas intensas [...]” (SOUZA, 2018, p. 68). Ademais, foi também no reinado de Afonso onde se estabeleceram, fortaleceram e intensificaram os vínculos entre os dois reinos (Congo e Portugal), principalmente no reinado do rei D. Manuel I de Portugal (1495–1521). Tais relações deram origem posteriormente a uma relação de vassalagem que procurava construir uma lusitanização do Congo, ou seja, tornar as instituições políticas e, sobretudo os sistemas de crenças religiosas, à semelhança do reino português. Se no plano das intenções o objetivo da coroa portuguesa era de subjugar o reino do Congo e torná-lo vassalo, no plano da realidade isso não



ocorreu de fato, pelo contrário, serviu como meio de fortalecimento da política e do poderio da realeza congoleza, isto, na pessoa do monarca aqui em análise.

O artigo se concentra em analisar o mais longo reinado da história do reino do Congo, o reinado de D. Afonso I (1509-1543), por ser o período no qual se estabeleceram alianças fortes e em que assistimos uma forte conexão com a nova religião nunca vista em toda história da África centro-ocidental até ao momento. Esta conexão da religião e da política no Congo deu origem à construção de narrativas ideológicas de justificação do poder que seguem, por exemplo, o mito da vitória do rei de Portugal Dom Afonso Henrique, sobre reis muçulmanos no norte da África, como foi descrito por Damião de Góis: “[...] ho todo poderoso Deos nosso Senhor deu pelo seu Anjo aho primeiro Rei de Portugal pellejando em batalha cõtra muitos Reis Mouros, imigos de sua sacta fê que aquelle dia vençeo & desbaratou” (BRÁSIO, 1952, p. 264). Sobre esta construção discutiremos mais adiante.

### **Motivos da expansão**

Quando os navegadores e missionários portugueses chegaram em África, já seus objetivos geopolíticos, religiosos e económicos estavam bem demarcados. Sobre o aspecto económico, na visão do historiador estadunidense John K. Thornton (2004), a expansão europeia podia ao menos dividir-se em duas direções ou asas:

A primeira foi a asa da África que explorava seus principais produtos, como escravos e depois o ouro, como uma forma de financiar viagens curtas ao longo da costa, e cujos líderes esperavam encontrar habitantes para atacar ou comercializar nos locais percorridos. A segunda direção foi o Atlântico, que buscava terras exploráveis, mas não necessariamente habitadas, onde se poderiam encontrar produtos cultivados com alta demanda na Europa (THORNTON, 2004, p. 70).

Este último fato mencionado faz com que, hodiernamente, pesquisadores, historiadores e

acadêmicos modernos estão mais convictos da relevância dos objetivos económicos do que dos grandes planos geopolíticos de natureza religiosa e militar e, por conseguinte, alguns enfatizam a fabulosa fortuna que circularia através do comércio oceânico, com as ilhas ricas em especiarias da Índia e do sudeste da Ásia ou com a África ocidental, sobretudo pelo seu ouro (THORNTON, 2004, p. 68).

Na Europa Antiga, a visão e o conhecimento de territórios distantes – como, por exemplo, a Índia e a África onde se poderiam encontrar metais preciosos e produtos diversos – são bem mais remotas do que se imagina. No caso africano, por exemplo, essa visão abarcava, até onde sabemos, pelo menos grande parte do Norte da África, ignorando assim todo resto dos territórios ao Sul do

Saara. Não eram raras as veiculações de informações da existência e circulação de riquezas nesta região nórdica, mais concretamente a parte ocidental do continente. Desta forma, elaborou-se, ainda na Idade Média, o atlas conhecido por atlas catalão, datado de 1375.

Esse atlas continha descrições importantes e precisas de rotas comerciais, de grandes mercadores, de reis cristãos (como o lendário “preste João”<sup>1</sup> da Etiópia) e muçumanos, de reinos importantes e poderosos, como por exemplo o reino do Mali, conhecido pelo domínio de importantes fontes de minério aurífero (vide figura 1).

**Figura 1:** Atlas Catalão



Fonte: Wikipédia. Disponível em:

[https://pt.wikipedia.org/wiki/Atlas\\_Catal%C3%A3o#/media/Ficheiro:Europe\\_Mediterranean\\_Catalan\\_Atlas.jpeg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Atlas_Catal%C3%A3o#/media/Ficheiro:Europe_Mediterranean_Catalan_Atlas.jpeg). Acesso em: 08/07/2020.

Por outro lado, sobre o que foram encarados como objetivos de natureza religiosa e que aqui nos cabe analisar, Gonçalves (1989) afirma que havia, desde há muito, uma “tentativa de D. João II e D. Manuel I para organizar um Reino Católico no Congo, considerado como a porta de acesso as terras do famigerado preste João [...] permitindo assim formar ao Sul da África muçulmana um grande bloco cristão” (GONÇALVES, 1989, p. 531).

---

<sup>1</sup> O mito ou “lenda do Preste João foi divulgada na Europa no tempo da 1ª cruzada, em finais do séc. XI. A necessidade de aliados favoreceu a crença, entre os cruzados, de que iriam receber o auxílio de um poderosíssimo soberano, vindo da Ásia, e que atacaria o Islão pelas costas. [...] o Preste João era um rei-sacerdote cristão, um misterioso soberano, suserano de muitas dezenas de vassallos. Tão misterioso, que o seu reino se situara sucessivamente na Mesopotâmia, na China, nas Índias, na Arábia, na África Ocidental e, finalmente, na Etiópia” (VILHENA, 2001, p. 627).

Sabe-se hoje que tais pressupostos acima descritos têm intrinsecamente um cunho romancista. Partindo deste viés ideológico, Portugal, na figura de seu rei e seus sucessores, lhes cabia a responsabilidade religiosa de expandir o cristianismo. Destarte, este objetivo de expansão religiosa foi reconhecido pela bula papal *romanus pontifex* de 1455 do Papa Nicolau V. Segundo Brásio (1958), a bula papal declarava, desta forma, a D. Afonso V de Portugal e

seus sucessores, perpetuamente, e ao Infante D. Henrique, a conquista, ocupação e apropriação de todas as terras, portos, ilhas e mares dos cabos Bojador e Não até a Guiné inclusivamente, conquistados ou a conquistar – Ali poderiam legislar e impor tributos e penas, edificar mosteiros e igrejas com privilégio de padroado, reduzir os infiéis a perpétua escravidão, invadir, conquistar e ocupar as terras dos mouros e pagãos, etc. (BRÁSIO, 1958, p. 277).

Apesar de Portugal “possuir os meios para realizar viagens oceânicas e descobrir novas terras não significava necessariamente que essas viagens ou explorações extensas se realizaram. Precisaria também existir um conjunto razoável de motivos [...]” (THORNTON, 2004, p. 65). Assim, a ideia de expansão do cristianismo e de conversão dos povos ditos pagãos, as conhecidas guerras santas contra mouros levada a cabo aos demais territórios do norte da África, constituiu na verdade uma justificativa ideológica para obter o apoio e autorização da Santa Sé (Papa), berço da cristandade sobre os direitos de Portugal de poder se apropriar e explorar essas terras.

Desta forma, foi a partir deste ideal que os portugueses vão iniciar a sua ação missionária no antigo reino do Congo, pois estavam, assim, com a responsabilidade de conquistar, impor autoridade e, sobretudo, evangelizar e converter os ditos pagãos ou infiéis das regiões “descobertas”.

### **Origem do reino do Congo**

Há um grande acordo no campo da historiografia do reino do Congo em atribuir a sua fundação a um grupo de guerreiros estrangeiros liderados por Nimi-A-Lukeni. Sobre este debate da fundação do reino, opõem-se, segundo Elikia M'Bokolo (2009) duas escolas:

a primeira inaugurada pelo Pe. Joseph Van Wing, empenhou-se em atribuir a este herói fundador uma origem oriental [...]. Estas explicam que fora do Kwango que teriam partido os fundadores do Kongo dia Ntotila. Depois de atravessarem o Kwango, teriam fundado um primeiro Mbanza Kongo nas margens do Kwila. Outro argumento que serve de apoio a esta teoria, está associada a certas genealogias de Nimi-A-Lukeni nas quais o kanda Nsaku Lau controlando as regiões próximas do Kwango, aparece como dos tios do fundador (M'BOKOLO, 2009, p. 191).

Entretanto, “existe um acordo assaz amplo entre os historiadores para considerar que o Reino se deve ter formado nos finais ou na segunda metade do século XIV” (M'BOKOLO, 2009, p. 191-192).

Quando analisamos a organização desta sociedade e suas dinâmicas anteriores, principalmente económicas, percebemos que o reino se teria fundado possivelmente bem antes deste período. Quem vai se debruçar sobre este aspecto é Anne Hilton citada por M'Bokolo (2009), ela afirmou que “a formação situar-se-ia no prolongamento direto das dinâmicas políticas anteriores, aceleradas, ao que parece, pelas impulsões da produção e das trocas e pelas relações acrescidas entre os chefados [...]” (M'Bokolo, 2009, p. 192)<sup>2</sup>. Assim, estas dinâmicas sociais e principalmente comerciais ajudam compreender a existência de um sistema político e económico anterior.

As fontes dos finais do século XV e do século XVI indicam um certo número de povos e de territórios [...] como pagando um tributos aos reis do Kongo [...]. O fato mais interessante é a existência de relações comerciais muito ativas. Todas as fontes assinalam a habilidade dos tecelões desta região cujos tecidos, feitos a partir das palmeiras, eram muito procurados por todas as classes da sociedade Congo (M'BOKOLO, 2009, p. 195).

Ademais, o autor sustenta ainda que “as dinâmicas nas exportações de certos metais, como cobre, teria ocasionado a existência das primeiras estruturas estatais organizadas, precisamente para satisfazer as necessidades da economia” (M'BOKOLO, 2009, p. 192). Reiterando e corroborando com a visão do autor, é que “isto, teria impulsionado o desejo de uniformizar as formas de produção e o sistema de taxaço, a vontade de aumentar a produção e os lucros do comércio teriam levado os chefes a cooperar e, finalmente a designar um deles como rei” (M'Bokolo, 2009, p. 192). Desta forma, se originaria então uma estrutura política nesta região, o reino do Congo.

### **Chegada dos missionários ao congo**

O processo de expansão da coroa portuguesa aos demais territórios da África deu-se de forma multidimensional, contribuindo desta maneira, no processo de mundialização de sociedades não europeias num lógica internacional . Em uma crónica de Zurara, o Infante D. Henrique apresenta como uma das razões para o início do processo expansionista, o que ficou conhecido como “espírito das cruzadas”

---

<sup>2</sup> Sobre este aspecto, ver também BATSÍKAMA, Patrício. *Origem do Reino do Kongo*. 2011, p. 97.

[...] o grande deseio que auya de acrescentar ẽ a sancta fẽ de nosso Senhor Jhũ Xpõ e trazer a ella todallas almas que se quisessem saluar conhecendo que todo o mesteryo da encarnaçom, morte, e paixom de nosso senhor Jhũ Xpõ foe obrado a este fim .s. por saluaçom das almas perdidas, as quaaes o dicto senhor querya per seus trabalhos e despesas trazer ao verdadeiro caminho, conhecendo que se nõ podya ao Senhor fazer mayor oferta<sup>3</sup>.

Foi a partir desta construção ideológica em torno da expansão que navegadores e missionários portugueses justificaram sua ação evangelizadora aos demais povos e lugares no continente africano, de forma a salvar as almas perdidas para fé cristã por meio da conversão ao cristianismo.

Para a tríade de cronistas (Rui de Pina, Garcia de Resende e João de Barros), a descoberta do Congo terá ocorrido no ano de 1482 pelo navegador português Diogo Cão. Quando os portugueses chegaram às margens do Rio Nzandí, conhecido hordieno por Zaire, mativeram contactos com o povo local. Segundo o cronista João de Barros, Diogo Cão percebeu que as “línguas da gente que tinham descoberta, em nenhuma cousa se puderam entender com esta”<sup>4</sup>. Ele percebeu ainda que estavam diante de um reino com um “Rey mui poderoso”<sup>5</sup>. Assim, a necessidade e a importância de se ter alguém a bordo que lhes servisse de intérprete ou tradutor, constituía uma necessidade, por isso, “apoderou-se de alguns rapazes mais afoitos que haviam entrado nos navios e levantou ferro para Portugal. Mas prometeu que, ao fim de quinze luas, estaria de regresso com eles” (GABRIEL, 1991, p. 7-8).

No ano de 1491, uma embaixada religiosa foi enviada ao Congo (já na terceira expedição portuguesa), que resultou no baptismo do monarca congolês Nzinga-a-Nkuwu<sup>6</sup>, de sua mulher, e seu filho Mbemba-A-Nzinga, o futuro monarca do Congo – D. Afonso I. Segundo Falcão (2018), com “o envio de missão religiosa ao Congo, esperava-se dos padres que formassem as elites congoleza à imagem dos cortesãos portugueses, mas certamente que preparassem o futuro clero africano” (FALCÃO, 2018, p. 306). Ainda neste contexto, Falcão (2018) salienta que não foi exclusividade da política, principalmente do rei D. Manuel I, em obter

---

<sup>3</sup> ZURRA, Gomes Eanes de. Crónica dos feitos de Guiné, Ms. de Paris, cap. VII, *In*: BRÁSIO, António. Monumenta missionária africana. África Ocidental, segunda série (1342 – 1499), vol. I, 1959, p. 14

<sup>4</sup> M.M.A. vol. I, 1952, p. 40-41.

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> À chegada dos portugueses, era rei Nzinga-a-Nkuwu, que, segundo alguns, era o quinto rei na ordem cronológica. As tradições não são inteiramente concordes (GABRIEL, 1991, p. 13).

conversões nominais de cristãos, mas em preparar de modo estruturado a adesão dos congolezes, a começar pela sua elite, a um universo lusófono e cristão, sustentáculo de um relacionamento em que se pretendia, numa lógica relacional vassálica, situar o reino do Congo como um elemento estrutural da política portuguesa para a região (FALCÃO, 2018, p. 300).

Assim, “através do baptismo, os dois Reinos ligavam-se através de uma narrativa fundadora comum, centrada numa aparição semelhante” (ROSA, 2006, p. 21), como veremos mais adiante.

Com a morte do pai de D. Afonso I, Nzinga-A-Nkuwu (“meu pai faleceu da vida deste mundo”)<sup>7</sup>, inicia-se no reino do Congo o que entendemos como o píncaro de todos os reinados daquela monarquia, com destaque na batalha pela sucessão ao trono e os contornos simbólicos que se construirão a respeito.

### **A religião como instrumento de poder**

A adesão de Afonso I à nova religião constituiu a porta de entrada para uma participação e inserção do reino a um universo político e religioso internacional. No reinado deste monarca, “foram enviadas várias embaixadas, munidas de instruções minuciosas e de grandes quantidades de material e de pessoal diverso, dos livros aos recursos humanos, [...] destinados a criar ex-novo um reino luso em terras de África” (ROSA, 2006, p. 19).

Com o reinado deste monarca uma série de intensas relações e aproximações político-diplomáticas vão se estabelecer com o considerado homólogo português D. Manuel I. Estas aproximações vão se reverberar para além do aspecto puramente religioso. Vai se assistir investimentos no âmbito da construção de infra-estruturas e principalmente na educação dos jovens congolezes.

A carta do rei do Congo a D. Manuel I, datada de 31 de Maio de 1515, nos traz algumas informações a respeito. Afonso pede ao rei português que faça o envio de pedreiros e carpinteiros à corte do reino. “Senhor peço vos que mãde[is] os pedreyro[s] e carpi[n]teyros das casas pera fazer huã escolla pera ẽsynar nosos parentes e nosos gentes”<sup>8</sup>. Em outra carta do vigário Rui de Aguiar ao rei D. Manuel I registada por Damião de Góis, de 25 de maio de 1516, é possível constatar o testemunho de existência de escola até para as mulheres: “tem scolas, & ensinã ha nossa sancta fé

---

<sup>7</sup> M.M.A, vol. I, 1952, p. 257.

<sup>8</sup> M.M.A, vol. I, 1952, p. 338.



aho pouo, & assi tambẽ scolas de moças que ensinã hũa sua irmã que he molher bẽ de sessenta annos<sup>9</sup>.

Estas cartas dão-nos visões claras de que a relação no Congo se pretendia numa lógica multissetorial, em que a religião e a conversão dos povos africanos ao cristianismo não era de *per si* o cerne do processo expansionista, já que era de certa maneira visível a preocupação de Afonso com a transferência de pessoal para construir, no próprio reino, cada vez mais escolas que permitissem o ensino da elite na própria corte do reino. Mas, enquanto isso não acontecia, o envio de jovens para formação em Portugal era recorrente e assunto de grande importância para ambas as coroas, tal como referiu Falcão (2018):

a educação dos jovens congolezes parece ter sido encarada pelas duas coroas, portuguesa e congoleza, como assunto de Estado de elevada importância, para a primeira como forma de alicerçar a aproximação do reino do Congo ao universo lusófono e constituir-se como uma unidade política privilegiada para ajudar a sustentar os interesses portugueses na região; para a segunda como forma de mais efetiva adoção do modelo político, social e religioso europeu e cristão que se integrava no processo de afirmação política da monarquia congoleza (FALCÃO, 2018, p. 307).

Nestas relações, há uma tentativa da coroa portuguesa em transformar o reino do Congo num reino vassalo de Portugal. Cabe, antes de mais, destacarmos que o termo vassalagem tem a sua origem na Idade Média para se referir a uma relação de prestação e contraprestação de serviços entre um senhor feudal e o vassalo.

Historicamente, essa relação idiossincrática caracterizava-se, pelo menos, de duas maneiras: a primeira, por “contrato de vassalagem estabelecido entre o senhor feudal e o vassalo. Esse, em troca do feudo, deveria auxiliar seu senhor com serviços nos tribunais assim como prestar apoio militar” (PEREIRA, 2013, p. 04). E ainda, “o senhor devia ao vassalo proteção e mantimento, o vassalo devia ao senhor obediência, respeito, ajuda, conselho e tudo o que pertencesse a acrescentamento de sua honra e estado” (SERRÃO, 1981, p. 259). Desta forma, vassalos de acordo com a “documentação medieval portuguesa não passavam de indivíduos dependentes de outrem segundo as formas usuais da vassalagem feudal” (SERRÃO, 1981, p. 259).

---

<sup>9</sup> M.M.A, vol. I, 1952, p. 362.



Já a segunda forma de relação vassálica ocorria, ao que nos parece, não no estabelecimento de uma relação contratual formal como vimos anteriormente, mas nos tratos interpessoais ou estatais. A lógica de Portugal seria de criar um bloco cristão no Congo, o qual pudesse ser capaz de exercer uma maior dominação política e religiosa na região, porém tais relações de dominação não se materializariam na prática, mas serviriam como forma de fortalecimento do poderio da elite congoleza, em particular da construção do poder monárquico de Afonso I.

Na carta do rei do Congo a D. Manuel I de 1510-1514, é possível relações conflituosas quanto aos procedimentos e comportamentos de alguns oficiais presentes no seu reino, principalmente de Fernão de Mello.

Fernã De Mello Nos tomou ametade das manylhas e espriuos, temdo Nos dado o dito aluará e nom quys deixar jr o dito Pero Afomso a Portugall e teueo na ylha hũ ão e mândou vemder nosa fazenda ao menos preço que pode, da quall Nos conprou hũ espriuo guano que nos mândou e outro que nós de cá mādamos nos seus primeyros navios, dizemdo que era[m] carpynteyros; e asy nos mādou hũum covodo e meio de pano azull, todo roydo [dos] ratos e tornou Nos a mādara a carta que espriuyamos a sualteza; e alem de nos roubar o noso, chamarmos muytos nomes e emjuras tam desonestas que nã sam pera contar a sualteza, o que nós nã soffremos por outra cousa somente por amor de noso Senhor Jhesu Christo, por que em caso que nos façam todoos enguanos e deshonorras, nã avemos de deixar de seruyr a noso Senhor e crer nelle, por que amtes nós queremos sofrer as desonorras deste mũdo e ganhar o outro que hé pera senpre, amtes que viuer neste em muytos prazeres e louuamjnhas e perder nosa allma<sup>10</sup>.

Comportamentos e atitudes do gênero eram frequentes nas relações cotidianas com os oficiais presentes na corte do reino. Não eram poucas as tensões que ocorriam nessas relações entre missionários e oficiais portugueses no Congo. Uma outra carta do rei do Congo a D. Manuel I, mostra relações conflituosas com alguns missionários presentes na corte do reino, como alguns padres se desviarem do objetivo de propagação da fé ao ponto de um deles (Pero Fernandez) engravidar uma mulher “em sua casa e parjo huũ mulato”<sup>11</sup>. Outras práticas sucederam na tentativa de ludibriar o rei, como por exemplo, desvios de presentes do rei de Portugal destinados ao rei do Congo, como mostra o “auto ordenado do rei do Congo”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> M.M.A, vol. I, 1952, p. 305.

<sup>11</sup> M.M.A, vol. I, 1952, p. 301.

<sup>12</sup> Nela, D. Afonso I manda proceder a um rigoroso inquérito sobre o referido acontecimento. *In*: BRÁSIO, António. M.M.A, 1952, p. 398.

Essas relações com os agentes portugueses no reino iam na contramão dos desejos do rei de Portugal para com o reino do Congo. As cartas dão-nos informações interessantes de como essas tensões e desvios de presentes fugiam do controle da coroa portuguesa, demonstrando ao mesmo tempo, que a coroa portuguesa não detinha um controle sobre o reino do Congo.

Um outro caso do uso da religião como instrumento de legitimação do poder ocorreu também no reino vizinho Ndongo. Neste contexto, a religião se serve, outrossim, como instrumento de legitimação do poder entre as chefaturas africanas. Segundo Marina De Mello E Souza (2018), “[...] a aceitação do catolicismo era parte das obrigações relativas à vassalagem [...]” (SOUZA, 2018, p.230). Para as chefaturas africanas, isso requeria

aceitar o batismo e a pregação dos missionários em suas terras, permitir a livre passagem das caravanas de comerciantes e soldados sob as ordens dos portugueses, fornecer guias, carregadores e soldados e pagar tributos. Em troca, tinham sua autoridade reconhecida e podiam contar com o apoio dos portugueses contra eventuais opositores (SOUZA, 2018, p. 230).

No caso do Congo, Afonso I rei do Congo quis transformar a religião cristã em religião oficial do Reino de modo a fortalecer seus laços com os portugueses e manter o controle e domínio na religião. Mas a religião não era tudo, como apontou Souza (2018). Segundo ela,

a força do seu reinado não veio só da nova religião, que permitiu um maior controle sobre os chefes e sacerdotes locais, mas resultou principalmente do aumento do movimento em feiras e da introdução de novas mercadorias, extremamente valorizadas, cujo acesso era controlado pelos chefes (SOUZA, 2018, p. 80).

### **Símbolos e simbioses em torno do sagrado**

Uma análise da conjuntura religiosa no reino do Congo permite-nos perceber que é perpassada por diversos símbolos religiosos e pelas suas simbioses que, de certa maneira, alicerçaram as bases para legitimação do poder soberano do rei, em que as narrativas ideológicas jogaram papel central. Neste momento, tomamos como fonte central de análise e discussão as duas cartas “do rei do Congo aos senhores do Reino”, e a “carta do rei a seus povos”<sup>13</sup>, ambas datadas de 1512. Essas cartas dão-nos pistas interessantes sobre o modo como se construiu uma nova narrativa da fundação do Congo ou, se quisermos, do mito da refundação do reino, este agora sob uma perspectiva

---

<sup>13</sup> Ver BRÁSIO, António. Monumenta Missionária africana. África ocidental (1471-1531), Vol. I, 1952, p. 256-59; 260-265.

ideológica cristã. Elas são ao mesmo tempo importantes, pois encontramos-las em seu estado original, cuja hermenêutica se constitui imprescindível.

Como nos referimos, tais cartas contêm leituras sacralizadas, pois eram escritas maioritariamente por missionários portugueses presentes na corte do reino e eram, em última instância, dirigidas a leitores portugueses, no caso o rei de Portugal e sua corte, bem como (indiretamente) outras cortes europeias, nomeadamente a do Papa.

D. Afonso I foi o principal responsável em aproximar o reino congolês ao modelo português. Ao fazer isso, Afonso procurava adotar um discurso de legitimação do poder para se manter no trono através da legitimação numa lógica político-religiosa cristã, contando, ao mesmo tempo, com o apoio dos portugueses nesta empreitada. Desta forma, Afonso rompia com as estruturas tradicionais seculares de eleição e designação do poder no reino, que nesta sociedade se dava através de um sistema matrilinear. A sua subida ao trono marca assim o rompimento com estas lógicas tradicionais, já que o objetivo de Afonso I seria retirar o poder das mãos daquele a quem, segundo a tradição, pertencia.

Foi em uma batalha pela sucessão que opôs Afonso I ao seu irmão e herdeiro do trono, lados que posteriormente foram narrativamente identificados pelos vencedores como uma luta entre cristãos e seguidores das crenças tradicionais. É nesse evento que se farão as construções ideológicas centrada numa aparição.

Na primeira carta, intitulada do rei do Congo aos senhores do reino, Afonso começa fazendo uma descrição sobre a longa viagem a caminho de Mbanza Congo onde havia de tomar posse o novo rei segundo costumes tradicionais, por ocasião do passamento físico de seu pai. Pelo caminho “ser lomguo e os christãos ajnda poucos, e nós nã consentirmos jnfíel algũ em nossa companhia: chegamos á nossa çidade com trinta e sete pessoas [...]”<sup>14</sup>. Não obstante, uma batalha é travada entre esses dois grupos antagónicos, os cristãos e os “infiéis”, em que o primeiro contara com o apoio incondicional do apóstolo Santiago.

E sendo já grande numero de freças sobre nós, e querendonos mais chegar pera virmos aas azaguayas e espadas, bradamos nós e os nossos por ho bemaventuurado apostolo samtiagu: loguo milagrosamête vimos todos nossos jmiguos virar as costas e fugir quãto cada hũ mais podya, sem sabermos a causa de seu desbarato,

---

<sup>14</sup> M.M.A, Vol. I, p. 257.

ho qual seguimos. E no alcance grãde numero de jente faleçeo sem algũ dos nossos neste conto entrar (BRÁSIO, 1952, p. 257).

Uma questão assaz pertinente que podemos colocar é como um apóstolo cristão como Santiago acaba entrando numa narrativa de um reino africano marcado tipicamente por uma cosmovisão específica? O que teria motivado? A resposta para esta inquietação encontrá-la-emos além-mar, no reino português. Na verdade, o que sucedera no Congo é nada mais do que a simbiose de um evento semelhante ocorrido em Portugal, a batalha de Ourique ou mito de origem da nação (salvo o anacronismo) portuguesa, travada pelo infante D. Afonso Henrique contra “reis mouros”. Trata-se, neste caso, de uma adaptação ou, se quisermos, de uma construção ideológica cujo objetivo primordial é tentar aproximar e afeiçoar o reino congolês as mesmas mitologias fundacionais do reino português.

A narrativa do milagre de Ourique a D. Afonso de Portugal “surge na conjuntura da união dinástica e em função dos novos elementos de que se vê dotado, não só como narrativa das origens, mas como instrumento ideológico de afirmação da nacionalidade e da legitimação da independência” (BUESCU, 1996, p. 202). Esta lenda narra a vitória de D. Afonso Henrique sobre reis mouros com ajuda de Cristo, em que a presença de um ermitão se configurava como mediador divino. Segundo Saraiva (1996),

quando foi a tarde, o ermitão que estava na ermida procurou D. Afonso Henrique e disse: príncipe D. Afonso, Deus te envia a dizer por mim que, porque tu hás grande vontade em O servir, que por isso serás ledo e esforçado, e por Ele te fará amanhã vencer el-rei Ismar e todolos seus grandes poderes. E ele te manda por mim dizer que quando ouvires tanger esta campainha que esta ermida está que tu saias fora e Ele te aparecerá no Céu assi como Ele padeceu pelos pecadores (SARAIVA, 1996, p. 164).

Para Carmelo (1999), “o milagre é, logo a seguir, transposto no próprio símbolo da bandeira do futuro reino, ‘...por se lembrar da mercê sobre as armas brancas que ele trazia uma cruz toda azul, e pelos cinco reis que lhe Deus fizera vencer departiu em cinco escudos” (CARMELO, 1999, p. 03). “O milagre de Ourique, que aqui vem pela primeira vez relatado [...], vai ser o mito que justifica a independência nacional [...]” (SARAIVA, 1996, p. 166). Buescu (1996) afirma que no caso português, “a origem divina da nação ou, na generalidade, dos antepassados, representa um dos processos mais eficazes de legitimação de um poder. É essa legitimação divina no momento da fundação do reino o significado fundamental de Ourique” (BUESCU, 1996, p. 206).

Este fato lembra-nos também outro evento semelhante ocorrido no antigo Império Romano, numa batalha travada entre os Imperadores romanos, Constantino e Magêncio. Segundo a lenda, Constantino teria recebido uma visão, enquanto dormia, que o ordenara a pintar os escudos dos soldados com o sinal da cruz de Cristo na noite anterior a batalha. A visão dizia-lhe: *in hoc signo vinces*, ou seja, sobre este sinal vencerás. Constantino, seguindo as ordens, guerreou e venceu a batalha. Mas voltemo-nos à questão do reino do Congo.

A construção dessas narrativas ideológicas no reino Congolês, semelhante à narrativa portuguesa, é a confirmação evidente da transformação e da criação no Congo de um reino que se pretendia luso-cristão e no qual Portugal se constituiria como seu padroeiro. Falando ainda em padroeiro, cabe destacarmos aqui que a cultura de estabelecimento de padroados é muito antiga no mundo cristão. Rosa (2006) chama isso de “construção de patronato celestial” (ROSA, 2006, p. 19). Segundo ela, “o estabelecimento de um conjunto de protetores territoriais, nos locais onde se chegava, era um procedimento muito antigo no cristianismo, que se tinha mesmo revestido desde a alta Idade Média [...]”<sup>15</sup>.

Na segunda carta do rei do Congo, é possível constatar como o evento português da aparição de Cristo na batalha de Ourique a D. Afonso Henriques é imediatamente transportada para o reino do Congo, de modo a pintar o sucedido com o monarca africano.

Has quaes armas que assi nos enuiou significão há Cruz que no çeo foi vista, & assi ho apostolo Sanctiãgo com todos hos outros Sanctos com que por nós pelejou, & sob cuja ajuda de Deos Senhor nos deu Victoria [...]. [...] ho todo poderoso Deos nosso Senhor deu pelo seu Anjo aho primeiro Rei de Portugal pellejando em batalha cõtra muitos Reis Mouros, imigos de sua Sancta Fé que aquelle dia venço, & desbaratou<sup>16</sup>.

Contudo, é na carta intitulada “do rei do Congo a seus povos” que se vai aprofundar melhor sobre o apóstolo Santiago e os significados correlatos a aparição. A descrição continua: “[...] a cauza de sua fogida fora quando chamamos o Apostolo São Thiago, ser delles todos uisto, e hũa Cruz branca no meio, e grande numero de gente de caualo armada, a qual lhes puzera tam grande espanto,

---

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> M.M.A, vol. I, 1952, p. 264.

que a não puderão mais soffrer, senão metersse logo em fogida”<sup>17</sup>. Logo a seguir, faz-se a descrição dos emblemas do brasão de armas:

O campo uermelho, e o chefe do escudo azul e nelle hũa Cruz de prata florida, e em cada canto do chefe duas uieiras douro e hum pee de prata cõ hum escudo dos sinquo de Portugal, que hé de azul, cõ sinquo uazantes de prata em aspa; e de cada parte do dito escudo está hum idolo negro quebrado e a cabeça pera baixo; e sobre o uermelho estão sinquo braços armados cõ senhas espadas nas mãos, e cõ os punhos nas mãos, e o elmo douro aberto, e em sima hũa coroa do Rey, e o timbre os sinquo braços cõ suas maças douro nas mãos<sup>18</sup>.

Pensamos que talvez seja melhor tecer sobre a narrativa da aparição de Santiago ao rei do Congo analisando, sobretudo, a iconografia associada a este evento ocorrido no Reino africano. Esta descrição imagética é fulcral para compreendermos e apreendermos o que até aqui estamos a esmiuçar. Vejamos:

**Figura 2: Brasão do mani Congo**



Fonte: (ALENCASTRO, 2000, *apud* SOUZA, 2018, p. 70).

O que está representado no brasão de armas é o mesmo que o rei D. Afonso narra na carta onde descreve os elementos heráldicos que o rei de Portugal lhe enviara e que faziam referência direta à narrativa milagrosa da batalha decisiva que tivera lugar na capital de Mbanza-Congo. Como

<sup>17</sup> M.M.A, vol. I, 1952, p. 268.

<sup>18</sup> M.M.A, vol. I, 1952, p. 268-269.

dito anteriormente, trata-se nada mais do que dotar o reino do Congo das mesmas narrativas fundacionais semelhantes ao reino luso. É Rosa (2006), a partir da Crónica de D. Manuel I de Damião de Góis, quem nos ajuda a compreendermos melhor os significados associados a este brasão. Segundo ela:

O «campo vermelho» evoca o «muito sangue que em batalha que houvermos se espargeu»; o escudo de Portugal está “em sinal de que Portugal é o fundamento da fé que temos com nosso Senhor, donde nos veio nossa salvação”; os dois “ídolos negros quebrados” dispostos em torno deste, evocam-no como causa da sua destruição; e os cinco braços, dispostos em quina, rementem, a um tempo, para os homens armados vistos no Céu, e para as cinco chagas de Cristo (ROSA, 2006, p. 34).

Este facto está intrinsecamente ligado ao milagre de Ourique, como apontou a autora acima citada, em que as “cinco feridas que Afonso Henriques então ganhara no corpo, cinco escudos dos reis mouros quebrados no braço do monarca, na mesma ocasião, cinco chagas de Cristo visionado [...]” (ROSA, 2006, p. 35).

Por outro lado, ela se atenta em frisar os motivos que talvez estivessem nas gênesis do aparecimento do apóstolo Santiago nestas narrativas, já que “[...] o culto a Santiago estava em alta no final do século XV e início do século XVI [...]”<sup>19</sup> na Europa. Isso teria talvez catapultado o traslado dessas mesmas narrativas em terras africanas. A imagem de um santo afável e piedoso que se tinha é radicalmente transformada em um santo guerreiro contra os infiéis do cristianismo. Diferente do que ocorre na expansão do islão, na expansão do cristianismo, o uso de elementos simbólicos e de santos, como por exemplo o próprio Santo Tiago, eram meios para a propagação da fé cristã e para prossecução dos seus fins nos territórios recém “descobertos”.

## Conclusão

O cristianismo introduzido pelos portugueses foi, aos poucos, ganhando mais notoriedade na corte do reino em detrimento das crenças locais, pelos menos neste período entre as elites dirigentes, seus familiares e também nas regiões litorâneas. A exemplo disso, foi a nomeação do filho de Afonso I ao episcopado, D. Henrique, bispo de Útica. Parece que este apanágio fazia parte do pacote de

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 35.



intenções e dos reflexos da política de D. Manuel I no Congo, pelo menos até a segunda década do século XVI. Política esta que consistia, como referiu Falcão (2020), “na formação de um clero africano” (FALCÃO, 2020, p. 64).

Neste intento, “o papa Leão X parece abrir caminho para a constituição de um clero africano de todos os níveis de ordenação e sagração, o que visaria, em última instância, a constituição de uma igreja africana com clero próprio” (FALCÃO, 2020, p. 65). Este objetivo de D. Manuel I, ao que tudo indica, parece ter sido deixado à sorte no reinado de D. João III, seu filho, cujo foco estava mais alinhado no comércio e tráfico de escravos do que no fortalecimento das políticas religiosas e na conversão dos povos nativos.

Em uma carta do rei do Congo a D. João III de 1521, o rei alerta sobre como os oficiais presentes na corte do Congo poderiam proceder para se evitar a captura de povos nativos. Nela, se “estabelece a fiscalização do comércio de escravos no Reino, para evitar a venda de homens livres” (BRÁSIO, 1952, p. 488), fato que se tornou muito comum durante o reinado deste monarca português.

Uma carta de dom João III de Portugal para dom Afonso do Congo, escrita em 1529, é ainda mais expressiva do projeto português de lusitanização do Congo, [...]. Nesta carta, ficam claras as intenções mercantis da Coroa portuguesa, defendidas pelos comerciantes e mesmo pelos missionários, e o desejo de controlar o mani Congo por meio de sua adesão ao catolicismo. Entre muitas recomendações, o rei português pede a dom Afonso que viabilize o sustento dos padres que lá estão e dos que forem enviados, permita-lhes que comprem escravos [...] (SOUZA, 2018, p. 74).

“Segundo o direito tradicional, deviam ser expostos à venda só escravos prisioneiros de guerras” (GABRIEL, 1991, p. 30), situação esta que escapará posteriormente do controlo dos reis congolezes.

A atuação de D. Afonso I durante seu reinado se deu com vista no fortalecimento de seu poderio, tendo a sua adesão à religião cristã jogado um papel preponderante. “Apesar das desilusões causadas por alguns portugueses, e até mesmo missionários que se encontravam no reino, Dom Afonso não esmoreceu no cuidado e preocupação de pedir ao monarca português que lhe mandasse missionários e artífices” (GABRIEL, 1991, p. 34).

Afonso I viu vantagens da presença portuguesa no reino e percebeu que a religião poderia ser útil, e muito útil, para exercer seu domínio com maior afinco. Porém, esses desejos colidiam com os interesses portugueses de exercer uma maior dominação através da vassalidade deste reino. Por outro lado, a coroa portuguesa percebeu também

que não havia como determinar que o Congo se subordinasse a ela oficialmente, mas buscava artifícios para que isso ocorresse na prática, fosse por meio do controle da administração da sociedade e daqueles que governariam depois de dom Afonso, fosse por meio do controle das insígnias de poder, entre as quais se incluíam os ritos católicos recém-incorporados (SOUZA, 2018, p. 77).

No reinado de D. Afonso I assistimos outrossim a uma mudança de paradigma no que tange à ascensão ou sucessão ao trono. Antes da incorporação do cristianismo no reino, “o sistema de sucessão do rei não era hereditário, e sim eletivo de determinados membros ligados aos diferentes ramos da família real” (PEREIRA, 2015, p. 244).

Na história do reino do Congo, podemos dizer que Afonso foi o primeiro monarca africano a estabelecer um poder de direito divino de modelo cristão europeu, sem abandonar as crenças antigas, quebrando assim com os costumes tradicionais de ascensão ou sucessão ao poder no reino. “[...] o cristianismo foi incorporado como uma religião de Estado, visando ao fortalecimento da elite real, em detrimento do poder exercido pelas pequenas chefias espalhadas pela região” (PEREIRA, 2015, p. 245). Este fora o reinado mais longo de todos os tempos no Congo (1509-1543), com intensas relações e aproximações político-diplomáticas jamais vistas até ao momento.

### Referências bibliográficas

BATSÍKAMA, Patrício Cipriano Mampuya. **O Reino do kôngo e sua origem meridional**. Luanda: 1ª edição, Universidade Editora, 2011.

BRÁSIO, António. **Monumenta missionária africana**. África Ocidental (1471-1531), Lisboa: Vol. I, Agência do Ultramar, 1952.

\_\_\_\_\_. **Monumenta missionária africana**. África Ocidental, segunda série (1342 – 1499), Lisboa: Vol. I, Agência do Ultramar, 1958.

BUESCU, Ana Isabel. **A profecia que nos deu pátria**: o milagre de Ourique na cultura Portuguesa (séculos XV-XVIII). Câmara Municipal de Guimarães e Universidade de Minho, Porto, 1996. Disponível em: <https://ch.guimaraes.pt/static/uploads/actas/2CH/vol3/2ch-vol3-011.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2021.

CARMELO, Luís. **O mito de Ourique ou um mito nacional de sobrevivência**. Universidade Autónoma de Lisboa, 1999. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/carmelo-luis-Ourique.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2020.

FALCÃO, Nuno de Pinho. **Ecclesia semper reformanda: A Congregação dos loios e a reforma da igreja (Itália, Portugal e África – 1404 –1580)**. Porto: Edições Afrontamento, 2018.

\_\_\_\_\_. **Henrique do Congo, bispo de Útica, ou a ideia de padroado sob D. Manuel I**. In: SANTOS, Patrícia Teixeira; OLIVEIRA, Josivaldo Pires; SAMPAIO, Thiago Henrique (orgs.). *Missões e missionação: estudos sobre a experiência missionária e suas conexões em contexto sul-sul*, Salvador: EDUNEB, 2020.

GABRIEL, Manuel Nunes. **D. Afonso I, rei do Congo: Um missionário leigo do século XVI**. Lisboa: Edição do Secretariado Nacional das Comemorações dos 5 séculos de Evangelização e Encontro de Culturas, 1991.

GONÇALVES, António Custódio. **As influências do cristianismo na organização política do reino do Congo**. Congresso Internacional: Bartolomeu Dias e sua época. vol. 5, Porto, [S.n.], 1989. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/20754/2/custodiogoncalvescongressoV000086610.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2020.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra história e civilização – tomo I (até o século XVIII)**. Tradução de Alfredo Margarido. EDUFBA, Casa das Áfricas, 2009.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. **Os Bakongo de Angola: Etnicidade, religião e parentesco num bairro de Luanda**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.

PEREIRA, Marcos Aurélio De Paula. **Vassalos, fidalgos E cidadãos: Identidade e cultura do reino à América portuguesa**. XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social, ANPUH, Natal – RN, 22 a 26 de junho de 2013. Disponível em: [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364408224\\_ARQUIVO\\_ANPUH-2013-VASSALOS,FIDALGOSECIDADAOS-MARCOSAURELIO.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364408224_ARQUIVO_ANPUH-2013-VASSALOS,FIDALGOSECIDADAOS-MARCOSAURELIO.pdf). Acesso em: 13 ago. 2020.

ROSA, Maria de Lurdes. **Velhos, novos e mutáveis sagrados: Um olhar antropológico sobre formas religiosas de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521)**. Lisboa: Lusitania Sacra, 2º série, Universidade Católica Portuguesa, 2006. Disponível em: [https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4501/1/LS\\_S2\\_18\\_MariaLRosa.pdf](https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4501/1/LS_S2_18_MariaLRosa.pdf). Acesso: 26 jul. 2020.

SARAIVA, António José. **O crepúsculo da Idade Média em Portugal**. Lisboa: Gradiva, 1996.

SERRÃO, Joel. **Dicionário de história de Portugal**. Porto: Editora do Minho, 1981.

SOUZA, Marina De Mello E. **Além do visível: Poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800**. Tradução de Marisa Rocha Mota, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VILHENA, Maria Da Conceição. **O Preste João: Mito, literatura e história**. Arquipélago. História, 2º série vol. 5, Universidade dos Açores, 2001. Disponível em:

[https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/357/1/Maria\\_Vilhena\\_p627-649.pdf](https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/357/1/Maria_Vilhena_p627-649.pdf). Acesso em: 11 ago. 2020.

## Embaixadas diplomáticas, embaixada apostólica: imbricações entre religião, comércio atlântico e poder político na diplomacia luso-daomeana (1795-1810)

Diplomatic embassies, apostolic embassy: interweavings between religion, Atlantic trade and political power in Luso-Dahomean diplomacy (1795-1810)

**Raphael dos Santos Gonçalves**  
Graduado em História  
Universidade São Paulo  
raphaeldsgoncalves@gmail.com

**Recebido em:** 17/04/2021

**Aceito em:** 21/06/2021

**Resumo:** No contexto do comércio atlântico de escravizados, elites políticas europeias e africanas se relacionavam comercial e diplomaticamente. Diante de tal quadro, o objetivo deste artigo é analisar de quais formas elementos ligados à esfera do religioso apareceram e foram mobilizados na diplomacia entre o Daomé e o Império português. Considerando um recorte temporal entre 1795 e 1810, marcado por circulações diplomáticas correspondentes, foram analisados um conjunto de missivas assinadas pelos reis do Daomé e o relato de uma missão apostólica portuguesa ao mesmo reino africano. A partir da análise documental, procurou-se demonstrar que, sob determinados interesses político-comerciais, os conteúdos religiosos, especialmente no idioma do cristianismo, foram acionados e reapropriados nas interações entre duas unidades políticas bastante distintas. Buscou-se demonstrar como as representações e projetos construídos em torno da diferença religiosa foram um componente significativo para as dinâmicas históricas que conectaram as duas margens do atlântico.

**Palavras-chave:** Comércio atlântico de escravos; Daomé; Império português.

**Abstract:** In the context of the Atlantic Slave Trade, European and African political elites established commercial and diplomatic relations. As such, the objective of this article is to analyze in which ways the elements connected to the religious sphere appeared and were mobilized in the diplomacy between the Dahomey and the Portuguese Empire. Considering a time frame between 1795 and 1810, marked by corresponding diplomatic circulations, a set of missives signed by the Kings of Dahomey and the reports of the Portuguese apostolic mission to the same African kingdom were analyzed. From the documentary analysis, we sought to argue that, under certain political and commercial interests, the religious contents, especially in the language of Christianity, were triggered and reappropriated in the interactions between two quite distinct political units. We sought to demonstrate how the

representations and projects built around the religious difference were a significant component for the historical dynamics that connected the two shores of the Atlantic.

**Keywords:** Atlantic Slave Trade; Dahomey; Portuguese Empire.

## Introdução

Esse contraste nunca foi traçado com mais nitidez do que numa observação de Chinua Achebe: ‘Não consigo imaginar os igbos viajando quatro mil milhas para dizer a alguém que seu culto estava errado!’ (APPIAH, 1997, p. 164)

A expansão comercial do Império português a partir do século XVI integrou, sob a lógica de suas demandas político-comerciais, pessoas, mercadorias e culturas nas duas margens do Atlântico. O oceano era, para os ibéricos, um vasto espaço “onde a empresa mercantil poderia procurar com segurança pelos metais preciosos que cada vez mais precisavam em casa [...]”<sup>1</sup> (MILLER, 2010, p. 106, tradução nossa). A partir das dinâmicas da política portuguesa de comércio, conquista e colonização, passaram a ocorrer interações frequentes entre pontos específicos das costas africana e americana.

Este é o caso dos “fluxos e refluxos”, nos termos de Pierre Verger (1987), estabelecidos a partir do século XVIII entre Salvador da Bahia e o Golfo do Benim. As interações entre estes dois espaços foram estimuladas por sua proximidade latitudinal no Atlântico, por interesses econômicos – como a demanda por escravizados na Bahia e a apreciação do tabaco baiano na África Ocidental – e pela estrutura política montada com o estabelecimento do forte de São João Batista em Uidá<sup>2</sup>, em 1721. Os súditos portugueses instalados em Uidá consolidaram e aceleraram as circulações entre os espaços. Incitados pelos lucros do comércio atlântico, constituíram famílias e passaram a se especializar nas habilidades e no trato necessário para este negócio (SILVA JR., 2017, p. 3).

O Golfo do Benim – nomeado pelos europeus como Costa da Mina ou Costa dos Escravos – era composto por uma diversidade de poderes políticos, como Uidá, Aladá, Porto Novo, Daomé e Oió. Na mesma década de 1720 em que os portugueses instalaram seu forte em Uidá, o reino do

---

<sup>1</sup> Original em inglês: “merchant enterprise might search safely for the bullion they increasingly needed at home [...]”

<sup>2</sup> Para a terminologia específica dos portos, cidades e cargos das sociedades africanas, optaremos pela indicação do africanista Alberto da Costa e Silva, mencionada no trabalho de Sapede (2014, p. 17): a reprodução da forma com as quais os termos foram registrados pelas fontes, com a adaptação para o português atual em alguns casos. Nesse artigo, nenhuma das adaptações é minha autoria, mas extraída dos autores brasileiros que constam nas referências bibliográficas.

Daomé, distante do litoral, avançou em forte movimento expansionista liderado pelo *dadá*<sup>3</sup> Agajá, estimulado pela importação de armas de fogo europeias, e conquistou Aladá e Uidá (ARAUJO, 2012, p. 2). Dessa forma, o Daomé fortaleceu-se ao dominar uma posição no litoral que permitia o contato direto com os comerciantes atlânticos, interessados nos cativos capturados em suas razias<sup>4</sup>.

No entanto, as conquistas daomeanas não significavam a hegemonia do reino. Apesar da maior parte dos escravizados do Golfo do Benim terem sido importados a partir de Uidá, o Daomé pagava tributos à Oió e disputava a recepção dos capitães e comerciantes com outros portos como Onim, Badagri – até sua destruição em 1784 – e Porto Novo (SILVA JR., 2017, p. 5-7). Dessa forma, configuravam-se alianças e rivalidades entre os chefes africanos dos diversos reinos em busca do crédito trazido pelos capitães de navios escravistas.

O século XVIII, cuja última década será trabalhada nesse artigo, é considerado por Miller (2010, p. 114-117) como momento de crescimento massivo do comércio atlântico. Segundo o autor, os africanos experienciaram esse momento como um “maremoto” de capital comercial que sobrecarregou as relações internas às sociedades locais e fez a violência avançar do litoral até ao interior. Os *dadás* daomeanos, por exemplo, se impuseram pela força das armas e pela ostentação de bens de prestígio, que dependiam diretamente do comércio atlântico (LÉPINE, 2000, p. 10). A concorrência pelo crédito se realizava em diversas formas, desde conflitos militares até tratos diplomáticos entre os reis africanos e as autoridades luso-baianas<sup>5</sup>. Neste artigo, discutiremos especificamente este último aspecto, colocado por Carlos da Silva Jr. (2017, p. 23) como uma “diplomacia da concorrência”.

O Daomé foi o primeiro reino a organizar uma embaixada para Salvador da Bahia, com prosseguimento para Lisboa, em 1750, quando reinava o *dadá* Tegbesu (LARA, 2001; MACEDO, 2018). A partir dessa experiência diplomática, o próprio Daomé e outros reinos do Golfo do Benim organizaram novas embaixadas para a América Portuguesa. Pierre Verger (1987, p. 257-292)

---

<sup>3</sup> *Dadá* era o termo pelo qual os daomeanos se referiam ao seu chefe político (SILVA, 2002). Considerando que os próprios *dadás* assinavam suas missivas como “rei do Daomé”, este termo será utilizado para o tema da diplomacia luso-daomeana.

<sup>4</sup> O Daomé escravizava majoritariamente estrangeiros, obtidos em suas campanhas militares e razias. A exportação de súditos era pouco frequente e representava um tabu para os daomeanos.

<sup>5</sup> A utilização de “luso-baianas” serve para indicar a proeminência específica dos homens de negócio da Bahia no comércio atlântico de escravizados com a Costa da Mina. Trata-se, portanto, de uma categoria mobilizada pela historiografia para indicar os interesses específicos de um grupo de comerciantes nascidos ou estabelecidos na Bahia, súditos coloniais da Coroa portuguesa. Para a utilização dos termos “luso-baianos” ou “baianos” como identidade comercial, ver os trabalhos de SILVA JR. (2017), DOMINGUES (2011), LARA (2001), VERGER (1968).



identificou outras sete, com a última delas aportando no Rio de Janeiro em 1823<sup>6</sup>. Para além das embaixadas, cartas dos reis do Golfo do Benim para as autoridades luso-baianas circularam durante todo o período.

Desta maneira, destacam-se as históricas conexões entre o Golfo do Benim e a América Portuguesa e a recorrente circulação diplomática. No entanto, devemos lembrar que estamos tratando do contato entre sociedades bastante distintas quanto às suas dinâmicas internas. Apenas um reduzido número de indivíduos manejava os recursos necessários para os negócios e para a diplomacia atlântica. As elites políticas beneficiadas pelos lucros deste comércio, tanto daomeanas quanto luso-baianas, estavam mais interessadas em jogos de poder locais ou em suas fronteiras e, no caso do *dadá* daomeano, sequer iam até o litoral de seus domínios “por interdito cultural” (PARÉS, 2013, p. 332). Portanto, estamos tratando aqui das interações diplomático-comerciais entre autoridades de espaços atlânticos conectados, mas extremamente distintos quanto a seus sistemas cognitivos, ou seja, quanto à maneira “como entendiam o mundo, a natureza, as sociedades e todos os fenômenos da vida humana”, além de seus “mecanismos de compreensão do outro” (SOUZA, 2018, p. 15).

No caso do aspecto religioso, as diferenças são tão profundas que ao falar de “religião” precisamos acompanhar as ressalvas colocadas pelo filósofo Kwame Anthony Appiah (1997, p. 156) que utiliza o termo em seus trabalhos, mas nos lembra que

[...] a religião no Ocidente contemporâneo, *grosso modo*, é tão diferente do que é na vida tradicional africana, que enuncia-la nas categorias ocidentais equivale tanto a suscitar mal-entendidos quanto a promover o entendimento.

Segundo este autor, nas culturas tradicionais – que para ele são aquelas anteriores à invasão dos impérios europeus – o que os europeus e norte-americanos chamam de “religião” perpassa, em grande extensão, toda a vida: crenças, atividades, hábitos mentais e comportamentos em geral (APPIAH, 1997, p. 155). Para dar conta de analisar as dimensões religiosas do encontro diplomático entre autoridades daomeanas e luso-baianas, seguiremos, pois, o historiador Luis Nicolau Parés (2016, p. 37) que, em seu trabalho sobre a historicidade das práticas do vodum, conceitua religião como

---

<sup>6</sup> Práticas diplomáticas também eram realizadas, no mesmo período, em outros espaços de presença portuguesa na África subsaariana. Roquinaldo Ferreira (2011, p. 11) explica que o comércio entre Luanda, sede do poder português na África Centro-ocidental, e Benguela foi fortalecido após tratos diplomáticos.

toda interação ou comunicação entre “este mundo” sensível e fenomenológico dos humanos e um “outro mundo” invisível, onde se supõe habitem entidades espirituais, responsáveis pela sustentabilidade da vida neste mundo (p. 37).

Para Parés (2016, p. 37-38), a religiosidade do Reino do Daomé, à época, pode ser definida nos termos do “complexo cultural do vodum”, nome dado aos deuses cultuados na região que, junto aos ancestrais e aos espíritos da terra, compunham uma dimensão do sagrado profundamente imbricada ao mundo dos humanos. As autoridades e os negociantes luso-baianos, por sua vez, eram súditos de um Império profundamente católico, em tal medida que seu projeto imperial contemplava dimensões comerciais e religiosas, buscando a conversão dos povos conquistados ao catolicismo. Quando D. Maria I assumiu o trono português, em 1777, impôs-se uma política de forte ímpeto religioso com “grande incentivo às missões e à ampliação do catolicismo no ultramar” (SAPÉDE, 2014, p. 90).

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, enquanto os Estados europeus e seus mercadores e mercenários envolviam-se profundamente no comércio escravista, parte das elites na Europa e nas Américas compartilhavam uma mesma visão de mundo calcada, nos termos do antropólogo Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 125-129) na premissa de que “em última instância, alguns humanos eram mais humanos que outros”, com diferenças primordiais de natureza entre as “formas de humanidade”. Trouillot (2016, p. 132) afirma que no último quartel do século XVIII o racismo científico “já era um traço da paisagem ideológica do Iluminismo em ambos os lados do Atlântico”.

Nesse cenário, a economia da escravidão começava a ser alvo das “correntes ideológicas que lhe contestavam a legitimidade”, de fundo iluminista ou religioso. A revolução industrial inglesa reconfigurava as forças político-econômicas, reduzindo o poder das classes mercantis ligadas ao açúcar antilhano e abrindo espaço para os debates em torno da ilegalização do comércio de escravizados. No entanto, na virada do século XVIII para o XIX, o negócio escravista vivia seu momento culminante e continuava a crescer em volume (TROUILLOT, 2016, p. 136; ALEXANDRE, 1991, p. 293-294).

No mesmo período, novas noções de ciência e de civilização passaram a predominar nas consciências e nos projetos imperiais europeus (PRATT, 2008), e Portugal equacionou essas novas categorias temporais com seu projeto catequético. Em 1779, D. Maria I fundou a *Academia Real de Ciências de Lisboa*, um espaço de articulação intelectual no qual deveria ser constituído “um levantamento racional das partes do império, com vistas ao conhecimento das potencialidades econômicas de suas regiões” (FURTADO, 2014, p. 2). O Daomé, uma área vital para o interesse dos

escravistas portugueses foi alvo direto desse projeto quando, em 1796, a Coroa portuguesa enviou uma missão apostólica ao reino, com o objetivo de converter o *dadá* Agonglo ao catolicismo. Legitimados pela reciprocidade diplomática, os dois padres foram recebidos pelo *dadá*, apresentaram-lhe a proposta de conversão e produziram o relato de viagem publicado como *Viagem de África em o Reino do Dabomé*, descrevendo o reino, seus costumes e sua religiosidade.

Essa missão apostólica é um dos eventos históricos analisado neste artigo, cujo principal objetivo é compreender o lugar e as funções do elemento religioso nas relações diplomáticas entre o Daomé e o Império português. Diante do forte caráter catequético impresso pela Coroa portuguesa em suas relações atlânticas e do interesse comercial daomeano na diplomacia da concorrência, foi investigado se a religiosidade era mobilizada na diplomacia e, em caso afirmativo, de quais formas ela se expressava. Em seguida, procurou-se identificar, na documentação histórica acessada, quais as representações e compreensões que daomeanos e luso-brasileiros tinham da religiosidade de seus pares diplomáticos e de sua própria. Por fim, verificaram-se as transformações e continuidades nas configurações entre religião e diplomacia no período estudado.

A argumentação desenvolvida neste texto procura demonstrar a constante presença do discurso de caráter religioso nas relações diplomáticas luso-daomeanas. O cristianismo, presente no Golfo do Benim a partir da circulação de sujeitos europeus e atlânticos, esteve disponível e foi apropriado pelas elites daomeanas conforme suas necessidades político-econômicas. O catolicismo foi compreendido como um idioma importante de ser acionado na diplomacia da concorrência, mas as diferentes concepções entre os sistemas cognitivos daomeano e português e os conflitos de interesses com os sacerdotes locais, logo impuseram limites para a mobilização desse discurso.

### **Produção documental e mediação atlântica**

Diante dos objetivos propostos neste artigo, optou-se por realizar um recorte cronológico entre 1795 e 1810. Deve-se considerar que a virada do século XVIII para o século XIX foi um período de intensas transformações no mundo atlântico, no Golfo do Benim e na Europa Ocidental. A partir de metade do século XVIII, houve um crescimento do negócio escravista “em ritmo inflacionário”. As campanhas militares daomeanas e as *jihad* em território haussá e iorubá produziram grande número de escravizados (SILVA JR., 2017, p. 7-8).

Na Europa, ainda no início da década de 1790, as revoluções em seu território e em Saint Domingue abalaram profundamente a presença francesa no comércio de escravizados e, em 1807, o governo inglês declarou a ilegalidade deste negócio deixou de praticá-lo. O vácuo na demanda, deixado pelas duas nações europeias, logo foi ocupado pelos comerciantes privados, especialmente aqueles da América Portuguesa, que continuaram a frequentar os portos do Golfo do Benim e a adquirir escravizados. Assim, as exportações se mantiveram, mas suas dinâmicas “foram profundamente afetadas pelo avanço das tentativas de supressão do tráfico” (FERREIRA, 2011, p. 4, 11-12).

No que se refere à diplomacia luso-daomeana, é possível, para os fins deste artigo, estabelecer um conjunto coeso de movimentações diplomáticas no período. A embaixada daomeana de 1795 fomentou a Missão Apostólica portuguesa de 1796, pois seus padres rumaram para o reino na mesma embarcação em que retornava um dos embaixadores daomeanos (LESSA, 1957, p. XI). Os padres católicos presenciaram, no Daomé, as movimentações em torno do assassinato do *dadá* Agonglo e um deles, o padre Vicente Ferreira Pires, transportou cartas de Adandozan, novo *dadá*, à D. João VI. Este Adandozan enviou nova embaixada para Salvador e Lisboa em 1805, referindo-se ainda às movimentações diplomáticas anteriores, e enviou cartas para D. João VI em 1810 retomando a ideia de conversão ao cristianismo.

Dois gêneros documentais, produzidos no contexto de tais movimentações, serão analisados neste artigo. De um lado, temos as missivas assinadas pelos *dadás* do Daomé – especificamente Agonglo (1789-1797) e Adandozan (1797-1818) – que foram publicadas e comentadas pelo historiador Luis Nicolau Parés (2013). De outro lado, temos o relato de viagem publicado pelo padre Vicente Ferreira Pires, em 1800, a partir da missão apostólica portuguesa. Se, em um primeiro momento, supõe-se que temos um conjunto de documentos de origem daomeana e outro de autoria luso-baiana, é preciso matizar essas autorias e compreender as condições de produção desses textos.

As cartas enviadas pelos *dadás* por meio de seus emissários atlânticos têm, sem dúvidas, uma dimensão autoral daomeana, pois, além de assinadas por eles, expressam perspectivas africanas, como a ideia de compra de bens europeus a partir da oferta de cativos e as narrativas relativas às dinâmicas internas da corte daomeana. Todavia, elas expressam especificamente o ponto de vista de uma elite política interessada no negócio escravista, diferenciada da elite de comerciantes particulares.

Além disso, o conteúdo das cartas é marcado por interferências e ruídos produzidos por sua escrita mediada, afinal os *dadás*, falantes de *gbe*, não dominavam a língua portuguesa na qual as cartas eram escritas e mobilizavam intérpretes e escrivães para sua produção, além de informações e sugestões trazidas por funcionários de sua corte, funcionários dos fortes europeus e sujeitos atlânticos. Como sintetiza Nicolau Parés (2013, p. 301): “a mensagem original sofria sucessivas traduções e ‘traições’ que permitem questionar até que ponto as cartas refletem de fato a voz dos reis”.

Os relatos de viagem da segunda metade do século XVIII, por sua vez, apresentam, como se sabe, perspectiva eurocentrada. Seus autores projetavam nas experiências vivenciadas nos espaços africanos os pressupostos do pensamento da época. Expressavam, portanto, uma visão de mundo que representa a África ao sul do Saara como um “todo indiferenciado, exótico, primitivo, dominado, regido pelo caos e geograficamente impenetrável” (HERNANDEZ, 2008, p. 18-22).

Se os europeus escreveram diversos relatos, pois “a produção de inventários dos povos era condição necessária para manutenção das fronteiras [...] e [para o] incentivo de trocas comerciais” (RAMINELLI, 2009, p. 153), os textos acabam revelando a “incapacidade europeia [...] de entender a lógica cultural inerente à ação do africano” (PARÉS, 2016, p. 33). Por isso, é preciso contextualizá-los e decodificá-los para torná-los material útil para o historiador. Para o africanista José da Silva Horta (1995, p. 189-190), os relatos sobre África são (re)construções sobre uma realidade exterior que foi percebida, descrita sob as categorias culturais do observador e classificada a partir de “uma matriz civilizacional de base ocidental cristã [...] num jogo de semelhanças e diferenças”. Essas representações, somente se analisadas em seus níveis discursivos e sob um entrecruzamento de informações, “são passíveis de fornecer, ou sugerir nas entrelinhas, elementos [...] para a reconstrução ou imaginação parcial do universo religioso africano [...]” (PARÉS, 2016, p. 36-37).

A historiografia recente indica que os relatos de viagem foram escritos a partir de experiências em “zonas de contato”, espaços nos quais “populações separadas, geográfica e historicamente, entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, que geralmente envolvem condições de coerção, profunda desigualdade e conflitos insolúveis”<sup>7</sup> (PRATT, 2008, p. 8, tradução nossa). Assim, seus autores tomaram como fonte para seus textos, não apenas aquilo que observaram e textos

---

<sup>7</sup> Original em inglês: the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict. (p. 8)

de outros viajantes, mas também informações trazidas por aqueles “que atuavam como seus informantes e intermediários culturais, africanos europeizados e europeus africanizados” (PARÉS, 2016, p. 35), sujeitos atlânticos experimentados que conversavam diretamente com os viajantes, em seus idiomas europeus.

É o caso do Pe. Vicente Ferreira Pires que explicitou a condição de seus informantes em:

falávamos com algumas pessoas da terra, e outros mulatos e pretos cristãos americanos, que por desgraçados, ali existiam como cativos do Rei [...] Destes, pois, e de outros que por naufragados ali deram à Costa, que de comum sempre nos acompanhavam na nossa choupana, talvez pela forma que padeciam, e [falta] de vestuário - deles inquirimos os usos e costumes mais célebres deste gentilissimo, onde estávamos metidos (PIRES, 1957, p. 86).

Há, portanto, um conjunto de informações nesses textos que podem revelar uma perspectiva atlântica ou mesmo africana da realidade. Sem perder de vista que, apesar de tais matizes, no momento de sua escrita e publicação o relato acaba sempre por redundar em favor das perspectivas europeias.

Se afinal, a documentação comporta dimensões complexas quanto a suas autorias é porque nas zonas de contato onde se davam os encontros emergiram “comunidades atlânticas” que, de acordo com os estudos de Robin Law e Kristin Mann (1999, p. 311-316), eram compostas por ex-escravos retornados, por africanos livres e por europeus que fundaram famílias em África. O historiador Roquinaldo Ferreira utiliza a categoria *mullatoes* para se referir à presença de um grupo que compreende negros, mestiços, brancos nascidos em África e que possuía funções fundamentais na política local. De acordo com este autor, os *mullatoes* eram parceiros comerciais dos chefes africanos que cativavam africanos e compartilhavam dos mesmos interesses políticos (FERREIRA, 2011, p. 6).

Esses sujeitos diversos compartilhavam relações sociais e práticas culturais que cruzavam o Atlântico e que eram extremamente necessárias para a formação de redes comerciais eficientes e confiáveis. Esses indivíduos possuíam afiliações religiosas distintas, mas eram identificados pelas elites daomeanas como “brancos” e/ou como “cristãos”, menos por suas práticas religiosas e mais pela capacidade de interlocução cultural e comercial com os negociantes europeus, ou seja, “pelo fato de saberem falar e escrever língua de branco” (PARÉS, 2016, p. 330). Esses significados específicos nos exigem cautela ao compreender as identidades religiosas expressas nos documentos.

Em tal situação de encontro entre dois polos diplomáticos bastante distintos, intermediados por agentes que circulavam entre margens e identidades, há grande complexidade do ponto de vista das relações sociais. Por isso, o trabalho do historiador deve buscar suporte em estudos desenvolvidos por antropólogos, filósofos, linguistas, entre outros, para dar conta de acessar dimensões bastante específicas do período estudado. Neste artigo, os trabalhos de Appiah (1997), Lépine (2000), Pratt (2008) e Parés (2013, 2016) são exemplos de textos que extrapolam o campo da historiografia e que foram mobilizados para análise da documentação.

As fontes aqui analisadas são compostas por ampla diversidade temática (comércio, política, economia, religiosidades) capaz de ser recortada e articulada de acordo com a intencionalidade do historiador. Nesse artigo, percorremos a íntegra das fontes em busca de elementos e indícios que revelassem aspectos das religiosidades no momento do encontro diplomático. A seguir, a análise documental será apresentada a partir de uma sequência cronológica dos fatos que, em nosso entender, é capaz de organizar as reflexões propostas em nossos objetivos e estabelecer diálogos com as perguntas colocadas.

### **Historicidade do elemento religioso nas circularidades diplomáticas luso-daomeanas**

Do ponto de vista documental e cronológico, partimos do reinado de Agonglo no Daomé (1789-1797). Sua carta para D. Fernando José, governador da Bahia, datada de 31 de março de 1790, é a primeira do conjunto de treze missivas transcritas por Luis Nicolau Parés (2013). Seu tema principal é o anúncio da abertura do porto de Jaquim, conquistado pelo Daomé, para os capitães luso-baianos.

Segundo Agonglo, o porto estava preparado “com tudo o necessário, governadores e comissários, e moços brancos, que sabem ler e escrever” (PARÉS, 2013, p. 330), para recepção dos negociantes brasileiros. O *dadá* afirmava aguardar boa resposta de D. Fernando, “aquele a quem tanto venero”, e encerrou sua carta desejando que “Deus guarde a Vossa Excelência por muitos anos no seu feliz governo etc.” (PARÉS, 2013, p. 333). A menção aos “brancos, que sabem ler e escrever” pode explicar a habilidade discursiva de Agonglo. O *dadá* faz elogios à pessoa e ao governo de D. Fernando e menciona um “Deus” não especificado, mas que aciona o léxico da Cristandade ocidental. Considerando-se o contexto de decadência econômica no Daomé que se alastrava desde o reinado de Kpengla (1775-1789) e a emergente concorrência de Porto Novo no comércio atlântico (SILVA JR.,



2017, p. 32), pode-se compreender o esforço de Agonglo em adequar-se diplomaticamente aos termos da autoridade que governa sobre os principais compradores em seus portos.

Esse esforço diplomático inicial ganha forma e impulso com o envio, em 1795, de dois embaixadores daomeanos e um intérprete à Bahia e à Lisboa. O objetivo principal de tal embaixada era negociar para “que todos os navios mercantes portugueses fossem direta e exclusivamente ao porto de Uidá para vender seu tabaco, sedas, ouro e prata” (PARÉS, 2013, p. 303). Embora os embaixadores tenham sido devidamente recebidos, pois ao governador da Bahia interessava a convivência harmônica com o Daomé, devido ao comércio de escravizados necessário para a “lavoura” da colônia (LESSA, 1957, p. XVIII-XXX), a proposta de exclusividade comercial foi sumariamente rejeitada por ele. Os dois embaixadores portavam uma carta ao próprio governador e outra à Rainha D. Maria I.

Essas missivas revelam, novamente, o domínio do vocabulário para a diplomacia com os cristãos portugueses: tanto no aspecto político, pois Agonglo pede que os embaixadores sejam encaminhados “à real presença de Sua Majestade”, D. Maria I, quanto no aspecto religioso, ao encerrar a carta ao governador da Bahia com o desejo de que “Deus guarde a Vossa Excelência por dilatados anos” e, agora, ao assinar com o símbolo de uma cruz (PARÉS, 2013, p. 341). Na carta à D. Maria I, há um trecho que retoma a historicidade da “amizade” entre os reinos,

Lembrando-me da grande amizade que *El Rei meu senhor e pai, que a Santa Glória haja*, e os mais senhores reis, seus predecessores conservaram sempre com Vossa Majestade [...]; e eu desejando também a mesma amizade, boa união e a fiel paz de Vossa Majestade, e que por esse meio se veja o meu porto frequentado das embarcações portuguesas, *para aumento tanto dos vassallos de Vossa Majestade como dos meus, e os nossos tesouros em maior aumento [...]* (PARÉS, 2013, p. 335, grifos nossos)

O discurso de Agonglo perpassa uma série de categorias portuguesas como “El Rei” e “que a Santa Glória haja”, além de diferenciar o tratamento entre “Vossa Excelência” (o governador) e “Vossa Majestade” (a rainha), com a finalidade de reforçar uma “amizade”, capaz de garantir mutuamente o aumento do tesouro dos dois monarcas. Esse discurso se efetivou, na prática, com a recepção da embaixada em Lisboa, em 1796, por D. Maria I e pelo Príncipe-Regente D. João VI. Os dois embaixadores daomeanos foram ainda batizados em Lisboa, sendo que um deles teve o próprio Príncipe como padrinho e passou a se chamar “João Carlos de Bragança” (LAW, 1999, p. 320; FURTADO, 2014, p. 256).

O retorno dos embaixadores à Bahia e ao Daomé, em 1797, foi, então, acompanhado por dois padres, incumbidos da missão de converter o *dadá* Agonglo à religião católica (LAW, 1999, p. 321), no quadro de um projeto de “ampliação do catolicismo no ultramar” (SAPÉDE, 2013, p. 278) e que também contemplava “uma oportunidade para Portugal fortalecer sua posição em um reino africano em expansão desde meados do século XVIII e que agora tornara-se um parceiro significativo no comércio de escravizados”<sup>8</sup> (FURTADO, 2014, p. 257, tradução nossa).

Em 26 de dezembro de 1796, os padres Vicente Ferreira Pires e Cipriano Pires Sardinha partiram de Salvador, acompanhados pelo embaixador João Carlos de Bragança, e desembarcaram no litoral dos domínios daomeanos em abril de 1797. Os dois padres eram naturais da América Portuguesa, mas, enquanto Cipriano frequentara a *Universidade de Coimbra* e batizara os embaixadores em Lisboa, Ferreira Pires era um sacerdote luso-baiano apontado pela elite política da Bahia como limitado intelectualmente e desprovido das habilidades necessárias para a missão (FURTADO, 2014, p. 261).

A recepção dos padres-embaixadores foi realizada, no litoral daomeano pelos “grandes cabeceiras” do reino, sob os “devidos cortejos”, que incluíram um jantar no forte português e “excelentes e generosos vinhos” oferecidos pelo “Avogá”, representante do *dadá* no porto de Uidá (PIRES, 1957, p. 29-31). A documentação aponta uma forte ideia de reciprocidade entre a recepção da missão portuguesa e a recepção da embaixada daomeana de 1795. Vicente Ferreira Pires registrou que, após hospedagem na cidade de Canamina, o embaixador daomeano visitou a choupana dos padres para informar que “o Rei havia dado ordem para sermos tratados com abundância de tudo; dizendo mais, que ele nada fazia *em comparação do que Seu Irmão o Rei de Portugal havia feito à sua gente.*” (PIRES, 1957, p. 63, grifo nosso). O mesmo sentido de reciprocidade aparece na carta que Adandozan escreverá em 1797 para D. João VI informando que

O meu embaixador me certificou das muitas honras e grandezas com que Vossa Alteza tanto [o] enobreceu, favor que eu agradeço e jamais poderei compensar. Eu não pude aviar o mesmo com os padres enviados por Vossa Alteza porque não me deu tempo a rigorosa moléstia que os atacou por três luas neste país (PARÉS, 2013, p. 344)

---

<sup>8</sup> Original em inglês: “an opportunity for Portugal to strengthen its foothold in an African kingdom that had been expanding in the region since the mid-eighteenth century and was now a significant partner in the slave trade”

Após a recepção no litoral, os padres seguiram para o interior do Daomé onde deveriam encontrar o *dadá* e cumprir um dos principais objetivos de sua missão. Em Canamina, Agonglo organizou uma espécie de “assembleia” para receber os padres, com a presença de alguns membros de sua corte, do embaixador daomeano (que atuou como intérprete para os padres) e de um “moço dos recados e segredos do Rei” (que atuou como intérprete para o *dadá*). Pires relata que, nesse encontro, ele e o padre Cipriano lhe deram “a Embaixada, segundo as ordens, que nos foram confiadas, o qual a recebeu e aceitou com todo o acatamento e respeito” (PIRES, 1957, p. 59). Agonglo, então, teria perguntado pelo estado do Príncipe português e realizado rituais de saudação, relatando o

[...] grande gosto que tinha de nos vêr na sua presença, o que há tanto desejava; a que nós lhe respondemos o melhor que nos foi possível, certificando-lhe o muito que seu Irmão o Príncipe de Portugal também o estimava, e por isso, de tão longe nos havia mandado a sua terra, como o melhor presente que podia fazer (PIRES, 1957, p. 60)

No relato de Pires, a recepção da embaixada por Agonglo é bastante cortês e da mesma forma prossegue o diálogo quanto à proposta de conversão ao catolicismo:

[...] prosseguimos a nossa conversação, dizendo - que o Príncipe Nosso Senhor nos enviava para o Batizarmos e fazê-lo Católico (se ele quizesse viver e morrer na verdadeira Lei de Deus), a cuja proposta ele vindo-se, cheio de satisfação, respondeu-nos que sim, e que isso mesmo era o que ele queria, e pelo que há muito suspirava, e portanto pretendia que nós logo, e sem dilação, o batizássemos (PIRES, 1957, p. 62)

Diante de tamanha receptividade por parte do *dadá*, Pires respondeu que, de acordo com os “costumes dos brancos”, era preciso que Agonglo verificasse os preceitos da lei de Deus, como tinha sido feito em Lisboa com o embaixador João Carlos de Bragança. Agonglo, então, informou que mobilizaria um de seus súditos que soubesse ler o português para aprender a tal “lei” e rapidamente conseguir a conversão. Assim, encerra-se a “assembleia”, com os padres satisfeitos, de tal forma que Pires registrou: “que maior ventura poderíamos ter, que vemos reduzido à nossa Santa Fé *aquele bárbaro Rei*”, considerando ainda que o *dadá* poderia ainda servir de exemplo para “a maior parte do seu povo e dos visinhos” (PIRES, 1957, p. 62, grifo nosso).

No trecho citado sobre “aquele bárbaro rei” é possível imaginar com quais tintas Vicente Ferreira Pires cumpriu a outra parte da missão, a produção do relato descritivo sobre o Daomé e seus habitantes. O sacerdote luso-baiano legitimava-se enquanto autor tanto por seu “espírito de curiosidade” que o levava a dialogar com informantes locais, quanto por suas observações *in loco*, pedindo ao leitor que “não creias que eu falte a um só ponto da verdade” (PIRES, 1957, p. 33).

Se o compromisso com uma “verdade” objetiva dos fatos é questionável, é verdadeiro que Vicente Ferreira Pires nos deixou um relato revelador de um ponto de vista luso-baiano sobre aspectos culturais e religiosos do Daomé. Há, em *Viagem de África em o Reino do Dabomé*, descrições e explicações sobre a religião, os deuses, os sacerdotes, os costumes e até mesmo o que chama de “caráter” dos daomeanos. Essas descrições sempre aparecem no momento de “inação”, quando o autor-viajante dizia ter o tempo necessário para “contar os conhecimentos adquiridos” (PIRES, 1957, p. 87).

Uma primeira descrição aparece antes mesmo da chegada ao Daomé, quando a missão aporta em Cabo Corso e é recebida no forte inglês por seu diretor, Archibald Dalzel<sup>9</sup>. A descrição da visita ao potentado africano local, sujeito à fortaleza inglesa, revela imagens projetadas sobre os reis africanos: adornado com “pedaços de ouro” e panos de seda, brindando com aguardente e acompanhado por seu “Padre dos Feitiços” que estava “fazendo de contínuo ao Rei as costumadas mocanquices” (PIRES, 1957, p. 24). “Mocanqueiro”, no português de fins do século XVIII, era aquele que realizava “geitos e meneios affectados”, de forma “chula” (BLUTEAU, SILVA, 1789, p. 88).

Os “feitiços” que adjetivam o sacerdote local, por sua vez, eram, segundo Pires (1957, p. 87), o nome que os daomeanos atribuíam aos seus deuses, “em que fazem consistir toda a ordem da sua Religião”. O padre luso-baiano apresenta, em seu texto, cada um desses deuses de forma hierárquica e descritiva. O primeiro que Pires menciona é o “Grande Feitiço de Gum” que teria sido trazido ao Daomé por um “Padre Feiticeiro” fugido de Oió, revelando a circularidade religiosa entre as sociedades do Golfo do Benim. O segundo apresentado é “Lebá” – que será citado novamente mais adiante nesse artigo – cujo nome significaria “Bom Diretor da Vida e da Morte” e cuja imagem seria a de um “boneco de barro muito mal feito” a quem os viajantes pedem “o bom sucesso do caminho”, realizando-lhe oferendas (PIRES, 1957, p. 89-90). São apresentados na sequência: *Bocó*, uma árvore; *Aganán*, um lagarto vivo adorado pelos Nagôs; e o feitiço “da Guerra”, uma onça aprisionada na corte a quem são oferecidos alimentos para o sucesso do Daomé em suas campanhas militares (PIRES, 1957, p. 90-91).

Ao fim dessa lista ordenada de deuses, o Padre Vicente Ferreira Pires registrou que “cada um destes feitiços tem o seu respectivo Padre, os quais vestem um pano azul, bem como o nosso zuarte, e todos de Cabeliras, sempre do melhor uso”, esses sacerdotes eram chamados de *Locó*, que significaria

---

<sup>9</sup> Dalzel é autor de um dos mais conhecidos relatos de viagem sobre o Daomé, *The history of Dabomy, an inland kingdom of Africa; comp. from authentic memoirs*, publicado em 1793. No texto de Pires, seu nome aparece aporuguesado como “Dánzer”.

“homens bem entendidos” e atuavam ainda como “Médicos, e adivinhos, e tudo quanto o Rei quer que eles sejam” (PIRES, 1957, p. 91).

As descrições de Pires, publicadas em um livro dedicado à D. João VI, não devem ser tomadas como relatos etnográficos da religiosidade daomeana. Considero-as aqui como reveladoras da perspectiva deste autor e dos espaços de informação que o viajante conseguiu acessar. Ferreira Pires informou-se sobre uma pluralidade de deuses, atribuindo nome, significado, origem e forma a cada um, além de organizá-los em uma hierarquia. Estudos contemporâneos (PARÉS, 2016; LÉPINE, 2000) revelam que as descrições correspondem, em certa medida, a divindades que compõem o panteão do complexo cultural do vodum. No entanto, Ferreira Pires, um homem de seu tempo, enquadrava-as no “discurso cristão da idolatria” que denunciava a religiosidade africana pela “feitiçaria ou adoração de falsos deuses, sempre pressupondo o diabo como a agência maligna atuando por trás dos ídolos e feitiços” (PARÉS, 2016, p. 28-29).

O conceito de “fetiche” – elaborado a partir da palavra portuguesa “feitiço” – é apontado por Luis Nicolau Parés (2016, p. 29-35) como fundamental para se compreender a “caracterização europeia da religiosidade africana”, que embasa o discurso dos viajantes e que, assim, informa os estudos ligados às humanidades africanistas. No contexto das interações entre sociedades africanas, heranças da teologia medieval e cultura mercantilista europeia, a noção de “fetiche” surgiu no século XVII com a crítica protestante ao catolicismo, aproximando este último das religiosidades africanas, quanto à adoração de representações imagéticas do divino e à intermediação sacerdotal no contato com o Deus supremo. A partir dessa origem, teria sido apropriada e utilizada por uma ampla gama de atores.

No discurso dos viajantes, o conceito de fetiche foi utilizado de forma polissêmica para apontar tanto objetos, quanto deuses, comportamentos rituais e relações sociais. Esse conjunto de significados compõe o “discurso do fetiche” que, nos relatos dos autores europeus, realiza a denúncia dos sistemas sociais africanos como arbitrários e incapazes de comerciar e governar por meio da razão. A derivação para a noção de “fetichismo”, no sentido de culto primitivo oposto ao monoteísmo, foi fundamental para configurar a narrativa ideológica que opõe uma suposta África primitiva à Europa civilizada e, assim, justificar os processos coloniais de dominação e de inferiorização do africano. Para Parés (2016, p. 29-35), o discurso do fetiche revela, na verdade, a incapacidade europeia para compreender a complexidade e o trânsito entre níveis ontológicos presente na lógica cultural do universo do vodum.

A denúncia da irracionalidade é realizada por Pires em sua descrição sobre as festividades organizadas pelo *dadá*. De acordo com o padre luso-baiano é “nestes dias é que o Rei recolhe avultadas somas, tanto em fazendas, como em tabaco de rôlo, aguardente e mantimentos” (PIRES, 1957, p. 47) e, por isso, apesar dos rituais, sacrifícios e distribuições realizadas, “o verdadeiro fim é apoderar-se de consideráveis somas” (PIRES, 1957, p. 51). Essas festividades eram, em verdade, rituais chamados de “costumes” que aconteciam em contexto de celebração ao rei, funerais de *dadás* falecidos ou cerimônias dedicadas aos ancestrais. Esses momentos eram, de acordo com Parés (2016), fundamentais para manutenção da ordem social, para acúmulo e distribuição de bens e para legitimar o exercício do poder.

Conversando com seus informantes ou observando situações *in loco*, Ferreira Pires não deixou de perceber a relação entre o *dadá* e os sacerdotes locais. O padre relata que “o Rei, que já vinha da casa do seu Padre dos feitiços, sem cujo passo ele não faz ou intenta coisa alguma de importância assim se encaminhou para nós” (PIRES, 1957, p. 57). O trecho denota a importância dos sacerdotes daomeanos para as ações políticas do *dadá*.

Compreende-se a notoriedade dos especialistas religiosos no Daomé pela caracterização que a antropóloga Claude Lépine faz da paisagem daomeana como fervilhada de símbolos relativos aos deuses e antepassados, de tal forma que “o sistema religioso dos danxomeanos está inscrito na paisagem, imanente à vida cotidiana” (LÉPINE, 2000, p. 50, 68). Diante de tal posição destacada do “complexo cultural do vodum”, como compreender o interesse de Agonglo em batizar-se cristão?

Em primeiro lugar, é preciso retomar que os reis africanos “estavam extremamente interessados em adquirir produtos europeus [...]” e inserir-se nos fluxos comerciais em que os escravizados obtidos eram desejadas moedas de troca (LÉPINE, 2000, p. 78-79). Esses produtos europeus, se fossem armas de fogo, possibilitavam a aquisição de mais escravizados, ou, se fossem tecidos, tabaco ou aguardente possibilitavam a projeção da autoridade e generosidade do monarca ao serem exibidos ou distribuídos. Essa prática é conceituada por Parés como “economia da ostentação” capaz de trazer um “retorno em força, poder e prestígio do monarca” (PARÉS, 2016, p. 211).

Ainda é preciso considerar que uma adesão ao cristianismo poderia funcionar “como meio de anular a autoridade baseada no parentesco e crenças locais” (LÉPINE, 2000, p. 48-49), fundando novas elites político-religiosas que disputariam espaços com as mais tradicionais. De acordo com a historiadora Marina de Mello e Souza (2018, p. 290), que estuda as dinâmicas do contato na África

Centro-Occidental, os portugueses despontaram como “novos agentes no jogo das relações econômicas, políticas e culturais” capazes de oferecer “novas mercadorias e ideias”. A aceitação do batismo e do catolicismo eram, dessa forma, entendidos como facilitadores do comércio com os fornecedores destes bens importados que reforçavam o poder político (SOUZA, 2018, p. 297-298).

Aconteceu, enfim, que seis dias após receber os “Mandamentos da Lei de Deus” escritos pelos padres e mandar “fazer todos os preparativos para a recepção do Sacramento do Batismo”, Agonglo foi assassinado em 01 de maio de 1797 (PIRES, 1957, p. 67-69). Vicente Ferreira Pires, tomado pela mágoa diante do fato que, em suas palavras, mandaria às sombras almas prestes a serem colocadas “em caminho de Salvação Eterna”, é taxativo ao apontar Dogan, um “irmão” do Rei, como articulador do golpe político

sabendo o desígnio em que este [Agonglo] estava, de se Batizar, e que, portanto, com o seu Grande poder levaria após de si a maior parte do seu povo, seguindo a Religião Católica; e explicando-se a ele que seu Irmão queria fazer coisa que nenhum outro Rei havia feito; e tanto mais recebendo e afagando na sua terra Padres dos feitiços dos Brancos [...] (PIRES, 1957, p. 70).

No relato de Pires, foi por meio de um veneno ministrado por uma “parenta do Rei” e pela invasão do palácio com cerca de 300 aliados que um opositor de Agonglo assassinou-lhe e tentou tomar o poder. Em carta escrita no mesmo ano e destinada à D. João VI, Adandozan, filho e sucessor de Agonglo, equacionou os motivos do golpe político de outra forma. Conta o novo *dadá* que

Recebeu o meu amado pai com a última alegria os padres, e as cartas que Vossa Alteza lhe enviou, e sobrevivendo-lhe dentro em poucos dias a doença leve de poucas bexigas, se aproveitaram os opostos ao seu sistema desta ocasião e o mataram com veneno no termo de duas horas (PARÉS, 2013, p. 343)

Se os temas da oposição política e do veneno se mantêm, o protagonismo da conversão desaparece e o adoecimento do rei surge como novo fator. Claude Lépine (2000, p. 138) registra que, historicamente, a política daomeana caracterizava-se por inúmeras exceções às regras de sucessão e pela formação de partidos que legitimavam-se pela força e pela realização das obrigações rituais. De acordo com Pires, uma guerra aconteceu, opondo o partido do Dogan e a resistência organizada pelos ministros do *dadá* assassinado. Nesse cenário, o padre escreveu que

foi o mesmo Senhor Imenso servido inspirar no coração do bárbaro Meú, que por um moço seu em segredo nos mandou dizer, que [...] ele havia desde logo mandado



pôr um cerco de gente na casa [...] pois que nós éramos vistos como primeiro objeto, que motivava aquela sanguinosa cena (PIRES, 1957, p. 72)

Reforçando a ideia da primazia da conversão como fator para o golpe político, Ferreira Pires relatou o isolamento e a proteção em que ele e seu companheiro, Cipriano Pires Sardinha, foram mantidos durante os dias de conflito. Até que na noite de 05 de maio de 1797, “debaixo de todo o segredo e cautela, e com muita Tropa, fizeram os Secretários mudar o Príncipe Ariconúm para o Palacio de Abôme” (PIRES, 1957, p. 79). Este Ariconúm é quem seria “Adarunzá IX” no relato de Pires e que está apontado na historiografia como o *dadá* Adandozan (1797-1818).

Enquanto Adandozan instalava-se no poder, os dois padres adoeceram da “carneirada”, nome dado à malária por seus contemporâneos. Ferreira Pires escreve que “contaram-nos mais” que Adandozan “convocara dois Padres destes Feitiços para que lhe dicessem, se algum de nós havia de morrer na sua terra” ao que os dois sacerdotes negaram, pois “sabiam o quanto o Príncipe Ariconúm interessava em que tornássemos a regressar para Portugal” (PIRES, 1957, p. 93). O relato passa a abordar a postura de Adandozan diante dos dois missionários católicos como um misto de zelo e de desejo em dispensá-los logo. Em 12 de maio de 1797, o novo *dadá* enviou emissários até a choupana dos padres para informar “que ele teria todo o pesar, que na sua terra morresse algum de nós” (PIRES, 1957, p. 97). Cerca de um mês depois, o próprio *dadá* visitou os padres e informou:

que não queria de forma alguma morressemos na sua terra, para que seu Irmão, Rei de Portugal, não dissesse que, assim como lá tinha morrido Seu Tio, ele também cá tinha feito morrer um ou ambos nós em Dahomé (PIRES, 1957, p. 104).

A ideia de reciprocidade diplomática mais uma vez é predominante e, para não tensionar as relações com D. João VI, Adandozan delibera que assim que se recuperassem, os padres deveriam ser despachados (PIRES, 1957, p. 104). Deve-se notar aqui a habilidade diplomática de Adandozan, provavelmente instruído pelos experientes secretários que herdou de Agonglo. Ao mesmo tempo em que utilizou a premissa da doença e da morte para dispensar os missionários católicos e não tensionar a relação com Portugal, Adandozan afastou as expectativas de conversão que possivelmente abalavam a relação com as elites políticas e sacerdotais no Daomé.

Em carta à D. João VI, Adandozan contou que seu pai recebeu “com a última alegria os padres, e as cartas que Vossa Alteza lhe enviou [...]”, mas que o golpe político “inabilitou-me para eu poder condescender com a vontade de Vossa Alteza, nem poder dar adiante um só passo sem o conselho

dos meus secretários”<sup>10</sup> (PARÉS, 2013, p. 343-344). Assim, justificava-se o não-aceite da conversão pelas instabilidades políticas no Daomé, mas mantinham-se as boas relações com Portugal.

Antes do embarque, em 29 de outubro de 1797, no navio que o transportaria sozinho à Salvador – pois Cipriano Pires Sardinha falecera da malária em 20 de julho de 1797 – o padre Vicente Ferreira Pires informou que:

apezar do estado em que me achava, olhando a grande necessidade que eu tinha, de dar exercício às minhas ordens, pois que os miseráveis povos daqueles Sarâmes, pela maior parte se achavam sem Sacramento do Batismo e Penitencia; conhecendo e observando o excessivo desejo, com que pertendiam chegasse o prêmio da Igreja; assim mesmo digo, e como pude, não me poupei a todos os atos Sacerdotais (PIRES, 1957, p. 122).

Considerando as ambições do padre Vicente Ferreira Pires após seu retorno (LESSA, 1957, p. 167), é compreensível que tenha impresso tons dramáticos à narrativa que ofereceria ao Príncipe-Regente, descrevendo-se como um padre adoentado e fraco, em terras distantes, que não desistia de cumprir sua função. O padre também entoara Missa de Páscoa no forte português em sua chegada à Uidá e batizara crianças portuguesas e francesas de famílias que vinham aproveitar sua presença “pois que há dez anos, pouco mais ou menos, não havia capelão naquela Fortaleza, nem se tinha visto naquele lugar sacerdote algum” (PIRES, 1957, p. 32).

O relato de Pires confirma, portanto, a ideia de “famílias atlânticas” formadas nas zonas de contato e de encontro euro-africano. No século XVIII, era substancial o número de indivíduos estabelecidos no Golfo do Benim que mantinham “relações sociais e experiências culturais que cruzavam o atlântico”. Esses sujeitos, com origem na Europa ou América, traziam consigo e introduziam em África novos conhecimentos, línguas europeias e o cristianismo (LAW; MANN, 1999, p. 313). A partir dos estudos de Mello e Souza (2018, p. 295) para a presença de missionários nos reinos da África Centro-Occidental, podemos pensar como também interessava aos *dadás* daomeanos, ávidos pela instalação dos comerciantes atlânticos, a presença de padres em seu litoral, justamente para prestar “a assistência religiosa da qual os brancos e seus seguidores precisavam”.

---

<sup>10</sup> Alguns historiadores compreendem que até 1804, Adandozan atuou como regente devido a certa interdição ritual. Por exemplo: “Muitos elementos do governo de Adandozan permanecem obscuros, incluindo a composição da regência que provavelmente governou o Daomé durante sua menoridade, de 1797 a 1804” (ARAUJO, 2012, p. 6)

Esses brancos cristãos tinham um estatuto específico em Uidá, compartilhando alguns privilégios com as elites daomeanas e, em um menor número de situações, poderiam até mesmo circular na corte em Abomé. De acordo com Pires, interessado em demonstrar o poder da fé católica, “uma parda, filha do porto, e Mulher do intérprete, que veio com os Embaixadores a Portugal” e que era protegida de uma das mulheres do *dadá*, entoou uma ladainha de Nossa Senhora num dia de trovoadas e impressionou a todos quando fez com que ela serenasse (PIRES, 1957, p. 93-94). Trata-se de uma mulher de Luiz Caetano, escravo mulato do diretor que foi colocado sob a proteção do rei do Daomé e que acompanhou os dois mensageiros do *dadá* em 1795 (VERGER, 1987, p. 271). Se o aspecto do milagre pouco nos interessa, é notável que a ideia de uma mulher cristã e atlântica convivendo na corte daomeana era verossímil o suficiente para que o autor a narrasse a D. João VI.

Antes de sua partida, o Padre Pires ainda envolveu-se ainda mais na política daomeana. Ele foi o portador de três cartas de Adandozan para as autoridades luso-baianas: uma delas a D. João VI, cuja temática principal era uma descrição dos conflitos entre o Padre Vicente Ferreira Pires e o diretor do forte português, Manoel de Bastos Varela. O teor da missiva reforça, de acordo com Parés (2013, p. 346), a “ideia de a carta ter sido redigida para satisfazer os pedidos do padre Pires” que estaria sendo correspondido pelo favor de levar as missivas de Adandozan às autoridades.

Com o fracasso do objetivo catequético da missão apostólica, o governador da Bahia, D. Fernando José, informou à Portugal que a missão dos padres não trouxe proveito para o Estado e para a Religião e que não esperava vantagens em continuar a corresponder-se diplomaticamente com o “bárbaro” Daomé (LESSA, 1957, p. 157-158). Inconsciente das comunicações entre Salvador e Lisboa, o recém-empossado Adandozan, amparado em seu quadro de secretários, conselheiros e informantes, continuou a corresponder-se com a Bahia. No entanto, nesse momento de virada do século XVIII para o século XIX, um conjunto de fatores provocaria mudanças nas dinâmicas comerciais atlânticas.

De acordo com Ana Lucia Araujo (2012, p. 6-7), o reinado de Adandozan se deu num período de crise política e econômica, com declínio significativo do comércio de escravizados. Internamente, Adandozan teria fracassado em guerras e razias contra o território Mahi e contra o reino de Oió, a quem o Daomé pagava tributos. O historiador Carlos da Silva Jr. destaca que o reinado de Adandozan assistiu à consolidação da importância de Porto Novo no tráfico. Ao mesmo tempo, Onim mais que decuplicou o número de africanos deportados entre 1796 e 1810 (SILVA JR., 2017, p. 32-35).

Nesse contexto, Adandozan solicita através cartas enviadas em 1799 e 1803 a substituição do diretor do forte português. As duas missivas encerram-se com o vocabulário cristão sempre mobilizado: “O céu guarde a pessoa real por muitos anos. Irmão muito afetivo. Adaruzâ + Rey de Dagomê”, ao Príncipe Regente e “Que Deus o guarde por muitos anos. De Vossa Senhoria amigo etc. Adandouza + Rey de Dagomê”, ao governador da Bahia (PARÉS, 2013, p. 350-351).

Esses esforços diplomáticos, perpassados por um vocabulário religioso, ganhariam novo impulso com a embaixada daomeana de 1805, composta por dois embaixadores e um intérprete luso-baiano, Inocencio Marques de Santa Anna, prisioneiro após ter sido capturado pelo exército daomeano em uma incursão à Porto Novo e Badagri (ARAUJO, 2012, p. 7). Essa embaixada vinha justificar as razões do aprisionamento de súditos portugueses e tentava negociar, mais uma vez, a exclusividade do comércio atlântico (VERGER, 1987, p. 273-275). Os embaixadores traziam consigo mais duas cartas de Adandozan: uma ao governador da Bahia e outra à D. João.

A carta ao Príncipe Regente tem um conteúdo bastante particular e é possível notar que a “voz” do *dadá* se expressa mais livremente (VERGER, 1987, p. 287). Em um extenso texto no qual discorre sobre o aprisionamento dos súditos portugueses, sobre a rivalidade com Porto Novo e sobre as lógicas comerciais, Adandozan mencionou e explicou a religiosidade do vodum. O *dadá* inicia seu texto pedindo que seu “mano”, o “muito alto e poderoso senhor dom Joáo Carllos de Bragança” aceitasse sua carta como já fizera com a “do defunto senhor meu pai a quem os Deos *Voro poci* tenham com todos os seus estados para minha honra e de todo este meu povo” (PARÉS, 2013, p. 354). Parés sugere que os deuses *Voro poci* podem indicar uma menção ao culto dos ancestrais reais de Abomé, indicando que desta feita o *dadá* explicitaria aspectos de sua religiosidade sem inibir-se. Adandozan prosseguiu registrando:

Meu amável mano, há muito tempo que fiz patente ao meu grande Deus Leba que, pelos seus grandes poderes, lá no lugar aonde habita, que levasse em gosto e louvasse amizade, que eu desejava ter com os portugueses e, juntamente, o oferecimento e trato que queria fazer sem faltar ao ponto da minha religião (PARÉS, 2013, p. 354).

Trata-se do mesmo Leba que Pires identificara como o segundo “Feitiço” no panteão daomeano e que associara aos viajantes e à comunicação com ancestrais. Parés (2013, p. 354) nos explica que Leba ou Legba é “o princípio dinâmico que inicia qualquer ação, atua como mensageiro entre os deuses e os humanos”, correspondendo ao Exu dos nagôs. Nota-se que apenas oito anos após

a “quase conversão” de seu pai e antecessor, Adandozan discorria abertamente sobre a religiosidade vodum com seu parceiro comercial cristão, informando que pedira ao seu deus que pudesse ter “amizade” com os portugueses, “sem faltar ao ponto” de sua religião.

Mais do que isso, o *dadá* narrou os rituais do vodum, quando mandara “matar onze homens em que fiz aviso ao defunto senhor meu pai da boa ação deste vassalo”, ou seja, quando realizou sacrifícios para que seu pai pudesse ser informado sobre a nova embaixada (PARÉS, 2013, p. 356)<sup>11</sup>. Ao fim, Adandozan encerra sua missiva associando o vodum, o catolicismo e o comércio atlântico,

E assim rogo-lhe e peço-lhe pelos seus grandes Deuses haja de determinar o que lhe peço; [...] E assim eu já jurei pelo meu grande Deus Leba e mandei dizer ao defunto meu pai [Agonglo] que lhe mandava aquele recado por cento cinquenta homens que mandei matar, somente afirmando-lhe que eu me havia de explicar, e por tanto não desejo fazer mal ao seu comércio, neste caso é o que tenho para fazer ciente ao senhor meu mano[.]” (PARÉS, 2013, p. 358).

No texto de Adandozan não há incompatibilidade entre as religiosidades distintas dos monarcas. O *dadá* pode rogar ao monarca português pelos deuses deste último e jurar pelo seu próprio deus que não desejava prejudicar o comércio de D. João VI. De acordo com Luis Nicolau Parés (2016, p. 38-39), o “gênio religioso africano” se caracteriza por sua dinâmica cumulativa. Destarte, a atitude de Adandozan não oporia religiosidades inconciliáveis, como na perspectiva cristã, mas potencializaria sua narrativa com uma diversidade de forças místicas, supostamente ampliando a força de seu discurso que objetivava convencer e agradar ao Príncipe-Regente português.

O discurso expresso na carta que acompanhou a embaixada de 1805, pode ser comparado com aquele de outra missiva escrita por Adandozan, que tem “natureza de crônica ou memória de eventos passados” e é composta por duas partes: uma posterior a dezembro de 1805 e outra anterior a abril de 1804 (PARÉS, 2013, p. 320). Nela, ao explicar por que passara a confiar no cativo português Inocencio Marques de Santa Anna, Adandozan informou que este se colocou “jurando-me pelo *seu* Deus verdadeiro que ele ia feito embaixador para Portugal” (PARÉS, 2013, p. 363, grifo nosso). A sutil menção ao “seu” deus, indicaria que Adandozan era consciente da diferença religiosa. No entanto, na segunda parte da carta, o *dadá* colocou cristãos e daomeanos sob a agência do mesmo deus:

---

<sup>11</sup> Segundo Nicolau Parés (2016, p. 214), as vítimas sacrificiais atuam como mediadoras entre o mundo dos vivos e o mundo invisível dos espíritos, levando consigo recados e pedidos.

pois Deus deu a memória e cadência para saber ler e escrever ao branco, e a nós deus a memória tão somente para nos lembrarmos do que fazemos no presente, e se nos esquecermos, temos os velhos para nos lembrar (PARÉS, 2013, p. 373)

Além de realizar uma bela defesa da tradição oral em relação à escrita dos brancos, Adandozan registrou que Deus ofertou dois dons – memória e cadência – aos brancos e “a memória tão somente” aos negros. A longa carta se encerra com o “desejo fazer uma grande amizade com meu irmão, assim como era de primeiro” especialmente “para que os negociantes delas [praças de comércio] venham com os seus negócios ao meu porto” (PARÉS, 2013, p. 375).

As cartas de Adandozan e a embaixada de 1805 não surtem efeito prático. Os negociantes lusobaiianos continuam frequentando Uidá, Onim ou Porto Novo, conforme lhes apetece e um despacho do secretário de Estado português, datado de 31 de julho de 1805 avisa ao Governador da Bahia que “Sua Alteza Real ordena que emissários de qualquer potentado da costa da África deverão ter o objetivo sua missão averiguada pelo governador da Bahia através das cartas, detendo-os aí [Bahia] até nova ordem” (VERGER, 1987, p. 274).

O afastamento diplomático é compreendido pela historiadora Mariza de Carvalho Soares (2014, p. 239) nos termos de uma nova conjuntura internacional, com a aproximação entre Portugal e a Inglaterra. A Coroa portuguesa entendia que era melhor “manter os embaixadores do comércio de escravos longe da Corte” e D. João VI, pressionado pelos ingleses, “evitava, assim, expor suas alianças em plena Corte, adiando a reverberação do debate sobre a legitimidade do comércio de escravos”. O *dadá* Adandozan, por sua vez, aflito para garantir as remessas de bens atlânticos que garantiam seu mando político no Daomé, sabia:

da importância do porto de Ajudá, o único da Costa da Mina onde Portugal tem, sem ferir as pretensões inglesas, condições de continuar a comprar escravos por ter ali presença territorial inquestionável desde a instalação de um forte, no século XVIII [...] Por outro lado, Adandozan sabe que existem pressões contrárias e que os novos tratados comerciais ameaçam esse comércio [...] (SOARES, 2014, p. 244).

Sua última carta transcrita por Nicolau Parés é escrita em outubro de 1810, quando a corte portuguesa já estava instalada no Rio de Janeiro e o Tratado Anglo-Português<sup>12</sup> acabara de ser assinado.

---

<sup>12</sup> Após declarar o tráfico negreiro ilegal sob sua bandeira, o governo inglês passou a dirigir a pressão abolicionista contra o comércio de outras nações. O Tratado Anglo-Português de 1810 limita “o tráfico luso-brasileiro à Costa da Mina e às zonas de África sobre que Portugal reivindicava a soberania”. Em 1815, Portugal compromete-se a declarar o tráfico ilegal ao norte do Equador. No entanto, a forte demanda do mercado brasileiro e o poder dos negreiros lusos estabelecidos em

Ela foi transportada por dois embaixadores que chegaram a Salvador em janeiro de 1811 e, sob as novas diretrizes, lá ficaram retidos. De acordo com Parés, a carta, mais uma vez, “parece refletir a voz do rei e [...] ter sido ditada na hora” (PARÉS, 2013, p. 323). Nela, o mesmo Adandozan que tratou de seu deus Leba e dos sacrifícios rituais, informou a D. João VI, “rei cristianíssimo” que:

Há de gostar do que vou lhe pedir, pois quero também seguir a lei de Deus, porque [se é] nela que Vossa Alteza vive e crê, pois eu também quero viver nela[.] E tenho conhecido que a lei de Deus é a verdadeira, e espero com brevidade dois sacerdotes para este fim que intento, e todas as imagens que pertencem ao adorno de uma capela e seus ornamentos, dois sinos para as torres e dois pedreiros para fabricarem a dita capela[.] Pois quero fazer este gosto para meu irmão, de fundar a dita igreja para todos os brancos que vierem na minha terra saberem que sou seu irmão verdadeiro. [...] Enfim, meu irmão, Vossa Alteza melhor saberá o como hei de compor a dita capela[.] Assim, também lhe peço várias relíquias para a defesa do corpo, para quando for às guerras me defender do inimigo (PARÉS, 2013, p. 386-387).

A nova estratégia diplomática de Adandozan, expressa na proposta de conversão ao cristianismo e alinhada às expectativas imperiais portuguesas, não surtiu os efeitos esperados pelo *dadá*. O projeto de conversão e a capela não despertaram interesse nas autoridades luso-baianas, que não realizaram esforços para obrigar seus súditos a comerciarem em Uidá.

A historiadora Mariza de Carvalho Soares nos indica, por outro lado, que D. João VI manteve uma “diplomacia da amizade” e do “silêncio régio”: os embaixadores foram recepcionados e mimoseados em Salvador. Para a autora, em síntese, “de um lado, D. João assina tratados com a Inglaterra e, de outro, renova sua diplomacia com os monarcas africanos, mantendo sua opção pelo prolongamento do comércio de escravos” (SOARES, 2014, p. 241). Todavia, no contexto dessa discrição diplomática, devido às relações com os ingleses, não havia espaço para atender aos desejos por conversão de um monarca africano que sustentava-se pelo comércio de escravizados e que há pouco tempo vangloriava-se de seus “deuses” e de seus rituais repletos de sacrifícios humanos.

## Conclusão

A evidência historiográfica apresentada demonstra como na diplomacia luso-daomeana os dois polos mobilizaram discursos e práticas religiosas: “Deus” esteve presente no fim das cartas daomeanas às autoridades luso-baianas; uma missão apostólica foi a resposta portuguesa à embaixada daomeana

---

África, mantém altos os números do tráfico, inclusive em regiões de proibição, como o Golfo do Benim (ALEXANDRE, 1991, p. 294-296).



de 1795; as divindades do vodum foram explicitadas por Adandozan; e a expectativa de conversão do *dadá* pairou no ar ao longo dos dois reinados. Por outro lado, como o historiador pode atribuir sentido aos discursos religiosos dessa diplomacia se, num período de quinze anos, dois *dadás* diferentes gravitaram entre posturas que vão do aceite e do pedido por conversão à discreta expulsão dos missionários e a uma afirmação categórica de sua religiosidade e de seus deuses nas cartas diplomáticas?

A historiografia e a antropologia nos ajudam a equacionar tal dilema quando indicam o caráter “fluido” e “conciliatório” da tradição religiosa africana. A historiadora Catherine Coquery-Vidrovitch (1976, p. 91 *apud* APPIAH, 1997, p. 179) nos lembra que, nas sociedades africanas, as circulações, os conflitos e os empréstimos culturais eram “fervilhantes”, de tal forma que “o conceito estático de sociedade tradicional” não resiste à análise histórica. A partir de textos de antropólogos, Appiah argumenta que os sistemas religiosos da África subsaariana tinham a “capacidade de tomar emprestadas, reelaborar e integrar ideias alheias”, construindo novos arranjos a partir das demandas colocadas pela experiência (APPIAH, 1997, p. 181).

Diante da presença portuguesa nos litorais atlânticos, as reações dos africanos foram diversas, de acordo com seus processos políticos internos e com os sistemas culturais próprios de cada localidade (SOUZA, 2018, p. 22). Portanto, consideramos que os daomeanos não foram receptores passivos das novas influências vindas do atlântico. Com base no conceito de “extraversão”, acessado no trabalho de Farias sobre o Sael, consideramos a agência africana que retrabalha e se apropria dos novos idiomas – nesse caso, os bens importados e o catolicismo –, mobilizando-os como oportunidades para alcançar, monopolizar ou acumular poder (FARIAS, 2004, p. 8)

Para os *dadás* daomeanos não haveria contradição em converter-se ao catolicismo e continuar a praticar os rituais do complexo religioso do vodum. O relato de Pires sobre uma mulher cristã na corte daomeana demonstra que o cristianismo era uma religião que estava relativamente próxima, devido à presença das comunidades atlânticas. Assim, não haveria problema em buscar a religião cristã todas as vezes que uma situação demandasse seus recursos espirituais ou materiais. A conversão, que para os europeus poderia significar uma adesão à “verdadeira lei de deus”, para os daomeanos era mais um elemento que se somava em uma complexa rede de divindades e crenças.

No contexto do comércio atlântico de escravizados, a corte daomeana logo percebeu o quanto o projeto catequético era valioso para os luso-baianos que despejavam crédito em seus portos. Soube,

então, mobilizar essa informação na diplomacia da concorrência. Quando os reis do Daomé se viam ameaçados pela concorrência dos portos vizinhos, buscavam demonstrar sua disponibilidade para a conversão ao cristianismo. Enquanto Agonglo recebeu os padres com grande estima e quase foi batizado, Adandozan indicou para seu “cristianíssimo” irmão D. João VI o interesse em converter-se.

Se essa era a exigência dos portugueses para aumentar sua presença na região e, conseqüentemente, aumentar a chegada dos recursos atlânticos, não havia problema em atendê-los, pois isso não implicaria mudanças na religiosidade local e o acúmulo de bens atlânticos – acessados via comércio de escravizados – era fundamental para os jogos de força, de “ostentação” e de distribuição pelos quais a monarquia se impunha (LÉPINE, 2000, p. 10). Entretanto, as dinâmicas locais e atlânticas eram complexas e por vezes antagônicas. De acordo com Leila Leite Hernandez (2008, p. 54),

a evangelização cristã [...] tinha três pontos comuns. O primeiro era empreender a conversão dos africanos não apenas ao cristianismo, mas ao conjunto de valores próprio da cultura ocidental europeia. O segundo, por sua vez, era ensinar a divisão das esferas espiritual e secular [...]. Já a terceira referia-se à pregação contrária a uma série de ritos sagrados locais, o que minava a influência de chefes tradicionais africanos (HERNANDEZ, 2008, p. 54).

Parte da elite tradicional que deveria ser acomodada no sistema político daomeano legitimava-se pelo complexo cultural do vodum – que, lembramos, não era uma “esfera separada” da vida daomeana. Diante dos riscos trazidos pela evangelização cristã, souberam rapidamente manifestar sua insatisfação diante do “perigo”: Agonglo não resistiu à pressão política e Adandozan se viu orientado a despachar os padres luso-baianos.

O projeto evangelizador e comercial português não tolerava a religiosidade local, entendida na perspectiva do barbarismo e da irracionalidade. Na leitura realizada pelos europeus, a irracionalidade e a contingência dos “fetiches” africanos eram incontroláveis pelo cálculo mercantilista. O ideal econômico europeu, à época, se baseava na racionalidade, na eficácia e na rentabilidade. Assim, surgiram profundos ruídos no encontro luso-daomeano, devido ao “território de indistinção entre o religioso e o econômico” que havia nas sociedades africanas (PARÉS, 2016, p. 285).

Luis Nicolau Parés, amparado em evidência historiográfica e antropológica, nos revela que essa projeção de “irracionalidade” econômica era tão somente incompreensão europeia diante da lógica religiosa daomeana, cujos custos são interpretados pelo autor como “mecanismo de circulação e

redistribuição de bens”, contribuindo “para estabelecer uma ponte ou elo entre os mercados local e global” (PARÉS, 2016, p. 287).

Considerando-se tanto a incompreensão causada pelo dogmatismo e pela intolerância dos cristãos portugueses, quanto os interesses inconciliáveis entre *dadás* e sacerdotes tradicionais daomeanos, os projetos de conversão fracassaram e foram abandonados, quando a própria diplomacia luso-daomeana dava fortes sinais de desgaste. No entanto, o “maremoto” de transformações no atlântico supera esses desencontros e o comércio atlântico de escravizados entre Bahia e Golfo do Benim resiste e se mantém intenso, sob o protagonismo de grandes traficantes residentes na América Portuguesa que, desde o século XVIII, já mantinham relações privilegiadas com os portos africanos.

### Referências bibliográficas

ALEXANDRE, Valentim. Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51). **Análise Social**, Lisboa, v. 26, n. 111, p. 293-333, 1991. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223038698G8jRF9au8Nl18MP8.pdf>>. Acesso em 17 jun. 2021.

APPIAH, Kwame Anthony. “Velhos deuses, novos mundos”. In: \_\_\_\_\_. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 155-192.

ARAUJO, Ana Lucia. Dahomey, Portugal and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade. **Slavery & Abolition**, v. 33, n. 1, p. 1-19, 2012.

BLUTEAU, Rafael. SILVA, Antonio de Moraes. Bluteau, Rafael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, 2v., 1789. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5412>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

DOMINGUES, Cândido Eugênio. **“Perseguidores da espécie humana”: capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII**. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH), Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. **Sahel: a outra costa da África**. Palestra no Departamento de História da Universidade de São Paulo, 29/07/2004. Transcrição: Daniela Baudouin.

FERREIRA, Roquinaldo. The suppression of the slave trade and slave departures from Angola, 1830s-1860s. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 15, n. 1, p. 3-13, 2011. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/954>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

FURTADO, Júnia Ferreira. The eighteenth-century Luso-Brazilian journey to Dahomey: West Africa through a scientific lens. **Atlantic Studies**, v. 11, n. 2, p. 256-276, 2014.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HORTA, José da Silva. “Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações”. In: **Actas do colóquio “Construção e ensino da História de África”**, Lisboa, 1995.

LARA, Sílvia Hunold. “Uma embaixada africana na América Portuguesa”. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa**, v.1. São Paulo: Hucitec, EdUSP, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001, p. 151-165.

LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic community: the case of the slave coast. **The William and Mary Quartely**, v. 56, n. 2, p. 307-334, 1999.

LÉPINE, Claude. **Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental: 1650-1800**. Marília: Unesp Marília Publicações; São Paulo: FAPESP, 2000.

LESSA, Clado Ribeiro de. “Introdução” e “Conclusão”. In: PIRES, Vicente Ferreira. LESSA, Clado Ribeiro de (coment). **Viagem de África em o Reino de Dahomé: crônica de uma embaixada luso-brasileira à Costa d’África em fins do século XVIII**. São Paulo: Nacional, 1957, p. IX-XLI, 143-183.

MACEDO, José Rivair. A embaixada de Daomé em Salvador (1750): protocolos diplomáticos e afirmação política de um Estado em expansão na África Ocidental. **Revista Brasileira de Estudos Africanos**, Porto Alegre, v. 3, n. 5, p. 111-127, 2018. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/rbea/article/view/86065>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

MILLER, Joseph C. “The dynamics of History in Africa and the Atlantic ‘Age of Revolutions’”. In: ARMITAGE, David. SUBRAHMANYAM, Sanjay. **The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p. 101-124.

PARÉS, Luis Nicolau. Cartas do Daomé. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 47, p. 295-395, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21285>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PIRES, P. Vicente Ferreira. **Viagem de África em o reino de Dahomé**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957 [1800]. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5a, Brasileira, v. 287)

PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes**: travel writing and transculturation. Nova Iorque: Routledge, 2008.

RAMINELLI, Ronald. “Povos do império”. In: SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009, p. 153-169.

SAPEDE, Thiago Clemêncio. **Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu**: poder e catolicismo no Reino do Congo pós-restauração. São Paulo: Alameda, 2014.

SILVA JR., Carlos da. Interações atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. **Rev. Hist.**, São Paulo, n. 176, p. 1-41, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/113621>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

SILVA, Alberto da Costa e. A memória histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao Reino da Guiné, e nele com respeito ao rei de Daomé, de Luís Antônio de Oliveira Mendes. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 28, p. 253-294, 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21050>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

SOARES, Mariza de Carvalho. Trocando galanterias: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 49, p. 229-271, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21322>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

SOUZA, Marina de Mello e. **Além do visível**: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII). São Paulo: EdUSP, Fapesp, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Curitiba: huya, 2016.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX.** São Paulo: Corrupio, 1987.

## A Tradição do Êxodo como memória da ocupação egípcia de Canaã entre os séculos XVI a X a.C.

The Exodus Tradition as a memory of the Egyptian occupation of Canaan between the 16th and 10th centuries BC

**Matheus Carmo**

Graduado em História  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
mateuscarmo.ms@gmail.com

**Recebido em:** 07/04/2021

**Aprovado em:** 19/04/2021

**Resumo:** Um dos eventos mais enfáticos da História de Israel é seguramente o Êxodo; ou seja, a libertação do povo hebreu que estava cativo no Egito. Especialistas na História de Israel e Judá têm debatido recentemente sobre quais são as raízes históricas da Tradição do Êxodo, uma vez que o evento, tal como narrado pela Bíblia Hebraica, foi descartado como um acontecimento histórico verificável pela arqueologia e historiografia, em razão da escassez de fontes extrabíblicas. O presente trabalho tem como objetivo analisar as raízes históricas do Êxodo na ocupação e presença egípcia em Canaã entre os séculos XVI a X a.C., e a forma central como isso foi preservado na memória dos grupos étnicos que compuseram o Reino de Israel em seus primeiros dias, fazendo que a Tradição Êxodo se tornasse um mito de fundação de Israel Norte.

**Palavras chaves:** Êxodo; Israel; Egito; Canaã.

**Abstract:** One of the most emphatic events of the Israel history is surely the Exodus; that is, the deliverance of the hebrew people who were captive in Egypt. Experts in the history of Israel and Judah have recently debated what are the historical roots of the Exodus Tradition, since the event, as narrated by the Hebrew Bible, was dismissed as a verifiable historical event by archaeology and historiography, due to the scarcity of extrabiblical sources. The present work aims to analyze the roots historical of the Exodus in the Egyptian occupation and presence in Canaan between the 16th and 10th centuries BC, and how this was preserved in the memory of the ethnic groups that were part of the Kingdom of Israel in its early days, causing the Exodus Tradition to become a founding myth of North Israel.

**Keywords:** Exodus; Israel; Egypt; Canaan.



## Introdução

Um dos eventos mais enfáticos da história de Israel é seguramente o Êxodo, ou seja, a libertação do povo hebreu que estava cativo no Egito. Segundo a narrativa tradicional, tal libertação teria sido efetuada por YHWH<sup>1</sup> através de seu braço forte<sup>2</sup> e por meio de seu servo Moisés, com o intuito de vencer os egípcios e libertar seu povo. Após os eventos que acompanharam a libertação do cativo, o povo de Israel foi levado por YHWH até o deserto onde, por meio da dádiva divina da Lei, constituiu-se como “um reino de sacerdotes e uma nação santa” (BIBLIA DE JERUSALÉM, Ex, 19, 6). Através de tais eventos, YHWH firmou uma aliança com seu povo, afeiçoando, assim, o projeto de “povo eleito” que estará presente no imaginário social israelita e perpassará as páginas da Bíblia Hebraica<sup>3</sup>.

O Êxodo foi refletido e reinterpretado de várias formas ao longo de toda Antiguidade de Israel e Judá, seja pré-Exílica ou pós-Exílica, e isso pode ser constatado através de diversas menções da narrativa ao longo das páginas do Primeiro Testamento. “O Êxodo é um paradigma. Faz as vezes de um exemplo. Assemelha-se a uma lâmpada. Ilumina toda a história bíblica. Aparece como sua veia principal. [...] Constituiu-se, pois, experiência básica no núcleo do povo de Deus” (SCHWANTES, 1988, p. 9). Ou seja, a memória do Êxodo é um importante elemento identitário para o povo hebreu. Isso mostra a importância da Tradição do Êxodo para a História de Israel e Judá em seus escritos

---

<sup>1</sup>Seguimos aqui a nomenclatura teológica e historiográfica atual sobre a nomeação do deus de Israel e Judá, tal como consta na Bíblia Hebraica, embora as orientações sejam para as traduções litúrgicas e o documento não tenha sido publicado pela Santa Sé. Assim, colocamos como fonte a reportagem de Marco Politi no jornal italiano *La Repubblica*, primeira divulgação do conteúdo no dia 26 de outubro de 2008. Sintetizando as orientações: o nome de Deus no Antigo Testamento (YHWH) é impronunciável em função do respeito do povo judeu com a divindade, assim, na escrita onde se tem o tetragrama YHWH, deve-se ler como Senhor (em português), do hebraico *Adonai* ou do grego *Kyrios*, e não uma tradução do nome para *Javé*, *Iahweh* ou semelhantes como nas antigas traduções. Assim, preferimos manter YHWH (cf. POLITI, 2008, p. 20). Para ver mais: (RÖMER, 2016).

<sup>2</sup>A atuação divina na libertação do Êxodo é descrita por meio das expressões “braço forte” (cf. BIBLIA DE JERUSALÉM, Ex 6,6; Dt 9,29,26,8) e “mão forte” (cf. BIBLIA DE JERUSALÉM, Ex 3,19; 13,3; Dt 9,26). Tais sentenças manifestam a memória da presença egípcia em Canaã durante o Novo Império, uma vez que os faraós costumavam ser retratados com braço forte, como podemos ver na estela de Gebel Barkal onde é dito sobre o faraó Tutmósis III: “Os braços do bom deus [Tutmósis III] fazem coisas poderosas na batalha.” Tal expressão, que demonstrava o poderio dos governantes egípcios, foi incorporada na Tradição do Êxodo e associada a YHWH, objetivando demonstrar que seu braço era mais poderoso que o do faraó (cf. HOFFMEIER, 1986, p. 378-381).

<sup>3</sup>Para Gottwald (1988, p. 24), a Bíblia hebraica é: “[...] conhecida dos judeus como a *Tanakh* e dos cristãos como o Antigo Testamento, atrai e prende os leitores por muitos motivos”. Sempre que os termos Bíblia ou Bíblico forem empregados no presente trabalho serão em referência ao Antigo Testamento.

posteriores que, ao se remeterem ao Êxodo, salientam sua identidade “povo eleito”. Sobre isso, vai dizer o teólogo Ronald Hendel:

O Êxodo do Egito é um ponto focal da antiga religião israelita. Praticamente todo tipo de literatura religiosa na Bíblia Hebraica - narrativa em prosa, poesia litúrgica, prosa didática e profecia - celebra no Êxodo como um evento de fundação. O ritual, a lei e a ética israelitas são frequentemente fundamentados no procedimento e na memória do Êxodo. [...] Na linguagem convencional desta passagem e de muitas outras, a libertação do Egito é a principal garantia histórica para o vínculo religioso entre Yahweh e Israel; é o ato gracioso do Senhor por seu povo, sobre o qual repousa a superestrutura da crença e da prática israelita. (HENDEL, 2001, p.601)<sup>4</sup>.

A escravidão de Israel no Egito e sua libertação por parte de YHWH é um dos mais frequentes temas expostos no Primeiro Testamento. Ele está presente não somente no Pentateuco, mas também na literatura profética, sapiencial e historiográfica (cf. NA'AMAN, 2011, p.39) vigente ao longo da Bíblia Hebraica. Ou seja, vemos que os mais diversos gêneros literários bíblicos vão, cada qual a seu modo, deixar-se iluminar pela memória do Êxodo e pelos preceitos e ideias a ele relacionados. Um dos principais focos, ao se falar sobre o Êxodo, paira na concepção de Aliança<sup>5</sup>, visto que a relação entre YHWH e seu povo fundamenta-se a partir da ideia de pacto que a divindade firma com seu povo que se dá através da libertação (cf. BERLESI, 2007, p.79). Uma das maiores expressões da importância adquirida pelo Êxodo na Bíblia Hebraica e na História de Israel e Judá é a institucionalização da celebração da Páscoa. Tal comemoração se relaciona diretamente com a libertação do Egito, fazendo com que a recordação do Êxodo não esteja morta e não seja passado, e sim um constante presente (cf. GEOBEY, 2018, p.14.)

A alocação, por parte da elite judaica exílica, das leis e instituições hebraicas para o período do Êxodo e da caminhada<sup>6</sup> no deserto (cf. RÖMER, 2016, p.29) também fizeram que evento fosse

---

<sup>4</sup>Original em inglês: *The Exodus from Egypt in a focal point of ancient Israelite religion. Virtually every kind of religious literature in the Hebrew Bible- prose narrative, liturgical poetry, didactic prose and prophecy- celebrates in the Exodus as a foundation event. Israelite ritual, law, and ethics are often grounded in the precedent and memory of the Exodus. [...] In the covenantal language of this passage and many others, the deliverance from Egypt is the main historical warrant for the religious bond between Yahweh and Israel; is the gracious act of the lord for his people on which rests the superstructure of israelite belief and practice.*

<sup>5</sup>“Supõe-se que Israel imaginava sua relação com Iahweh como aquela de povos submetidos a um rei mundano e que eles exprimiam este relacionamento nos conceitos e fórmulas do pacto de soberania” (GOTTWALD, 1988, p.157).

<sup>6</sup>A tradição da caminhada no deserto é originalmente independente do Êxodo, tendo uma origem posterior a tal tradição. Ambas só foram condensadas posteriormente, ou seja, no século VIII a.C., durante o reinado de Jeroboão II. Para ver mais: (TOSELI, 2016; KAEFER, 2015; FINKELSTEIN, 2015a).

constantemente presente, convertendo-se, assim, em coração do Pentateuco e momento fundante do povo de Israel e de sua aliança com YHWH. No Êxodo, o Israel bíblico compreende suas origens étnicas e religiosas (cf. HOFFMEIER, 2014, p.47).

Por conta da importância assumida pelo Êxodo na história de Israel e nas páginas da Bíblia Hebraica, estudiosos desde a antiguidade se esforçaram para descobrir mais sobre a estadia dos israelitas no Egito e sua libertação. Apesar de algumas divergências e interpretações diferentes, o âmago da narrativa do Êxodo, ou seja, a saída dos israelitas do Egito, não era questionada, por mais que alguns autores tentem racionalizar a narrativa, excluindo as manifestações divinas do relato. Porém, o Êxodo, pela falta de comprovação extrabíblica<sup>7</sup> (cf. BERLESI, 2007, p.55; GRABBE, 2017, p.37-38), foi aos poucos sendo descartado como uma experiência histórica concreta<sup>8</sup> e passou a ser entendido como um mito<sup>9</sup> ou tradição, que “vive em suas variantes, recontagens e adaptações” (ASSMANN, 2015, p. 115).

A Tradição do Êxodo está ligada estritamente ao Reino de Israel Norte<sup>10</sup> e a sua fundação que se deu após a retirada, por razões desconhecidas, das tropas do faraó Sheshonq I que no século X a.C., empreendeu uma campanha militar na região Levante (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p.61). Além do mais, o Êxodo relaciona-se com a memória de luta e resistência das populações autóctones do Levante a presença e ocupação egípcia da região que se deu entre os séculos XVI a X a.C. (cf. FINKELSTEIN, 2015b, p.49). Pela centralidade que tal memória ocupou nos grupos étnicos que formaram o Reino de

---

<sup>7</sup>Até mesmo o teólogo fundamentalista John Bright admite que o Êxodo não tem fundamentação arqueológica e extrabíblica: “Embora não haja nenhum testemunho direto nas narrações egípcias da presença de Israel no Egito, a tradição bíblica exige uma fé a priori [...] Do próprio Êxodo não temos nenhuma evidência extrabíblica” (BRIGHT, 2019, p. 155-156).

<sup>8</sup>“Apesar de a exposição, em grau mais elevado do que as sagas dos patriarcas, dar a impressão de ser uma narrativa histórica concatenada e contínua, não pode haver dúvida de que também ela é o resultado de um processo de formação e composição em parte pré-literário, em parte literário. Sobretudo, porém, deve-se considerar que a tradição nos apresenta na forma generalizada e nacionalizada que o Israel posterior lhe deu” (DONNER, 2015, p. 101-102).

<sup>9</sup>“o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser” (ELIADE, 1972, p.9).

<sup>10</sup>Para Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003, p. 238) a concepção de uma grande monarquia unificada entre Israel e Judá é inconcebível historicamente: “Como vimos, não há nenhuma evidência definitiva da existência histórica de uma enorme monarquia unificada, centralizada em Jerusalém e que abrangesse todo o território de Israel [...] há uma boa razão para sugerir que sempre existiram duas entidades distintas de regiões montanhosas, onde o sul foi sempre o mais pobre, mais fraco, mais rural e menos influente.” A partir disso, Israel/Reino do Norte e Judá/Reino do Sul são entendidos como entidades políticas distintas, apesar das similaridades culturais entre ambos.

Israel, o Êxodo se converteu, como veremos a seguir, no principal mito de fundação do Reino do Norte.

## O Êxodo como Tradição

Existem várias dificuldades referentes à argumentação sobre a historicidade do Êxodo<sup>11</sup>. Porém, uma das principais diz respeito as contradições presentes na principal fonte de informação sobre o evento, a saber, a Bíblia e os dados históricos disponíveis. Em nenhum trecho bíblico é citado sob o reinado de qual governante egípcio teria ocorrido Êxodo (cf. HENDEL, 2001, p.604-605), o que dificulta sua associação a algum contexto histórico específico, dado que temos um conhecimento histórico razoável sobre os governantes egípcios. A possibilidade mais forte como faraó reinante na ocasião do Êxodo é Ramsés II<sup>12</sup>, e isso se dá, principalmente, pela menção que a Bíblia faz em Êxodo 1, 11 das cidades de Piton e Ramsés. A percepção de Ramsés II como faraó do Êxodo é tão forte que podemos ver a seguinte nota de rodapé na Bíblia de Jerusalém: “O nome da residência do faraó Ramsés II no Delta, identificado como Tâmis ou Qabtir. Essa menção aponta para Ramsés II (1290-1224 a.C.) como faraó opressor e fornece aproximadamente a data do Êxodo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2012, p. 103). Ou seja, o Êxodo teria se passado no século XIII<sup>13</sup> a.C., no reinado de Ramsés II.

Outro argumento que parece corroborar essa data é que, segundo os arqueólogos Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003, p. 86), as fontes egípcias relatam que a cidade de Pi-Ramsés foi construída com uso de mão de obra semita, e isso se encaixa no relato bíblico que identifica os israelitas como construtores de tal cidade. Ainda é trazido por estes dois autores que a inscrição mais antiga que contém o nome de Israel<sup>14</sup> está presente em uma estela que narra a campanha do faraó Merneptah,

---

<sup>11</sup>Ainda podíamos citar a dificuldade em torno da cronologia do êxodo que se constitui como um dos principais fatores da negação de sua autenticidade histórica. Para ver mais: (BERLESI, 2007); (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003); (GRABBE, 2017).

<sup>12</sup>[...] *hemos de considerar a Ramsés II como el faraón de la opresión. Debido a la prolongada duración de su reinado, no es posible establecer fechas muy exactas, y hemos de darnos por satisfechos suponiendo que la estancia en Egipto y la salida de dicho país acaecerían en el transcurso del siglo XIII a.C.*” (NOTH, 1966, p.120).

<sup>13</sup>Outra posposta cronológica para o Êxodo procura ambientá-lo no século XV a.C. Porém, os argumentos históricos e arqueológicos para tal datação são mínimos (cf. BERLESI, 2007, p. 64).

<sup>14</sup>A referida estela fala sobre um grupo denominado Israel que estava em Canaã no período em que o faraó Merneptah empreende a sua campanha militar. É a mais antiga referência ao nome de Israel em fontes extrabíblicas (cf. KESSLER, 2009, p.56). Para ver mais: (LIVERANI, 2008; RÖMER, 2016; NA'AMAN, 2011).

filho de Ramsés II, no Levante durante o final do século XIII a.C. Nessa estela, o faraó Merneptah vangloria-se de ter destruído Israel, já que ele relata: “A semente de Israel não existe mais”.

Não obstante, existem alguns questionamentos em torno da alocação do Êxodo durante o reinado de Ramsés II. O primeiro questionamento que surge é que, entender a libertação ou fuga de um grupo de escravos do Egito no período de reinado de Ramsés II é algo improvável, considerando que havia um forte complexo de controle de fronteiras naquele período, pois, depois que os hicsos foram expulsos em 1570 a.C., os egípcios passaram a investir consideravelmente na defesa de suas fronteiras – que estavam muito bem vigiadas por contingentes militares (cf. NA’ AMAN, 2011, p.59). Um papiro datado do século XIII a.C. demonstra como os comandantes observavam constantemente as fronteiras egípcias: “Nós completamos a entrada do edomita *sashu* (*i.e. bebuinosa*) através da fortaleza de Merneptah-contente-com a verdade que é Tjkw, até os poços de Pr-itm que estão em Tjkw para a manutenção de seus rebanhos” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 97). Concomitante a isso, a fronteira entre Egito e Canaã era fortemente controlada e, qualquer incursão de um grande número de pessoas seria facilmente percebida e interceptada pela guarda egípcia, bem como deixaria registro. Além disso, no governo de Ramsés II, a dominação exercida pelo Egito em Canaã estava em seu auge (cf. NA’ AMAN, 2011), como pode ser atestado pelas cartas de Armana<sup>15</sup>, que datam do século XIV a.C. Isto teria feito com que o Levante ficasse inacessível aos supostos fugitivos, porque guarnições egípcias estavam ali presentes.

Outro questionamento à historicidade do Êxodo paira na questão do número de fugitivos. De acordo com Ex 12, 37, cerca de “seiscentos mil homens, a pé, sem contar mulheres e crianças” teriam participado da libertação do Egito. Só que esses números são fortemente contestados, pois segundo Finkelstein e Silberman (2003, p. 89), seria impensável que um contingente tão grande de pessoas conseguisse deixar o território do Egito e fazer a caminhada até Canaã. Com isso, podemos concluir:

Pondo de lado a possibilidade de milagres inspirados divinamente, não é razoável aceitar a ideia de fuga de um grande grupo de escravos do Egito, através de fronteiras fortemente vigiadas por guarnições militares, para o deserto e depois para Canaã,

---

<sup>15</sup>“As cartas de Amarna tratam, em geral, das relações internacionais do Egito com os grandes impérios da época, como Assíria, Babilônia, Mítani etc., e, principalmente, com os reinos vassalos. Elas são uma fonte única para conhecer, por exemplo, o contexto histórico de Canaã dos séculos prévios ao surgimento de Israel” (KAEFER, 2019, p.792).

numa época de colossal presença egípcia na região. (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 91).

A partir das considerações acima apontadas, podemos perceber que as críticas histórica e arqueológica atuais entendem que a narrativa do Êxodo, tal como está presente na Bíblia, não podem ser verificadas historicamente<sup>16</sup> (cf. NA'AMAN, 2011, p.58), e por mais que esta tradição se revista de antiguidade, ou seja, na Pré-História de Israel, ela deve ser encarada como um produto posterior.

O Êxodo passa então a ser visto como uma tradição ou como um mito fundante<sup>17</sup>. Por tradição entendemos

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWM; TERENCE, 1997, p. 9).

Podemos entender que as tradições fazem com que o passado esteja presente, pois elas estabelecem um elo de continuidade entre o presente e o passado a partir da sua atualização, sendo que se referem ao passado constantemente. Por isso, a referência ao passado é contínua por meio de um complexo emaranhado de rituais e símbolos. Tais rituais e símbolos fazem com que aqueles que os praticam se sintam em contato direto com os seus antepassados. Ou seja, uma prática ritual que teria sido realizada por incontáveis gerações passadas estaria sendo outra vez realizada, fazendo com que um elo contínuo entre o presente e o passado fosse possível. Tradição é, em outras palavras, a prática de fazer o passado presente e atuante por meio de seus simbolismos

A partir de tais apontamentos, é possível classificar que, para Hobsbawm e Terence, as tradições são, antes de tudo, invenções e, como tais, podem ser localizadas historicamente, por mais que se revistam de antiguidade (1984, p. 8). Na medida em que o tempo vai passando depois de sua instituição, ela vai ganhando atributos e pressupostos novos, fazendo com que seja ampliada. A

---

<sup>16</sup>Para uma visão contraste: SMITH, 2006, p. 43-44.

<sup>17</sup>Uma outra tradição fundante do reino de Israel Norte é a Tradição do Patriarca Jacó, tradição esta que se liga diretamente a memórias de famílias, os chamados *Bene Ya 'aqob* (Os filhos de Jacó) (cf. Toseli, 2016, p.120). Tanto a Tradição do Êxodo como a Tradição de Jacó tinham seus santuários próprios que, muitas vezes, rivalizavam entre si (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 182). Para ver mais: (SYURUR, 2019).

tradição não pode ser encarada como algo estático, mas, antes, como flexível, porque tanto depende daquilo que as gerações passadas desejam legar para as posteriores, como também, aquilo que as gerações posteriores recebem das antepassadas e a forma como interpretam essa herança. Considerando tais reflexões, podemos inferir que o estudo das tradições é demasiadamente importante para o historiador, porque a tradição diz muito sobre as relações traçadas entre os homens com o seu passado (cf. HOBSBAWM; TERENCE, 1997, p. 14).

Ao identificar as tradições de uma determinada sociedade, o historiador tem a possibilidade de conjecturar mais profundamente sobre os padrões de representações presentes na mesma e a maneira como as pessoas e instituições ali inseridas se relacionam com o seu passado – seja ele historicamente verificado ou mítico, bem como a forma como fazem referência direta a ele em suas ações. Por mais que tais discussões historiográficas se proponham a pesquisar o papel da tradição no mundo moderno e contemporâneo, suas análises se tornam pertinentes ao estudo de temas relacionados à Antiguidade Oriental, porque em muitas sociedades inseridas na referida temporalidade, a tradição torna-se um importante elo identitário e isso pode ser verificado sobretudo no Reino de Israel, porque o Êxodo se tornou um fator agregador importante para os distintos grupos étnicos que fizeram parte do Reino do Norte nos seus primeiros dias. Embora cada um desses grupos tenha interpretações próprias sobre a memória do Êxodo e da ocupação egípcia em Canaã, estas foram posteriormente condensadas. Considerando os debates acima elucidados, podemos conjecturar que, uma vez o Êxodo sendo desconsiderado como um evento historicamente verificável, ele passou a ser considerado como uma tradição intrinsecamente ligada ao Reino de Israel Norte<sup>18</sup> que conserva em sua composição a memória da presença e ocupação egípcia em Canaã.

### **Memórias da dominação egípcia**

Na região do Levante, no período do Bronze Médio à segunda metade do Ferro I<sup>19</sup>, foi preponderante a forma de governo conhecida como cidades-estados<sup>20</sup>, “cada uma independente, mas

---

<sup>18</sup>Confira, por exemplo, em: SCHMIDT, 2004, p. 67; NA'AMAN, 2011, p. 40.

<sup>19</sup>Fazemos referência do trabalho de Andréa Ribeiro (2016, p. 119-122), que nos apresenta um quadro cronológico do Antigo Israel, a partir de reunião, análise e síntese de rica bibliografia. Para ver mais: (LIVERANI, 2008, p. 31).

<sup>20</sup>Por conta do forte teor ideológico que paira no termo “Cidade-Estado”, já que este nos remete quase que automaticamente a experiência vivida na Grécia Antiga, o historiador Mario Liverani (2008, p. 32) propõe que a melhor



em tensa relação de cooperação e de concorrência com as demais” (KESSLER, 2010, p. 52). Tais cidades eram o centro administrativo de uma região que contava também um território agrícola dividido em pequenas vilas, que comportava uma pequena burocracia. “Na cidade reside um rei em seu palácio (que será um edifício de uns mil metros quadrados) com uma roda de dependentes diretos: artesãos, guardas, servidores” (LIVERANI, 2008, p. 33). Cada uma dessas cidades não continha mais de 3 a 4 mil habitantes. Durante o período do Bronze Médio<sup>21</sup>, as cidades-estados cananeias eram independentes, porém, tal realidade muda no Bronze Recente, quando a região do Levante se torna uma zona de dominação egípcia<sup>22</sup> (cf. GRABBE, 2017, p. 90; FINKELSTEIN, 2015a, p. 29; RIBEIRO, 2016, p.119).

Como dito acima, tais cidades- estado do Levante eram submetidas a relações de dominação exercidas pela autoridade egípcia. A influência faraônica na região pode ser detectada já em séculos anteriores e foi crescendo gradativamente, sobretudo no século XVI a.C., pois após a expulsão dos hicsos, o Egito vai estender seu domínio ao Levante. Isso se dá principalmente pelo interesse dos faraós da XVIII dinastia em subjugar a região norte, uma vez que os governantes egípcios anteriores fizeram o processo de expansão para a região sul. No século XV a.C., com o faraó Tutmósis III (1479-1425 a.C.) que esse senhorio se torna mais evidente (cf. PANAGIOTOPOULOS, 2006, p. 370; KESSLER, 2010, p. 53), já que ocorre a “consolidação efetiva do imperialismo e, por conseqüentemente, o estabelecimento de uma estrutura de governo egípcio na Ásia” (GESTOSO, 1999, p. 49).

Objetivando administrar a região, o Egito anexou as cidades de Gaza, Jaffa, Ullasa e Şumur – na região costeira – e Beth-Shean e Kumidi – na região mais interiorana do Levante (cf. LIVERANI, 2008, p. 37-38; NA’AMAN, 2011, p. 44). Por mais que a dominação egípcia fosse indireta e os pequenos reis locais tivessem certo grau de autossuficiência (cf. GESTOSO, 1991, p. 50), eles eram servos do

---

designação para as cidades cananeias seja “Estado Cantonal” ou “pequeno reino”. Por razões didáticas, conservaremos a designação “cidades estados”, salientando a diferença entre as cidades cananeias e as poleis gregas.

<sup>21</sup>Segundo a Cronologia proposta pelo historiador Mario Liverani (2008, p. 32), o Bronze Médio corresponde aos anos de 2000-1550 a.C., e o Bronze Recente aos anos de 1550-1180 a.C.

<sup>22</sup>A memória da dominação egípcia em Canaã não foi preservada na Bíblia Hebraica. Alguns estudiosos veem em Gn 10, 6 onde o Egito é colocado como um dos filhos de Cam junto com Canaã uma referência à proximidade entre Egito e Canaã oriunda da dominação (cf. DIJKSTRA, 2017, p. 59).

faraó o que consistia em garantir os interesses egípcios no território por eles governados, o proteger de incursões dos nômades *habirus*<sup>23</sup>, pagar tributos anuais e, se solicitado, participar de campanhas militares (cf. NA'AMAN, 2011, p. 48-49). Além disso, os governantes das cidades estados deveriam hospedar os mensageiros e as caravanas enviados pelo Egito, conseguir produtos solicitados e oferecer princesas para o arem real do faraó, juntamente com um abundante dote (cf. LIVERANI, 2008, p. 40). O juramento de fidelidade exigido pelo faraó aos seus vassalos consistia em uma total submissão: “Jamais [ou nunca mais] nos rebelaremos contra sua Majestade” (LIVERANI, 2008, p. 39).

Para a ideologia religiosa do Egito, o faraó era uma divindade e isso foi aceito pelos governantes das cidades estados cananeias, e isso pode ser verificado pela forma como se reportavam a ele, sendo que ele era intitulado como “Sol de todas as terras” e “melhor dos deuses” (LIVERANI, 2008, p. 38). Como deus, o faraó dava em troca da submissão de seus vassalos, a “vida”, que nesse contexto é entendido como o direito de reinar sobre as cidades estado.

A despeito disso, os reis cananeus estavam acostumados com uma relação política de reciprocidade, e esperavam que em troca da total submissão ao faraó, fosse lhes dado garantia de governo, bem estar para sua população<sup>24</sup> e socorro contra os inimigos internos e externos (cf. LIVERANI, 2008, p. 41). Apesar da expectativa, o faraó não atendia a demanda dos reis cananeus e os deixava a própria sorte, pois o interesse dos faraós era totalmente arbitrário, objetivando apenas manter seu domínio na província cananeia para suprir os interesses egípcios (cf. NA'AMAN, 2011, p.48. 55; FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p.113). O proposito central egípcio não era assegurar o reinado de um determinado governante, pois sabia que um usurpador podia ser fiel ao Egito tanto quanto o

---

<sup>23</sup>Os *Habirus* eram grupos que viviam a margem da sociedade cananeia, habitavam em florestas ou em lugares altos e inabitados, longe do controle das cidades-estados cananeias ou do controle egípcio (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 104). Por vezes, tais grupos atacavam as cidades cananeias como pode ser percebido na correspondência que o rei de Meguido destina ao faraó: “Ouvi as palavras do rei meu senhor e meu Sol, e eis que protejo Meguido, cidade do rei meu senhor, dia e noite: de da protejo os campos com carros, de noite protejo as muralhas do meu senhor. Mas eis que é forte a hostilidade dos inimigos (*babiru*) no lugar”. (LIVERANI, 2008, p.40).

<sup>24</sup>Uma carta do rei de Biblos endereçada ao faraó expressa bem a esperança de socorro por parte dos governantes cananeus: “Há dois anos tenho pouco trigo; para nós não há mais trigo para comer. Que posso dizer a meus camponeses?... Escute o rei, meu senhor, as palavras do seu servo fiel e mande trigo em barcos e faça viver seu servo e sua cidade.” (LIVERANI, 2008, p.41).

rei derrubado. O Egito somente intervinha quando a sua autoridade era ameaçada (cf. LIVERANI, 2008, p. 42).

No final do século XII a.C., a dominação egípcia em Canaã é fortemente abalada em ocasião de uma série de destruições que sobreveio sobre as cidades estados cananeias, e o que causou essa adversidade foi a invasão dos povos do Mar (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 38). Nos governos de Merenptah e Ramsés III, o Egito sofreu uma série de invasões de tribos Líbias que buscavam pastagens e água. Além dos líbios, os egípcios tiveram de lidar com os chamados “povos do mar”, principalmente no reinado de Ramsés III (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 130). A ação dos povos do Mar atingiu as costas mediterrânicas orientais, porém, foram detidos em seu avanço pelas terras Egípcias por Ramsés III. Contudo, várias regiões da Palestina foram destruídas<sup>25</sup> e “Todo sistema político do bronze recente no mediterrâneo oriental ruiu sob os golpes dos invasores” (LIVERANI, 2008, p. 63).

Os egípcios conseguiram manter Canaã por cerca de três décadas após o início da luta contra os povos do mar, mas finalmente desistiram e se retiraram. Como resultado de sua retirada, o sistema de cidades cananéias entrou em colapso e foi totalmente destruído [...] em suma, o jugo egípcio no sul e no centro de Canaã aumentou com o tempo e atingiu seu auge durante a vigésima dinastia. O fardo crescente foi fortemente sentido por todos os setores de Canaã - moradores da cidade, vilas e nômades pastoris - de modo que a retirada egípcia de Canaã foi um grande alívio para todos os seus habitantes e abriu o caminho para uma nova era na história da região. (NA'AMAN, 2011, p. 54-55)<sup>26</sup>.

Apesar de vangloriar-se da vitória contra os líbios e os povos do Mar, o Egito teve de fazer algumas concessões para manter sua instabilidade interna. Não podendo conter os povos do mar em Canaã, o Egito concedeu que eles se instalassem como vassalos em Canaã (cf. LIVERANI, 2008, p. 67). O grupo que foi alocado pela coroa egípcia em Canaã foram os filisteus (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 129), eles foram instalados como colonos militares egípcios em regiões

---

<sup>25</sup>Uma carta enviada por Ammarapi, rei de Ugarit, para o rei Alashiya de Chipre descreve a situação caótica gerada em Canaã pela invasão dos povos do Mar: “barcos inimigos chegaram, os inimigos incendiaram a cidade e trouxeram a destruição. Minhas tropas estão no país hitita, meus barcos estão na Líbia, e o país está fazendo o que pode” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 126).

<sup>26</sup>Original em inglês: *The Egyptians succeeded in holding Canaan for about three decades after the beginning of the struggle with the Sea Peoples, but finally gave up and withdrew. As a result of their withdrawal, the system of Canaanite cities collapsed and was utterly destroyed [...] in sum, the Egyptian yoke in south and central Canaan increased with time and reached its height during the Twentieth Dynasty. The growing burden was strongly felt by all sectors of Canaan—city dwellers, villages and pastoral nomads—so that the Egyptian withdrawal from Canaan was a great relief to all its inhabitants and opened the way for a new era in the history of the region.*

consideradas como “possessões egípcias” por serem diretamente ligadas ao faraó, ou seja, Gaza e Ascalom (cf. DONNER, 2017, p. 49). Os filisteus funcionariam como “barreira” contra outros povos do mar que poderiam atacar do Norte e eram garantidores, pelo menos em tese, dos interesses egípcios na região.

Destarte a isso, a influência egípcia continua na Palestina, pelo menos em grau de prestígio e de memória (cf. GRABBE, 2017, p. 70). Os três séculos de dominação direta egípcia (1460-1170 a.C.) da região marcaram profundamente as populações autóctones e, o Egito ainda se considerava dono do território, mas a eficácia de dominação não era tão evidente como outrora. O principal foco de interesse egípcio eram as terras baixas, principalmente a rota que dava acesso ao cobre na região da ‘Araba, além da região que comportava os cedros do Líbano (cf. LIVERANI, 2008, p. 104). Assim sendo, o planalto cananeu e sua população foi deixado a sua própria sorte (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 39), fazendo que a presença egípcia em Canaã fosse pontual e nominal. Destarte, “o Egito manteve seus alvos na Palestina e os estados palestinos continuaram a ver o Egito como um lugar de refúgio para as recorrentes carestias, para os refugiados “políticos” e como potencial protetor contra as ameaças que viessem do Norte” (LIVERANI, 2008, p. 106).

Apesar do discreto interesse egípcio em Canaã na XXI dinastia egípcia, este se intensificou na XXII, sobretudo com o Faraó Sheshonq I (Bíblico Sesac)<sup>27</sup>(cf. TOSELI, 2016, p. 81-82), que assumiu o poder no início do século X a.C. Nesse período, o Egito tinha desejo de reaver a possessão continua sobre Canaã como tivera nos tempos do Império ramsseída (cf. FANTALKING; FINKELSTEIN, 2006, p. 27-28). O Egito buscou reforçar sua presença não só na planície cananeia, como também nas terras altas que, historicamente, não constituíam um foco de interesse direto egípcio (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 65).

---

<sup>27</sup> A campanha de Sheshonq I é narrada pela Bíblia hebraica pela ótica judaíta. Finkelstein argumenta que o narrador deuteronomista de Reis teve contato com uma antiga tradição oral sobre a campanha do faraó. Com isso, o narrador situou a campanha com o reinado do judaíta Roboão, objetivando enfatizar que Sheshonq I foi um castigo de YHWH pela sua má conduta (FINKELSTEIN, 2015a, p.61). Outra hipótese levantada pelo arqueólogo é que o narrador deuteronomista pode ter tido contato com a história da campanha egípcia de Sheshonq I por meio do contato com soldados egípcios da XXVI dinastia que estavam na Palestina por ocasião da retirada Assíria no século VII a.C., mesma época que a primeira edição da história deuteronomista foi escrita (cf. FINKELSTEIN, 2002, p. 113).

“A última presença administrativa egípcia em Canaã foi durante a conhecida campanha do faraó Sheshonq I<sup>28</sup> (1Rs 14,25), por volta de 926 a.C., fato registrado nas muralhas do famoso templo de Karnak, no Egito” (KAEFER, 2015, p. 891). O objetivo principal de tal campanha era, além de intensificar a presença egípcia no Levante, desarticular uma unidade política e territorial conhecida como “Casa de Saul”<sup>29</sup> que tinha sede na região de Gabaon-Betel. Tal unidade política, apesar de estar situada no Planalto, tentou se expandir para a planície, principalmente em direção aos vales férteis e a rota que ligava o Egito aos portos e ao norte. Isso ia totalmente contra os objetivos dos egípcios que logo se organizaram para destruir a unidade política e territorial (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 65).

Uma amostra desta realidade é que, após o século X a.C., e a campanha militar empreendida por Sheshonq I, as regiões que remontam à casa de Saul sofreram um forte abalo populacional testificado pela arqueologia (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 82-84). Outro exemplo é que as listas de cidades conquistadas por Sheshonq I relacionam-se com as regiões pertencentes à Casa de Saul, a saber: 1Sm 9, 4 (Salisa e Salim); 1Sm 11, 1 (Jabes-Galaad) e 2Sm 12, 2 (Mananim) (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 68).

Uma expansão da unidade política do Norte para essa área teria se colocado como ameaça aos interesses egípcios em Canaã e pode ter contribuído – em adição ao que já foi dito sobre o vale de Jezrael – para a campanha de Sheshonq contra essa unidade política. [...] Sheshonq decidiu intervir tomando a unidade das montanhas como o principal alvo de sua campanha. (FINKELSTEIN, 2015a, p. 82).

Considerando a campanha egípcia como principal motivo da derrocada da Casa de Saul, podemos ver que o texto bíblico indiretamente conserva memórias de tal campanha em torno da citação corriqueira aos filisteus, sendo que eles estão muito presentes no relato sobre a Casa de Saul

---

<sup>28</sup> Levando em consideração a informação obtida nos registros egípcios, a provável datação para o reinado de Sheshonq I é a segunda metade do século X a.C. Porém, não se sabe se a campanha ocorreu no início ou no final de seu reinado (cf. FINKELSTEIN, 2002, p. 110).

<sup>29</sup> O relato sobre o Rei Saul é muito conhecido na literatura bíblica, principalmente no primeiro livro de Samuel. Apesar dos estereótipos e preconceitos a ele destinados pela historiografia deuteronomista, Saul era lembrado como o primeiro rei de Israel Norte que teria governado as regiões entre Gabaon e Betel, e cujo reino foi denominado pelo arqueólogo Israel Finkelstein (2015, p.57ss) como casa de Saul. O ciclo de Saul presente em 1º Samuel preserva memórias do Reino de Saul, que buscou expandir-se para o norte até a próspera região de Jezrael, demonstrando que a casa de Saul se expandiu por uma grande área ou seja, “toda a parte norte da região central montanhosa e oeste de Galaad, e tentou se deslocar para o vale de Jezrael e planície costeira.” (FINKELSTEIN, 2015a, p.83-84). Para ver mais: (TOSELI, 2016; KAEFER, 2015; KAEFER,2016).

no livro de Samuel. Malgrado as constantes referências dos embates entre os exércitos saulitas e os exércitos filisteus, os reais conflitos existentes eram entre a Casa de Saul e os egípcios<sup>30</sup> (cf. TOSELI, 2016, p.92). As cidades-estados filisteias não teriam condições de, naquele período, organizar um exército para marchar contra os saulidas no planalto cananeu (cf. FINKELSTEIN, 2013, p.59-61; FINKELSTEIN, 2015a, p.83). Portanto, as tradições que continham tais recordações foram colocadas por escrito muito tempo depois, quando a presença egípcia não era mais verificada em Canaã como fora outrora (cf. KAEFER 2015, p. 892). A presença egípcia no relato foi substituída pela dos filisteus que, por volta do século VIII a.C. e VII a.C., ganhavam força no Levante e eram uma constante ameaça para Israel e Judá.

Apesar da morte de Saul (cf. 1Sm 31), grupos pertencentes à antiga unidade político-territorial chamada Casa de Saul continuaram a resistir contra a dominação egípcia, o que foi fundamental na formação da Tradição do Êxodo como, originalmente, uma tradição de resistência da dominação egípcia, e não de libertação da escravidão, já que a campanha de Sheshonq I na segunda metade do século X a.C. apenas reforçou uma memória já existente de intervenções egípcias nas planícies de Canaã, bem como de resistência das populações autóctones.

Após a vitória contra a casa de Saul, Sheshonq I estabeleceu uma administração imperial em Betsã, na região de Jezreel, considerada a região mais fértil de Canaã (cf. KAEFER, 2015, p. 893). Apesar disso, por razões desconhecidas, o Egito se colocou em retirada da região (cf. TOSELI, 2016, p. 86). Isso abriu espaço para que o reino de Israel se formasse e se fortalecesse, ao se expandir não só sobre o planalto como também pela planície, fazendo de Israel um reino heterogêneo (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 137; DONNER, 2017, p. 319).

A lembrança da luta e resistência contra a dominação egípcia das populações que faziam anteriormente parte da Casa de Saul, somada com a memória da ocupação egípcia no Levante de outras populações que ali viviam, sobretudo das terras baixas, deram base para que, com a expansão do reino de Israel, que proporcionou o encontro de populações que viviam em diferentes regiões do Levante, a reminiscência comum de opressão fosse um fator agregador dos grupos étnicos presentes na nascente

---

<sup>30</sup>Outra explicação possível é que os filisteus estariam a serviço dos egípcios (cf. FANTALKING; FINKELSTEIN, 2006, p. 27).

reino de Israel (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 178). Isso foi condensado na Tradição do Êxodo que nasce não como uma lembrança da migração de um grupo de escravos, mas como uma memória de libertação política e militar do mesmo (cf. TOSELI, 2016, p. 99).

### **O Êxodo como Tradição de Israel Norte**

Muitos estudiosos enxergam a Tradição do Êxodo diretamente ligada ao Reino de Israel Norte<sup>31</sup>, e isso se dá pela presença de tal tradição em manuscritos oriundos do Norte como as profecias de Oseias e Amós<sup>32</sup> e alguns salmos (Salmos 77, 80 e 81) (cf. NA'AMAN, 2015, p. 528). O lugar central assumido pelo Êxodo no reino do Norte tem status de mito fundante (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 171; LEMCHE, 1998, p.105; TOSELI, 2016, p. 12).

Em várias sociedades da antiguidade o mito fundante desempenhou um papel central na sua constituição social. Ele era aceito e conhecido por seus membros, sendo constantemente evocado, lembrado e celebrado (cf. LEMCHE, 1998, p.88-89). O mito fundacional tem como objetivo principal explicar o surgimento de determinada sociedade, fundamentando seu modo de vida e suas instituições. Podemos citar o exemplo da centralidade assumida pelo mito de Romulo e Remo na sociedade romana, ou mesmo do mito de Sargão da Acádia para os povos mesopotâmicos. Assim como nessas sociedades, a Tradição do Êxodo, encarada como um mito fundante de Israel Norte, desempenhou uma função de grande importância na sociedade israelita. Não só nos primeiros dias, como também posteriormente, estando ela disseminada por todos os níveis sociais que compunham o reino de Israel (cf. TOSELI, 2016, p.109-112).

Não obstante, uma pergunta referente entre os pesquisadores é como tal tradição ganhou um status tão central no reino do Norte? Uma resposta possível, que se alinha com o recente debate historiográfico sobre o Êxodo, é que a memória dos grupos étnicos cananeus presentes no Reino do Norte em sua fundação no final do século X a.C., que, desde o século XVI a.C., sofreram interferência

---

<sup>31</sup> A Tradição do Êxodo não é mencionada nos mais antigos textos proféticos de Judá, a saber, o primeiro livro de Isaias e Miqueias, que datam da segunda metade do século VIII a.C. Além disso, menções ao Êxodo e à Pascoa só são conhecidas de textos oriundos do século VII a.C. Então, a Tradição do Êxodo só foi mais difundida e conhecida em Judá no período tardio do segundo templo (cf. NA'AMAN, 2011, p. 40), possivelmente graças à presença de refugiados nortistas (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 181).

<sup>32</sup> Os 2, 14-15; 9, 10; 11, 5; 12, 9.12; 13, 4-5; Am 2, 10; 3, 1; 9, 7.



direta do Império Egípcio, que foi acentuada no século XV a.C., com Tutmosis III, foi a coluna principal sobre a qual a Tradição do Êxodo se constituiu (cf. NA' AMAN, 2015, p. 529; NA' AMAN, 2011, p. 64). Paralelo a isso, o Reino do Norte se constituiu como herdeiro direto da Casa de Saul (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 85; TOSELI, 2016, p. 94) que foi destruída pelo Faraó Sheshonq I. Então os grupos saulidas remanescentes que participaram da fundação do Reino de Israel, viram na inesperada retirada egípcia uma vitória e isso abriu caminho pra consolidação do reino do Norte (TOSELI, 2016, p. 97) que se fundamenta na recordação imediata de luta contra Sheshonq I e na secular resistência a dominação egípcia em Canaã.

Por centenas de anos, Egito ocupou Canaã e nenhum de seus habitantes poderia ter lembrado de uma realidade diferente do que o da governança egípcia da terra. De repente, o Egito se retirou de Canaã e seus habitantes tornaram-se livres do domínio estrangeiro. Não admira que a retirada foi concebida como uma espécie de milagre que os habitantes locais atribuídos a seu Deus. (NA' AMAN, 2015, p. 529-530)<sup>33</sup>.

Após a retirada de Sheshonq I, Jeroboão I se colocou como primeiro rei de Israel e “sucessor”<sup>34</sup> da realeza saulida. O núcleo de poder foi substituído de Gabaon-Betel para Siquem-Tersa (cf. TOSELI, 2016, p. 95). Uma das razões para o estabelecimento da capital em Tersa, apesar de esta ser um assentamento pequeno, não fortificado e pouco construído, foi o fato de Jeroboão I querer evitar o tradicional centro urbano de Siquém com sua aristocracia (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 89).

Tersa era uma região rica em água e ficava em um lugar estratégico de ligação entre norte e sul, o que favoreceu sua escolha (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 95). É evidente a instabilidade reinol dos primeiros dias do Reino do Norte, porque há uma constante troca de dinastias e isso, em muitos casos, partiu do poder militar que teve um papel decisivo durante a história posterior de Israel. A cada golpe, a família do antecessor era assassinada (cf. 1Rs 16, 11); isso dificultou a formação de uma aristocracia de funcionários e impediu que o Reino de Israel se constituísse como um reino organizado nesses dias.

---

<sup>33</sup> Original em inglês: *For hundreds of years, Egypt occupied Canaan and none of its inhabitants could have remembered a different reality than that of Egyptian governance of the land. Suddenly Egypt retreated from Canaan and its inhabitants became free of foreign rule. No wonder that the withdrawal was conceived as a kind of miracle that the local inhabitants attributed to their God.*

<sup>34</sup> Assim como a anterior casa de Saul, o reino de Jeroboão I era uma unidade política e territorial do planalto cananeu que buscou se expandir para a planície, constituindo-se como sucessora direta do reino de Saul (cf. TOSELI, 2016, p.94). Vale também ressaltar que muito dos territórios governados pela casa de Saul foram, posteriormente, também governados por Jeroboão I (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p.104).

Ademais, os constantes conflitos internos dificultaram o desenvolvimento econômico e político nos primeiros dias do Reino do Norte. Apesar disso, o Reino de Israel conseguiu se expandir para as terras baixas conquistar o celeiro do Levante, ou seja, o vale de Jerzrael, o que foi fundamental para o desenvolvimento da sua economia, principalmente sob o governo da dinastia Omrida (cf. TOSELI, 2016, p. 96).

A expansão vivida por Israel nos primeiros dias fez que habitantes do planalto e da planície fossem governados por uma única unidade política comum e pudessem compartilhar suas experiências históricas que foram fundamentais para a confecção da Tradição do Êxodo, uma vez que as experiências vividas de ambas as regiões em relação a opressão egípcia se constituísse como um elo entre elas (cf. TOSELI, 2016, p. 98; FINKELSTEIN, 2015b, p. 48; HENDEL, 2005, p. 9).

A centenária influência egípcia sobre a economia levantina, anteriormente evidente apenas nos níveis de elite da sociedade cananéia, foi pela primeira vez aparente para a população em geral. Os aldeões, anteriormente fragmentados por lealdades as cidades-estados rivais, agora podiam se conceber como unidos em oposição a um poder estrangeiro, fornecendo um foco para a cristalização da identidade étnica do sul do Levante e, em última análise, da identidade nacional manifestada nos estados territoriais de Israel e Judá, que seguiu o fim do domínio egípcio em Canaã. (WENGROW, 1996, p. 323)<sup>35</sup>.

Para Heldel (2001, p. 605) o fato de a Tradição do Êxodo não ter preservado o nome do faraó da opressão expressa claramente que mais que uma pessoa concreta, a ideia do faraó constituía o ápice da dominação, visto que Canaã era taxada propriedade particular do faraó e este era considerado a única fonte de poder existente (cf. HENDEL, 2015, p. 66-67) e todos os habitantes de Canaã eram tidos como seus escravos. Alguns cananeus foram enviados ao Egito pelos reis das cidades estados, vendidos como escravos ou deportados para o Egito onde eram submetidos ao trabalho forçado (cf. HENDEL, 2015, p. 66; NA'AMAN, 2011, p.48). A população cananeia estava acostumada com a opressão egípcia. Dentro disso, qualquer pessoa que se sentisse oprimida pelo Egito, poderia se apropriar da Tradição do Êxodo e dela fazer parte, e isso se encaixa plenamente em um contexto onde

---

<sup>35</sup> Original em Inglês: *The centuries-old Egyptian influence over the Levantine economy, previously evident only at elite levels of Canaanite society, was for the first time apparent to the populace at large. Villagers, previously fragmented by allegiances to rival citystates, were now able to conceive of themselves as united in opposition to an alien power, providing a focus for the crystallization of southern Levantine ethnic and ultimately national identity manifested in the territorial states of Israel and Judah which followed the end of Egyptian rule in Canaan.*

as populações cananeias eram oprimidas pelo Império egípcio. O Êxodo então nasce como uma anamnese de luta e resistência dos grupos étnicos que compunham Israel contra a opressão egípcia que, tendo YHWH/ El<sup>36</sup> como seu condutor, liberta-se da opressão e humilhação. Isso se verifica no emprego no verbo (*ʾll*), “Fazer subir” que está presente em muitas passagens bíblicas que se remetem ao Êxodo, tais como “Eis o teu Deus, Israel, que te fez subir do Egito”<sup>37</sup> (BIBLIA DE JERUSALÉM, Ex 32, 4). Originalmente, o verbo (*ʾll*) não expressa a ideia de um movimento migratório por parte de Israel, mas sim de uma guerra conduzida por YHWH contra o opressor (cf. KAEFER, 2015, p. 892-893).

A fórmula primitiva (*ʾll*) provavelmente não se contentou com a ideia de uma simples caminhada sob o comando de Iahweh. Mas visava muito mais uma ação de Iahweh ligada ao combate e à guerra, tanto em relação ao ponto de partida (o Egito) quanto em relação ao ponto de chegada (Canaã). Foi só num estágio secundário que o significado, de origem tão concreta, da fórmula (*ʾll*) foi estendido aos múltiplos eventos que demarcam o caminho do Egito para Israel. (ZENGER, 1996, p. 241-242).

Então, podemos conjecturar que a tão recente rememoração da presença e opressão egípcia em Canaã foram as bases para a formação da Tradição do Êxodo e o motivo central do lugar ela assumida em Israel. As memórias concernentes ao Êxodo como luta contra opressão pelos saulidas foram conservadas em santuários nortistas, tais como Betel, Siquem e Samaria, fazendo que o Êxodo tomasse seu lugar como a tradição fundante oficial de Israel (cf. KESSLER, 2013, p. 122-123). Porém, muito se pergunta sobre o motivo que levou o Êxodo ser lembrado como a migração de um grupo de escravos, ou seja, a transferência da opressão para a terra do opressor e o total desaparecimento da presença egípcia em Canaã da tradição do Êxodo? Sobre isso, vai dizer o arqueólogo Nadav Na’aman:

Na minha opinião, o enigma é resolvido pela suposição de que a vívida memória da presença egípcia em Canaã foi absorvida pela tradição do Êxodo e, portanto, desapareceu da memória coletiva israelita. Memorização e esquecimento complementam e nutrir um ao outro para que o efeito de um dite de muitas maneiras, o outro. Eu sugiro, com a devida cautela, que a transferência da memória da

---

<sup>36</sup> A raiz *el* no nome Israel indica que a divindade adorada ali nos primeiros dias do reino era El, a divindade suprema do panteão cananeu que era representada como touro. Aos poucos, o culto de El foi sendo substituído pelo culto a YHWH que foi apropriando-se de seus atributos. “Assim, é provável que antes de ser associado a Javé, o Êxodo era atribuído a El. Isso, a nosso ver é confirmado por Nm 23, 22 e 24, 8, onde a libertação do Egito é atribuída a El, que é associado ao touro” (KAEFER, 2015, p. 899). Para ver mais: (TOSELI, 2016).

<sup>37</sup> Passagens similares: Ex 32, 7; Dt 20, 1; Os 12, 14; Sl 81, 11; 1Rs 12, 29.

escravidão e libertação de Canaã ao Egito, e com ele o esquecimento da memória da longa ocupação egípcia de Canaã, é o resultado da formação de uma nova identidade na jovem sociedade israelita quando ela se estabeleceu nas terras altas de Canaã. Assim, um segmento do passado dos novos colonos foi removido de seu contexto local em Canaã e transferido para a terra do subjugador. (NA'AMAN, 2015, p. 529)<sup>38</sup>.

Até o presente momento, não podemos reconstruir a forma como o Êxodo era lembrado e celebrado nos primeiros dias de Israel Norte, tampouco podemos saber em detalhes a forma como ocorreu a transferência da memória da ocupação egípcia em Canaã para a lembrança da libertação do cativo. Mas, o que podemos perceber com certeza é que a ideia de um “Êxodo”, ou seja, uma saída ou uma fuga, tal como chegou a nós pelos escritos proféticos posteriores, não estava vigente no século X a.C., porque a recordação da libertação e resistência contra o Egito em Canaã ainda estava muito viva. O processo gradual de modificação da memória para que essa se tornasse uma libertação ocorrida na terra do opressor se deu posteriormente.

Apesar disso, o núcleo da tradição foi preservado, o opressor (Egito) e o oprimido (Cananeus/Israelitas) continuaram a desempenhar seu papel central na trama, o que mudou foi o espaço geográfico e foi essa herança que a nós chegou pelos profetas Oseias e Amós e pelo posterior livro do Êxodo. Ademais, a presença do opressor em Canaã foi substituída pela “heroica” conquista militar que teria sido efetuada pelos israelitas vindos do estrangeiro recém-libertos, tais como testemunhado no livro de Josué (cf. NA'AMAN, 2011, p. 65).

### Conclusão

A Tradição do Êxodo ocupou um lugar fundamental em Israel Norte, não só nos primeiros dias, tal como mostramos no presente trabalho, como posteriormente até chegar em Judá. Consequentemente, sua importância também pode ser testificada pela sua centralidade na Bíblia Hebraica, a, principalmente no que tange a relação profunda que se inicia a partir dele entre Israel e

---

<sup>38</sup> Original em inglês: *In my opinion, the riddle is resolved by the assumption that the vivid memory of the Egyptian presence in Canaan was absorbed within the Exodus tradition and thus disappeared from the collective Israelite memory. Memorization and forgetfulness complement and nourish each other so that the effect of one dictates in many ways the other. I suggest, with due caution, that the transfer of the memory of bondage and liberation from Canaan to Egypt, and with it the forgetfulness of the memory of the long Egyptian occupation of Canaan, is the result of the shaping of a new identity of the young Israelite society when it settled in the highlands of Canaan. Thus, a segment of the new settlers' past was removed from its local context in Canaan and transferred to the land of the subjugator.*

YHWH. Pelo seu papel central, o Êxodo foi por muito tempo entendido como um evento histórico. Porém, muitos especialistas começaram a criticar a historicidade do Êxodo com base na sua falta de evidências extrabíblicas.

Uma vez desconsiderada a historicidade do Êxodo, tal como está presente na Bíblia, ele passou a ser visto como uma tradição fundante do Reino de Israel Norte. A base pela qual tal tradição se fundamenta é o período de dominação egípcia de Canaã (Séculos XVI a X a.C.), por um lado, e a de luta e resistência contra a campanha de Sheshonq I contra a casa de Saul (Século X a.C.) de outro. O primeiro, está mais ligado as populações das terras baixas, enquanto o segundo se relaciona com os habitantes das terras altas que faziam parte do reino de Saul. O encontro de ambos, graças ao processo de expansão vivido por Israel nos primeiros dias, fundamentou o nascimento da Tradição do Êxodo que se conservou uma lembrança de libertação contra a opressão egípcia; não uma libertação geográfica, mas uma libertação militar. E esta se constituiu como o mito fundante do Reino do Norte.

A Tradição do Êxodo é preservada principalmente nos santuários de Samaria e Betel, e foi ganhando, aos poucos, um status de oficialidade dentro do Reino do Norte, pois a região era constantemente oprimida por um soberano estrangeiro, o que fez com que a libertação contra a humilhação fosse constantemente lembrada. Posteriormente, nos dias da dinastia omrida (século IX a.C.) e, principalmente, sob o governo de Jeroboão II (século VIII a.C.), o Êxodo foi celebrado com festas no santuário real de Betel, objetivando exaltar a prosperidade e a harmonia conquistadas por Israel, e as memórias de tais celebrações estão presentes nos textos de Ex 32, 1ss e 1Rs 12, 26-32.

Apesar de Israel ter entrado em profunda decadência após a morte de Jeroboão II, que levou a conquista e incorporação do território israelita à rede de províncias Assírias pelo Rei Sargão II, a Tradição do Êxodo continuou viva entre os israelitas, principalmente aqueles que israelitas foram para Judá, a fim de escaparem dos ataques assírios, levando com eles tradições nortistas como a própria Tradição do Êxodo. Ali, a história de tal tradição ganhou mais um capítulo, posto que ela foi reinterpretada sob a ótica judaíta e foi sendo, aos poucos, colocada por escrito. Durante o governo do Rei Josias (século VII a.C.), quando no horizonte um novo faraó, oriundo da Dinastia Saíta, se levantou para colocar em risco a sobrevivência do Reino de Judá e dos pequenos reinos levantinos, mais uma vez a Tradição do Êxodo foi posta em ação, agora construída como uma tradição pan-Israelita, de um

só povo, para incentivar os judaítas a resistirem contra o Egito através da confiança em YHWH. Contudo, tal abordagem pode ser melhor elucidada em um estudo posterior.

### Referências

ASSMANN, J. Exodus and Memory. In : : LEVY, T.E; SCHNEIDER, T; PROPP, W.H.C (org.). **Israel's exodus in transdisciplinary perspective, quantitative methods in the humanities and social sciences**. Suíça: Springer International Publishing, 2015, p.3-16.

BERLESI, Josué. **História, arqueologia e a cronologia do Êxodo**: historiografia e problematizações. 2007. 90 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2007

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Antigo e Novo Testamentos. Tradução: PAULUS. São Paulo: Paulus, 2002

BRIGTH, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus Editora, 2019.

DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo: SinodalIEPG/Petrópolis: Vozes, 2017, vol I e II.

DIJKSTRA, Meindert. Canaan in the Transition from the Late Bronze to the Early Iron Age from an Egyptian Perspective. In: GRABBE, Lester (org). **The Land of Canaan in the Late Bronze Age**. London: Bloomsbury, 2017, p. 59-89.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 6. ed. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FANTALKIN, A.; I. FINKELSTEIN. The Sheshonq I campaign and the 8th-century BCE Earthquake: more on the archaeology and history of the south in the Iron I-IIA. **Tel-Aviv** 33.p, 18-42, 2006.

FINKELSTEIN, Israel. The Camping of Sheshonq I to Palestine. A Guide to the 10th century BCE Polity. In: **Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins** 118, n. 2, p. 109-135, 2002.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003

FINKELSTEIN, Israel. **O Reino esquecido**: Arqueologia e História de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015a.

FINKELSTEIN, Israel. The Wilderness Narrative and Itineraries and the Evolution of the Exodus Tradition. In: LEVY, T.E; SCHNEIDER, T; PROPP, W.H.C.(org.). **Israel's exodus in transdisciplinary perspective, quantitative methods in the humanities and social sciences**. Suíça: Springer International Publishing, 2015b, p. 39-54.

FINKELSTEIN, I. **The Forgotten Kingdom**: The Archaeology and History of Northern Israel. Atlanta: SBL, 2013.

GEOBEY, Ronald. **From Egypt to Babylon**: Reimagining Exodus in the Creation of Biblical Israel. [S. l.: s. n.], 2008.

GESTOSO, G. G., Las técnicas de La dominación imperial Egipcia en Asia bajo Tuthmosis III: Propaganda y realidade, **Aegyptus Antiqua**, vol. 10, Centro de Estudios del Egipto y del Mediterraneo Oriental, Buenos Aires, 1999, pp. 49-60. Disponível em: [http://independent.academia.edu/GracielaGestosoSinger/Papers/649538/Las\\_tecnicas\\_de\\_la\\_dominacion\\_imperial\\_egipcia\\_en\\_Asia\\_bajo\\_Tuthmosis\\_III\\_Propaganda\\_y\\_Realidad](http://independent.academia.edu/GracielaGestosoSinger/Papers/649538/Las_tecnicas_de_la_dominacion_imperial_egipcia_en_Asia_bajo_Tuthmosis_III_Propaganda_y_Realidad)

GOTTWALD, Norman K. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. Tradução Anacleto Alvarez. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1988.

GRABBE, Lester. Late Bronze Age Palestine: If we had only the Bible In: \_\_\_\_\_ (org) **The Land of Canaan in the Late Bronze Age**. London: Bloomsbury, 2017.p. 11-59

GRABBE, Lester. Canaan under the Rule of the Egyptian New Kingdom: From the Hyksos to the Sea Peoples. In: \_\_\_\_\_ (org) **The Land of Canaan in the Late Bronze Age**. London : Bloomsbury, 2017.p.90-102

HARTOG, François; REVEL, Jacques (dirs.). **Les usages politiques du passé**, Paris: Éditions de L'EHESS, 2001.

HENDEL, Ronald. **Remembering Abraham**: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible. New York, NY: Oxford University Press. 2005.



- HENDEL, Ronald. The exodus as cultural memory: Egyptian bondage and the song of the sea. In: LEVY, T.E; SCHNEIDER, T; PROPP, W.H.C.(org.). **Israel's exodus in transdisciplinary perspective, quantitative methods in the humanities and social sciences**. Suíça: Springer International Publishing, 2015, p. 65-77.
- HENDEL, Ronald. The Exodus in Biblical Memory. **Journal of Biblical Literature** 120, n. 4, 2001, p. 601–622.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOFFMEIER, James K. The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives. **Bíblica**, v. 67, n. 3, 1986, p. 378-387
- HOFFMEIER, J.K. The Exodus and Wilderness Narratives. In: ARNOLD, B. T. ; HESS, R.S. **Ancient Israel's History**. An Introduction to Issues and Sources. Michigan : Baker Academic, 2014, p. 46-90.
- KAEFER, José Ademar. A liberdade como condição para a paz! As cartas de Tel-Amarna e o contexto sociopolítico do sul de Canaã. **Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, v. 17, p. 791-808, set. 2019. ISSN 1983-778X. Disponível em: <<http://revistas.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7289>>. Acesso em: 23 mar. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.18224/cam.v17i2.7289>
- KAEFER, J. A. À procura de Saul! Uma análise de Primeiro Samuel 9-(12)14. **Horizonte**, v. 14, n. 42, p. 402-426, abr./jun. 2016
- KAEFER, J. A. O Êxodo como tradição de Israel Norte, sob a condução de El e Javé na forma de touro jovem. **Horizonte**, v. 13, n. 38, abr./jun, p. 878-906, 2015.
- KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. Tradução de Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2010
- LEMICHE, Niels Peter. **The Israelites in history and tradition**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- LIVERANI, Mário. **Para além da Bíblia**: história antiga de Israel. São Paulo: Paulus, 2008

NA'AMAN, N. Out of Egypt or Out of Canaan? The Exodus Story Between Memory and Historical Reality. In: LEVY, T.E; SCHNEIDER, T; PROPP, W.H.C. (org.). **Israel's exodus in transdisciplinary perspective, quantitative methods in the humanities and social sciences**. Suíça: Springer International Publishing, 2015, p. 527-533.

NA'AMAN, N. The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition. In : **Journal of Ancient Near Eastern Religions** 11, p. 39–69, 2011a.

NOTH, M. **História de Israel**. Barcelona: Garriga, 1966.

PANAGIOTOPOULOS, D. Foreigners Egypt in the time of Hatshepsut and Thutmose III. In E. H. Cline & D. O'Connor (Eds.), **Thutmose III: A new biography**. Ann Arbor: University of Michigan Press. 2006, p. 370–412.

POLITI, Marco. “E Ratzinger apre agli ebrei Non usare mai il nome Jahvè”. **La Repubblica**, 26 de outubro de 2008, p. 20.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé**. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.

RIBEIRO, A. B. de T. “Novas definições terminológicas para entender a História de Israel”. In: **Sacrilegens**, v. 13, n.2, p. 119-122, 2016

SCHWANTES, Milton. O Êxodo como evento exemplar. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 2, n. 16, p. 9-18, 1988.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. Trad: Vilmar Schneider. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2004.

SYUKUR, AGUSTINUS. **A tradição de Jacó na formação de Israel norte a partir da análise exegetica de Gênesis 32,23-33**. 2019. 160 folhas. Dissertação (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

TOSELI, CECILIA. **O Êxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1 reis 12,26-32**. 2016. [142f]. Dissertação (Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, [São Bernardo do Campo]. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/1608>. Acessado em: 04/01/2021

WENGROW, David. Egyptian Taskmasters and Heavy Burdens: Highland Exploitation and the Collared-Rim Pithos of the Bronze/Iron Age Levant. **Oxford Journal of Archaeology** 15, 1996, P. 307–326.

ZENGER, E. O tema da “saída do Egito” e a origem do Pentateuco. DE PURY, A. (Org.). In: **O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 240-269.

## (In) visibilidade feminina no folheto de cordel

(In) visibility female in cordel leaflet

**Josilene da Silva Félix**

Mestranda em Comunicação e Culturas Midiáticas

Universidade Federal da Paraíba

rpjosi411@gmail.com

**Recebido em:** 30/12/2020

**Aprovado em:** 26/03/2021

**Resumo:** Este artigo pretende analisar e criar um espaço de discussão sobre a representação do feminino no folheto de cordel, no que compreende um recorte de folhetos do século XIX e meados do século XX. Para atingir o objetivo deste trabalho, será feito um levantamento bibliográfico, documental e sistematizado um corpus de cordéis nos quais sejam latentes as relações de gênero. Ao longo do curso dos séculos, as desigualdades em torno do gênero persistem, e é por essa desigualdade ainda latente, que ao final deste artigo pretende-se contribuir com a composição de narrativas que problematizam as relações de poder pelo aspecto de gênero, em diversos contextos, neste caso, partindo do estudo de folhetos de cordel. Dessa forma, este trabalho visa contribuir com as discussões teóricas-metodológicas e sua vertente acadêmica que analisam o gênero no processo de construção social e debatem a história do feminino no processo de luta social.

**Palavras-chave:** Literatura de cordel, representação; gênero

**Abstract:** This article aims to analyze and create a space for discussion about the representation of the female in the cordel leaflet, in which it comprises a section of leaflets from the 19th and mid-20th centuries. In order to achieve the objective of this work, a bibliographic, documentary and systematized survey will be made of a corpus of twines in which gender relations are latent. Over the course of the centuries, inequalities around gender persist, and it is because of this latent inequality that at the end of this article we intend to contribute to the composition of narratives that problematize power relations by the gender aspect, in several contexts, in this case, starting from the study of cordel leaflets. Thus, this work aims to contribute to the theoretical-methodological discussions and their academic aspect that analyze gender in the process of social construction and debate the history of women in the process of social struggle.

**Keywords:** Cordel Literature, representation; genre

## Introdução

É antigo o debate sobre as relações de poder, desigualdade e resistência estabelecidas entre homens e mulheres. No cordel, literatura que consiste numa poesia de caráter popular, trata-se de uma historiografia que durante muito tempo silenciou as mulheres, devido às formas de repressão impostas pelo patriarcado, centradas no discurso do masculino e produzidas por homens (GRILLO, 2007). Assim, fica cada vez mais evidente que a trajetória do folheto de cordel esteve centrada no homem, de tal forma, que as mulheres em sua maioria sempre assumiram posições de subalternidade. No entanto, apesar das mulheres estarem convivendo neste universo do folheto de cordel, elas até tiveram espaço para a produção, mas não podiam publicar.

Sendo assim, no que concerne a presença feminina no âmbito da cultura popular<sup>1</sup>, desde os tempos mais remotos a mulher sempre foi tratada com certa discriminação e invisibilidade, com raras exceções. No folheto de cordel, de certa forma, privada do campo da produção, a figura do feminino começa a aparecer como protagonista na produção de diversos cordelistas, permeada de estereótipos e com visões e representações multifacetadas, ora ela é frágil e submissa ora símbolo de prazer/tentação ou ainda como Eva simbolizando o “pecado”. Por outro lado, a figura masculina é sempre citada como estigma do superior/dominante e a mulher como serva, escrava, educada para cozinhar, cuidar dos filhos e da casa (NASCIMENTO, PACHÚ, ANDRADE, 2015, p.18). Assim, as mulheres não podiam narrar/publicar suas próprias histórias, mas era o principal alvo das histórias produzidas pelos cordelistas. Buscaremos, pois, no contexto deste trabalho analisar tais discursos e como estes, algumas vezes, reforçam ainda mais a exclusão e inferioridade do universo feminino.

Apesar dos estudos relacionados ao gênero apontarem crescimento ao longo do tempo, as mulheres, no Brasil, lutam por igualdade e, sobretudo, pela garantia dos seus direitos desde os tempos coloniais. Sabe-se que hoje muita coisa mudou, porém, ainda na atualidade, a figura do feminino sofre nas mais diversas esferas da sociedade com as heranças históricas deixadas pelo sistema patriarcal.

---

<sup>1</sup> Segundo Vannuchi (2006) trata-se de uma cultura criada pelo povo e oposta a cultura dominante, uma vez que, numa sociedade desigual, a cultura produzida pelo povo vive outros hábitos, costumes e, por conseguinte outra postura cultural. Por cultura popular entendem-se, crenças, músicas, literatura de cordel, habilidades artesanais, festas tradicionais, culinária e muitas outras vivências.

Questionando a ordem de dominação masculina, os movimentos feministas, contribuíram para importantes conquistas ligadas às situações das mulheres na política, no trabalho e na vida cotidiana. Sinteticamente, o feminismo, assume um papel importante nesta problematização da categoria de gênero, caracterizado de maneira geral, como um movimento que reivindica e luta pela igualdade social (SILVA, 2013). Ainda em conformidade com SILVA (2013, p.107) “[...] a influência dos movimentos feministas na academia inicia no final dos anos de 1960 e toma corpo a partir da década de 1980 passando pela militância de pesquisadoras (es) que trazem para as ciências humanas e sociais uma renovação de conceitos e paradigmas”.

As discussões relacionadas às questões do gênero, então, ganharam atenção em diferentes campos do conhecimento, principalmente nas áreas da educação, sociologia, antropologia, psicologia, enfermagem, literatura e história (SILVA, 2013). No que compreende o campo da comunicação, pesquisas evidenciam que esta temática veio se desenvolver nas últimas décadas. Todavia, como bem nos aponta a pesquisadora Escosteguy (2012), houve uma dispersão do crescimento temático do gênero nas pesquisas em comunicação por volta da década de 1990 e que embora venha ganhando força, ela caracteriza como urgente colocar em evidência esta problematização no campo da comunicação (CORUJA 2018). Estes estudos, por sua vez, na maioria das vezes, concentram a discussão do feminino nas redes digitais, jornais, revistas, televisão. É nesse sentido, que a importância desse estudo se deve ao fato de tecer reflexões sobre as questões de gênero que permeiam a sociedade nos diversos meios de comunicação e aqui direcionamos o olhar para a comunicação popular ora também refletindo acerca de quanto o campo da comunicação estar cada vez mais envolvido de maneira integrada com o campo da cultura.

Apesar do fortalecimento da luta das mulheres terem se fortalecido ao longo do tempo, é pela desigualdade ainda latente, realidade não apenas brasileira, mas mundial, que as relações de gênero precisam continuar sendo discutidas, caracteriza-se assim, o gênero como uma categoria de análise não somente útil, mas fundamental (WOLFF, POSSAS, 2005). Portanto, este trabalho visa contribuir para a problematização dos estudos relacionados ao gênero em diversos contextos, neste caso, nos ciclos temáticos do cordel, acentuando o folheto de cordel como um veículo cultural de informação.

Para entender esse contexto, o estudo proposto trata-se de uma pesquisa com abordagem de natureza qualitativa, ou seja, não requer o uso de métodos e técnicas estatísticas, não tendo, portanto,

como prioridade a representação numérica (PRODANOV; FREITAS, 2013). Quanto aos objetivos, esta pesquisa é exploratória, sob a perspectiva de Gil (2007), dada sua natureza exploratória, tem o objetivo de proporcionar maior familiaridade com o assunto a ser investigado, com o intuito de torná-lo mais explícito. Para a verificação do tema abordado foi feito um levantamento bibliográfico, documental e os cordéis foram analisados a partir da análise de conteúdo de Bardin (2009), a análise de conteúdo se configura como um conjunto de técnicas de análise das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens. Dessa forma, procedeu-se o levantamento e à leitura dos folhetos e foram encontrados indicadores nos quais fossem latentes as relações de gênero. O período delimitado compreende a segunda metade do século XIX e meados do século XX, este recorte é relevante porque transita entre os folhetos contextualizados no período colonial patriarcal confrontados com as ideias surgidas no período republicano.

Sendo assim, como objeto empírico serão analisados 4 cordéis, escritos no período delimitado e escolhidos por acessibilidade, são eles: “O peso de uma mulher” e “O inferno da vida”, ambos inscritos por Leandro Gomes de Barros e “Como se amansa uma sogra” e “Mulher em tempos de crise” de João Martins de Athayde.

### **O cordel**

Sob a ótica de Beltrão (1980), as expressões da cultura popular transitam e se interacionam com a comunicação popular. Dessa forma, Beltrão se propõe a estudar os elementos que fazem parte do processo de comunicação popular a partir de uma análise da cultura. É nesse sentido, que em meados dos anos 1960 surgiu a teoria da Folkcomunicação<sup>2</sup>, primeira teoria da comunicação genuinamente brasileira. Luiz Beltrão, então, caracterizou a literatura de cordel como parte integrante da Folkcomunicação, pois é

entendida como a comunicação por meio do folclore, comunicação em nível popular, que se refere ao povo e não utiliza dos meios formais de comunicação. Estes estudos centram-se em manifestações que utilizam ‘mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar, em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural (BELTRÃO apud MARQUES DE MELO, 2008, p. 110).

---

<sup>2</sup> “Folkcomunicação, é o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (BELTRÃO, 1980, p.24).



O poeta cordelista contempla vários temas, resgata aspectos da vida cotidiana, conta e reconta histórias que transitam entre ficção e realidade. Dessa forma, a principal característica da literatura de cordel é a capacidade que o cordelista tem de codificar as mensagens veiculadas pela indústria cultural, acontecimentos, fatos do cotidiano, das comunidades, e comunicar-se em nível cultural-artístico-popular, pela improvisação, pelas rimas, pelo tom humorístico

No Brasil colônia, com tecnologias muito limitadas, bem antes da mídia moderna, do rádio, do jornal ou da televisão, o cordel, então, era muito utilizado e difundido, como veículo transmissor da informação. Os cordelistas, noticiando fatos e acontecimentos da época faziam o papel de verdadeiros jornalistas, repórteres do verso, principalmente nas cidades interioranas, o cordel era considerado o jornal do sertão (COSTA, 1978). Contextualizar o cordel no cenário da cultura popular, versa sobre aspectos que o revelou como fonte de informação, percebe-se que através da arte do cordelista a notícia vira poesia e o poeta assume o papel de poeta-repórter.

Para o homem pobre do meio rural, principalmente, carente por demais meios de comunicação e expressão o cordel passa a significar quase tudo. Os poucos alfabetizados lêem para grandes grupos que saboreiam cada linha narrada. O cordel é jornal, é divertimento, literatura, meio de difusão de conhecimento da história e da cultura. É meio de expressão de sentimento, meio de refletir e pensar a realidade. É, sobretudo um veículo que permite participar da vida do país, debater a realidade, expressar necessidades e aspirações do povo (COSTA, 1978,p.17).

Sabe-se que as origens do cordel no Brasil são oriundas da Península Ibérica, mais precisamente trazida pelos Portugueses no período da colonização. Embora não se possa precisar quando esta cultura popular, floresceu no nordeste brasileiro, desde a sua chegada é caracterizada como um dos principais símbolos da cultura brasileira, mas precisamente do povo nordestino. O nome folheto de cordel, foi assim denominado porque em Portugal eram expostos pendurados em barbantes, entretanto, trata-se de uma poética que antes de ganhar o suporte impresso, nasceu da oralidade (COSTA, 1978). Surge com a escrita um novo processo, da voz que se fez letra (SANTOS 2011).

Principalmente na segunda metade do século XIX, o folheto de cordel era fortemente presente, no entanto, levando em consideração as inúmeras mudanças ocorridas, principalmente as tecnológicas, a partir da segunda metade do século XX, o cordel passa por um processo de desvalorização e redução na sua forma de circulação e produção, período que ficou conhecido como a “crise do cordel”, essa nova conjuntura silenciou o cordel durante quase uma década. Todavia, apesar da crise enfrentada com

o surgimento das novas tecnologias de informação, o cordelista aguça a sua capacidade de reinventar-se e reconfigura o cordel, tanto no seu formato original como adaptado com as novas tecnologias, trata-se de uma recriação de uma tradição já existente para adaptar-se a uma nova situação (SANTOS, 2011).

É sensato considerar que os indivíduos não são tocados homogeneamente por uma nova tecnologia. A letricidade, por exemplo, não chegou, até a contemporaneidade, a diversos lugares pelo país, muitas comunidades e famílias da zona rural permanecem sem o contato com essas tecnologias. Portanto, é compreensível que a Literatura de cordel, na maneira tradicional de sua produção e consumo, haja perdido espaço, sobretudo, nas cidades, mas não se pode considerar o completo desaparecimento da antiga forma de se ler, escrever e fazer circular o cordel (SANTOS, 2011, p. 6).

Dito isso, em conformidade com Wolton (2010) ontem as tecnologias eram limitadas, hoje as mensagens são incontáveis, no entanto, mesmo em meio as tecnologias mais sofisticadas, os receptores filtram, hierarquizam, recusam ou aceitam as incontáveis mensagens recebidas, tornando-se impossível desconsiderar, descartar ou ignorar as trocas e produções de conteúdo movidas pelas experiências culturais.

Por meio de sua linguagem tradicional e seus versos rimados, linguagem esta, que os cordelistas transmitem a informação e conseguem atingir um público cada vez mais amplo. Dentre os temas que abordam, encontra-se fé, devoção, raízes nordestinas assim como também é portadora de reivindicações falando sobre política, educação, história, entre outras coisas. Dessa forma, a literatura de cordel é um veículo informacional que convida a refletir acerca dos mais diversos aspectos da sociedade em que vivemos.

Direcionando o eixo-temático para o feminino, apesar da Literatura de Cordel ter conquistado um grande espaço nos mais diversos âmbitos, do período que se estende o seu aparecimento na segunda metade do século XIX, a participação feminina neste campo foi praticamente inexistente, pois para a sociedade a mulher era a figura de um sujeito que culturalmente não era reconhecida e quando aparecia era pelo olhar do sexo masculino. Sendo assim, deixadas de fora por um campo exclusivamente masculino, a história das mulheres foi narrada pelos homens que as tornavam públicas do jeito que lhes convinha.

### Cordel e as questões de gênero

Desde o aparecimento do folheto de cordel até bem recentemente, as mulheres foram invisibilizadas, falar desta poética é falar de uma produção marcadamente masculina (SANTOS, 2016) “mesmo convivendo e assistindo àquele contexto rico em poesia, não lhes era permitido inserir-se nele. A elas cabiam outras tarefas, outros afazeres, em geral, as domésticas, ou trabalhavam na roça” (SANTOS, 2006, p 185).

Segundo Perrot (2005) durante muito tempo as mulheres e a escrita de sua história foi silenciada, isto porque

[...] elas aparecem menos no espaço público, objeto maior da observação e da narrativa, fala-se pouco delas e ainda menos caso quem faça o relato seja um homem que se acomoda com uma costumeira ausência, serve-se de um masculino universal, de estereótipos globalizante ou da suposta unicidade de um gênero: A MULHER (PERROT, 2005, p. 11).

Revisitar o passado é uma forma de compreender melhor o presente. Dessa forma, voltando o olhar para passado, percebe-se que sempre existiram mulheres, mulheres cantadoras, repentistas que recitavam, mais que não publicavam, vozes que foram silenciadas, esquecidas, pois enquanto mulher não eram bem vistas pela sociedade. Registra-se que o primeiro Cordel feito por uma mulher, foi pela poetisa paraibana Maria das Neves Batista Pimentel (1913-1938), que profundamente marcada por padrões machistas, teve que se encobrir com um pseudônimo masculino (MEDONÇA,1993). De acordo com Santos (2006), este silêncio comumente associado a grafia da mulher pauta necessariamente sobre a sua condição de subordinação e passividade, a maioria dessas mulheres, sobretudo as sertanejas, não sabiam ler, nem escrever.

Outrora privada do campo da produção, por vários fatores oriundos da estrutura social<sup>3</sup>, a figura do feminino começa a aparecer como personagens na produção de diversos cordelistas, com vários enfoques e em situações distintas, tais representações, na maioria das vezes, corroborando para intensificação dos discursos moralizantes e conservadores.

---

<sup>3</sup> As mulheres ficam responsáveis pelas atividades da esfera do reprodutivo-atividades relativas à manutenção da estrutura doméstica- e os homens, na esfera do produtivo, os quais são considerados como gerador de renda e de produção de bens econômicos. (REIS, 2012, p.106).

De acordo com Santos (2006, p. 185) “a exclusão das mulheres no interior da literatura de cordel se constitui tanto pelo aspecto do gênero – o fato de ser mulher num universo marcadamente masculino, como, por estar falando de um lugar historicamente deixado em segundo plano, o campo da cultura popular, marginalizado por uma “literatura oficial - a do cânone-”. Nesse sentido, estudos críticos sobre os folhetos fazem parte de uma luta constante sobre a questão da mulher e do gênero, no popular. É nesse sentido que se acredita que a Literatura de cordel oferece possibilidades de discutir sobre as questões de gênero a partir da análise de representação do feminino.

### Resultados e discussões

O número de folhetos que tem como temática o gênero feminino, são diversos, buscaremos, pois então, discutir, embora sinteticamente, sobre alguns folhetos produzidos na segunda metade do século XIX, período em que a sociedade passa por uma estrutura patriarcal, conservadora e meados do século XX, período em que a sociedade passa por um processo de modernização, em que valores e tradições são questionados. “ O inferno da vida<sup>4</sup>” é um folheto inscrito por Leandro Gomes de Barros<sup>5</sup>, um dos poetas pioneiros, inclusive foi o primeiro cordelista a introduzir a sátira ao gênero feminino, sendo alvo de muitas críticas pela forma de como ele abordava à representação feminina. Esse contexto pode ser observado pelo seguinte fragmento retirado do cordel acima mencionado.

Há três tormentos na vida  
Que o homem tem porque quer  
Que é um menino engeitado,  
Uma sogra, uma mulher  
Um avô velho também  
Ninguém nota o que ele tem,  
Mas, só em fazer sermões  
E lembrar-se da mocidade,  
Aflige a humanidade  
Com essas lamentações

A mulher é uma chaga  
Que o homem tem sobre o peito,

---

<sup>4</sup> Todos os folhetos aqui mencionados estão disponíveis no acervo da Fundação Casa de Rui Barbosa <http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=RuiCordel&pasta=&pesq=LC0002&pagfis=2178>. Acesso em 08, nov, 2020.

<sup>5</sup> Leandro Gomes de Barros (1865-1918) poeta paraibano, nascido na cidade de Pombal, radicado em Recife. Barros foi um dos poetas cordelistas pioneiro e até hoje é a principal referência na produção de cordéis, reunindo o maior número de folhetos já produzidos, é considerado o rei da poesia no sertão. Disponível em: <http://www.casaruibarbosa.gov.br/cordel/leandro.html>. Acesso em 22 de nov, 2020

Não há remédio que a cure  
Só a morte dá um jeito  
E um asmático vexado,  
Que traz o homem atacado  
Como tísica pulmonar  
E uma aneurisma forte  
Que só por meio da morte  
Tem-se alívio desse mal  
(BARROS, s/d, p.1)

Percebe-se que Leandro Gomes de Barros por meio da poesia, expressa um olhar sobre a mulher como um indivíduo que é considerado um fardo na vida de qualquer homem, uma doença que o único remédio seria a morte. Além disso, assinala que a vida é um inferno ao lado de uma mulher. Esta é uma das razões pelas quais esta discussão ganha sentido, é importante que seja observado o fato de que tomando o homem-poeta, este é um ser que contribuiu para disseminar o preconceito contra as mulheres. Assim, como também, é fundamental, estabelecer esta análise com a figura da sogra. Mediante esse contexto, cito outro fragmento do mesmo folheto:

A moça sendo de raça  
Não é preciso ensinar  
Ella por si desenvolve-se  
Pois tem muito a quem puchar  
A mãe era uma serpente  
Ferina e encandecente  
Que todos tem medo dela  
Vive o homem neste risco  
Morando com corisco  
Ou com o cometa Biela.

Veja se o pobre diabo  
Com uma mulher bem esperta  
Com a sogra dentro de casa,  
Esse infeliz não aperta?  
A mulher fica enjoada  
Por nada chora zangada,  
Diz que ainda deixa o marido  
E a velha na paixão  
Diz a ella:\_ Tens razão  
Pois ele é muito atrevido.  
(BARROS, s/d, p. 2)

Neste fragmento, Barros retrata a figura da sogra negativamente, em tom discriminatório, a sogra na maioria das vezes é associada aquela mulher faladeira, artilosa, mesmo que não seja a intenção do cordelista ou também pode ser que seja, ele diz e cria, dissemina este imaginário, aqui fica

evidenciado que o mesmo ridiculariza os seus personagens, neste caso, a mulher. A mulher que cumpre o papel da sogra, por sua vez, até hoje carrega essas acunhas pejorativas que foi construída pela sociedade e reforçada em forma de folhetos. É importante ressaltar que este imaginário pejorativo em torno da mulher, não se restringe apenas ao folheto de cordel, muitas mulheres carregaram (e carregam) preconceitos, discriminação, em várias mídias, é o caso de algumas músicas, a exemplo das que se seguem:

À procura de carro, a procura de dinheiro / O lugar dessas cadelas era mesmo num puteiro (...) Não eu não sou machista, exigente talvez / Mas eu quero mulheres inteligentes, não vocês (...) E pra você me entender, vou ser até mais direto/ Loira burra, você não passa de mulher objeto (Loira Burra, Gabriel o pensador).

Minha nega na janela/ Diz que está tirando linha / Êta nega tu é feia / Que parece macaquinha / Olhei pra ela e disse / Vai já pra cozinha / Dei um murro nela / E joguei ela dentro da pia / quem foi que disse que essa nega não cabia? (Minha Nega Na Janela – Germano Mathias).<sup>6</sup>

Também podemos perceber no folheto escrito por João Martins de Athayde<sup>7</sup>, por título “Como se amansa uma sogra”; a indicação de fatores que reforçam e incentivam o preconceito contra as sogras;

Vi o diabo de corcoras  
Um mês depois de casado  
Quando julgava passar  
A lua de mel deitado  
A doce, o queijo e o vinho  
E a pequena de um lado

Porém a mãe dela  
Cobra conhecida  
Há pouco mordida  
Por uma cadela  
E quem era dela  
Inda eu não sabia  
Tinha a teoria  
Da mãe de macaco

<sup>6</sup> Disponível em: <https://catracalivre.com.br/cidadania/12-musicas-que-reproduzem-machismo-e-violencia-contr-a-mulher/>. Acesso em: 20 de mar, 2021.

<sup>7</sup> João Martins de Ataíde, poeta paraibano, nascido na cidade de Ingá do Bacamarte. Publicou seu primeiro folheto em 1908, impresso na tipografia moderna, apesar de ter nascido na primeira geração, faz parte do grupo de poetas que ingressaram neste campo a partir da década de 1930. As publicações de Athayde são quase sempre imprecisas, pois vários poetas foram editados por ele, o principal deles, sendo, Leandro Gomes de Barros. Disponível em: <http://literaturacordelba.blogspot.com/2011/04/>. Acesso em: 24 de nov, 2020.

Tomava tabaco  
Fumava e bebia  
(ATHAYDE, s/d, p. 1)

É mais fácil se amansar  
Uma cobra de veado  
Do que uma sogra velha  
Dessas do olho virado  
Cabelouro levantado  
(ATHAYDE, s/d, p. 1)

No contexto destes folhetos, bem como de tantos outros, na perspectiva popular a identidade feminina da sogra é a que mais recebe críticas, acentuadas de maneira irônica, preconceituosa e grotesca. Parece-nos conveniente questionarmos: a figura da sogra representada pelos poetas seria para agradar ao público ou por questões pessoais? Com esse tipo de discurso os poetas cordelistas contribuíam para disseminar a imagem da sogra de maneira tão negativa que até hoje, a mulher na posição de sogra é protagonizada de forma pejorativa e depreciativa, na maioria das vezes, vista como um problema no seio familiar de um casal, pois interfere na estrutura que configura a figura do homem como o chefe da família. Esses folhetos acabam, portanto, reforçando o discurso que relega a mulher à condição de inferioridade.

“O peso de uma mulher” também é um dos folhetos que trazem temas desqualificando o feminino. Conforme podemos observar:

O rapaz vê uma moça  
Por ela fica encantado  
Sedutora e feiticeira  
Parece um sonho dourado;  
Os lábios parecem mel,  
Mas tendo a taça do fel  
Guardada no coração,  
O homem passa a não ver  
E só chega a conhecer  
Depois que está na prisão

Pede-a em casamento e casa,  
Pensa que leva uma jóia,  
Mas leva é um carcereiro  
Que o prende e não dá-lhebóia;  
Se a mãe dela for também,  
Ele verá muito além,  
Por onde a fortuna passa,  
Exclama: \_ Fiquei sujeito!



Só a morte me dá jeito  
Sair dessa desgraça  
(BARROS, s/d, p. 1)

Em consonância com o pensamento vigente da época, Barros neste folheto refere-se ao casamento. Educadas pela sociedade para assumir o papel de cuidar da casa, do marido e da educação dos filhos, calcado em estereótipos patriarcais, a mulher passivamente aceita e anseia pelo casamento, Barros, no entanto, apresenta a figura da mulher como sedutora e feiticeira que seduz o homem para prendê-lo e associa o casamento à algum tipo de tormenta e que só a morte salvaria o homem deste sofrimento. Percebe-se que não importa o que a mulher faça ou o papel que ela ocupa, continuam sendo representadas satiricamente.

Outro exemplo é o folheto “Mulher em tempo de crise”

Mulher é um objeto  
Que nasce por excelência  
É o coração do homem  
É a flor da existência  
Também quem a possuir  
Tenha santa paciência

Ela nascida é um anjo  
Como moça um sol nascente  
Como noiva uma esperança  
Como esposa uma serpente  
Como mãe uma fruteira  
Como sogra uma serpente

Se não houvesse mulher  
Era preciso fazê-la  
Uma casa sem mulher  
Não há quem deseje vê-la  
É como um dia sem sol  
Uma noite sem estrela  
(ATHAYDE, s/d p. 1)

Constatamos neste folheto uma variabilidade de posicionamentos, de um lado ele elogia, a mulher é a flor da existência, é a esperança, é a organização do lar, mas por outro lado essas imagens são colocadas com o propósito de reafirmar o papel que a mulher ocupa na vida do homem, na estrutura familiar, que, por sua vez, exige-se que a mulher seja exemplo de virtude, filha exemplar, esposa dedicada, percebemos que essas ideias são refletidas pelo poeta quando ao lado dos elogios estão os exemplos de submissão.

Nas primeiras décadas do século XX, o Brasil passa por um processo de modernização, transformações advindas com o sistema republicano inspiradas aos moldes europeus. Com os novos modelos de sociabilidade, as mulheres começam a ser influenciadas por estas mudanças, comportamentos estes que envolviam: cortes de cabelos, vestuário, outros atrativos como a maquiagem e frequentar lugares antes de uso exclusivamente masculino. Tomando o homem como o centro, estas posturas passaram a provocar certos incômodos. Dessa forma, os poetas de cordel da era republicana, a exemplo de Leandro Barros, que foi um dos primeiros a manifestar as suas insatisfações, em “As saias calções”, critica as transformações ocorridas nos tempos modernos, como podemos observar nos seguintes versos;

Depois que vejo essa moda  
De mulher botar chapéu,  
Pegou a faltar chuva  
Secaram as nuvens no céu  
Os pobres paes de família  
Estão soletrando charéu

As mulheres que só vivem  
A sondar a invenção  
Acharam que estavam bem  
Inventando cinturão  
Com pouco mais ellas andam  
Com cartucheira e facão  
(BARROS, s/d, p. 1)

Este folheto, refere-se a luta pela participação da mulher em todos os espaços, ressaltando as mudanças no vestuário feminino, no entanto, percebe-se que, para Barros estas mudanças de atitudes e transformações não condiz com a fisionomia feminina. Aqui, se revelam os percalços sofridos pelas mulheres, haja vista que, qualquer comportamento que estivesse fora dos padrões definidos, era negado. Para Grillo (2007, p. 125)

O discurso masculino do início do século passado, difundido através da imprensa, tinha a intenção de comprovar o verdadeiro papel do sexo frágil e, ao mesmo tempo, advertir para o perigo da liberação feminina. De acordo com esses discursos, a mulher seria o esteio da espécie, enquanto o homem seria a variação, encarregado de fecundar a matriz. A natureza destinava à fêmea a árdua tarefa da geração: o útero, órgão da histeria e gravidez, colocava-a em posição inferior ao homem.

A discussão no folheto continua;

Além da tal pulseira

Com que vivem algemadas  
Chegaram as saias pamonhas  
Com essas vivem peiadas  
Agora as saias calções  
Chegaram mesmo damnadas

Procuro um geitonellas  
De forma nenhuma acho  
São botões como diabos  
Desde cima até em baixo  
Estando mulheres e homens  
Parece ser tudo macho  
(BARROS, s/d, p. 2)

Percebemos que, a temática do gênero vem sendo debatida durante décadas no Brasil, no que se refere a luta pela participação e valorização da mulher na sociedade, e o contexto vai mudando em função da própria história da mulher e da sociedade, a questão é importante na medida em que gera interesses sobre certos assuntos que mesmo depois de séculos ainda são colocados em pauta: a realidade da mulher ontem e a realidade da mulher hoje. Toda essa construção social está diretamente relacionada com a nossa cultura, pois por muito tempo a sociedade reproduziu a lógica da exclusão das mulheres, gerando um círculo vicioso. Observando os folhetos apresentados, escritos por autores masculinos, percebe-se que os folhetos que se perpetuavam acabavam confirmando o preconceito, a discriminação, assim como também a subordinação da mulher em torno do homem.

As conquistas e garantias do direito das mulheres se deram de forma muito lenta e ganharam força e repercussão com a colaboração dos movimentos feministas. Nesse intento Bandeira (2008, p.210) apresenta princípios norteadores dos movimentos feministas.

a crítica feminista explícita, incorpora e assume a tomada de consciência individual e coletiva, a qual é seguida por uma *revolta* contra o entendimento presente nas relações de sexo/gênero e a posição subordinada que as mulheres ocupam em uma dada sociedade, em um dado momento de sua história assim como na produção do conhecimento.

Ao longo dos anos e através de embates teóricos, o folheto de cordel também começa a aderir mudanças de paradigmas, possibilitando a prática e produção de mulheres cordelistas. Mesmo assim, algumas coisas não se perderam com o tempo, nenhuma das transformações, ainda, conseguiram eliminar a desigualdade de gênero. Um exemplo disso, é o recente movimento criado ano passado

(2020) por algumas mulheres, denominado de “Cordel sem machismo”<sup>8</sup> e que já conta com o apoio de mais de 70 coletivos, o movimento caracteriza o cordel como um instrumento de transformação social e une laços para combater o machismo ainda fortemente presente. Izabel Nascimento, uma dos membros do movimento pontua “Assim, a campanha é importante porque o grito coletivo das poetisas não só fomenta esta oitava, quanto desperta para a realidade que enfrentamos e abre passagem para os caminhos que nos são impedidos de trilhar” (NASCIMENTO, 2020, s/d). Izabel, segue ainda falando sobre a representação da mulher pelos cordelistas na sociedade atual;

Os inúmeros textos que desqualificam, xingam, ofendem e envergonham as mulheres e tudo o que faz parte do universo feminino também é uma expressão perversa que muitos poetisas insistem em validar. Quando falamos em feminismo, a falta de entendimento conceitual de muitos, aliada à cômoda posição de privilégio que os poetisas homens possuem, os fazem na maioria das vezes negar a sua condição de machista, no conceito estrutural da palavra (NASCIMENTO, 2020, s/d)<sup>9</sup>.

Diante do acima exposto, fica evidente que muitas conquistas foram alcançadas, mas ao mesmo tempo, condicionadas a essa dominação masculina, as mulheres ainda enfrentam barreiras para ocupar o seu lugar na sociedade, fruto de uma construção histórica e social. Dessa forma, a categoria do gênero precisa contemplar o máximo de elementos que girem em torno da realidade desse campo é por isso que essa temática do gênero é aqui atravessada pelo viés da comunicação popular, mais precisamente no veículo cultural de informação, denominado folheto de cordel.

### **Considerações finais**

Ao se fazer uma leitura dos resultados, podemos concluir que o tempo passou, nossa cultura mudou, mas os valores precisam ser reafirmados a cada dia. A temática do gênero demorou para ganhar espaço de discussão na sociedade, no caso do cordel, as mulheres passam a se tornar parte viva, integrante e ter visibilidade nesta área bem recentemente.

Mesmo em sociedade baseada em obstáculo, as mulheres desafiaram a realidade e conquistaram seu espaço, trazendo seu olhar intuitivo, reivindicando suas vozes e discutindo sobre os problemas

---

<sup>8</sup> Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/verso/mulheres-se-mobilizam-contr-o-machismo-na-literatura-de-cordel-1.2967252>. Acesso em 30 de nov, 2020.

<sup>9</sup> Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/verso/mulheres-se-mobilizam-contr-o-machismo-na-literatura-de-cordel-1.2967252>. Acesso em 30 de nov. 2020.

sociais que ainda enfrentam, elas estão por aqui, ali e acolá destilando os seus versos, configuradas como sujeitos que se reinventam a cada momento, símbolo de luta e de resistência.

Até pouco tempo, nada sabíamos sobre mulheres cordelistas, as mulheres que apareciam eram os indivíduos submissos e inferiores, personagens das pelejas e folhetos dos cordelistas, contudo, não é uma generalização. No entanto, a mulher foi e continua sendo abordada em todos os ciclos temáticos do cordel. Trata-se, portanto, de acreditar que só podemos pensar em mudanças de comportamento nas relações de gênero problematizando-o em todos os meios e nos diversos segmentos, neste caso, no folheto de cordel, caracterizado como um dos principais símbolos da cultura brasileira.

Nesse sentido, a análise teórica-metodológica deste curto trabalho é apenas um preâmbulo de uma discussão que visa ser ampliada com o intuito de fornecer futuros caminhos a serem trilhados para fazer uma nova representação do feminino.

#### Referências bibliográficas

- ANDRADE, Dayane da Silva, NASCIMENTO, Robéria Nádia Araújo, PACHÚ, Jenifer Sara da Silva. Leituras do feminino a partir das rimas do poeta Manoel Monteiro. **Revista temática**. Ano XI, n. 01 - Janeiro/2015 - NAMID/UFPB.
- BANDEIRA, Lourdes. A contribuição da críticafeminista à ciência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16(1): 288, janeiro-abril/2008.
- BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa, Portugal; Edições 70, LDA, 2009.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação, a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.
- COSTA, Roberto Aurélio Lustosa da. **Antologia da Literatura de Cordel-VOL II**. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social, 1978
- CORUJA, Paula. Comunicação e Feminismo: um panorama a partir da produção de teses e dissertações do campo da Comunicação entre 2010 e 2015. **Revista Ártemis**, vol. XXV nº 1; jan-jun, 2018. pp. 148-162.
- GRILLO, Maria Ângela de Faria. Evas ou marias? As mulheres na literatura de cordel: preconceitos e estereótipos. **Revista Esboços**— UFSC, v. 14, n. 17, 2007.
- MELO, José Marques de. **Mídia e Cultura Popular: História, Taxionomia e Metodologia da Folkcomunicação**. São Paulo: Paulus, 2008.
- MENDONÇA, Maristela Barbosa. **Uma voz feminina no mundo do folheto**. João Pessoa: Thesaurus. 1993.
- PERROT, M. **As mulheres ou o silêncio da história**. Bauru: Edusc, 2005.

- PRODANOV, Cleber Cristiano, FREITAS, Ernani César de. Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. 2ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.
- REIS, Dayse. O trabalho das mulheres na agricultura familiar: da invisibilidade ao reconhecimento. In: LIMA, Irenilda de Souza. (Org). **Extensão rural e o desenvolvimento local: uma proposta metodológica para a relação da teoria com a prática**. Recife: EDUFRPE, 2012.
- SANTOS, Edmilson Ferreira dos. MELLO, Beliza Áurea de Arruda. REPENTISTA OU REPETISTA? **BOITATÁ**, Londrina, n. 22, jul-dez 2016
- SANTOS, Francisca Pereira dos. Mulheres Fazem... Cordéis. **Graphos**. João Pessoa, v. 8, n. 1, Jan./Jul./2006.
- SANTOS, Francisca Pereira dos. Poéticas da Cognição: Estratégias de composição mental em narrativas das vozes e da memória. **Neurobiologia**, 74 (3-4) jul./dez, 2011.
- SILVA, Susana Maria Velela da. A Contribuição dos Estudos de Gênero para a Compreensão da Geografia do Trabalho: uma pauta para discussão. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 4, n. 2, p.106 - 117, ago. / dez. 2013.
- TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.
- VANNUCHI, Aldo. Cultura Brasileira, o que é, como se faz. Ed. Loyola. São Paulo, junho, 2006.
- WOLFF, Cristina Scheibe. POSSAS, Lidia M. Vianna. Escrevendo a história no feminino. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005.
- WOLTON, Dominique. **Informar não é comunicar**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2010.

## A história do jornal *Terra Livre* e as lutas dos camponeses no estado de São Paulo (1954-1964)

The history of the *Terra Livre* newspaper and the struggles of peasants in the state of São Paulo (1954-1964)

**Rafael Sandrin da Cruz**  
Doutorando em História  
Universidade Estadual Paulista  
rafaelsandrin69@gmail.com

**Recebido em:** 16/04/2021

**Aprovado em:** 07/06/2021

**Resumo:** Este trabalho propõe analisar a história do jornal *Terra Livre* e o seu papel na divulgação notícias sobre ações trabalhistas e greves movidas pelos lavradores contra seus patrões. Este meio de comunicação foi utilizado pelo Partido Comunista Brasileiro para noticiar os acontecimentos sobre o campo brasileiro entre os anos de 1954 e 1964, período em que esteve em circulação. Apesar de a redação do periódico se localizar na cidade de São Paulo, seus exemplares foram distribuídos em todas as regiões brasileiras. Finalmente, como foi possível verificar pela leitura e análise dos artigos publicados pelo *Terra Livre*, o jornal buscou estimular a sindicalização e a organização dos trabalhadores rurais, assim como apoiar as lutas camponesas em diversas partes do Brasil, em especial no interior paulista, contra os abusos dos patrões, que constantemente desrespeitavam direitos trabalhistas dos lavradores, como férias, 13º salário, salário mínimo e férias anuais remuneradas.

**Palavras-chave:** *Terra Livre*; Trabalhadores Rurais; Direitos Sociais.

**Abstract:** This work proposes to analyze the history of the *Terra Livre* newspaper and the role in the dissemination of labor actions and strikes brought by the farmers against their bosses. This means of communication was used by the Brazilian Communist Party to report on events in the Brazilian countryside between the years 1954 and 1964, a period in which it was in circulation. Finally, as it was possible to verify by reading and analyzing the articles by *Terra Livre*, the newspaper sought to encourage unionization and the organization of rural workers, as well as to support peasant struggles in different parts of Brazil, especially in the countryside of Sao Paulo, against the abuses of bosses, who constantly disrespected labor rights of farmers, such as vacation, 13th salary, minimum wage and annual paid vacation.

**Keywords:** *Terra Livre*; Rural Workers; Social Rights.



## Introdução

O presente artigo propõe analisar a trajetória e o papel do *Terra Livre* na divulgação das lutas dos camponeses por direitos que eram desrespeitados pelos patrões. O jornal circulou entre os anos de 1954 e 1964, período em que os comunistas incentivaram as lutas camponesas no interior dos estados brasileiros<sup>1</sup>. Com o golpe militar que ocorreu em março de 1964, o periódico foi obrigado a encerrar as suas atividades, diante da intensificação da repressão ao movimento camponês. Como aporte metodológico da pesquisa, foram selecionadas matérias do jornal, pois tais fontes ajudam a entender como suas pautas estavam organizadas e se inseriram nas disputas entre as classes sociais no campo. Como havia uma grande quantidade de notícias de greves de camponeses concentramos nossos esforços em analisar as representações construídas por este meio de comunicação sobre as lutas dos camponeses do Estado de São Paulo.

O *Terra Livre* foi criado pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB) e era voltado única e exclusivamente aos camponeses para a divulgação das ideias comunistas, da legislação trabalhista e dos protestos dos trabalhadores rurais contra as situações a que estavam submetidos. Partindo dessa premissa, os jornalistas do periódico buscavam manter os camponeses informados sobre os direitos garantidos pela Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) e pelo Estatuto do Trabalhador Rural (ETR), que eram constantemente desrespeitados pelos patrões. Neste artigo, primeiramente, será destacada de maneira breve a forma como o periódico estava estruturado, para, em seguida, discutir as representações constituídas sobre os trabalhadores rurais do estado de São Paulo. Como haviam muitas reportagens sobre as lutas dos lavradores do Estado de São Paulo, selecionamos duas notícias sobre as lutas políticas no campo, uma sobre as greves realizadas nas fazendas Monte Alegre Pau d'Alho, Santa Rosa e Santa Augusta no dia 1º de fevereiro de 1963 e outro referente às ações judiciais movidas pelos camponeses que trabalhavam nas Usinas de Jaboticabal.

---

<sup>1</sup> . Este artigo é fruto de uma pesquisa de Mestrado desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH-UEM), intitulada: “O Jornal “Terra Livre” e os trabalhadores rurais do Estado de São Paulo”, defendida em 2013. Portanto serão apresentados partes dos resultados obtidos com o desenvolvimento da referida pesquisa.

### Breve discussão historiográfica sobre o *Terra Livre*

Medeiros (1995) desenvolveu um importante estudo sobre o papel de jornais comunistas na divulgação de notícias sobre o campo brasileiro. No entanto, a socióloga direcionou parte de sua abordagem sobre a atuação dos jornais *Voz operária* e *Hoje* para noticiar informações sobre o meio agrário, muito embora esses meios de comunicação fossem voltados apenas aos operários. Para a autora, os veículos de imprensa mencionados acima buscaram informar os lavradores sobre as lutas no campo e atuaram na construção de classes sociais opostas, constituídas por agricultores e fazendeiros.

Já o historiador Priori (1996) destacou a atuação dos lavradores do norte do estado do Paraná na luta por direitos sociais, tanto por meio de greves quanto por ações na Justiça do Trabalho. O autor mostrou, brevemente, o papel do *Terra Livre* na publicação de matérias sobre as ações dos camponeses paranaenses contra seus patrões. Por sua vez, o sociólogo Costa (1996) desenvolveu uma discussão sobre a atuação do PCB na construção de uma rede sindical e enfatizou a atuação do jornal na sindicalização dos camponeses.

Por fim, a historiadora Castanho (2009) analisou o trabalho do *Terra Livre* em publicizar os direitos dos lavradores garantidos pela CLT, que eram desrespeitados pelos patrões. Nessa perspectiva, a autora desenvolveu uma breve discussão sobre a coluna “Conheça os seus direitos” e destacou a função dessa seção em promover um debate sobre a legislação trabalhista.

### O *Terra Livre* e o conceito de representação

O jornal foi responsável pela criação de representações sobre as lutas dos trabalhadores rurais em diversas regiões do Brasil, em especial no interior paulista, no sentido de estimular a organização política e a sindicalização no espaço agrário. O trabalho com as imagens constituídas sobre o campo brasileiro pressupõe a necessidade de se dialogar com a teoria de Pierre Bourdieu (2002), pois o sociólogo francês entende que o campo social é um espaço em que determinados grupos procuram impor dominação sobre outros por meio da construção dos discursos. Seguindo a leitura deste autor, percebe-se que os atores políticos buscam exercer uma eficácia simbólica, portanto, “A política é o lugar por excelência da eficácia simbólica, ação que se exerce por sinais capazes de produzir coisas sociais e sobretudo grupos” (BOURDIEU, 2002, p. 159). É possível considerar que os membros do

corpo editorial do jornal também eram atores que atuavam dentro do campo político e foram responsáveis pela constituição de discursos visando à produção de classes sociais opostas: uma formada por patrões; outra, por empregados. Logo, por meio de suas reportagens, os colunistas procuraram estimular os camponeses a lutarem pela realização da revolução agrária.

Bourdieu (2003) entende que cada representação é criada de acordo com a posição ocupada por um determinado agente no campo social:

Os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas posições reativas neste espaço. Cada um deles está acantonado numa posição ou numa classe precisa de posições vizinhas, quer dizer, numa região determinada do espaço, e não se pode ocupar duas regiões opostas do espaço-mesmo que tal seja concebível. (BOURDIEU, 2002, p. 134).

Determinados grupos sociais constroem discursos e esperam um comportamento por parte de outros segmentos. Ao noticiar as greves dos trabalhadores rurais, os jornalistas construíram representações sobre o espaço agrário e tinham a expectativa de que os camponeses lutassem pela instituição de um regime comunista.

Dessa forma, é importante frisar que as formas de domínio não são apenas exercidas por meio físico, mas também de forma simbólica.

As diferentes classes e frações de classe estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme seus interesses e imporem a definição do mundo social conforme seus interesses e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. (BOURDIEU, 2002, p. 11).

Os jornalistas que atuavam no periódico ocupavam uma posição dentro do campo social, ou seja, pertenciam ao quadro de militantes do PCB. Por serem membros do partido, era comum que as matérias divulgassem as ideias comunistas, visando a disseminação da ideologia pecebista nas áreas rurais.

Para Bourdieu (2002, p. 11), as “representações construídas por determinados grupos sociais são estratégias de imposição e legitimação de dominação em relação ao grupo social a quem se pretende impor”. Assim, ao destacar que os direitos dos lavradores eram desrespeitados, os redatores procuraram exercer dominação sobre os homens do campo para que realizassem greves contra os patrões.

### Seções do *Terra Livre*

Não havia um meio de comunicação voltado única e exclusivamente à divulgação das ideias do PCB junto aos lavradores brasileiros. Todavia, o quadro foi modificado com a criação do jornal *Terra Livre*, no final da década de 1940. O periódico sofreu forte repressão policial, pois o governo e as elites agrárias buscaram coibir a difusão de notícias que estimulassem a sindicalização e a luta dos lavradores brasileiros. Mesmo com a perseguição, entre os anos de 1954 e 1964, a publicação circulou em cidades do interior paulista, locais que concentravam fazendas de café e que se tornaram palco de greves.

O *Terra Livre* foi criado no bairro do Ipiranga, em São Paulo, no dia 5 de maio de 1949, num contexto de repressão ao movimento camponês (CRUZ, 2013, p.31). No período após a Segunda Guerra Mundial, a direção pecebista incentivou a formação de Ligas Camponesas com o objetivo de estimular os camponeses a lutarem pela reforma agrária, pois as propriedades rurais estavam concentradas nas mãos de poucas pessoas e muitos lavradores estavam sendo expulsos das terras nas quais cultivavam seus alimentos. É de fundamental importância destacar que no período em que foram constituídas tais entidades, os lavradores deixaram de serem vistos como pessoas inocentes e despolitizadas e passaram a serem classificadas como agentes sociais capazes de desenvolver lutas políticas conforme foi destacado pelo sociólogo José de Souza Martins (1981).

Porém, essas organizações, assim como PCB, sofreram perseguições. As Ligas de Santo Anastácio e de Lins são exemplos de associações civis registradas em cartório que foram fechadas após a cassação dos direitos políticos do partido, em 1947, pelo governo do general e presidente Eurico Gaspar Dutra (1946-1951). Segundo a análise de Skidmore (1982), o governo brasileiro adotou uma postura pró-Estados Unidos em um contexto marcado pelo início da Guerra Fria, momento em que Estados Unidos e União Soviética emergiram como potências importantes e antagônicas, já que o primeiro país defendia o capitalismo enquanto que o segundo lutava pela expansão do socialismo. Nesse sentido, foi aprovado na Constituição de 1946 um dispositivo que permitia a contenção de forças políticas consideradas antidemocráticas. Logo, no ano seguinte, ocorreu o fechamento de sedes do partido e os comunistas foram sistematicamente perseguidos, pois a URSS era considerada inimiga do Brasil.

Os comunistas entraram na ilegalidade e passaram a agir na clandestinidade. Assim, muitas organizações camponesas foram fechadas sistematicamente por meio da ação de jagunços e de policiais. Na visão de Azevedo (1981), os jagunços faziam parte de uma polícia privada que estava a serviço dos latifundiários para impedir que os camponeses lutassem por seus direitos. Dessa forma, o *Terra Livre* foi utilizado pela direção do partido como um meio para manter sua presença dentro do meio rural, já que muitas associações de trabalhadores rurais sofreram com a repressão.

Vale destacar que, diante desse cenário, o órgão de imprensa não tinha circulação regular, pois a publicação de exemplares dependia de arrecadações obtidas pela aquisição de assinaturas e realização de rifas. Conforme foi destacado por Cruz (2013, p.35), o número de páginas variava de 6 a 12, uma vez que a tiragem demandava recursos consideráveis. Também era pequena a quantia de jornalistas que escreviam e enviavam as matérias à redação. Nesta pesquisa, parte-se da hipótese de que os correspondentes eram militantes comunistas que estavam espalhados em todo o interior do estado e que atuavam junto às entidades sindicais. O *Terra Livre*, por fim, contava com poucos recursos financeiros, fato que impactou na quantia de laudas que eram publicadas e no número de matérias divulgadas.

O corpo editorial se preocupava em aumentar a quantia de leitores com o intuito de manter os lavradores informados sobre os acontecimentos que ocorriam no campo brasileiro. Porém, o jornal, além da perseguição do governo e dos latifundiários, também foi afetado pela crise que ocorreu dentro do próprio PCB. Em 1956, Nikita Khrushchev, primeiro-secretário do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), denunciou os crimes praticados por Josef Stálin contra os seus opositores, que consistiam em prisões, perseguições, tortura e execuções. Aqueles que discordavam da postura do ex-presidente soviético eram levados como prisioneiros aos campos de concentração na Sibéria, ou mortos. Segundo a análise de Cruz (2013) essa conjuntura de abalo no comunismo mundial, poucos exemplares foram publicados, ou seja, no ano de 1957 foram produzidos apenas dois, os números 76 e 77, no mês de janeiro.

Segundo Costa (1996), esse momento de tensão não afetou apenas o jornal, pois ocorreram discussões internas no PCB visando à desestalinização do partido e o fim do culto à personalidade de Stálin. Com as acusações de Khrushchev, os pecebistas sentiram a necessidade de modificar o posicionamento do partido com a finalidade de adotar uma postura contrária à revolução armada,

passando, assim, a privilegiar formas de ação política mais legalista, como as atividades sindicais. Assim, por meio do sindicalismo urbano e rural, os comunistas se colocavam ao lado do operariado e dos camponeses.

É importante considerar que não foram apenas as denúncias dos crimes cometidos por Stálin que contribuíram para que o partido modificasse seu posicionamento em relação à atuação junto aos camponeses. Para Costa (1995), muitos militantes comunistas tinham uma postura contrária à direção pecebista, pois aqueles se recusavam a abandonar as formas de atuação junto aos sindicatos, mesmo diante do fato de os dirigentes do PCB terem privilegiado as lutas dos camponeses pela posse da terra. Conforme foi enfatizado pelo autor, em 1953, foram realizadas inúmeras greves na capital paulista contra os salários baixos e o aumento da inflação.

Ainda sobre essa divisão no interior do partido, conforme foi destacado por Welch e Geraldo (1992), o militante José Irineu de Moraes foi exemplo de liderança camponesa que atuou fortemente na organização dos camponeses no interior paulista e incentivou a formação de sindicatos de trabalhadores rurais na região de Araçatuba antes mesmo de ser constituída a ULTAB<sup>2</sup>, em especial na tentativa de orientar os lavradores a lutar por direitos, como o salário-mínimo. Pode-se perceber, assim, que havia de fato uma segmentação, já que, se por um lado a direção partidária apoiava a luta pela posse da terra, por outro, havia membros do PCB que atuavam junto às massas camponesas em torno da sindicalização.

O militante comunista Moisés Vinhas (1982) enfatizou que a entrada na ilegalidade após a perda do registro do partido contribuiu para que os comunistas apoiassem a luta dos camponeses pela posse de terras. Segundo Priori (2003), o PCB adotou a estratégia da Revolução Chinesa, em que os centros urbanos eram cercados pelos campos nos arredores, visto o apoio das cidades às reivindicações dos lavradores. Para o historiador, os militantes pecebistas apoiaram a luta dos camponeses de Porecatu,

---

<sup>2</sup> O *Terra Livre* apoiou a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (ULTAB) na tarefa de incentivar a formação de sindicatos de orientação comunista. Nessa perspectiva, informações eram divulgadas em matérias jornalísticas com o intuito de orientar os camponeses a formarem entidades em áreas rurais. Tais publicações destacavam, até mesmo, modelos de atas de reuniões e de fundação de associações camponesas. Segundo a análise de Costa (1996), a referida organização foi fundada pela direção do PCB após a realização da 2ª Conferência Nacional de Trabalhadores Agrícolas (CNTA), em 1954, para acelerar o processo de sindicalização dos camponeses em todo país. Assim, a ULTAB se constituiu como uma entidade que apoiava a formação de organizações de trabalhadores rurais, especialmente em cidades do interior paulista e paranaense.

cidade do norte do Paraná, por acreditarem que esse embate em torno da posse das terras cultivadas poderia contribuir para a revolução agrária e para a instituição do comunismo no país. Os camponeses envolvidos no conflito assinalado lutaram pela posse das terras que cultivavam e contaram com a participação dos núcleos do partido que estavam instalados nos municípios do norte paranaense, que eram responsáveis por distribuir medicamentos e alimentos aos camponeses que enfrentavam as forças policiais. Nota-se que o contexto da Guerra Fria contribuiu para que os comunistas entrassem na ilegalidade e adotassem as ações armadas como forma de conquistar o poder e instituir um regime comunista. Porém, a partir de 1958, os comunistas abandonaram a postura de derrubada do governo Dutra e passaram a defender a construção de uma rede sindical.

Segundo Costa (1996), os anos de 1956 e 1958 representaram um retorno do partido às suas atividades junto aos assalariados rurais, com o objetivo de estimular as lutas dos camponeses por direitos que eram desrespeitados, como o salário mínimo e o 13º salário. Após a declaração de 1958, a direção pecebista abandonou a posição política adotada com o Manifesto de Janeiro de 1947 e o Manifesto de Agosto de 1950, ambos assinados pelo secretário do PCB, Luiz Carlos Prestes. Tais documentos evidenciam que os dirigentes partidários, naquele momento, abraçaram a estratégia que pregava a revolução camponesa como meio de alcançar o poder.

E como foi destacado pelo ex-militante pecebista Jacob Gorender, em entrevista para Waldir José Rampinelli (*O PCB...*, 2003), a declaração assinada pelo partido em 1958 referendou a postura dos comunistas que preconizaram a atuação sob a forma de instituições sindicais, ou seja, de forma legalizada. Segundo Gorender (*O PCB...*, 2003, p. 304), o contexto em que foi aprovado o documento citado foi marcado pelo apoio do partido ao governo de Juscelino Kubitschek, pois membros da direção partidária acreditavam que o presidente apoiaria o desenvolvimento progressista, concederia maior espaço de liberdade política e, principalmente, trabalharia em torno da elaboração de um projeto visando a realização da reforma agrária.

O documento de 1958 significou uma postura de conciliação com a burguesia, pois os comunistas partiram da premissa que parte dessa classe social era contrária à dominação imperialista europeia. Portanto, como já apontado, a estratégia revolucionária foi abandonada e o partido adotou posturas reformistas, como a defesa do salário mínimo e dos direitos dos trabalhadores, ao invés de incentivarem as lutas armadas.



Nesse contexto, o *Terra Livre* intensificou a produção de matérias com o intuito de estimular a organização dos lavradores sob a forma de sindicatos. Porém, essas reportagens tinham que ser escritas levando em conta o público-alvo do jornal, que era majoritariamente analfabeto, uma vez que os lavradores não tinham escolaridade formal. Na análise de Cruz (2013, p.37), as reportagens instruíam os líderes dos sindicatos a realizarem as leituras das matérias aos lavradores que tinham pouca escolaridade ou que não sabiam ler, com o objetivo de manter informados os camponeses, letrados ou não, sobre os acontecimentos que ocorriam em áreas rurais brasileiras. Segundo Medeiros (1995, p. 209), Elizabeth Teixeira, liderança camponesa da Paraíba, pode ser citada como exemplo de liderança que realizava a leitura do jornal em voz alta aos trabalhadores rurais.

Medeiros (1995) entende que o jornal em tela tinha uma peculiaridade em relação aos demais órgãos de imprensa do PCB, pois possuía uma linguagem didática e pedagógica. Partindo dessa premissa, foram publicadas gravuras e imagens para facilitar a compreensão dos camponeses, pois grande parte deles não tinha acesso à instrução escolar, como citado. Nesse sentido, por meio de diversas estratégias, os editores procuravam conscientizar os trabalhadores rurais acerca da violência que sofriam no campo e das injustiças praticadas pelos patrões. Em uma charge foi mostrado um fazendeiro dando leite na mamadeira a um bezerro. Dessa forma, os membros da direção do periódico procuravam transmitir a mensagem de que os bezerros eram mais bem tratados do que os filhos dos lavradores (CRUZ, 2013, p.38). Além disso, a publicação de charges, de fotografias e de histórias em quadrinhos foi uma estratégia usada pelo corpo editorial para reforçar a existência de duas classes sociais opostas, uma constituída por fazendeiros e outra por camponeses.

### **O Terra Livre e os direitos trabalhistas**

O *Terra Livre* teve papel importante na divulgação das leis trabalhistas e procurou manter o camponês informado sobre os direitos que eram garantidos pela legislação trabalhista, mas negados constantemente pelos patrões. A coluna “Conheça os seus direitos”, em especial, foi utilizada pelos jornalistas para colocar os lavradores a par dos direitos que eram garantidos pela CLT, aprovada em 1943<sup>3</sup>. O citado analfabetismo dos camponeses era um fator que contribuía para o desconhecimento

---

<sup>3</sup> A partir da publicação do exemplar Ano V, n. 46, na primeira quinzena de agosto de 1954, o militante comunista Lindolfo Silva [também grafado como Lyndolpho Silva] foi responsável por essa seção, destinada à divulgação dos benefícios

dos benefícios sociais que lhes eram assegurados. Assim, a seção, cujas matérias eram assinadas por Lindolfo Silva, contribuiu com um importante debate sobre a legislação trabalhista:

Lyndolfo Silva, por meio do *Terra Livre* informava ao homem do campo os direitos já concedidos pela CLT como salário mínimo aprovado pela lei 35.450 do Governo Federal desde 1954. Sua prática, porém, foi constantemente desrespeitada pela maioria dos proprietários de terras. Por isso, o jornal sugeriu em 1956 uma campanha pelo cumprimento desta lei por intermédio dos sindicatos. (CASTANHO, 2009, p. 23).

Por meio dessa coluna, o jornal buscava estimular a população a conhecer seus direitos e cobrar dos fazendeiros o pagamento do salário mínimo e de férias anuais remuneradas (SILVA, 1956b, p. 2). Nela, também eram retratadas as perseguições sofridas pelos homens do campo que participavam de atividades sindicais. No entanto, segundo o periódico, os agricultores que atuavam nos sindicatos não poderiam ser demitidos ou até mesmo presos (CRUZ, 2013, p.43).

O trabalhador rural tinha direito à assistência jurídica gratuita caso não tivesse recursos financeiros para custear um advogado para impetrar uma ação na justiça. Entretanto, poucos camponeses tinham consciência de que poderiam ter acesso a um profissional para defender duas demandas, direito esse destacado pela coluna de Lindolfo Silva no *Terra Livre*:

Essa assistência deve ser dada na justiça penal, civil, militar ou do trabalho. Para que o trabalhador goze desta assistência basta fazer um requerimento ao juiz e apresentar junto com o requerimento de atestado de pobreza, passado pelo delegado de polícia local. O trabalhador pode escolher o advogado para defender sua causa. Basta que o advogado aceite a defesa. Quando o trabalhador não tem advogado, então o juiz nomeará. (SILVA, 1956a, p. 2).

Nessa perspectiva, o corpo editorial do jornal também buscou incentivar os lavradores a exigirem do Estado a extensão dos direitos trabalhistas aos camponeses. Como a CLT beneficiava os operários, não existia uma lei voltada aos homens do campo. Por isso, a publicação divulgou os benefícios garantidos pelo Estatuto do Trabalhador Rural (ETR), promulgado pela Lei n. 4.214, de 2 de março de 1963. O jornal procurou mostrar aos leitores de que a aprovação da lei trabalhista mencionada não foi fruto de um acaso, mas sim resultado das lutas camponesas.

---

voltados à classe trabalhadora rural (SILVA, 1954, p. 5). A coluna teve espaço nas páginas do periódico até o encerramento de suas atividades, em março de 1964.

Diante dessa preocupação com a legislação, expressa na seção “Conheça os seus direitos”, o *Terra Livre* também contava com a contribuição de Cícero Viana, advogado e militante pecebista, por conta dos seus conhecimentos na área jurídica. O colunista procurou incentivar os lavradores a se organizarem contra seus patrões, além de exigirem o cumprimento da legislação trabalhista aprovada através dos sindicatos e associações de trabalhadores. Cícero Viana considerou que ela perderia a eficácia, caso os trabalhadores não se organizassem por meio de entidades sindicais (CRUZ, 2013, p.47). por meio dessa seção, os camponeses foram representados como indivíduos que tinham seus direitos desrespeitados e que estavam em situação oposta – e desvantajosa – em relação aos patrões.

### **Cartas da Roça**

A coluna “Cartas da Roça” foi um espaço aberto pelo jornal no qual os lavradores denunciavam a opressão sofrida no campo devido às extensas jornadas de trabalho a que eram submetidos<sup>4</sup>. As cartas, em alguns números, eram acompanhadas por uma nota da redação, com instruções sobre como o(a) remetente deveria proceder, em geral, buscando sindicatos próximos e a Justiça do Trabalho.

Parte-se da premissa de que a publicação de cartas era uma estratégia do corpo editorial para divulgar as injustiças que os lavradores sofriam, como o fato de terem que comprar alimentos em armazéns por preços absurdos:

Fazenda Santa Clara (Estado de São Paulo) – O proprietário da fazenda Rafael Alberto tira dinheiro do banco para fazer fornecimento as famílias dos arrendatários. Compra as mercadorias nos armazéns e vende por preços absurdos, fora de base, e ainda os arrendatários pagam caro a renda. (OLIVEIRA, 1955, p. 2).

Aumentar os preços dos alimentos era uma prática usada pelos fazendeiros para gerar o endividamento dos camponeses, de modo que estes ficassem impedidos de deixar as propriedades rurais enquanto não pagassem as dívidas nos armazéns. Os lavradores, por sua vez, denunciavam os patrões que tentavam expulsar os agricultores das terras em que cultivavam seus alimentos.

### **O *Terra Livre* e as poesias**

A coluna “Poetas do Sertão” foi um espaço dedicado, dentro do *Terra Livre*, à publicação de poemas que tinham como eixo temático as condições de vida dos trabalhadores rurais. Os jornalistas

---

<sup>4</sup> A citada coluna era uma das seções mais antigas do *Terra Livre*, pois já estava presente na edição Ano 2, n. 45, publicada na segunda quinzena de julho de 1954 (BICALHO, 1954, p. 2).

procuravam incentivar os lavradores a escreverem poesias que retratavam as dificuldades vividas no cotidiano<sup>5</sup>. Além disso, um dos objetivos dessa seção era o de estimular os camponeses a exigirem a realização da reforma agrária, considerada condição *sine qua non* para a melhoria das condições de vida dos brasileiros.

Era ressaltado, na coluna, que os artistas populares deveriam enviar seus versos por meio de cartas para que fossem divulgados. Como foi destacado pela socióloga Leonilde Servolo de Medeiros (1995) não foram apenas poetas desconhecidos que tiveram seus escritos publicados, mas também artistas populares de projeção nacional. Nessa perspectiva, foram destacados versos de artistas, como Antônio Gonçalves da Silva, o Patativa do Assaré, “ou mesmo poetas de outra extração social, já com projeção nacional, que esposavam a causa dos trabalhadores, como Vinicius de Moraes, com seu célebre ‘Os homens da terra’.” (MEDEIROS, 1995, p. 213).

Nos versos, as condições de vida às quais os lavradores estavam submetidos eram enfatizadas. Assim, a poesia também se constituía como um meio para que os camponeses denunciasses as injustiças sociais no meio rural.

Saúdo a Terra Boa  
Com grande satisfação  
Tocando este serviço  
Com amor de coração  
Sentindo em nosso Brasil  
Uma grande exploração  
Nosso Brasil é tão grande  
Tão rico nosso torrão  
Mais o povo brasileiro  
Vive na escravidão  
Por causa desses traidor  
Governo sem coração [...]. (M.M.S, 1956, p. 3).

No poema descrito acima, os trabalhadores eram considerados vítimas da exploração sofrida, assim como destacava-se a existência de desigualdades sociais, apesar da “terra boa” e da grandiosidade do Brasil. Sob esse ângulo, entende-se que a arte era usada como forma de denunciar o sofrimento e a

---

<sup>5</sup> Essa seção inaugurou a publicação de poemas na edição Ano VI, n. 50, referente à segunda quinzena de outubro à primeira quinzena de novembro de 1954, na qual foi divulgado o poema “União para Viver”, de autoria de Elizafam Galmarino, muito embora os jornalistas não tivessem adotado o nome “Poetas do Sertão”, mas sim “Versos do Camponês” (GALMARINO, 1954, p. 6).

pobreza dos homens do campo, em oposição aos fazendeiros e políticos, retratados nas estrofes de muitas poesias como personagens que viviam no luxo e na riqueza.

Além disso, era comum a publicação de poemas que tinham a reforma agrária como temática principal, o que obedecia à estratégia dos comunistas que atuavam em defesa da distribuição das terras aos mais pobres. Como exemplo, é possível citar a poesia intitulada “Como fazê verso”, de autoria de José de Jesus Ribeiro, lavrador na fazenda Jagora, na cidade de Fernandópolis/SP, e que tinha como objetivo conscientizar os camponeses de que a melhoria das condições de vida no campo somente ocorreria por meio da justa distribuição das propriedades rurais:

[...]  
A terra foi deixada  
Pro home trabaiá  
Pertence ao camponéis  
Que sabe cultivá  
Ainda tenho esperança  
Que um dia há de chega  
A tar de Reforma Agrara  
Pros camponéis podê trabaiá  
O Brasil ficá liberto  
Sua divida vai pagá. (RIBEIRO, 1956, p. 3).

No poema descrito acima, nota-se o uso de uma escrita mais próxima da linguagem usada pelos camponeses, para que estes entendessem de forma mais simples a mensagem transmitida ou se sentissem mais próximos desses versos. Nesse sentido, a coluna foi utilizada pelos redatores do jornal para legitimar a representação de que os homens do campo estavam lutando pela justa distribuição de terras e para incentivar os camponeses a exigirem das autoridades a realização da reforma agrária. Essa abordagem em defesa da redistribuição de terras estava alinhada à estratégia preconizada pelo PCB devido à sua entrada na ilegalidade.

### **Cotidiano do trabalhador rural**

A seção “Pequeno Almanaque de Terra Livre” tinha uma diferença em relação as demais colunas do jornal, e uma peculiaridade, pois esteve voltada à divulgação de notícias sobre o cotidiano do trabalho e da vida no campo com o objetivo de conquistar leitores no meio rural e de manter o trabalhador informado sobre as formas de evitar pragas que ameaçavam as lavouras de algodão e de

café<sup>6</sup>. Os jornalistas procuraram informar os trabalhadores rurais sobre os períodos que eram propícios ao cultivo de determinados gêneros agrícolas<sup>42</sup> e foram divulgadas as datas em que eram realizadas festas religiosas, sendo estas apreciadas pelos trabalhadores rurais, como a festa de São João e São Pedro (CRUZ, 2013, p.54). Os jornalistas também se esforçaram em orientar os lavradores a se prevenirem de enfermidades, como o “amarelão” e a doença de Chagas, transmitida pelo inseto “barbeiro” (O “BARBEIRO”..., 1956, p. 3). Para as mulheres, eram divulgadas dicas de corte e costura, principalmente receitas caseiras, como bolo de fubá e cocada, pratos que faziam parte do cotidiano dos homens do campo. Os camponeses recebiam orientações sobre os melhores períodos de pesca.

### Representações do campo brasileiro

As reportagens e as matérias publicadas tinham uma linguagem simples e didática, refletindo a preocupação de facilitar o entendimento das mensagens pelos lavradores. Porém, uma ressalva deve ser feita neste artigo: nossa investigação não teve como foco entender a recepção desses escritos pelos camponeses. Isso se deve à inexistência de documentos que mostram a receptividade do público-alvo às notícias do periódico.

De acordo com Bourdieu (2002), a dominação simbólica tem eficácia superior se comparada aos modos de coerção física. Seguindo essa perspectiva, é possível entender que os discursos são construídos por um grupo social com objetivo de exercer poder de crença sobre os demais. Ao destacar que os padrões exploravam os camponeses, os redatores procuravam exercer violência simbólica sobre os homens do campo, de modo a convencer os trabalhadores a entrarem na Justiça contra os fazendeiros. Ademais, os membros dos sindicatos operários foram classificados pelo jornal como sujeitos que estavam auxiliando os lavradores na formação de associações de trabalhadores rurais.

O *Terra Livre* foi responsável por divulgar notícias sobre a paralisação das atividades nas fazendas Monte Alegre Pau d’Alho, Santa Rosa e Santa Augusta, localizadas no município de Marília. Tais manifestações, organizadas por 130 famílias de colonos, tiveram início no dia 1º de fevereiro de 1963 e terminaram no dia 8 do referido mês, sendo apontadas pelo jornal como lutas sociais que exigiam o pagamento do salário mínimo (CRUZ, 2013, p.108). O periódico também informou aos seus

---

<sup>6</sup> A seção esteve presente no *Terra Livre* desde a edição ano V, n. 44, referente ao período da segunda quinzena de junho à primeira quinzena de julho de 1954, sendo inicialmente intitulada apenas como “Almanaque” (A LINGUAGEM..., 1954, p. 2).

leitores que tais conflitos liderados pelos lavradores contaram com a solidariedade do Sindicato dos Trabalhadores da Construção Civil do município de Marília (MOVIMENTO..., 1963, p. 8).

Assim, pode-se perceber que era comum a publicação de matérias em que os lavradores reivindicavam o pagamento de remuneração mensal, bem como o destaque à participação do sindicato da construção nas greves, em uma tentativa do jornal de sustentar a tese de que estaria em curso a formação de uma aliança operário-camponesa em prol da revolução democrático-burguesa. No entanto, é importante ressaltar que os comunistas entendiam que os operários deveriam liderar o processo revolucionário, pois acreditavam que os camponeses não possuíam tradição em torno das lutas políticas (CRUZ, 2013, p.108). Portanto, era comum a publicação de notícias de greves que contavam com a participação de entidades sindicais que atuavam em defesa dos operários.

Conforme foi noticiado pelo *Terra Livre*, o presidente da associação e o fazendeiro chegaram a um acordo, que definia que cada colono receberia 400 cruzeiros por oito horas de trabalho e 4500 cruzeiros pelo trato de mil pés de café, além de descanso semanal remunerado e férias (CRUZ, 2013, p.108). O periódico enfatizou que os lavradores da Fazenda Pau d'Alho passariam a receber 12 mil cruzeiros, incluindo o desconto de 33%, cobrado pelo patrão como taxa de luz e habitação, já que era uma prática comum a dedução no salário por conta do uso das habitações (MOVIMENTO..., 1963, p. 8).

Ao destacar a vitória conquistada pelos camponeses e o acordo realizado com o patrão, o jornal procurou legitimar a tese de que as greves eram táticas de protesto que sempre resultavam em vitória dos camponeses. Nessa matéria em específico, o corpo editorial representou o sindicato de orientação católica e a polícia como inimigos dos trabalhadores, já que eram contrários às manifestações grevistas e favoráveis aos fazendeiros. Portanto, ambos os segmentos foram classificados pelo jornal como “farinha do mesmo saco”. Esse termo foi utilizado na matéria para apontar aos leitores os verdadeiros grupos que eram contrários à luta no campo e fortalecer a imagem das associações de trabalhadores rurais como órgãos que trabalhavam em defesa dos camponeses (MOVIMENTO..., 1963, p. 8).

Nesse contexto histórico, tanto a Igreja quanto os comunistas lutavam pela representação do movimento camponês, portanto, era comum que entidades dirigidas pelos leigos fossem estigmatizadas nas páginas do jornal. Ao eleger o sindicato de orientação religiosa como entrave às lutas dos



trabalhadores, os redatores procuravam convencer seu público-alvo de que as atividades sindicais dirigidas pelos católicos não tinham legitimidade (CRUZ, 2013, p.109). O interesse do corpo editorial era impedir o aumento do círculo de influência da Igreja Católica sobre os camponeses, pois os leigos contavam com o apoio da Federação dos Círculos Operários do Estado de São Paulo (FECOESP) para criar entidades sindicais no espaço agrário. Segundo Barros (1986), os membros da cúpula da Igreja tinham medo de perder os camponeses, como havia acontecido com o operariado. Sendo assim, os círculos operários tinham o objetivo de coibir a disseminação das ideias socialistas no espaço agrário.

Os sindicatos de orientação católica direcionavam suas atividades aos pequenos produtores rurais, ao contrário dos sindicatos de orientação da ULTAB, que atuavam com os assalariados rurais e semiassalariados no interior paulista. De acordo com a análise de Barros (1986), as associações marianas eram constituídas por leigos pertencentes a uma determinada diocese. E ao fundar uma associação em um dado município, um grupo de fiéis se retirava e realizava palestras em outros municípios com o intuito de formar outras comunidades religiosas camponesas. Nessas reuniões, os trabalhadores rurais eram informados sobre o perigo que o comunismo constituía e o quanto ele deveria ser combatido no campo.

Ao longo de sua história, esse veículo de imprensa denunciou as prisões e demissões de lavradores envolvidos em manifestações grevistas, principalmente de membros de associações que orientavam os lavradores a paralisarem as atividades agrícolas em período de colheita. Tais lideranças camponesas eram, em geral, demitidas e até presas. A igreja católica nesta matéria citada anteriormente como inimiga dos camponeses na matéria citada anteriormente, pois lutava com os comunistas pela representação do campesinato. O objetivo era o de convencer os leitores, de que os militantes do PCB eram os únicos defensores dos interesses dos trabalhadores rurais.

É importante salientar que os jornalistas enfatizaram que sindicatos de orientação comunista dirigidos pela ULTAB foram reprimidos e muitos membros acabaram encarcerados. Dessa forma, o corpo editorial tanto enaltecia o papel de lideranças camponesas na resolução dos conflitos, em uma tática adotada para incentivar a formação de entidades sindicais no espaço agrário, quando evidenciava a realização de greves em períodos de colheita como um meio de pressionar os patrões a pagarem os direitos trabalhistas aos camponeses, assim como a repressão policial decorrente desses protestos.

O jornal registrou as ações grevistas e buscou transmitir aos leitores a mensagem de que as ações dos lavradores repercutiram em toda a região de Marília e no município vizinho, Adamantina. É delicado afirmar se tais atos políticos ressoaram em outras cidades no entorno de Marília, apesar do objetivo central do periódico ser o de estimular os demais trabalhadores a protestarem por seus direitos, afinal, tratava-se de um órgão de imprensa de cunho doutrinário, que procurava expandir o quadro de militantes comunistas no meio rural, em diversas regiões, especialmente no estado de São Paulo.

O periódico, nesse contexto, divulgava não só os movimentos grevistas, como também as vitórias obtidas pelos camponeses que entraram na Justiça contra os patrões que realizavam o desconto dos salários dos lavradores que faziam uso das casas. Não eram divulgadas apenas as lutas dos trabalhadores da lavoura cafeeira contra os fazendeiros por meio de greves. Nas matérias, os jornalistas deixavam claro que tal prática era ilegal e que os trabalhadores que abriram ações contra os fazendeiros tiveram um parecer positivo:

Em Jaboticabal, os assalariados rurais e demais trabalhadores das usinas de açúcar Itajubá e se Santa Adélia, de propriedade da família Belodi conseguiram a devolução das importâncias que vinham sendo descontadas em seus salários a título de pagamento de aluguel da casa. Os proprietários vinham descontando, desde maio, 642 cruzeiros do salário de cada trabalhador. A revolta contra esse desconto absurdo era geral, mas ninguém sabia como agir. Até que um dia um trabalhador da usina Itajubá conseguiu uma cópia de circular expedida pelo Departamento de Estadual de alimentação do Estado de São Paulo, que diz ser ilegal o desconto do aluguel da casa do salário-mínimo em vigor. (USINEIROS..., 1956, p. 1).

Pode-se notar que noticiar ações vitoriosas foi outra estratégia usada pelo corpo editorial para estimular os camponeses a procurarem o amparo da Justiça na luta por seus direitos. Era comum os jornalistas destacarem que as ações judiciais contavam com apoio dos sindicatos de trabalhadores. É importante destacar que era natural que os sindicatos possuíssem departamentos jurídicos que contavam com o trabalho de um advogado, responsável por impetrar processos de trabalhadores contra patrões na Justiça do Trabalho: “O fato é que o Sindicato incentivou os trabalhadores a impetrarem na Justiça contra seus patrões.” (PRIORI, 1996, p. 28). Não é possível identificar a procedência dos advogados que atuavam junto aos sindicatos.

No desenvolvimento de uma análise historiográfica referente às ações impetradas por trabalhadores rurais contra os patrões, o trabalho do historiador Priori (1996) mostra que as greves

eram formas de “protestos sociais, postas em prática contra o não cumprimento da legislação trabalhista existente.” (PRIORI, 1996, p. 13). Assim, considera-se que a paralisação das atividades e as ações judiciais movidas pelos camponeses paulistas eram instrumentos de luta, visando à defesa dos direitos sociais e trabalhistas no meio agrário.

Segundo Bourdieu (2002), a dominação simbólica ocorre no momento em que um grupo exerce dominação sobre outros grupos sociais por meio de discursos. Os termos “latifundiários”, “grileiros”, “tatuíras” e “patrões” foram utilizados pelos jornalistas do *Terra Livre* para caracterizar os fazendeiros como pessoas repugnantes e que tinham maus sentimentos. Partindo desse pressuposto, os jornalistas buscavam exercer dominação simbólica sobre os leitores, de modo que o público acreditasse que o comunismo mudaria suas condições de vida no campo. Entretanto, o objetivo desta pesquisa não é discutir se essa construção da representação sobre o campo foi eficaz, mas sim analisar apenas as imagens construídas pelo corpo editorial sobre o meio rural.

O jornal destacou em suas páginas a existência de duas classes sociais: uma formada por trabalhadores rurais; e outra, por patrões e fazendeiros. Os lavradores foram representados como vítimas, ou seja, pessoas que viviam em condições difíceis por conta do abuso de outros grupos sociais. Os homens do campo eram representados como pessoas que não aceitavam que seus direitos fossem desrespeitados, dessa forma, os camponeses eram classificados pelo corpo editorial como agentes políticos que não se mantinham apáticos frente às injustiças sofridas. Era comum os patrões serem destacados como personagens que se recusavam a negociar com os camponeses que por sua vez reivindicavam direitos que eram descumpridos.

Ao noticiar as lutas dos lavradores paulistas, o *Terra Livre* buscou construir imagens sobre o campo brasileiro, pois representou os lavradores como atores sociais que se mantinham unidos contra os patrões. Os jornalistas desse órgão de imprensa consolidaram representações sobre as ações dos lavradores, com o objetivo de reforçar a tese de que tais personagens pertenciam à mesma classe social, independentemente da categoria profissional. O objetivo do corpo editorial era legitimar a imagem de que estava ocorrendo a formação de uma consciência de classe capaz de lutar pela instituição do regime comunista. No entanto, a finalidade dos agricultores era a de reivindicar seus direitos, não de aderir ao comunismo. Portanto, arrendatários, colonos e parceiros foram caracterizados como camponeses, apesar de estarem submetidos a relações de trabalho diferenciadas. O uso do termo “camponês” foi

estratégia dos jornalistas para classificar os homens do campo agentes sociais que desenvolviam lutas políticas. É importante destacar que havia a existência de várias relações de trabalho no espaço agrário<sup>7</sup>.

### Considerações finais

Ao longo da existência do *Terra Livre*, ou seja, entre os anos de 1954 e 1964, o periódico levou ao conhecimento dos camponeses notícias sobre a sua realidade e as lutas perpetradas por seus companheiros por melhores condições de trabalho e de vida no campo. Como foi observado, o jornal divulgou os direitos trabalhistas que eram desrespeitados pelos patrões, como férias anuais remuneradas e salário mínimo. Ao informar sobre a existência de tais benefícios, o periódico buscava conscientizar os agricultores a se organizarem por meio de sindicatos e representar os trabalhadores rurais como sujeitos que se mantinham em posição contrária aos fazendeiros, devido às lutas sociais dos camponeses por direitos que eram constantemente desconsiderados.

Ademais, as ações dos trabalhadores rurais, por meio de greves e ações na Justiça do Trabalho, foram mostradas pelo periódico como formas de protesto contra as injustiças sofridas, já que a maioria dos patrões desrespeitava os direitos garantidos aos lavradores. Nessa perspectiva, os camponeses foram representados como indivíduos que estavam aderindo às ideias do PCB e se preparando para a realização de uma revolução agrária.

O conceito de representação foi um importante aporte teórico para o desenvolvimento desta investigação, pois permitiu a discussão sobre a função que o *Terra Livre* desempenhou na construção de imagens sobre o campo brasileiro. Já o diálogo estabelecido com Bourdieu foi relevante para a compreensão dos discursos enquanto estratégias de legitimação de certas visões de mundo, que tinham, como premissa fundamental, incentivar as lutas no campo.

Em suma, este artigo, por se tratar de uma pesquisa concluída sobre a formação e a trajetória do *Terra Livre*, espera contribuir com novas reflexões sobre a história agrária e o papel dos meios de

---

<sup>7</sup> Ao desenvolver uma análise sobre as relações de trabalho no meio rural, o sociólogo Brasília Sallum Jr. (1982), procurou deixar claro que os arrendatários cultivavam cerca de mil pés de café e tinham que dar como pagamento aos fazendeiros cerca de metade da produção de sacas e realizar serviços, como retiradas de pragas e cipós. Os camponeses submetidos às relações do colonato recebiam um salário por, aproximadamente, mil pés de café cultivados. Nesse regime, os camponeses tinham direito a plantar alimentos no meio da lavoura e possuíam espaço para criar porcos e cultivar hortaliças. Os camaradas eram trabalhadores assalariados que recebiam um salário mensal dos patrões e moravam em casas isoladas nas fazendas, sendo que alguns poderiam ser tratoristas e até exercer o papel de gerência da produção.

comunicação na divulgação de notícias sobre as lutas dos trabalhadores rurais nas décadas de 1950 e 1960.

### Referências bibliográficas:

A LINGUAGEM das cores. **Terra Livre**, São Paulo, ano V, n. 44, 1. quin. jun. – 2. quin. jul. 1954. Almanaque, p. 2. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1954\\_00044.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1954_00044.pdf). Acesso em: 10 abr. 2021.

AZEVEDO, Fernando Antônio. **As ligas camponesas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

BARROS, Fátima Regina de. **A organização sindical dos trabalhadores rurais: contribuição ao estudo do caso de São Paulo, entre 1945 e 1964**. 1986. 171f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1986. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/278920>. Acesso em: 8 abr. 2021.

BICALHO, Antenor dos Santos. Perderam toda a safra de feijão. **Terra Livre**, São Paulo, ano V, n. 45, 2. quin. jul. 1954. Cartas da Roça, p. 2. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1954\\_00045.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1954_00045.pdf). Acesso em: 9 abr. 2021.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CASTANHO, Sandra Maria. **Lei, trabalho e política no Brasil: lutas sociais e reforma agrária (1945-1964)**. Maringá: Eduem, 2009.

CASTANHO, Sandra Maria. **Políticas e lutas sociais no campo: organização dos trabalhadores rurais, legislação trabalhista e reforma agrária (anos 1950 e 1960)**. 2006. 215f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2006. Disponível em: <http://repositorio.uem.br:8080/jspui/handle/1/2944>. Acesso em: 8 abr. 2021.

COSTA, Hélio da. **Em busca da memória: comissão de fábrica, partido e sindicato no pós-guerra**. São Paulo: Scritta, 1995.

COSTA, Luiz Flávio Carvalho. **O sindicalismo rural em construção**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996.

CRUZ, Rafael Sandrin. **“O Jornal Terra Livre e os trabalhadores rurais do Estado de São Paulo”**. 2013.170 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2013.

DERROTADOS os patrões na Fazenda Jacutinga. **Terra Livre**, São Paulo, ano XIII, n. 114, p. 2, set. 1962. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1962\\_00114.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1962_00114.pdf). Acesso em: 11 abr. 2021.

FAZENDA Califórnia pagou mais de um milhão de indenização. **Terra Livre**, São Paulo, ano XIII, n. 116, p. 2, nov. 1962. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1962\\_00116.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1962_00116.pdf). Acesso em: 9 abr. 2021.

GALMARINO, Elizafam. União para Viver. **Terra Livre**, São Paulo, ano VI, n. 50, 2. quinz. out – 1. quinz. nov. 1954. Versos do Camponês, p. 6. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1954\\_00050.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1954_00050.pdf). Acesso em: 9 abr. 2021.

MAIS ORGANIZAÇÕES camponesas para a luta organizada. **Terra Livre**, São Paulo, ano XIII, n. 114, set. 1962. De todo o Brasil, p. 6. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1962\\_00114.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1962_00114.pdf). Acesso em: 11 abr. 2021.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de. **Lavradores, trabalhadores agrícolas, camponeses: os comunistas e a constituição de classes no campo**. 1995. 303f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280651>. Acesso em: 7 abr. 2021.

M.M.S. Saudando os companheiros de todo o Brasil. **Terra Livre**, São Paulo, ano VII, n. 60, jan. 1956. Poetas do Sertão, p. 3. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1955\\_00060.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1955_00060.pdf). Acesso em: 10 abr. 2021.

MOVIMENTO grevista em Marília obtém importantes conquistas. **Terra Livre**, São Paulo, ano XIV, n. 120, p. 8, mar. 1963. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1963\\_00120.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1963_00120.pdf). Acesso em: 9 abr. 2021.

O “BARBEIRO”, flagelo dos lavradores. **Terra Livre**, São Paulo, ano VIII, n. 71, 1. quinz. set. 1956. Pequeno Almanaque de Terra Livre, p. 3. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1955\\_00071.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1955_00071.pdf). Acesso em: 11 abr. 2021.

OLIVEIRA, Honorio Gomes de. Fornece os mantimentos fora de base e arrenda as terras já arrendadas. **Terra Livre**, São Paulo, ano VIII, n. 52, 1. quinz. jan. 1955. Cartas da Roça, p. 2. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1955\\_00052.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1955_00052.pdf). Acesso em: 9 abr. 2021.

O PCB e sua atuação nos anos 50: Waldir José Rampinelli entrevista Jacob Gorender. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 303-309, jul. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v23n45/16530.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2021.

PRIORI, Ângelo. O PCB e a questão agrária: os manifestos e o debate político acerca dos seus temas. *In*: MAZZEO, Antonio Carlos; LAGO, Maria Izabel. (org.). **Corações Vermelhos: os comunistas brasileiros no século XX**. São Paulo: Cortez, 2003, p. 61-81.

PRIORI, Ângelo. **O protesto do trabalho: histórias das lutas sociais dos trabalhadores rurais do Paraná (1954-1964)**. Maringá: Eduem, 1996.

RIBEIRO, José de Jesus. Como fazê verso. **Terra Livre**, São Paulo, ano VII, n. 64, maio 1956. Poetas do Sertão, p. 3. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1955\\_00064.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1955_00064.pdf). Acesso em: 10 abr. 2021.

SALLUM JR., Brasília. **Capitalismo e Cafeicultura**. Oeste Paulista: 1888-1930. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

SAPUCAIA, a usina do Ministro. **Terra Livre**, São Paulo, ano V, n. 44, p. 8, 1. quin. jun. – 2. quin. jul. 1954. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1954\\_00044.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1954_00044.pdf). Acesso em: 10 abr. 2021.

SILVA, Emiliana Andréo da. **O despertar do campo**: lutas camponesas no interior do estado de São Paulo. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo: Imprensa Oficial, 2003. (Coleção Inventário Deops, módulo VIII: Geopolítica do Controle).

SILVA, Lindolfo. A lei federal sobre assistência jurídica gratuita. **Terra Livre**, São Paulo, ano VIII, n. 71, 1. quin. set. 1956a. Conheça os seus direitos, p. 2. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1955\\_00071.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1955_00071.pdf). Acesso em: 11 abr. 2021.

SILVA, Lindolfo. O colono tem direito a férias. **Terra Livre**, São Paulo, ano VII, n. 62, 2. quin. fev. 1956b. Conheça os seus direitos, p. 2. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1955\\_00062.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1955_00062.pdf). Acesso em: 9 abr. 2021.

SILVA, Lindolfo. Os direitos dos trabalhadores das usinas de açúcar. **Terra Livre**, São Paulo, ano V, n. 46, 1. quin. ago. 1954. Conheça os seus direitos, p. 5. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1954\\_00046.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1954_00046.pdf). Acesso em: 9 abr. 2021.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil**: de Getúlio a Castelo (1930-1964). Tradução coordenada por Ismênia Tunes Dantas. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

USINA Nova América: greve vitoriosa em Assis incentiva novas lutas. **Terra Livre**, São Paulo, ano XIII, n. 111, p. 1, jun. 1962. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1962\\_00111.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1962_00111.pdf). Acesso em: 9 abr. 2021.

USINEIROS obrigados a devolver os descontos de aluguel de casa. **Terra Livre**, São Paulo, ano VII, n. 60, p. 1, jan. 1956. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261\\_1955\\_00060.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/814261/per814261_1955_00060.pdf). Acesso em: 10 abr. 2021.

VINHAS, Moisés. **O Partido**: a luta por um partido de massas. São Paulo: Hucitec, 1982.

WELCH, Clifford Andrew; GERALDO, Sebastião. **Lutas camponesas no interior paulista**: memórias de Irineu Luís de Moraes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.



## A palavra das testemunhas nos casos de defloração, sedução e estupro (Irati-PR, 1930-1950)

The word of witnesses in cases of defloration, seduction and rape  
(Irati-PR, 1930-1950)

**Marcelo Ribas Filho**  
Doutorando em História  
Universidade Federal do Paraná  
marcelodribas@gmail.com

**Recebido em:** 03/02/2021

**Aprovado em:** 18/06/2021

**Resumo:** Os crimes de defloração, sedução e estupro, no momento em que vigoraram na letra da lei na primeira metade do século XX, se caracterizavam por serem praticados longe da presença das testemunhas. Como pouco poderiam informar sobre o evento em si, a narrativa das pessoas intimadas se organizava em torno do deslocamento para o comportamento social das mulheres. Com esse texto, pretendemos apresentar as temáticas discursivas que fizeram parte do que foi dito pelas testemunhas nos casos dos ditos crimes sexuais, entre as décadas de 1930 e 1950, nos documentos judiciais autuados na Comarca de Irati, no interior paranaense.

**Palavras-chave:** Testemunhas; Crimes sexuais; Documentos judiciais.

**Abstract:** The crimes of defloration, seduction, and rape, when they were in force in the letter of the law in the first half of the 20th century, were characterized by being practiced away from the presence of witnesses. As they could hardly inform about the event itself, the requested people narrative was organized around the shift towards women's social behavior. In this research, we intend to present the discursive themes that were part of what was said by the witnesses in the cases of said sexual crimes, during the 1930s and 1940s, in the judicial documents assessed in the Irati District, in the country of Paraná.

**Keywords:** Witnesses; Sexual crimes; Judicial documents.

### A prova testemunhal nos crimes sexuais

Que em virtude de ser o depoente vizinho da vítima Elvira<sup>1</sup>, teve oportunidade de vê-la por diversas vezes passeando em companhia do denunciado Antônio, não sabendo si isto era namoro; que o depoente não tem conhecimento si o denunciado teve ou não conjunção carnal com a referida menor; que também não tem

---

<sup>1</sup> Optamos por utilizar apenas os primeiros nomes das pessoas envolvidas, bem como manter as grafias originais.

conhecimento que o denunciado havia prometido casamento a vítima (CEDOC/I, 1949, f/ls. 47).

Em meados de 1949, Avelino foi intimado para servir de testemunha no caso de sedução de Elvira, em que Antônio foi acusado. Para isso, já na fase do processo, coube a um Juiz de Paz nomear os Oficiais de Justiça responsáveis por chamar as pessoas que testemunhariam sobre o episódio delituoso investigado pelas autoridades policiais e judiciais. As testemunhas requisitadas eram obrigadas a comparecer ao local e horário determinados pelo juiz, sob o risco de serem punidas. Antes de deporem, teriam que participar do ritual e declarar seus nomes, idades, profissões, estado, residência<sup>2</sup>; também tinham que esclarecer o grau de proximidade com o réu e a ofendida – se eram parentes, amigos, inimigos ou dependentes das partes envolvidas. Em geral, os ascendentes, descendentes, maridos ou esposas, parentes, até o segundo grau, e menores de quatorze anos, não podiam ser testemunhas e eram qualificadas, conforme a designação do juiz, como informantes. Isso tudo fazia parte do ritual.

Particularmente problemático nos casos de crimes sexuais, as testemunhas era o terceiro grupo a depor – depois das vítimas e dos acusados. A dificuldade de comprovação de uma denúncia de defloração, sedução ou estupro, nas décadas de 1930 e 1940, era uma das principais características dessa natureza de crime por ser uma prática que geralmente ocorria no âmbito privado, em lugares ermos.

Convocadas para discorrer a respeito do evento, as pessoas a testemunhar na defesa ou na acusação, comumente – como demonstra a narrativa de Avelino –, só conseguiam contribuir oferecendo sua opinião com base no que sabiam sobre fatos anteriores ou posteriores ao crime em si, e, dificilmente, forneciam informações para o entendimento do incidente. Isso não impedia que essas narrativas servissem como prova ao processo criminal e fossem utilizadas nos argumentos de advogados, promotores e juízes ao longo do desenvolvimento dos autos.

A prova testemunhal consistia na reprodução oral dos fatos ocorridos que motivaram um processo penal, estando prevista nos artigos 202 ao 225 do Código de Processo Penal de 1941. Antes disso, o Código de Processo Criminal de 1832 já ordenava que a queixa ou a denúncia devesse conter

---

<sup>2</sup> Nem sempre todas essas informações apareciam nos processos analisados. Geralmente estavam registradas a profissão, o estado civil, a idade e, no caso de ser estrangeiro, a nacionalidade.

a nomeação de todos os informantes e das testemunhas a serem inquiridas ao longo do processo judicial. Também ocorreram reformas nesse Código. Promulgado em dezembro de 1841, por exemplo, a reforma determinava que o depoimento não pudesse ser dado por “qualquer testemunha”; no Código de setembro de 1871 a determinação era de que, para a formação da culpa, os policiais deveriam encaminhar aos Promotores Públicos os autos de corpo de delito junto da indicação de testemunhas mais “idôneas” (MOREIRA, 2014, p. 38).

Segundo alguns doutrinadores, em sentido estrito, a testemunha é todo sujeito estranho ao feito e capaz de depor, justamente por não se confundir com uma das partes do processo, pois não teria qualquer interesse na demanda (CAPEZ, 2010, p. 103). Em que medida isso seria verdadeiro nos casos de defloração, sedução e estupro? O jurista Francisco José Viveiros de Castro, por exemplo, considerou levar em conta que, geralmente, essa natureza de crime acontecia longe da presença de testemunhas. Como então se daria o uso da prova testemunhal? Que perfil teriam as pessoas “idôneas” chamadas para registrarem suas versões?

A proposta desse texto é apresentar os enunciados das testemunhas nos casos de crimes sexuais que tramitaram na Comarca de Irati, no interior paranaense, nas décadas de 1930 e 1940<sup>3</sup>. Ao total, foram utilizados dezoito documentos judiciais (inquéritos e processos) dessa natureza de crime, incluindo casos de defloração, sedução e estupro. Os inquéritos policiais e processos criminais da Comarca de Irati ainda estão, praticamente, inexplorados e se localizam arquivados no Centro de Documentação e Memória da Universidade Estadual do Centro-Oeste, no *campus* de Irati. Ainda que não seja a intenção escrever estritamente uma história iratiense, o uso desses documentos pode revelar aspectos que distinguiram as práticas judiciárias em parte da região sudeste do Paraná, ou, especificamente, a participação de populares nas autuações envolvendo os crimes sexuais.

---

<sup>3</sup> Esse foi um período de transição entre os Códigos Penais no Brasil. No Código de 1890, sob o título de *Dos Crimes contra a Segurança da Honra e Honestidade das Famílias*, o crime de defloração (art. 267) era definido como “Deflorar mulher de menor idade, empregando sedução, engano ou fraude”; já o crime de estupro (art. 268) aparecia como “Estuprar mulher virgem ou não, mas honesta”. Com a redefinição das leis penais a categoria honestidade e a materialidade do crime de defloração foram suprimidas, mas não abandonadas pela prática judiciária. A partir de 1940, em *Dos crimes contra os costumes*, o crime de sedução (art. 217), que substituiu o antigo art. 267, foi definido como “Seduzir mulher virgem, menor de dezoito anos e maior de quatorze, e ter com ela conjunção carnal, aproveitando-se de sua inexperiência ou justificável confiança”; enquanto que o crime de estupro (art. 213) passou a ser “Constranger mulher a conjunção carnal, mediante violência em grave ameaça”. O foco desse texto não é discutir o discurso jurídico que envolveu a definição e redefinição das leis, mas é possível afirmar que a mudança de um Código pelo outro não alterou prontamente ou necessariamente a forma com que os operadores técnicos investigavam os crimes sexuais. Sobre a história das leis penais no Brasil, ver: Pierangeli, 2001.

Se a manipulação dos operadores da Justiça e as adaptações do escrivão, em seu trabalho de tradutor da “fala falada”, diminuíam os contrastes dos discursos dos juristas e das pessoas comuns, que não chegavam a testemunhar o crime de fato, a possibilidade apresentada, com esse trabalho, está muito mais direcionada à apreciação das temáticas discursivas presentes no que foi dito por populares que tiveram suas versões registradas em inquéritos policiais e processos criminais de uma temporalidade e espacialidade específica.

Ao estudar a narrativa de testemunhos nos casos de defloramento, Guilherme Saratori (2011, p. 75-76) afirmou que, mesmo que na letra da lei a convocação das testemunhas devesse ter relação com o incidente na intenção de ajudar a criar uma versão mais ampla e próxima dos fatos, as testemunhas foram convocadas pelas autoridades policiais com o objetivo de relatarem o comportamento social da vítima e, em menor medida, do indiciado. Sob essa mesma lógica, os testemunhos sobre os casos de defloramento, sedução e estupro, das décadas de 1930 e 1940, em Irati, estavam alocados: invariavelmente definidos muito mais pelas informações que diziam respeito aos envolvidos e não exatamente ao episódio. Essa primeira e importante característica se repetiu nos processos analisados.

### **A infâmia das vítimas**

[...] que soube ter Laudelina, quando empregada no Central Hotel, desta cidade, andando com cacheiros viajantes hospedes do dito hotel, fazendo amorosas declarações com os ditos viajantes; que soube por ouvir dizer que Laudelina tem duas irmãs já defloradas e abandonadas por seu progenitor (CEDOC/I, 1931, *fls.* 25).

No tocante ao processo de defloramento de Laudelina, em que Edgas estava sendo acusado, em 1931, todos os testemunhos foram construídos em torno do comportamento e da moral da vítima. Custódio, qualificado apenas como solteiro e de 19 anos, afirmou que durante o tempo em que Laudelina era empregada no Central Hotel “[...] demonstrou maus procedimentos com relação a sua honra pois que sendo observada o seu procedimento pelas criadas do mesmo hotel ter Laudelina relações amorosas com hospedes” (CEDOC/I, 1931, *fls.* 24). Custódio ainda buscou expandir a infâmia da vítima ao relatar que duas outras irmãs de Laudelina foram, há tempos, defloradas, sem que seus pais sequer tivessem buscado as autoridades. Segundo a testemunhar sobre o caso, José, comerciante, casado e com 28 anos de idade, também soube por “ouvir dizer” que Laudelina tinha duas irmãs já defloradas (CEDOC/I, 1931, *fls.* 34).

Por estarem na frente das autoridades ou por acreditarem realmente, os referenciais das testemunhas, predominantemente homens populares, eram o que Martha de Abreu Esteves (1989, p. 139) compreende como os valores do namoro da elite: baseada no polimento das condutas, do recato e discrição, na vigilância familiar, na integridade da virgindade física e moral etc. Para a moral da época, uma mulher fora desses padrões, independente do crime de que fosse vítima, poderia ser facilmente apontada pelas testemunhas como desonesta.

É nesse sentido que assinalou Terezinha Saldanha a respeito dos crimes sexuais na Comarca de Guarapuava, na década de 1940:

O fato de as testemunhas desqualificarem o comportamento da ofendida, mostra que também ter amizade com muitos rapazes ou ser vista acompanhada por homens gerava os falatórios, sempre marcados pelo desconceito da moral da mulher. A moral sexual é dicotômica e define condutas específicas para cada sexo sendo que, no caso da mulher, a não observância do padrão imposto resulta na catalogação depreciativa da sua pessoa (2008, p. 63).

Tal dicotomia esteve impressa nos manuais jurídicos que guiaram os manipuladores técnicos nos trâmites envolvendo os crimes sexuais. O jurista Francisco José Viveiros de Castro, muito citado entre seus pares ao longo da primeira metade do século XX, por exemplo, produziu a obra *Os delitos contra a honra da mulher*, de 1898, em torno de noções que envolviam pensar as mulheres que poderiam ser consideradas “verdadeiras vítimas” de crimes sexuais.

Para evitar os enganos, a partir possíveis dissimulações, e defender somente “aquelas que mereciam”, Viveiros de Castro buscou organizar um referencial interpretativo para os crimes contra as mulheres, levantando as características dos delitos e o valor das provas. O autor considerou levar em conta que, geralmente, essa natureza de crime acontecia longe da presença de testemunhas, por isso tinha que se proceder com desconfiança em relação à palavra da vítima. Desde um primeiro momento, as colocações dos juristas buscavam categorizar as mulheres e, mesmo consideradas honestas, a palavra delas deveria ser julgada com desconfiança.

Viveiros de Castro reuniu os diversos procedimentos para resolver os julgamentos dos crimes sexuais, em que procurava estabelecer os dados materiais desses crimes (cópula carnal, violência ou ameaça sofrida, virgindade física, idade etc.). Era preciso examinar aquilo que constituía as provas materiais, que consistia em verificar se a cópula havia sido completa ou incompleta, se a mulher era virgem e menor de idade, se a membrana hímen havia sido rompida, se houve violência. Também

orientava e delimitava os caminhos para a análise subjetiva (honestidade, promessa de casamento, virgindade moral, honra etc.). Era preciso confirmar a honestidade e o consentimento da mulher. Na construção de tal jurisprudência, apresentavam-se valores sociais que mereciam ser defendidos e se estabeleciam os critérios jurídicos da ordem sexual e moral relacionada à honra das famílias e das mulheres.

Como era ser uma mulher honesta? Para Viveiros de Castro, “Uma moça de família honesta era ingênua e transparente; seus pensamentos e atos eram totalmente previsíveis. Ela, por exemplo, nunca iria manter relações sexuais extraconjugais, a menos que fosse forçada ou ludibriada” (CAULFIELD, 2000, p. 77). Como a configuração do conceito de mulher honesta dependia da forma de se comportar socialmente, importava as roupas que vestiam, o trabalho que faziam, o ambiente social que frequentavam ou residiam, a adequação às normas sexuais discursivamente ordenadas em textos jurídicos, orientações religiosas, enunciados médicos, familiares, manuais de etiquetas etc.

A tarefa de proteção da honra das mulheres não ficou restrita a elas. Seguindo os paradigmas da escola clássica, isso também dizia respeito à defesa social: desse modo, Viveiros de Castro ressaltava que, nos crimes de defloramento e estupro, a ação pública não deveria estar sujeitada somente à queixa da parte lesada, pois aquele que cometia um crime sexual não feria apenas a vítima, mas os sentimentos morais da sociedade. A proteção da honra da mulher passava a requerer a ação do Estado no interesse da defesa social (ALVAREZ, 1996, p. 186). Nesse sentido, a teoria jurídica, elaborada por Viveiros de Castro, que já orientava a diferenciação da mulher, a partir da honestidade, entendia que nem todas as vítimas abalavam os interesses da defesa social:

Realmente, é um absurdo, um contra-senso jurídico classificar a violação de uma prostituta entre os delitos que afetam a segurança e a honra e a honestidade das famílias. A prostituta, a mulher que faz comércio de seu corpo, recebendo homens que a pagam, não tem sentido de honra ou dignidade. Quem dela abusa contra sua vontade não lhe prejudica o futuro, não mancha seu nome, sua reputação. É certo que a prostituta tem o direito de dispor livremente de seu corpo, de receber ou recusar o homem que a solicita. Mas quem ataca esse direito comete um crime, não contra a honra, que não existe, mas contra a liberdade pessoal, obrigando a vítima com violências e ameaças a praticar um ato que não queria. E, como tal fato não revela um caráter temível, perigoso, da parte do delinquente, não causa mal irreparável à vítima, não abala os interesses da defesa social, poderia ser punido como simples contravenção [...] (CASTRO, 1942, p. 124).

Ora, a defesa social só se preocupava com a honra das mulheres honestas e a cada mulher era dada a responsabilidade e necessidade de provar sua honradez, para só assim ter proteção da instituição judiciária. As colocações de Viveiros de Castro ainda apontaram para o sentido da honra: não prejudicar o futuro, não manchar o nome ou a reputação. Uma mulher que tinha o “direito de dispor livremente de seu corpo” não era considerada honesta, especialmente, por se prever a relação direta entre a honra e o comportamento, ou entre a dignidade e o controle da própria sexualidade.

Tal posição, pensada por um jurista no final do século XIX, orientava a prática dos agentes policiais e judiciários ao colherem testemunhos ou estaríamos falando de uma moralidade média, também aceita e partilhada pelos populares? Afinal, a infâmia de mulheres sexualmente ativas foi elemento central em muitas das narrativas das testemunhas. As condutas consideradas inadequadas apareceram em coro nas palavras dos homens que testemunharam no caso de Maria Luiza, Jesuvina, Catarina, Jandira e Francisca, entre tantos outros.

No ano de 1940, Adélio (20 anos, solteiro, operário), Albino (47 anos, casado, operário), Aduino (23 anos, solteiro, operário), Juvêncio (26 anos, casado, operário) e Eleutério (19 anos, solteiro, operário) serviram de testemunhas no processo de sedução de Maria Luiza em que Boleslau foi acusado. Segundo Adélio, ele sabia que Maria Luiza não era mais uma moça honesta, pois “[...] havia namorado quase todos os moços de Florestal” (CEDOC/I, 1940, *fls.* 20). Albino, após afirmar ter hospedado Maria Luiza em sua casa, contou que viu que não convinha mais mantê-la sob o mesmo teto, porque ela “[...] enganava o depoente que ia pousar em casa de suas amiguinhas e ia pousar em casa de rapazes” (CEDOC/I, 1940, *fls.* 22); ao que narrou Juvêncio, a mesma situação lhe ocorreu. A respeito de Maria Luiza, Aduino relatou que ela “[...] andava em Ponta Grossa em companhia de meretrizes; até tanto que ele não mais podendo a ter em casa, em vistas das vergonhas porque passava, um dia deu uma surra na mesma e a tocou fora de casa” (CEDOC/I, 1940, *fls.* 21). Por fim, Eleutério, após contar que foi namorado de Maria Luiza antes de Boleslau, disse que “[...] namorava com a intenção de conseguir uma mulher competente para casar, mas foi obrigado a deixar o namoro por ver que Maria Luiza no modo de palestrar era pornográfica” (CEDOC/I, 1940, *fls.* 64).

Por meio de “fatos que chegaram ao seu conhecimento pela voz do povo”, Antônio, lavrador, de 33 anos e casado, contou às autoridades que, no tempo em que residia em Rio Corrente, Jesuvina tinha mau procedimento e mantinha relações carnais com Manoel, Manuel e Benedito. Isso tudo antes



das acusações que fez de ter sido seduzida por Pedro – um rapaz direito, segundo Antônio – em 1944. “Primo do denunciado que prometeu relatar a verdade”, Benedito, de 20 anos, solteiro e lavrador, disse em seu testemunho que não sabe se Pedro foi o primeiro a manter relações com Jesuvina; ele próprio, bem como Ivo e Manoel, já haviam mantido relações sexuais com a vítima. Antes citado por Antônio e Benedito, Manoel também foi convocado para registrar seu testemunho: com 21 anos, solteiro e qualificado como lavrador, disse que manteve relações com Jesuvina, mas que ela já não era virgem e que, além dos já mencionados sujeitos, sabia que outras pessoas casadas também tiveram relações sexuais com a vítima. Último a testemunhar e também a relatar que mantinha relações sexuais com a vítima, Ivo, de 21 anos, solteiro e lavrador, contou que “[...] com ela não as tinha quem não queria; que a vítima chegava a andar cercando os rapazes pelas estradas” e acrescentou: “[...] a vítima e a irmã tiveram uma criação muito livre, frequentemente iam e voltavam de bailes sozinhas ou acompanhadas de rapazes” (CEDOC/I, 1944, *fls.* 48-78).

Afirmações com esse mesmo teor também apareciam nos casos de estupro, a exemplo das narrativas das testemunhas a respeito da acusação de ter sido Cleto o autor do estupro de Catarina, em 1937. João, de 19 anos, solteiro e comerciante, contou que conhecia Catarina por ela ter sido empregada na casa de seus pais e, nesse tempo, a vítima “[...] ia todas as noites ao quarto do depoente mantendo com ele relações sexuais; nessa época Catarina já não era mais moça virgem” (CEDOC/I, 1937, *fls.* 29). Nesse mesmo sentido, Arcindio, de 23 anos, solteiro e comerciante, relatou que, quando a vítima era empregada na casa de seu falecido tio, André, já não tinha bom procedimento “[...] porque o depoente teve relações sexuais com Catarina diversas vezes; além dele, sabe de João e Fernando” (CEDOC/I, 1937, *fls.* 29-30). Fernando, de 19 anos, solteiro e trabalhador do comércio, disse às autoridades que esteve empregado na casa de André por seis meses e lá vivia em companhia de Catarina, assim “[...] sabendo que João e Arcindino já tinham tido relações com ela, o depoente tentou manter relações com Catarina, o que obteve sem a menor dúvida” (CEDOC/I, 1937, *fls.* 30-31) – pois, como vemos na maioria dos casos, não seria um problema para um homem afirmar que era sexualmente ativo.

De forma geral, nos casos de estupro, o foco dos discursos continuava a ser a honra, enquanto que a violência ou o não-consentimento não chegavam a serem citados por qualquer testemunha. Em um caso que foi autuado em 1941, sobre o estupro de Jandira, em que Vicente foi acusado, Augusto,

de 34 anos, casado e qualificado como industrial, contou que conhecia uma irmã da vítima, de nome Eulina, e sabia que “[...] a mesma é da vida fácil em Curitiba; que a vítima pouco antes da notícia que correu do seu defloramento esteve em Curitiba, tendo regressado a Riozinho sozinha” (CEDOC/I, 1941, *fls.* 36). Antônio, de 23 anos, solteiro e operário, disse que “A vítima tinha liberdade excessiva, passeava com seus namorados até a noite, entre eles Guilherme, Elias, Lourenço” e outra irmã da vítima, de nome Djanira, abandonou o marido com dois filhos menores e seguiu em companhia de outro homem (CEDOC/I, 1941, *fls.* 51-52).

As menções aos familiares das vítimas, como as que fizeram Custódio e José no processo de Laudelina, Ivo sobre o caso de Jesuvina ou de forma mais acentuada como as testemunhas do caso de Jandira, não eram sem sentido, fundamentalmente por se considerar que, nas primeiras décadas do período republicano, a família era o próprio lugar da honra, responsável pela vigilância e pela transmissão de valores. Uma família desonesta era elemento fundamental para desqualificar uma denúncia, pois era o berço da desonestidade da vítima.

É em torno desse argumento que se deram as narrativas das testemunhas de acusação no caso do defloramento de Francisca, em que Florindo foi indiciado, no ano de 1935. João, de 20 anos, brasileiro, casado e lavrador, foi o primeiro a mencionar que a casa da família da vítima era ponto de reunião de rapazes que levavam cachaça, que Francisca sempre estava acompanhada de outro homem nos bailes das redondezas e acrescentou que “ouviu dizer” que Francisca, sua mãe e sua irmã não eram pessoas honestas. Espanhola, solteira, com 36 anos, dona de uma casa de negócios e qualificada como doméstica, Maria relatou às autoridades que em certa manhã Francisca e sua mãe, acompanhadas de Pedro e Basílio, entraram no estabelecimento da depoente e tomaram alguma bebida. Nessa ocasião, Francisca se sentou a par de Pedro, “tendo este abraçado e lhe feito alguma cócega”, por isso acreditava que a gravidez fosse desse outro rapaz. Maria completou seu relato dizendo que “Francisca é moça muito mal falada desde há muitos anos, com a casa frequentada por quase todos os moços do quarteirão; que os pais de Francisca são dados ao vício da embriaguez” (CEDOC/I, 1935, *fls.* 34-136).

A síntese dos argumentos utilizados pelas testemunhas que buscaram infamar as vítimas, independentemente da natureza do crime, pode ser observada no quadro abaixo. Vale se ater que a construção de tal síntese considera a qualificação das testemunhas (nem sempre sistemática pelos operadores da Justiça em Irati), o nome das partes envolvidas, o ano em que o documento fora autuado

e o que poderíamos chamar de “argumento principal” da testemunha em questão, ou o que chamamos de “temática discursiva”.

**Quadro 1 – Casos em que os argumentos das testemunhas se deram em torno da infâmia das vítimas**

Testemunha	Qualificação da testemunha	Acusado	Vítima	Crime	Ano	Argumento da testemunha
Custódio	19 anos, solteiro	Egas	Laudelina	Defloramento	1931	Maus procedimentos com relação à honra
José	28 anos, comerciante, casado	Egas	Laudelina	Defloramento	1931	A vítima tinha duas irmãs defloradas
João	20 anos, casado e lavrador	Florindo	Francisca	Defloramento	1935	A família não era honesta
Maria	36 anos, solteira, doméstica, natural da Espanha	Florindo	Francisca	Defloramento	1935	Moça muito mal falada
João	19 anos, solteiro, comerciante	Cleto	Catarina	Estupro	1937	Manteve relações sexuais com a vítima
Arcindio	23 anos, solteiro, comerciante	Cleto	Catarina	Estupro	1937	Manteve relações sexuais com a vítima
Fernando	19 anos, solteiro, comerciante	Cleto	Catarina	Estupro	1937	Manteve relações sexuais com a vítima
Adélio	20 anos, solteiro, operário	Boleslau	Maria Luiza	Sedução	1940	Não era mais moça honesta
Albino	47 anos, casado, operário	Boleslau	Maria Luiza	Sedução	1940	Enganava o depoente e ia pousar na casa de rapazes

Adauto	23 anos, solteiro, operário	Boleslau	Maria Luíza	Sedução	1940	Andava em companhia de meretrizes
Juvêncio	26 anos, casado, operário	Boleslau	Maria Luíza	Sedução	1940	Enganava o depoente e ia pousar na casa de rapazes
Eleutério	19 anos, solteiro, operário	Boleslau	Maria Luíza	Sedução	1940	Modo de palestrar pornográfico
Augusto	34 anos, casado, industrial	Vicente	Jandira	Estupro	1941	A irmã da vítima era “da vida fácil”
Antônio	23 anos, solteiro, operário	Vicente	Jandira	Estupro	1941	A vítima tinha liberdade excessiva
Antônio	33 anos, casado, lavrador	Pedro	Jesuvina	Sedução	1944	Tinha mau procedimento
Benedito	20 anos, solteiro, lavrador	Pedro	Jesuvina	Sedução	1944	Manteve relações sexuais com a vítima
Manoel	21 anos, solteiro, lavrador	Pedro	Jesuvina	Sedução	1944	Manteve relações sexuais com a vítima
Ivo	21 anos, solteiro, lavrador	Pedro	Jesuvina	Sedução	1944	Teve uma criação muito livre

**Fonte:** Produzido pelo autor com base nos dados colhidos nos documentos judiciais do Fundo judiciário da Comarca de Irati, arquivados no CEDOC/I.

Além da infâmia produzida pela narrativa das testemunhas, o que salta aos olhos, em todos esses casos, está relacionado à escolha dos depoentes. Segundo Eva Gavron (2002, p. 80), a partir das considerações do jurista e criminologista austríaco Hans Gross, as testemunhas deveriam ser cuidadosamente examinadas, haja vista que os sujeitos oriundos dos meios sociais lesivos não mereciam credibilidade. Aí entrava a figura de um certo tipo e de uma certa definição de sujeito. A figura do homem adulto seria a testemunha que dispõe de todas as qualidades, em seu máximo desenvolvimento. Esse homem adulto seria uma testemunha distinta, um homem honesto e de boa

educação seria o melhor indicado por possuir maior prestígio e mais credibilidade de modo a assegurar que o que se diz é a verdade e o valor que utiliza para dizê-la é o correto – não deslocado de uma normatividade<sup>4</sup>. Ainda assim, pela listagem das profissões das testemunhas masculinas se observa que os envolvidos nos processos chamavam seus próprios pares para prestar depoimento: são eles qualificados como lavradores, comerciantes, operários e, nos poucos casos de mulheres, estão sempre qualificadas como domésticas. Ainda assim, a predominância de homens nos testemunhos não impedia que mulheres, como Maria no caso de Francisca, também difamassem as vítimas e reprovassem suas posturas públicas.

Tal característica nos remete às considerações presentes na obra *Mulher: a moral e o imaginário (1889-1930)*, de Clarisse Ismério (2019). Nesse texto, a autora discute como o casamento positivista era estimulado por ser o alicerce da organização social e por prescrever o controle e a submissão da mulher: daí as preocupações em torno da defesa da honra, da honestidade, de um comportamento médio aceito como verdadeiro. Sob esse aspecto, às mulheres caberia cuidar do marido, respeitar suas exigências e administrar a casa. À mulher era dada a responsabilidade da manutenção da moral e da realização do “culto privado”, em que foram impostos modelos de conduta baseados na mentalidade patriarcal (ISMÉRIO, 2019, p, 16). Pela noção positivista, a separação entre público e privado estaria baseada na própria “natureza”: o homem, que seria mais racional, e pelas suas características biológicas, poderia e deveria atuar no espaço público; a mulher, considerada mais frágil e emotiva, deveria ser protegida no espaço privado do lar, sob a tutela do homem.

### Os bons companheiros

[...] conhece o denunciado a longos anos e pondo a margem a sua conduta exemplar como auxiliar da Justiça da Comarca e como chefe de família, olhando o fato com relação ao denunciado somente para o lado pessoal, surpreendeu o depoente, como já o disse, pois velho conhecido desde tempo de solteiro viu no denunciado sempre pessoa digna de comportamento exemplar e nunca teve qualquer falta ou passo que viesse em desabono a sua conduta (CEDOC/I, 1941, *fl.* 64).

---

<sup>4</sup> “O exemplo mais patente da absorção de normas pelo Direito é a figura do homem médio”, um tipo de sujeito que orienta decisões judiciais. Esse homem médio representa uma abstração produzida pela Justiça para que sirva de parâmetro para a concretização ou não da culpa de um acusado. Esse homem é “descrito como aquele que possui uma capacidade de diligência média”. Se o sujeito atende às exigências de um comportamento médio, comum, normal, apto, idôneo, em virtude de um padrão de conduta estabelecido, a culpa não é imputada a ele, por exemplo. Esteves, 2016, p. 107-139.

Manoel, de 32 anos, casado e serventuário da Justiça (atuando como escrivão, assim como o acusado), foi o que mais teceu considerações em relação à conduta de João Leandro, acusado pelo estupro de Herta: ele conhecia o denunciado há anos e poderia afirmar que “viu no denunciado sempre pessoa digna de comportamento exemplar”.

Inversamente a diversos testemunhos com teor acusatório sobre a conduta da vítima, outros buscavam produzir uma imagem positiva do acusado, enaltecendo qualidades como laboriosidade, honra, respeitabilidade, na pretensão de provar que jamais desencaminhariam uma mulher honrada.

Sobre o defloramento de Domingas, de 1933, em que Pedro foi acusado, alguns homens que testemunharam repetiram o padrão e informaram que a vítima possuía péssimos antecedentes. Nesse caso, no entanto, as testemunhas se concentraram muito mais no histórico de Pedro. Constantino, de 59 anos, viúvo e comerciante, contou que o acusado era homem de bom comportamento, trabalhador e que vivia em companhia da esposa e de diversos filhos. Miguel, de 36 anos e casado, relatou que conhecia o denunciado há cinco anos e “sempre o teve na conta de um homem trabalhador e sério” e que “[...] o denunciado presente é casado e vive em companhia de sua família, da qual é um ótimo chefe” (CEDOC/I, 1933, *fls.* 55-74).

Outros exemplos tomam esse mesmo rumo. Referente ao estupro de Catarina em que Ary foi acusado, Dionízio, de 28 anos, casado, lavrador, contou que sobre os fatos só obteve conhecimento por intermédio do inspetor de quartirão Afonso; sendo vizinho do denunciado, “[...] nunca soube que ele fosse sedutor de moças, que é casado, bom chefe de família, trabalhador” (CEDOC/I, 1944, *fls.* 82-83).

Essas testemunhas procuravam inverter a imagem de sedutor, deflorador e culpado, dos homens que foram acusados de cometerem crimes sexuais. Provavelmente, os homens acusados e suas testemunhas expressavam princípios morais que, conforme estimavam, garantiriam a simpatia das autoridades jurídicas e os livraria do casamento ou da prisão. Declaravam valores e realizavam julgamentos que eles próprios talvez não tivessem mantido fora das delegacias ou tribunais (CAULFIELD, 2000, p. 215-216). E como é perceptível, esses julgamentos não foram feitos simetricamente. Para as testemunhas – figuras de maior prestígio social que atestavam a conduta do acusado – conforme o citado depoimento de Manoel, não tinha sentido João Leandro ser condenado: um homem empregado na instituição judiciária, correspondente à figura do “bom chefe de família” e

“trabalhador”. Ao contrário, as mulheres pobres dificilmente saíam desses processos sem uma “mancha” ainda maior em sua honra. O testemunho de Darci é sintomático dessa assimetria: Júlio, acusado pela sedução de Doralice, em 1942, estava em um baile “que não é frequentado por boas pessoas” e mesmo assim era “rapaz direito” (CEDOC/I, 1942, *fls.* 100-102). Qualquer mulher, sob a mesma situação seria considerada desonesta.

Nos casos analisados, raríssimas eram as vezes em que as testemunhas falavam algo contra o acusado ou demonstravam completa aversão ao incidente. Na verdade, isso ocorre somente no caso de estupro por violência presumida de que Etelvina foi vítima e em que João foi acusado no ano de 1949. Izídio, de 49 anos, casado e lavrador, contou que o povo de Irati Velho, “pessoas de responsabilidade”, haviam comentado sobre o fato de Etelvina ser uma criança que não contava com mais de doze anos; somado a isso falou que “[...] chamou a atenção dos pais da menor Etelvina, dizendo-lhes que aquilo não era legal e que ‘a Justiça teria de tomar conta’” e encerrou dizendo que João “andou muito mal de convidar uma menina para ser sua mulher” (CEDOC/I, 1949, *fls.* 22). Para Candinho, sem a idade constar nos autos, solteiro e operário, declarou que “[...] todas as pessoas de certa responsabilidade no quarteirão censuravam aquele ato de ter João em sua companhia uma criança que conta apenas doze anos de idade” (CEDOC/I, 1949, *fls.* 22). Além disso, Candinho concordou com o testemunho do Izídio ao declarar que João “[...] andou pessimamente em convidar uma menina para ser sua mulher” e concluiu comentando que o acusado era casado religiosamente com uma mulher de nome Nina e “abandonou-a com dois filhos” (CEDOC/I, 1949, *fls.* 22). É curioso, entretanto, que em testemunhos posteriores Izídio e Candinho comentaram que o incidente só ocorreu em virtude da ignorância dos pais da vítima e que, para eles, o denunciado era trabalhador, bom mecânico, honesto e estimado pelo pessoal do lugar (CEDOC/I, 1949, *fls.* 66).

Tanto nos casos dos réus quanto das vítimas, a conduta social do indivíduo importava mais que determinar a existência do crime. Conforme Sueann Caulfield (2000, p. 77), a honestidade de um homem era medida pela sua disposição ao trabalho; em que ele era respeitável e não desonraria uma mulher ou voltaria atrás em sua palavra. Estava praticamente excluída a chance de se condenar por estupro um “cidadão de bem”, ainda mais um trabalhador. No discurso jurídico das primeiras décadas da República, não havia separação entre trabalho e honestidade. Em contraposição, a honestidade das mulheres referia-se à virtude moral, no sentido sexual, como orientava a jurisprudência de Viveiros de



Castro. A honestidade não dizia respeito em falar a verdade, até porque somente os depoimentos das vítimas de estupro ou defloramento que fossem consideradas honestas, garantiriam credibilidade.

Havia, também, as narrativas (menos comuns) em que as testemunhas buscavam abonar o comportamento das vítimas. Na autuação de defloramento, de 1934, em que estavam envolvidos Alice e Flávio, José (59 anos, casado, industrial), Bernardo (43 anos, casado, lavrador), Domingos (50 anos, viúvo, lavrador) e Antônio (36 anos, casado, lavrador) falaram às autoridades que a vítima “sempre foi honesta”, que “sempre teve bom procedimento” e que “nunca tinha ouvido dizer que Alice não fosse moça de bem” (CEDOC/I, 1934, *fls.* 26-70).

Já no ano de 1949, Cláudio, de 54 anos, casado e lavrador, registrou, em seu depoimento no caso de estupro de Alice, que a vítima “sempre se portou decentemente”, “sempre foi comportada” e era “uma moça trabalhadora e esperta”; Luiz, de 18 anos, solteiro e lavrador, contou que via Alice sempre em companhia de uma irmã e de seus pais e sabia que ela nunca ia aos bailes (CEDOC/I, 1949, *fls.* 55).

No processo de estupro que envolveu Herta, a particularidade é que houve um maior número de mulheres como testemunhas da acusação de João Leandro e atestavam o comportamento dela: Elvira, de 23 anos, casada e qualificada como doméstica, relatou que “[...] para a depoente Herta era moça de bom comportamento, e nunca soube de qualquer fato em desabono a sua conduta” (CEDOC/I, 1941, *fls.* 20); no testemunho de Ramira, de 19 anos, solteira e doméstica, a expressão “moça honesta” também aparece; por fim, um relato cheio de simbolismo, em relação ao comportamento da vítima, foi o de Flávia, doméstica, solteira, de 17 anos:

Herta é uma moça de bom comportamento e muito séria, tanto assim que uma cunhada da depoente pediu a depoente que não andasse com Herta pois podiam mais tarde culpar ela depoente de qualquer coisa que viesse acontecer a Herta, pois infelizmente a depoente sofreu também o que hoje Herta está sofrendo por ser inexperiente (CEDOC/I, 1949, *fls.* 21).

O que contou Flávia é simbólico por demonstrar os efeitos que um caso de defloramento, sedução ou estupro poderia ter na vida da vítima estigmatizada como “desenhorada”: a honra já estava manchada e precisava ter cuidado para não atingir outras mulheres.

*Grosso modo*, apesar da maioria das testemunhas não agir desse modo, também haviam estratégias para que se pudesse validar a honestidade das vítimas e para a construção de uma situação

favorável, a fim de obter a prisão do agressor ou fazer com que ele “reparasse o mal que cometeu” através do casamento. Ao longo dos processos de defloração e sedução, as testemunhas buscavam comprovar a integridade das vítimas ao reforçar que o namoro entre os envolvidos era de conhecimento da vizinhança, ainda que dificilmente citassem as promessas de casamento. Nesses casos, como também nos processos de estupro, as testemunhas limitavam as suas observações às características relacionadas ao recato e à obediência: se saíram a passeio ou frequentaram bailes, isso fizeram porque estavam acompanhadas; possuíam somente um namorado; não demonstraram intimidades em público etc. Caulfield percebeu esses mesmos elementos, ao analisar os processos de crimes sexuais do Rio de Janeiro na primeira metade do século XX e, além disso, notou como as testemunhas que pretendiam abonar a honra da ofendida, muitas vezes, utilizavam-se de afirmações como “a moça é muito trabalhadeira”, “de bom comportamento”, “honeste e trabalhadora” (CAULFIELD, 2000, p. 217).

Os “bons companheiros” foram aqueles que buscaram dar boas referências sobre o comportamento dos homens acusados ou das vítimas. O quadro abaixo reúne a síntese dos argumentos utilizados por tais testemunhas:

**Quadro 2 – Casos em que os argumentos das testemunhas se deram em torno da aprovação/desaprovação do comportamento dos denunciados e da aprovação do comportamento das vítimas**

Testemunha	Qualificação da testemunha	Acusado	Vítima	Crime	Ano	Argumento da testemunha
Constantino	59 anos, viúvo, comerciante	Pedro	Domingas	Defloração	1933	O denunciado era homem de bom comportamento e trabalhador
Miguel	36 anos, casado	Pedro	Domingas	Defloração	1933	O denunciado era trabalhador e sério, ótimo chefe de família
José	59 anos, casado, industrial	Flávio	Alice	Defloração	1934	Vítima honesta e de bom comportamento
Bernardo	43 anos, casado lavrador	Flávio	Alice	Defloração	1934	Vítima honesta e de bom comportamento

Domingos	50 anos, viúvo, lavrador	Flávio	Alice	Defloramento	1934	Vítima honesta e de bom comportamento
Antônio	36 anos, casado, lavrador	Flávio	Alice	Defloramento	1934	A vítima era honesta e de bom comportamento
Elvira	23 anos, casada, doméstica	João Leandro	Herta	Estupro	1941	A vítima era moça de bom comportamento
Ramira	19 anos, solteira, doméstica	João Leandro	Herta	Estupro	1941	A vítima era moça honesta
Flávia	17 anos, solteira, doméstica	João Leandro	Herta	Estupro	1941	A vítima era moça de bom comportamento
Manoel	32 anos, casado, serventuário da Justiça	João Leandro	Herta	Estupro	1941	O denunciado era de comportamento exemplar
Darci	23 anos, casado	Júlio	Doralice	Sedução	1942	O denunciado era rapaz direito
Dionízio	28 anos, casado, lavrador	Ary	Catarina	Estupro	1944	O denunciado era chefe de família, trabalhador
Izídio	49 anos, casado, lavrador	João	Etelvina	Estupro	1949	O denunciado procedeu mal ao convidar uma menina para ser sua mulher
Cláudio	54 anos, casado, lavrador	Anezio	Alice	Estupro	1949	A vítima sempre se portou decentemente
Luiz	18 anos, solteiro, lavrador	Anezio	Alice	Estupro	1949	Sempre viu a vítima em companhia da família
Candinho	Solteiro, operário	João	Etelvina	Estupro	1949	As pessoas censuravam o ato do denunciado

**Fonte:** Produzido pelo autor com base nos dados colhidos nos documentos judiciários do Fundo judiciário da Comarca de Irati, arquivados no CEDOC/I.

Ainda que as avaliações sobre os comportamentos das vítimas e, em menor número, dos acusados fossem elemento principal nas narrativas das testemunhas, alguns discursos traziam expressões como “nada sabe”, “ignora o fato”, “nada pode dizer”, “não pode afirmar a autoria”, “desconhece os antecedentes” etc. Essas afirmações condizem com a característica dos crimes sexuais de não possuírem testemunhas oculares, mas, aparentemente, expressam outros sentidos. Dizer que “nada sabe” sobre o evento pode ser visto como uma estratégia para se livrar de maiores responsabilidades, no caso dos homens e, para as mulheres, como artifício para não serem julgadas do mesmo modo que as vítimas (ESTACHESKI, 2013, p. 47).

### O “ouvi dizer” das testemunhas

[...] que soube por boca de João, pae de Isolina, que esta tinha sido deflorada e que tinha comunicado a polícia para os fins de direito, não tendo porém contado ao depoente o autor do defloramento da referida menor.

[...] que o depoente sabe por dizer do próprio Amálio que este teve relações carnavais com Isolina; que também Casemiro teve relações carnavais com Isolina, quando regressava de um baile que se realizava em Engenheiro Gutierrez. (CEDOC/I, 1948, *fls.* 24-25)

Ambos os fragmentos estão presentes nos testemunhos no processo em que Amálio estava sendo indiciado pela sedução de Isolina, em 1948. Recorrentes eram os casos em que as declarações se pautavam no “ouvir dizer”. Esse elemento possuía alguns contornos próprios, chegavam aos ouvidos das testemunhas por meio das vítimas, pelos familiares, pela gabolice dos acusados, pela comunidade local ou até pelas autoridades. Não raro, era quando algum testemunho registrava que todo mundo estava comentando sobre o incidente. O “ouvi dizer”, que também apareceu em fragmentos das fontes apresentados anteriormente, garantiu significativa continuidade, já que não se alterou ao longo das décadas de 1930 e 1940, independia da natureza do crime.

Camilo, de 56 anos, casado e lavrador, disse em suas declarações que “ouviu do público geral da Serra dos Nogueiras” que Maria havia sido deflorada por Pedro, em 1931; Barbosa, de 46 anos, casado e também qualificado como lavrador, contou que “soube por boca de João que Maria havia sido deflorada por Pedro” (CEDOC/I, 1931, *fls.* 168-170).

“Ouvir dizer” por intermédio de outras pessoas ou de agentes do judiciário, que trabalharam no caso, caracterizou o testemunho de Júlio, de 62 anos, casado, hoteleiro. Maria – boa serviçal e moça direita, segundo ele – havia sido sua empregada por 20 dias e deixou o trabalho por livre e espontânea vontade; nesse período, soube, por outra empregada, que a vítima namorava um rapaz moreno e que saíam passear à noite; só soube do defloramento por intermédio do Tenente Manoel, delegado no período (CEDOC/I, 1941, *fls.* 13).

Nesse mesmo sentido, Rodolfo, de 31 anos, casado e lavrador, contou que soube do caso de sedução de Nedi, em que Vicente foi acusado, porque ouviu dizer de diversas pessoas sobre a “desonra da vítima”. Do mesmo modo, Isac, de 27 anos, casado e lavrador, disse que sabia que Vicente era namorado de Nedi e que ambos mantiveram relações carnavais, “que isto soube por ouvir dizer de outras pessoas” (CEDOC/I, 1948, *fls.* 30).

Não distante estavam os discursos das testemunhas nos processos de estupro. No caso em que Maria foi vítima, em 1934, Emílio, de 60 anos, casado, lavrador e austríaco, contou que “por ouvir outros dizerem” sabia que Onofre era o “autor da desonra” (CEDOC/I, 1934, *fls.* 24). É interessante notar, tanto no caso de sedução de Nedi como no de estupro de Maria, que as testemunhas utilizaram a categoria “desonra”. Para eles, ambas as vítimas foram consideradas honestas e de bom procedimento, portadoras de uma “honra”: só assim teriam como serem desonradas. Também é notável que os mesmos valores e as mesmas comoções eram levantados, tanto nos casos de defloramento/sedução quanto nos casos de estupro: não importava muito a violência sofrida, mas sim a honra perdida. E as notícias sobre a honra ou desonestidade eram, em algum sentido, operadas pelo mecanismo do “ouvir dizer”.

No processo de Herta, Miguel, de 57 anos, casado e comerciante, deu sinais de como as conversas sobre os casos que chegavam à Justiça poderiam fazer parte do cotidiano. Em seu depoimento, o comerciante havia mencionado que soube de diversos sujeitos que haviam mantido relações sexuais com a vítima. Após isso, contou que era proprietário de um bar em Irati, “[...] onde se comentam sobre os assuntos mais variados e foi onde o depoente por ouvir dizer veio a saber dos fatos que ora lhes foram lidos” (CEDOC/I, 1941, *fls.* 17). Certamente as menções dos casos, como a feita pelo delegado Manoel, extrapolavam os limites do judiciário e contribuía para o diz-que-diz.

No quadro abaixo podemos observar, novamente, a síntese dos argumentos utilizado pelas testemunhas que se basearam no “ouvir dizer”:

**Quadro 3 – Casos em que os argumentos das testemunhas se deram em torno do “ouvi dizer”**

Testemunha	Qualificação da testemunha	Acusado	Vítima	Crime	Ano	Argumento da testemunha
Camilo	56 anos, casado, lavrador	Pedro	Maria	Defloramento	1931	Ouviu do público geral
Barbosa	46 anos, casado, lavrador	Pedro	Maria	Defloramento	1931	Soube através de João
Emílio	60 anos, casado, lavrador, natural da Áustria	Onofre	Maria	Estupro	1934	Soube por ouvir outros dizerem
Miguel	57 anos, casado, comerciante	João Leandro	Herta	Estupro	1941	Ouviu dizer no bar em que era proprietário
Júlio	62 anos, casado, hotelheiro	Hermes	Maria	Sedução	1941	Soube por intermédio do Tenente Manoel

**Fonte:** Produzido pelo autor com base nos dados colhidos nos documentos judiciais do Fundo judiciário da Comarca de Irati, arquivados no CEDOC/I.

Em referência ao “ouvir dizer”, há algumas considerações feitas pela historiografia que se debruçou sobre os processos de crimes sexuais. Para Martha de Abreu Esteves (1989), seguindo as investigações de Sidney Chalhoub, há um sentido público nos conflitos sexuais populares. Para a historiadora, a ocorrência de uma “fofoca” generalizada em cima desses casos, como a divulgação de um defloramento, além de ser necessária para apresentar as testemunhas, fazia parte de uma politização do cotidiano despontada de dois modos: “[...] os indivíduos afetados prestavam contas à comunidade próxima ou se posicionavam uns frente aos outros em relação aos valores que perpassavam a mesma comunidade” (ESTEVES, 1989, p. 198). Assim, as próprias queixas poderiam ser provindas de lutas de influência dentro de microgrupos.

Já na análise de Mayara Laet Moreira (2014, p. 42-43), o “ouvir dizer” pode ser pensado como um mecanismo particular de controle. As testemunhas moravam ou se encontravam em pontos estratégicos de visibilidade, de modo que as vítimas pareciam ser cartografadas por um tipo de “panoptismo” (Cf. FOUCAULT, 2013). Nesse sentido, segundo Moreira, o corpo das mulheres passava a ser cartografado pelos olhares de frequentadores do mesmo círculo social da vítima, sempre em prontidão para registrarem suas falhas, suas condutas, seus relacionamentos. Assim, os “operadores do ouvir dizer” entravam em cena, apoiados por um policiamento que pretendia vigiar o espaço público, a fim de que a ordem normativa e o processo de controle fossem mantidos. Para que uma vítima estivesse dentro da norma, sua honra deveria estar atrelada à sua total vigilância: de seus familiares e de tantos outros olhares.

Com um objeto dentro de um contexto mais próximo ao de Irati e do interior paranaense, Dulceli Estacheski (2013, p. 47), no estudo que fez sobre os crimes sexuais da cidade de Castro, comenta que saber dos fatos por “ouvir dizer”, por ser “voz do povo”, poderia isentar as testemunhas da proximidade com alguém de má conduta, mas revelam muito mais a preocupação das pessoas com a vida alheia. Segundo Estacheski, nas regiões interioranas, as formas de diversão eram relacionadas ao convívio comunitário, com bailes nas casas, encontros nos armazéns, em que as novidades do cotidiano eram transmitidas e temas dramáticos como doenças, mortes ou desvios de conduta ganhavam lugar nas prosas. Ora, segundo a pesquisadora, as práticas cotidianas de uma comunidade interiorana eram marcadas pelas relações de solidariedade, pautadas em princípios de cooperação e parentesco e uma noção de moralidade comum (ESTACHESKI, 2013, p. 43-44).

Aí, se entende as escolhas de testemunhas que poderiam abonar ou acusar as posturas dos sujeitos envolvidos nos processos. Disso também advém uma das particularidades da produção da verdade nos casos de crimes sexuais: as testemunhas oculares são inexistentes e o que se sobressaía eram os olhares, por “ouvir dizer”, da comunidade sobre as posturas dos homens e, principalmente, das mulheres.

### **Considerações finais**

De maneira geral, havia alguns elementos das escolhas das pessoas que testemunhariam e de suas declarações que dizem respeito à produção da verdade jurídica e que devem ser levadas em conta, pois é um limite da pesquisa envolvendo as narrativas dos populares na Justiça: em que medida as



informações que as testemunhas forneciam de forma espontânea ou estratégica por meio de respostas a questões consideradas relevantes pelos homens da lei? Como se dava a escolha das informações que os agentes do judiciário traduziram e transcreveram das falas das testemunhas? Como era feita a seleção e o “filtro” conforme as intenções da promotoria, da defesa e dos juízes? (COULOURIS, 2010, p. 37). Por exemplo, a frequente convocação de testemunhas que eram ex-namorados e que, sob a palavra de lei, garantiam que a vítima não era mais honesta serviria muito bem às estratégias da defesa. Estrategicamente ou não, o deslocamento do crime em si para o comportamento social desfavorecia as vítimas dentro de um sistema judiciário predominantemente ocupado por homens.

Dentre as assimetrias presentes nessa espécie de crime, ficou visível como as dificuldades encontradas pelas vítimas para produzirem um discurso favorável acerca do crime eram maiores do que a dos indiciados: as mulheres precisavam comprovar sua honestidade em termos sexuais para os vizinhos, parentes, amigos, conhecidos; os homens acionavam uma rede de testemunhas que, geralmente, desvalorizavam as vítimas e poderiam contribuir para as absolvições. O estudo da narrativa das testemunhas também foi revelador nesse sentido: independente do segmento social, os homens conseguiam ativar uma espécie de rede para contradizer a versão das vítimas. Isso não se explicaria se não houvesse a exposição dos critérios empregados pelas autoridades – como pelo jurista Viveiros de Castro – para orientarem as investigações nos casos de crimes sexuais.

A construção de boa parte das narrativas das testemunhas intencionava desqualificar as denúncias com base no comportamento considerado inadequado das vítimas e as mulheres de suas famílias. Assim como os indiciados que buscavam se livrar da acusação, as testemunhas de defesa procuravam destacar o comportamento da ofendida, questionando seu modo de proceder, o pouco cuidado familiar, os locais que frequentava e suas companhias, no intento de comprovar que a vítima não era ingênua e inexperiente, descaracterizando o crime sexual<sup>5</sup>. Mesmo nos casos de estupro, a violência era justificada, pois, para as testemunhas e na organização dos autos, a lógica da desonestidade era mais representativa do que a violência sofrida.

A maioria das mulheres que sofreram com a prática de um crime de defloramento, sedução ou estupro, e que tiveram seus processos tramitados na Comarca de Irati, possuíam entre 8 e 23 anos de

---

<sup>5</sup> ESTEVES, Martha de Abreu. Meninas perdidas – os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

idade. Em contraposição à figura masculina, nos delitos contra a honra da família (conforme o Código de 1890) e contra os costumes (de acordo com o Código de 1940), as representações femininas, desde cedo, exigiam das mulheres um padrão recatado, especialmente, relacionado às questões amorosas e sexuais. Mesmo nos casos de estupro, esse padrão era exigido e a honra tinha que ser defendida, respondendo às perguntas dos homens que trabalhavam para a Justiça. A alteração do Código Penal não trouxe mudanças notáveis nos enunciados sobre as vítimas.

Em um mosaico de peças não tão diferentes, marcadamente composto por homens, é possível enfatizar que as análises dos processos de crimes sexuais contavam com poucas versões acerca do acontecimento, apresentavam dificuldades distintas para a comprovação de suas versões, deslocavam o sentido da investigação para a reconstrução do comportamento social das vítimas e suas famílias, principalmente. Se a desconfiança em relação à palavra da vítima caracterizava os crimes de defloramento, sedução e estupro, isso também está relacionado às dificuldades em torno do valor da prova das narrativas das testemunhas que apenas ouviam dizer. De todo modo, a observância dos comportamentos entrava no jogo da produção da verdade.

### Referências bibliográficas:

CAULFIELD, Sueann. **Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

COULOURIS, Daniella Georges. **Desconfiança em relação à palavra da vítima e o sentido da punição em processos judiciais de estupro**. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

ESTEVES, Marcos Guilhen. O sentido de norma em Foucault e o papel do direito na produção de corpos dóceis. In: **Boletim conteúdo jurídico**. n. 674. 2016.

ESTEVES, Martha de Abreu. **Meninas perdidas – os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FOUCAULT, Michel.

MOREIRA, Mayara Laet. **O poder médico de “penetrar” e o poder jurídico de “infamar”**: um crime de defloramento em Cuiabá (1920-1940). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2014.

PIERANGELI, José Henrique. **Códigos Penais do Brasil: evolução histórica**. 2. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001.

SARTORI, Guilherme Rocha. **A construção da verdade nos crimes de defloramento (1920-1940):** práticas e representações do discurso jurídico na comarca de Bauru (SP). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Marília, 2011.

CASTRO, Viveiros de. **Os delitos contra a honra da mulher.** 4<sup>a</sup>.ed., Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1942.

**Fontes:**

CEDOC/I. CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), *campus* de Irati-PR. Fundo judiciário da Comarca de Irati. Processos criminais de defloramento, sedução e estupro (1930-1950). Fundo PB005.

## As relações da História com o Cinema: envolvente e promissor campo dos estudos históricos

The relations between History and Cinema: engaging and promising field of historical studies

**Antônio Barros de Aguiar**

Doutorando em História

Universidade Federal Rural de Pernambuco

barrosaguiar.ab25@hotmail.com

**Recebido em:** 15/11/2020

**Aprovado em:** 07/06/2021

**Resumo:** Mesmo não aceito de imediato como documento histórico por ser percebido como uma linguagem de interpretação incerta, o cinema entrou para a agenda da pesquisa historiográfica desde os anos de 1920 e 1930. Este artigo retoma as discussões e reflexões em torno das relações dialéticas do cinema com a História, que se consolida cada vez mais como importante campo dos estudos históricos. O presente texto adensa o debate em torno dos pressupostos teórico-metodológicos de Marc Ferro e Pierre Sorlin, para perceber a maneira como esses historiadores franceses conceberam o filme como objeto de reflexão histórica. A pesquisa nos levou a perceber que a discussão sobre relação entre o cinema e a História longe está de ser encerrada, uma vez que a concepção de história e de fontes não parou de se modificar. Portanto, é um tema sempre aberto para incorporar novas reflexões e construir conclusões provisórias.

**Palavras-chave:** História; Cinema; Pesquisa.

**Abstract:** Even though it was not immediately accepted as a historical document because it was perceived as a language of uncertain interpretation, cinema entered the agenda of historiographical research since the 1920s and 1930s. This article resumes the discussions and reflections around the dialectical relations of cinema with History, which is increasingly consolidated as an important field of historical studies. This text intensifies the debate around the theoretical and methodological assumptions of Marc Ferro and Pierre Sorlin, in order to understand the way in which these French historians conceived the film as an object of historical reflection. The research led us to realize that the discussion about the relationship between cinema and history is far from over, since the conception of history and sources has not stopped changing. Therefore, it is an always open topic to incorporate new reflections and build provisional conclusions.

**Keywords:** Story; Movie theater; Search.

## Introdução

Os historiadores tardaram a encarar os filmes como fontes históricas devido à sua própria linguagem. A historiografia positivista, habituada a lidar com documentos escritos oficiais, resistiu a eles com veemência por considerá-los uma inovação técnica que distorcia o passado e escamoteava a veracidade dos fatos. Sendo assim, um artefato cultural de interpretação incerta. Em outros termos, o filme é um produto de cinema que o historiador não deveria se ocupar, já que, é constituído “por uma montagem, por um truque, uma trucagem” (FERRO, 1992, p. 83).

A revista dos *Annales*, em 1929, criou uma chave historiográfica para classificar o filme como objeto de pesquisa historiográfica. Nesse sentido, o que aconteceu com os *Annales* foi uma mudança “autoconsciente” no tratamento ou nos modos de relação do historiador com as fontes históricas. Marc Ferro com o seu artigo *Le film, une contre-analyse de la société ?* (1973) potencializou os estudos sobre as múltiplas relações entre a História e o cinema. Porém, ele não foi o único ou primeiro a abordar essas relações. Outros já o fizeram, a começar por Sigfried Kracauer em seu livro *From Caligari to Hitle* (1947), Edgar Morin com *Le cinéma ou l' homme imaginaire* (1956), Robert Mandrou com *Histoire et Cinéma* (1958). Há também Pierre Sorlin com sua obra *Sociologie du Cinéma* (1977), cuja abordagem é sociológica e semiológica, François Garçon, aluno de Ferro, autor de *De Blum à Pétain. Cinéma et Société française: 1936-1944* (1984), entre outros, que exploraram principalmente o caráter histórico do cinema europeu. Lembramos que não só temos importantes referências francesas que lida com o estudo do cinema como fonte para o historiador, como também trabalhos historiográficos americanos, sobretudo por volta dos anos de 1970. Destacamos o historiador Robert Rosenstone, que ampliou as possibilidades de compreensão sobre o fazer historiográfico a partir do cinema, refletindo em sua obra *A história nos filmes, os filmes na história* (2010), publicada nos Estados Unidos em 2006, de que forma o cineasta pode ser como um historiador.

Assim, o filme é tido como importante objeto de pesquisa do campo historiográfico na perspectiva da História Social, especialidade de Ferro que se ocupou dele de modo mais sistemático, e da História Cultural, que utiliza referências bastante heterogêneas. O filme constrói significados e identidades no mundo social, apresentando imaginários, visões de mundo, padrões culturais, comportamentos, hábitos, hierarquias sociais, relações de força e de poder, além de outros aspectos da época em que foi produzido. Ele é um meio de representação que pode ser debatido dentro dos

pressupostos teóricos de Roger Chartier (1991). As noções de representação e apropriação apresentadas por Chartier em seu artigo *O mundo como representação* (1991), se tornaram fundamentais para um trabalho historiográfico com filmes. Nesse caso, a apropriação refere-se aos usos e às interpretações das obras cinematográficas que constroem representações do passado e da realidade, isto é, são “presentificações” de uma ausência.

Ao interpretar e reconstituir o passado, o filme cria uma relação entre o período abordado pela narrativa e o presente da realização. Além disso, trabalhar com filme é pensar a sua recepção em diferentes tempos e espaços. Sobre essa afirmação, Glaydson Silva, Pedro Funari e Renata Garraffoni pontuam que a

recepção chama a atenção para a transmissão de algo dos produtores para os receptores, em uma metáfora da teoria da comunicação: recepção do som, de imagem, de informações. [...] Recepção aponta para a verificação da distância entre a gênese e a recriação posterior; já os usos do passado enfatizam os contextos posteriores. Assim, cada momento usa o passado para sua própria época, seus interesses e circunstâncias. (SILVA GLAYDSON; FUNARI; GARRAFFONI, 2020, p.44).

Entendemos que o filme faz uso do passado não só para pensar a época em que foi produzido, mas também os contextos posteriores. Nesse sentido, há nele camadas ou sobreposição de temporalidades. Com efeito, a recepção não pode ser entendida como um caráter de passividade nem ser acrítica, pois isto retira dos receptores o papel ativo e interativo ao lidar com as fontes históricas. A releitura do passado que uma película faz é constituída de um amálgama de diferentes fundos culturais que se sincretizam num mesmo espaço. Em outras palavras, as representações cinematográficas não conseguem se livrar de décadas de recepções sobrepostas e cruzadas. Além disso, Maria Rosa (2019) ressalta que devemos entender o aspecto mais imediato do passado no filme (a imagem) e todo o seu entorno sociológico (a mensagem).

Pois bem, este artigo adensa o debate em torno da relação dialética entre o cinema e a História, e rediscuti os pressupostos teóricos de Marc Ferro e de Pierre Sorlin. Além disso, buscamos entender o trabalho historiográfico de outros historiadores que lidam com o cinema, como Robert Rosenstone. O passado é representado no cinema de diversas maneiras e pode ser abordado por vários ângulos. Um filme produzido em qualquer tempo e espaço, é passível de ser utilizado como

objeto de pesquisa historiográfica. Por isso, retomar o debate em questão lançando outro olhar sobre ele, é sempre uma necessidade imperativa.

### **Referenciais teóricos sobre a relação entre o Cinema e a História**

Os cineastas são atraídos por temas históricos e fazem uso do passado para construir enredos ou ambientações para os seus filmes. Assim, eles constroem uma temporalidade distinta daquela em que a sua obra foi produzida. Porém, é importante ressaltar que uma obra cinematográfica fala mais do seu presente, ainda que se remeta ao passado, conforme afirma Éder de Souza (2010, p. 27): “As produções com temáticas fixadas em torno de temas históricos resultam de determinadas leituras, olhares sobre o passado, que trazem esse passado e o torna presente, a partir de escolhas presentes sobre o passado que se quer representar”. Segundo Ismail Xavier (1997), os processos produtivos de um filme geralmente não são colocados de forma explícita na tela. Por isso, a importância de se ater aos aspectos dos códigos fílmicos, isto é, aos seus significantes, para entender a construção de sentidos efetivada por meio de uma produção fílmica.

Os filmes atribuem sentidos ao tempo que constroem em suas narrativas. Esses sentidos podem nos mostrar indícios de suas concepções de mundo, da história, e de como se apropriam do passado ou do presente para tomá-los para si e apresentá-los ao público. Apesar de seu caráter individual centrado no cineasta, um filme é sempre produto de um trabalho coletivo que envolve diferentes agentes sociais com diversas funções. Com efeito, ele não está isento de sentido político-ideológico. Além disso, há várias formas dos filmes se apropriarem do passado para representá-lo, e há também a possibilidade de entendê-los “no jogo de forças políticas e sociais de produção de sentidos sobre a história” (SOUZA, 2010, p. 27).

Segundo Sheila Schvarzman (1994), os estudos que abordam a relação do cinema com a História geralmente procuram explicar o conteúdo dos filmes a partir do que ocorre na sociedade. Contudo, Ferro (1992) trata os filmes como objetos de pesquisa, indo deles para a sociedade. Entendemos que devemos compreender a singularidade de um filme enquanto artefato social e cultural, e como parte da concepção estética de seu tempo. Sabemos que ele é uma importante fonte de reflexão histórica, por isso pode ser feita a sua análise na historiografia. Nos termos de Ferro (1992), a leitura cinematográfica da história contribui para o próprio fazer historiográfico.



Schwarzman (2014) aponta os caminhos que levaram Ferro aos seus primeiros estudos com filmes: desde 1964 até a apresentação de suas primeiras impressões teóricas acerca da obra cinematográfica como fonte para o historiador quando se tornou membro da revista dos *Annales*, conforme se lê:

Examinando arquivos fílmicos sobre a Primeira Guerra Mundial, em 1964, Marc Ferro percebeu que imagens continham informações distintas das que se conhecia por meio de documentos escritos. [...] Logo depois, Ferro analisou filmes russos do início dos anos 1920, com situações inéditas sobre a vida na Rússia, que não correspondiam àquilo que se conhecia pela bibliografia. (SCHVARZMAN, 2014, p. 02).

Assim, Ferro foi consultor, em 1964, de um documentário sobre a Primeira Guerra Mundial, tendo a oportunidade de entrar em contato com os cinejornais que o levou a perceber que as imagens cinematográficas não produziam as mesmas representações do passado que os documentos escritos. A análise de filmes soviéticos o permitiu investigar o passado além do papel, uma vez que são produtos culturais que alcançam zonas que outros documentos não tocam. Desse modo, o historiador francês começou a construir um argumento historiográfico sobre o cinema quando percebeu informações nos filmes distintas daquela conhecida pela historiografia estabelecida, chamando a atenção sobre as possibilidades de análise e apropriação das imagens fílmicas pelo historiador (SCHVARZMAN, 2014).

Ainda conforme Schwarzman (1994), uma das primeiras preocupações de Ferro foi buscar autonomia em relação às fontes históricas, uma vez que o historiador ainda continuava preso a elas, determinando também o que era ou não digno de ser fonte histórica. É importante destacar que o cinema é mais uma possibilidade, como tantas outras, de o historiador exercer um trabalho historiográfico que se faz pelo distanciamento da sedução do próprio documento.

Ao estudar a história soviética, Ferro (1992) também notou o controle que o Estado, os partidos políticos e a Igreja exerciam sobre a maneira como se escrevia a história ou determinavam a história que se deveria escrever. Diante disso, o historiador francês buscou outras fontes possíveis para se desgarrar do controle que aquelas instituições exerciam sobre os documentos oficiais. Isso suscita uma desconfiança em relação a esses documentos. O objetivo de Ferro, nesse caso, foi sugerir ao historiador que trabalhasse livre das pressões das instituições e das ideologias, ou seja, produzir

uma visão da história que não seja dominada por elas. É nesse sentido que há uma autonomia do fazer historiográfico (SCHVARZMAN, 1994).

Aquelas instituições, sobretudo o Estado, desejava fazer do cinema um agente de suas causas e intenções. Entretanto, o cinema escapa melhor ao domínio de diversos setores da sociedade do que outro tipo de documento, agindo como um “contrapoder” (FERRO, 1976), isto é, contra uma ideologia dominante. Desse modo, um filme pode apresentar em seus lapsos ou deixa escapar informações que seriam omitidas. Ele também vai além daquilo que o cineasta quer mostrar. Uma forma de investigar o que está implícito nos filmes seria realizar as leituras histórica e social sobre eles, conhecer a sua estética e compreender como opera a linguagem cinematográfica.

Como se pode perceber, o relacionamento do cinema com a História é uma preocupação inserida no seu tempo, datada e localizada. Segundo Schvarzman (1994), o que há é a tentativa de pensar múltiplas relações que envolvem o cinema e a História. Se o cinema foi aceito de imediato ou não na análise historiográfica na época em que Ferro se enveredou pelos arquivos fílmicos, ele seguiu analisando filmes, dirigindo documentários sobre o nazismo e a revolução russa, se dedicando a história do século XX e a temas relacionados à Primeira Guerra Mundial, à história da França e ao processo de descolonização. Ele “aprofundou suas reflexões historiográficas marcadas pelo viés comparativo, do qual a pesquisa com imagens foi um dos polos desencadeadores” (SCHVARZMAN, 2014, p. 02). Nos anos de 1960, foram poucos os que encararam o desafio de se enveredar pelo campo do cinema como fonte para o historiador.

Para Schvarzman (1994), o estudo sobre a relação entre cinema e História é a um só tempo histórico e historiográfico. O primeiro diz respeito às possíveis informações que um filme pode fornecer a partir de nossas indagações. Nesse sentido, algumas questões se impõem: o que se podemos conhecer sobre o passado a partir dos filmes? Como se constitui a relação historiográfica com o cinema? Já o segundo refere-se às reflexões e às maneiras de encarar e construir o próprio trabalho historiográfico com obras cinematográficas. Ademais, a relação em questão não só pode ser encarada como uma metodologia de utilização de filmes para o estudo da História, mas podemos pensar nas inúmeras possibilidades que envolvem o cinema e a história (SCHVARZMAN, 1994).

Pierre Sorlin foi outro historiador francês que construiu um argumento historiográfico sobre a relação entre o cinema e a História. Para tanto, realizou uma abordagem semiológica do cinema

para entender os elementos que os constituem, ao passo que Ferro se dedicou mais a contextualização histórico-social dos filmes. Nesse sentido, Ferro (1992, p. 87), enxerga o filme “como um produto, uma imagem-objeto, cujas significações não são somente cinematográficas. Ele não vale somente por aquilo que testemunha, mas também pela abordagem sócio-histórica que autoriza”. Cabe acrescentar que esse teórico concebe a obra cinematográfica como uma construção que resulta de uma montagem capaz de camuflar as intenções latentes do cineasta.

Sorlin também fez uma importante abordagem social do cinema, dando ênfase ao caráter construtivo de um filme que, por certos aspectos, evoca o meio social do qual foi produzido (SORLIN, 1977). Essa abordagem se apoia na forma pela qual a história do filme se transforma em história no filme. Assim, Sorlin se interessa pelos valores que orienta a construção da narrativa fílmica. Em outros termos, ele dedica-se à análise interna do filme a partir de uma aproximação da sociologia com o cinema. Sua investigação sobre a produção cinematográfica italiana do pós-guerra, centrada nos filmes do neo-realismo italiano está presente em *Analyse filmique et histoire social*, que é a 3ª parte de seu livro *Sociologie du Cinéma* (1977).

Para Sorlin (1977), o passado reconstituído pelo filme é apenas um aspecto dele, que é o ponto de partida para a sua análise. Ele chama atenção para a construção do filme a partir dos seus significantes e do material fílmico que o constitui em que a imagem tem um lugar de grande importância. Ao propor uma metodologia de análise interna dos filmes, Sorlin sugere que devemos perceber os mecanismos de constituição de interpretação da sociedade que orientou os recortes de mundo social expressos de maneira indelével nas obras fílmicas.

Além disso, Sorlin leva-nos a pensar como podemos determinar a importância social de um filme e as condições sociais de seu surgimento e das indústrias que o produz. Por outro lado, ele ressalta que se os filmes não possuem uma referência de informação, ou, se a tem, ela se dá pela forma como o passado é construído, que é por meio de seleção e de reorganização de elementos tomados do real, que adquirem forma fílmica. São elementos reorganizados segundo os parâmetros valorativos de seus realizadores, que são também o objeto de uma sociologia preocupada em entender a dimensão social e simbólica do discurso fílmico.

Como se vê, a análise sociológica do cinema está voltada para ver como um fenômeno social é valorado, reorganizado e reconstruído para encontrar seu lugar como fenômeno fílmico. Nesse

sentido, há a intenção de compreender como e de que forma, por quais valores, as imagens de um cinema documental ou de ficção tomadas do real adquire forma fílmica, expressando valores, hierarquias, visões de mundo, posicionamentos sociais e ideológicos.

Na ótica de Sorlin (1977), o cinema não pode ser visto como um “reflexo” de um sistema social predeterminado. Tal visão contrapõe-se a perspectiva sociológico-histórica do sociólogo alemão Siegfried Kracauer (1947), que buscou analisar aspectos da Alemanha pré-nazista por meio do cinema. Sorlin recorre à semiologia como método de análise dos filmes. Entretanto, Ciro Cardoso (1997) nos alerta que o instrumental analítico da semiologia deve ser visto sempre do ângulo do historiador como um meio de auxiliar a sua pesquisa, e não segundo os interesses e prioridades daquele campo do conhecimento.

Por outro lado, com a contribuição da semiologia, o historiador teria a possibilidade de fazer uma análise do funcionamento do filme para compreender os seus signos internos que formam um todo significativo. A semiologia torna-se útil na medida em que busca interpretar a estética do filme. Seria mais interessante o historiador elaborar do que definir teórica e metodologicamente as ferramentas que se adéquam ao seu objeto de pesquisa, para não ficar preso ou importar modelos semiológicos pré-estabelecidos. Também as hipóteses e os possíveis focos de análise definidos por ele serão fundamentais para delimitar aquilo que será problematizado da totalidade de significantes dos filmes (AGUIAR, 2019).

Julierme Souza (2017) ressalta que o argumento teórico-metodológico proposto por Sorlin recebe um contraponto crítico no teórico François Garçon em seu ensaio *Jalons historiographiques et perspectives critiques* (1981). Segundo Souza (2017), Garçon é cético com relação à utilização da semiologia como método de análise de um filme pelo historiador, pois seria quase que impossível analisar a totalidade significativa de um filme.

A preocupação de Garçon, segundo Souza (2017), está no fato de que o historiador, ao utilizar-se do instrumental da semiologia, pode deixar escapar a historicidade de sua pesquisa. Ou seja, ele poderá ficar preso ao filme, enxergando-o como um produto cultural fechado, sem amplas possibilidades de análises e de usos. Assim, os resultados de sua pesquisa correm o risco ficar restritos aos elementos internos do filme, conforme se lê:

Aprofundando-se nessa problemática, Garçon expõe que o maior desenvolvimento da semiologia em matéria de análise fílmica fez com que a mola propulsora do encontro dos estudos históricos com as películas cinematográficas fosse fundamentalmente os instrumentais semiológicos, influenciando sua importação ao campo de trabalho dos historiadores e, ao mesmo tempo, promovendo uma debandada da história na direção da semiologia. De tal fato, ao invés de a semiologia servir aos propósitos dos estudos históricos, que devem manter sua identidade enquanto disciplina, ocorre o contrário: os historiadores se enveredam nas análises semiológicas e, sem o conhecimento completo de tal perspectiva analítica, na maioria das vezes deixa escapar a historicidade de sua pesquisa, ocultando a trama dos acontecimentos e, mais gravemente, o tempo histórico. (SOUZA, 2017, p. 07).

Entendemos que o problema da semiologia enquanto disciplina é pressupor um texto (filme) como um conjunto de significantes/significados fechados que funciona do mesmo jeito em qualquer temporalidade ou contexto. Percebe-se que há aqui uma concepção de semiologia que a pressupõe como desprovida de historicidade. Como o trabalho principal do historiador é conferir historicidade e reconstituir contextos históricos, a semiologia serve-lhe pouco e o deixa aprisionado ao filme. Por isso, o que ela oferece é menos útil. A solução de Sorlin é pela via da interdisciplinaridade.

Nesse sentido, o historiador assume um caráter interdisciplinar, quando resolve dialogar a História com a semiologia do cinema para analisar as imagens, sem que esse diálogo comprometa o reduto disciplinar que é o ponto de partida, isto é, a História. Nessa mesma direção, Antoine Prost (2017) afirma que a História é ilimitadamente aberta a outras ciências, apropriando-se dos seus conceitos, mas sem perder a sua identidade. Por isso, os conceitos pedidos de empréstimos pela História devem ser bem contextualizados, delimitados e aplicados, submetendo-os ao questionamento diacrônico, que é sua dimensão própria.

Cabe-nos pensar se problematizar os filmes sem o auxílio da semiologia seria suficiente para perceber os elementos e as contradições que os constituem ou se a semiologia deveria ser incorporada à pesquisa histórica pelo viés da interdisciplinaridade. Entendemos a preocupação de Garçon, mas não concordamos plenamente com ela, uma vez que utilizar-se do instrumental da semiologia não é perder de vista a historicidade da pesquisa, mas, sim, pensar em novas possibilidades de relacionar o cinema com a História. Além disso, Garçon (*apud* Souza, 2017) propõe dois caminhos interessantes para análise de filmes: o primeiro refere-se à análise dos textos dos quais os filmes se apoiam e às críticas lançadas a eles na época de sua exibição; o segundo diz respeito à

comparação entre obras fílmicas, que é uma possibilidade de analisar a sua historicidade e recepção em épocas distintas.

O filme deve ser pensado à luz da relação entre passado e presente. Além disso, as suas imagens mostram perspectivas do futuro. A representação do passado pelo filme está intimamente relacionada com a época em que foi fabricado. Com relação ao presente, é necessário atentarmos à seleção e à estetização do tema, aos elementos estéticos, à narrativa, à construção do filme, à sua distribuição, exibição e recepção. A escolha de um tema histórico e o modo como é representado em uma obra fílmica faz parte do universo de subjetividade do cineasta. Portanto, tudo é baseado na percepção de um pensamento contemporâneo sobre o passado.

É importante destacar o papel do cineasta, que recorre ao passado e lida com questões históricas para entender algo que o preocupa e o desafia no presente, ou seja, busca representar o passado em seu filme como uma forma de questionar ou denunciar algo que aflige a sua sociedade. Às vezes, os filmes são produzidos no momento em que uma sociedade está “passando por algum tipo de pressão cultural ou política, mudança ou agitação” (ROSENSTONE, 2010, p. 237). Ao reconstituir o passado por meio do filme, o cineasta traz para o presente às necessidades e às esperanças vividas em outro tempo, permitindo confrontá-las com as suas próprias sensibilidades.

O cineasta remete-se ao passado em busca de uma ambientação para os seus filmes a partir de seus próprios interesses pela história. Ele também especula no passado algo que explique os acontecimentos de seu tempo e “lida com questões históricas sobre as quais os historiadores também escrevem – etnia, guerra, revolução, transformação social, relações de gênero, colonialismo, raça” (ROSENSTONE, 2010, p. 232), construindo um mundo histórico mais complexo do que um historiador quando se dedica especificamente a narrar à história de uma sociedade situada no tempo e no espaço. Lembrando que as imagens cinematográficas fazem parte de uma prática cultural, social e histórica que precisa ser decodificada, pois

na tela, várias coisas acontecem ao mesmo tempo – imagem, som, linguagem, até texto –, elementos se respaldam e se contradizem criando um campo de significado que difere da história escrita na mesma medida em que a história diferiu da história oral. Essa diferença nos possibilita especular se a mídia visual representa uma grande mudança na consciência de como pensamos sobre nosso passado. (ROSENSTONE, 2010, p. 233-234).

Os estudos sobre a relação entre o cinema e a História do historiador norte-americano Robert Rosenstone (2010) invertem o paradigma proposto por Sorlin, Ferro e Garçon. Rosenstone (2010) equipara o cineasta ao historiador e o filme à historiografia. Apesar disso, ele supera a dicotomia ao igualar como narrativa, cinema e historiografia. Também afirma que o filme é uma narrativa histórica que é produzida a partir de outras demandas de seu lugar social. Tanto o cinema quanto a historiografia fazem uma abordagem dos processos sociais por meio de representações e construindo discursos.

Na perspectiva de Rosenstone (2010), assim como a historiografia possui regras, estilos e investigação específicos, o cinema também tem seus próprios critérios e circunstâncias de representar o passado e produzir conhecimento histórico, cabendo ao historiador reconhecer a existência, legitimidade, diferença e influência dessas representações. Rosenstone é ciente de que mesmo o filme não possuindo a fidelidade entre suas regras de produção, isso não prejudicaria a capacidade fílmica de condensar o passado. O que se percebe em sua obra *A história nos filmes, os filmes na história* (2010) é que entender como os filmes se relacionam com o passado e o reconstitui é passível de se tornar um capítulo, por assim dizer, da própria teoria da história, envolvendo interpretações enredadas e a configuração de orientações na experiência do tempo.

Outra questão importante é que o filme não pode ser usado como confirmação da historiografia. Segundo José Ramos (1985), fracassamos ao tentar constatar nos filmes as tramas históricas conhecidas nas análises do historiador ou da sociedade. Dessa forma, seria uma tarefa inútil contrapor o filme à historiografia. Por isso, Ramos (1985) alerta-nos que o cinema é campo perigoso para estudos de orientação histórico-sociológica. Já Cristiane Nova (1996) esboça uma visão diferente, argumentando que uma das etapas de análise de um filme consiste em comparar o

conteúdo apreendido do filme com os conhecimentos histórico-sociológicos acerca da sociedade que produziu o filme com outros tipos de filme, para então sintetizar os pontos em que o filme reproduz esses conhecimentos e, por outro lado, os elementos novos que ele apresenta para a compreensão histórica da mesma. Só então o filme transformar-se-á em documento historiográfico utilizável. (NOVA, 1996, p. 224).

Entendemos, portanto, que, caso os filmes pretendessem assumir o mesmo papel da historiografia de narrar, explicar e interpretar o passado, sempre o trataria de maneira muito mais distinta que aquela. Ferro (1992), por sua vez, valoriza o filme como fonte primária, afirmando que



os historiadores devem partir das imagens enquanto tais para avaliar a sua autenticidade. Já Michèle Lagny (2012) ressalta que a fonte primária pode ser tomada a partir de uma fonte secundária posterior à filmagem.

O cinema se tornou um agente que produz uma forma particular de narrar à história e de produzir conhecimento histórico. Ou seja, ele constrói significações históricas, produz novas abordagens e induz novos olhares diferentes daqueles pensados pela própria historiografia. Selva Fonseca (2009) salienta que o chamado “filme histórico” e o documentário jamais podem ser confundidos com uma obra historiográfica. Para a autora (2009), o filme se basta enquanto sistema de representação produtor de significados. Por isso, devemos estar sempre atentos à especificidade da linguagem cinematográfica, criticando-a e problematizando-a. Algo que não se faz apenas assistindo aos filmes. Isto requer preparação e apropriação do vocabulário cinematográfico, isto é, “alfabetização” do olhar, no sentido tradicional da expressão, para aprender a ler as imagens cinematográficas. Ou seja, alfabetizar no sentido de conhecer e aprender os elementos técnicos e estéticos da linguagem cinematográfica, pois é um tipo de linguagem que se comunica por meio de imagens, sons, gestos, códigos, etc., baseados numa relação entre encenação e representação do passado e da realidade.

O filme é constituído por elementos estéticos que atuam ao mesmo tempo na tela e apresenta ao espectador a representação de sujeitos ou de uma época que poderá ser também compreendida se respeitadas às devidas conexões com a sociedade que as recebeu, pois conforme Ferro (1992, p. 17), “toda sociedade recebe as imagens em função de sua cultura”. Além disso, não podemos direcionar nosso olhar aos filmes apenas para analisar as personagens, as narrativas, os cenários e os autores. Isso acaba limitando qualquer análise do filme. Devemos prestar atenção também na recepção de um filme em diferentes épocas. Os jornais são importantes fontes nos quais podemos verificar essa recepção.

Além disso, precisamos ficar atentos ao “valor de verdade” que o filme suscita ou a realidade que ele enuncia. Ferro (1992) também afirma que a câmera “revela” o funcionamento de uma sociedade. Entendemos que a câmera não o “revela”, mas apreende e altera o real, criando significações outras. Além dos filmes, os espectadores exercem o papel de atribuir sentidos ao passado ou ao real, e não meramente reconhecem tudo o que é representado pelas películas

(TURNER, 1997). É preciso enfatizar que há contradições no trabalho historiográfico de Ferro sobre as relações entre cinema e História, sobretudo no que se refere às dicotomias “aparente” e “latente”, “visível” e “não visível”, “história e “contra-história”, conforme ressalta Eduardo Morettin (2007):

A ideia proposta pelo historiador de que o cinema não é uma expressão direta dos projetos ideológicos que lhe dão suporte deve ser ressaltada: um filme apresenta, de fato, tensões próprias. Essas, porém, não devem ser pensadas nos termos de sua inclusão ou no campo da ‘história’ ou de sua ‘contra-história’, tal como faces opostas de uma mesma moeda, *parti-pris* que define um único sentido da obra. Por outro lado, afirmar a possibilidade de recuperar o ‘não visível’ através do ‘visível’ é contraditório, já que essa análise vê a obra cinematográfica como portadora de dois níveis de significado independentes, perdendo de vista o caráter polissêmico da imagem. Este raciocínio só tem sentido para aqueles que, ao analisarem um filme, separam da obra um enredo, um ‘conteúdo’, que caminha paralelamente às combinações entre imagem e som, ou seja, aos procedimentos especificamente cinematográficos. Pelo contrário, afirmamos que um filme pode abrigar leituras opostas acerca de um determinado fato, fazendo desta tensão um dado intrínseco à sua própria estrutura interna. A percepção desse movimento deriva do conhecimento específico do meio, o que nos permite encontrar os pontos de adesão ou de rejeição existentes entre o projeto ideológico-estético de um determinado grupo social e a sua formatação em imagem. (MORETTIN, 2007, p. 42).

Com relação à maneira pela qual o cinema contribui para uma “contra-análise” da sociedade, Morettin (2007, p. 43) afirma que ela “se apresenta em sua forma mais cristalina quando grupos marginalizados pela sociedade assumem o controle da produção de imagens”. Nesse sentido, teríamos um ponto de junção entre o cinema enquanto possibilidade de mostrar o inverso da sociedade e os aspectos de um grupo marginalizado que representa esse inverso (MORETTIN, 2007). Um bom exemplo é a “contra-análise” da sociedade a partir do ponto de vista de diretoras e diretores negros, que dificilmente foram e são valorizados pelo cinema brasileiro. Esses diretores constroem uma contranarrativa fílmica ou discursos pós-coloniais que partem de uma visão contra-hegemônica, já que o grupo dominante de nosso cinema nunca soube representar os negros brasileiros.

O cinema é uma porta que se abre a inúmeras possibilidades de usos e a diálogos diversos, permitindo-nos conhecer zonas nunca antes exploradas. Entrar por essa porta que nos leva a novos lugares, significa salientar os “lapsos” (FERRO, 1992) deixados pelo cineasta em seu produto fílmico. Conforme Morettin (2007, p. 410), esses caminhos podem ser “indicados de maneira

inconsciente pelo diretor”. Miriam Rossini (1999) ressalta que um filme possui um caráter ambivalente e ambíguo. Por um lado, ele vai além daquilo que quer mostrar, como também pode trazer, sem desejar, uma informação que vai contra as intenções daquele que o produziu. Por isso, faz-se necessário aprendermos a ver o filme às avessas, isto é, indo contra as intenções de seus realizadores, assim como se faz necessário perceber as omissões e as deformações que o filme abriga.

Segundo Ramos (2002, p. 28), “a imagem por si só não é a definidora do específico cinematográfico”. Isso implica dizer que o filme não se esgota na imagem, mas quando cumpre seu processo de produção: realização, distribuição e exibição. A imagem fílmica não está projetada na tela para provar algo, ela age esteticamente. Sobre isso, Lagny (2012, p. 42) afirma que: “ao longo do filme são as condições de sua fabricação e de sua reutilização que a fazem historicamente testemunhar e, graças tanto à montagem quanto aos comentários em *off* e à música, permitem a multiplicação dos efeitos de sentido possíveis (e sua livre proliferação)”. Para a autora (2012), o filme é um testemunho direto de uma realidade no presente, isto é, mostra o que se passa no momento em que um evento acontece. Essa característica pertence mais ao documentário. Nova (1996) chama atenção para o filme dessa natureza, já que ele trata de acontecimentos contemporâneos no momento de sua produção. Essa historiadora utiliza o exemplo da filmagem durante uma guerra: o documentário produzido no interior de um conflito, ao apreender imagens deste, não se constitui em “filme histórico”, ainda que, no presente, possua um valor histórico. Percebe-se aí que o cinema interessou-se pela História imediata, bem antes desta interessa-se pelo cinema.

Lagny (1997) em sua obra *Cine y Historia* afirma que é preciso perceber o filme para além de fonte histórica. A autora (1997) defende a ideia de entendê-lo a partir dele mesmo, de sua estrutura e das implicações que as representações nele produzidas têm para a sociedade. Entendemos que a imagem cinematográfica não pode ser analisada fora de seu contexto de produção. Dessa forma, deve-se partir de um problema, questionando o filme como qualquer outro documento. Ou seja, questioná-lo não é apenas construir uma interpretação sobre ele, mas também conhecer a sua origem, a sua relação com a sociedade que o produziu e o recebeu.

Assim, uma obra fílmica só falará o quanto for questionada, visto que “sem informações a respeito de autoria, data de produção, circunstâncias geográficas desta mesma produção, etc., é

praticamente impossível que o historiador faça uso profícuo da imagem cinematográfica” (RAMOS, 2002, p. 29). Para tanto, se faz necessário coadunar perspectivas teórico-metodológicas, especialmente aquelas propostas por Ferro (1967; 1992), Sorlin (1977), Lagny (1997) e Nova (1996) que, mesmo com lacunas, contribuem para a pesquisa histórica com suas metodologias de analisar filmes.

Também o ponto de vista adotado pelo cineasta em seu filme é fundamental na análise. Ferro (*apud* LAGNY, 2012, p. 35-36), o classifica de acordo com a posição que a câmera ocupa durante a filmagem: “ ‘do alto’ (do ponto de vista dos poderosos), ‘de baixo’ (do ponto de vista dos oprimidos), ‘do interior’ (se o autor está abertamente implicado), ou ‘do exterior’ (construindo o objeto social ou político em função de um modelo) ”. Lagny (2012) afirma que é inevitável trabalhar a estrutura da narrativa fílmica, de sua organização no espaço e no tempo. As narrativas cinematográficas são resultados de processos desencadeados por práticas coletivas, o que implica nas relações estabelecidas dentro, fora ou entre os grupos sociais que as produzem e aqueles que as consomem.

Os filmes são objetos de pesquisa essenciais para “a compreensão dos comportamentos, das visões de mundo, dos valores, das identidades e das ideologias de uma sociedade ou momento histórico” (KORNIS, 1992, p. 239). São documentos para pesquisa histórica na medida em que articulamos aos seus contextos históricos e sociais de produção “um conjunto de elementos intrínsecos à própria expressão cinematográfica” (KORNIS, 1992, p. 239).

Por meio da fundamentação teórica aqui apresentada, percebemos que foi necessário legitimar o campo da relação entre cinema e História. É uma tarefa difícil abordar os muitos argumentos em que se desdobraram os estudos acerca dessa relação e as suas repercussões que, nos Estados Unidos, na França e no Brasil (apenas para citar esses países), aprofundaram e criticaram o trabalho historiográfico de Marc Ferro, sobretudo a atenção dada ao estudo do cinema como fonte para o historiador ou a sua noção de contra-análise da sociedade (SCHVARZMAN, 2014). Analisava-se, então, não só como o filme era um “agente histórico”, mas também como isso ocorria historicamente dentro e fora da película: do engajamento ideológico à crítica histórica.

## Considerações finais

Os filmes atribuem sentidos ao passado e ao real que constroem. Por meio desses sentidos, podemos perceber as suas concepções de mundo, da história, e de como se apropriam do passado ou do presente para toma-los para si e apresentá-los ao grande público. Muitos historiadores já se detiveram exaustivamente nas contribuições de Ferro sobre a relação entre o cinema e a História. É importante refletir sobre os pressupostos historiográficos dos teóricos do cinema e a metodologia de utilização de filmes, não perdendo de vista o que se espera atingir com eles, assim como os seus limites.

As vias propostas pelos historiadores apresentados neste texto não esgotam outras possibilidades de relacionamento do cinema com a História. Além disso, é importante entender como um cineasta constrói e veicula, por meio do filme, a sua visão do passado. O filme é uma fonte histórica, um texto de significações que constroem o presente ao atribuir significado ao passado ou ao futuro, e não pode ser visto como um espelho que reflete a sociedade (SCHVARZMAN, 1994). Os historiadores que estudam a relação cinema e História pontuam que um filme, ao tentar fazer uma reconstituição do passado, sempre sofre influências da sociedade que o produziu. Por isso, ele fala mais do presente do que o passado representado.

Os filmes sempre expressam os valores e as visões de mundo do cineasta ou dos produtores. São poucos os que se preocupam com a reconstituição de uma época, mantendo o caráter histórico no cenário, nos objetos, nos discursos e até nas performances dos atores e das atrizes. As obras ficcionais e mesmo os documentários não expressam a realidade tal como ela é, pois há a produção do roteiro, o enquadramento, a duração das cenas, a montagem das sequências, que dependem da metodologia, do domínio da técnica e do subjetivismo do autor. Diante disso, o desafio do historiador está em tirar dos filmes às lições positivas ou negativas, e entender como eles constroem o passado e o mundo social. Assim, repensar o passado a partir de filmes, leva-nos à necessidade de definir metodologias alternativas para a historiografia. Os filmes, portanto, podem ser utilizados para preencher as lacunas da cultura pelo conhecimento.

## Referências

AGUIAR, Antônio B. de. **História e Cinema**: filmes como ferramentas didáticas no ensino da história e cultura afro-brasileira no âmbito da Lei 10.639/2003. 146 f. Dissertação (Mestrado em

História Social da Cultura Regional), Departamento de História, Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife, 2019.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Narrativa, sentido, história**. São Paulo: Papirus, 1997.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601>. Acesso em: 04 jul. 2020.

FERRO, Marc. Le film, une contre-analyse de la société ?. In: **Annales**. Economies, sociétés, civilisations. 28<sup>e</sup> année, N. 1, 1973. p. 109-124. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1973\\_num\\_28\\_1\\_293333](https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1973_num_28_1_293333). Acesso em 03 abr. 2021.

FERRO, Marc. O filme: uma contra-análise da sociedade? In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos objetos**. Tradução de Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 199-215.

FERRO, Marc. **Cinema e História**. Tradução de Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FONSECA, Selva Guimarães. **Fazer e Ensinar História**. Belo Horizonte: Dimensão, 2009.

GARÇON, François. **De Blum à Pétain. Cinéma et Société française: 1936-1944**. Paris: Cerf, 1984.

KORNIS, Mônica A. História e Cinema: um debate metodológico. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 5, n.10, p. 237-250, 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1940/1079>. Acesso em: 14 nov. 2016.

KRACAUER, Siegfried. **From Caligari to Hitler: a psychological history of the german film**. Nova Jersey: Princenton University Press, 1947.

LAGNY, Michèle. **Cine y Historia: problemas y métodos en La investigación cinematográfica**. Barcelona: Bosch, 1997.

LAGNY, Michèle. Imagens audiovisuais e História do tempo presente. **Revista Tempo e Argumento**, v. 4, n. 1, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180304012012023> Acesso em: 04 fev. 2018.

MANDROU, Robert. Histoire et cinema. **Annales E.S.C.**, Paris, n. 1, p. 140-149, janvier/mars, 1958. Disponível em: [http://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1958\\_num\\_13\\_1\\_2720](http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1958_num_13_1_2720) Acesso em: 09 out. 2017.

MORETTIN, Eduardo Victório. O Cinema como fonte histórica na obra de Marc Ferro. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 1, n. 38, p. 11-42, jan.-jun. 2003. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/2713/2250>. Acesso em: 03 mai. 2019.

MORIN, Edgar. **Le cinéma ou l'homme imaginaire**. Paris: Minuit, 1956.

NOVA, Cristiane Carvalho. O cinema e o conhecimento da história. **O Olho da História**, Salvador, v. 2, n.3, p. 217-234, 1996. Disponível em: [http://www.academia.edu/300773/O\\_Cinema\\_Eo\\_Conhecimento\\_Da\\_Hist%C3%B3ria](http://www.academia.edu/300773/O_Cinema_Eo_Conhecimento_Da_Hist%C3%B3ria). Acesso em: 15 mar. 2015.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a História**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

RAMOS, José Mario Ortiz. **Cinema, Estado e Lutas Culturais**: anos 50, 60 e 70. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RAMOS, Alcides Freire. **Canibalismo dos fracos**: cinema e história do Brasil. São Paulo: Edusc, 2002.

ROSA, M. DE F. A Recepção da Antiga Mesopotâmia no Cinema: Uma Viagem pelo Universo da Escrita em Movimento e seus Antepassados Artístico-Literários. **Heródoto** (Guarulhos), v. 4, n. 2, p. 59-90, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/herodoto/article/view/10962>. Acesso em: 20 out. 2020.

ROSENSTONE, Robert A. **A história nos filmes, os filmes na história**. Tradução de Marcello Lino. São Paulo: Paz e terra, 2010.

ROSSINI, Miriam de Souza. **As marcas do passado**: o filme histórico como efeito de real. 382 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1999.

SILVA, G. J. D.; FUNARI, P. P.; GARRAFFONI, R. S. Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. **Revista Brasileira de História**, v. 40, n. 84, p. 43-66, 2020. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S010201882020000200043&lng=pt&nr=m=iso](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S010201882020000200043&lng=pt&nr=m=iso). Acesso em: 13 set. 2020.

SCHVARZMAN, Sheila. **Como o cinema escreve a história**: Elia Kazan e a América. 369 f. Dissertação (Mestrado - Departamento de Pós-graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas). São Paulo, 1994.

SCHVARZMAN, Sheila. Construindo a história na televisão: Marc Ferro e os Cinejornais em Histoire Parallèle. **Revista Tempo**, vol. 20, p. 1-22, 2014. Disponível em: [https://www.redalyc.org/pdf/1670/167031535025\\_2.pdf](https://www.redalyc.org/pdf/1670/167031535025_2.pdf). Acesso em: 18 abr. 2021.



SORLIN, Pierre. **Sociologie du Cinéma**. Paris: Aubier Montaigne, 1977.

SOUZA, Éder Cristiano de. O que o cinema pode ensinar sobre a História? Ideias de jovens alunos sobre a relação entre filmes e aprendizagem histórica. **História & Ensino**, Londrina, v. 16, n. 1, p. 25-39, 2010. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/histensino/article/view/11597>. Acesso em: 03 mai. 2019.

SOUZA, Julierme Sebastião Morais. Os estudos históricos e os filmes: chaves teórico-metodológicas. **Fato & Versões** – Revista de História, vol. 9, n. 17, 2017, p. 01-17. Disponível em: <http://seer.ufms.br/index.php/fatver/article/view/5235/3873>. Acesso em: 14 mai. 2019.

TURNER, Graeme. **Cinema como prática social**. Tradução de Mauro Silva. São Paulo: Summus, 1997.

XAVIER, Ismail. **O discurso cinematográfico: opacidade e transparência**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

## Camadas do preconceito ou o quimérico resgate da virilidade: um estudo sobre a política de repressão aos homossexuais no contexto da Revolução Cubana<sup>1</sup>

Layers of prejudice or the chimerical rescue of virility: a study on the policy of repression against homosexuals in the context of the Cuban Revolution

Ualisson Freitas

Graduado em História  
Universidade Federal de Uberlândia  
ualissonpereira@hotmail.com

Recebido em: 01/02/2021

Aprovado em: 07/06/2021

**Resumo:** Por meio de testemunhos em correspondências e em escritas autobiográficas do intelectual Reinaldo Arenas, este artigo analisa a perseguição institucionalizada e as relações de gênero no cenário da Revolução Cubana, nas décadas de 1960 e 1970. Nesse contexto de grande repressão a práticas consideradas adversas às determinações estatais inúmeros sujeitos foram perseguidos pela performance da feminilidade ou por não se adequarem aos padrões revolucionários. A apuração dos relatos voluntários e involuntários de Arenas demonstrou que, além de refletir o apego dos cubanos a valores morais tradicionais referentes a sexualidade, a perseguição se apoiou em uma ideia fantasiosa de masculinidade, avultada pela ideologia do “homem novo”. A análise de seus escritos possibilitou ainda revelar que os discursos e práticas da perseguição se pautavam em uma classificação e hierarquização das identidades dissidentes.

**Palavras-chave:** Reinaldo Arenas; Revolução Cubana, perseguição institucionalizada.

**Abstract:** This article analyzes in correspondence and autobiographical writings by intellectual Reinaldo Arenas the institutionalized persecution and gender relations in the Cuban Revolution in the 1960s and 1970s. In this context of great repression of the practices considered adverse to the State's determinations countless individuals were persecuted for the performance of femininity or for not adapting to revolutionary standards. The investigation of Arenas' voluntary and involuntary accounts demonstrates that in addition to reflecting the Cubans' attachment to traditional moral values of sexuality the persecution was also sustained by a fanciful idea of masculinity, intensified by the “new man” ideology. The analysis of his writings also made it possible to reveal that the persecution speeches and practices were guided by a classification and hierarchy of dissident identities.

---

<sup>1</sup> Este artigo é resultante das discussões realizadas na monografia intitulada “A traição do sexo: testemunhos da perseguição aos homossexuais em Cuba na obra de Reinaldo Arenas”, apresentada ao Instituto de Ciências Humanas do Pontal (ICHPO) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

**Keywords:** Reinaldo Arenas; Cuban Revolution; institutionalized persecution.

### Introdução

El concepto de homosexual que tienen los cubanos heterosexuales está determinado por la división entre feminidad y masculinidad. No existe para ellos un comportamiento social homosexual, sino solo los comportamientos masculino y femenino. En lo que respecta a la vida sexual sólo se distingue entre la parte activa y la pasiva. El hombre homosexual activo es todavía macho. Al contrario, el hombre pasivo toma el papel femenino tradicional, y pierde su masculinidad. Lo consideran como un degenerado afeminado. Para los cubanos heterosexuales, uno es hombre o mujer, no heterosexual u homosexual. [...] Los cubanos heterosexuales creen que la homosexualidad está limitada al homosexual visible. (MOLLER, 1984, p. 13)

No fragmento de texto selecionado, Haidy G. Moller delinea algumas das questões determinantes para a compreensão da perseguição aos homossexuais no contexto da Revolução Cubana. Ao ponderar sobre a ideia de masculinidade exaltada e uma feminilidade como degeneração, Moller apresenta que a repressão aos homossexuais se fundamentou por uma valorização de elementos vistos socialmente como próprios do homem, como a força, a virilidade e a posição sexual ativa. Essa crítica, veiculada na Revista de Literatura e Arte Mariel<sup>2</sup>, soma-se a centenas de outros testemunhos que denunciam a manutenção de preconceitos institucionais pelos revolucionários e o não cumprimento do princípio de ampla justiça social.

Entre essas testemunhas, o reconhecido autor cubano Reinaldo Arenas representa em seus escritos autobiográficos e epistolares uma intensa perseguição – principalmente nas décadas de 1960 e 1970 – aqueles que abdicavam do padrão de masculinidade. Assim como Haidy G. Moller afirma que para os cubanos “el hombre homosexual activo es todavía macho” (MOLLER, 1984, p. 13), Arenas apresenta que para os “bugarrones” ou para o governo cubano, “transar com outro rapaz não era sinal de homossexualidade” (ARENAS, 1995, p. 75) quando se exercia o papel ativo na relação sexual. Essas enunciações possibilitam pensar em uma tolerância social e estatal aqueles que apesar de romperem os limites da sexualidade estável performavam o viril. Contudo, nos testemunhos de Arenas também é

---

<sup>2</sup> A Mariel - Revista de literatura y arte foi fundada em 1983, em Miami, por escritores cubanos exilados nos Estados Unidos. Como revista literária, o seu projeto político incluía a divulgação da literatura e a arte cubanas, principalmente a produzida por escritores da autodenominada “geração de Mariel”, colocando-se como elo identitário entre esses artistas. Também cumpria a função de reivindicação de um lugar social, lutando contra as estigmatizações desses sujeitos que ao saírem de cuba foram tachados como “criminosos”, “delinquentes” e “antissociais”. Ver mais em: Drummond, 2018.

verificável a anunciação de situações repressivas aos homossexuais lidos socialmente como masculinos, evidenciando a possibilidade de não estarem alheios ao cenário coercitivo. Diante da complexidade das proposições buscamos melhor compreender as implicações das relações de gênero no contexto revolucionário e demonstrar subjacências da repressão institucionalizada em Cuba. Para isso foram analisados na obra *Antes que anoiteça*<sup>3</sup> e nos relatos epistolares de Arenas alguns dos efeitos sociais da ideologia do homem novo, bem como, as variações repressivas decorrentes da diferenciação de gênero, sexualidade e performatividade. Por meio da articulação entre esses documentos testemunhais e alguns documentos oficiais de época, como as Resoluções do I congresso Nacional de Educação e Cultura e o Código Penal da Assembleia Nacional do Poder Popular da República de Cuba, buscou-se explorar a política de repressão aos homossexuais no país.

Partimos também do pressuposto da existência de uma heterossexualidade institucional, que concomitantemente exige e produz a univocidade do “macho” e da “fêmea”, constituindo um limite das possibilidades de gênero no interior do sistema binário oposicional (BUTLER, 2003, p. 45). Como opoente a heterossexualidade institucional, a luta e a resistência do grupo homossexual foram abarcadas por um viés de negação as práticas reguladoras do desejo e do gênero, contrariando a ideia de que um exprima ou reflita o outro.

### **O ideal de homem novo e a institucionalização da perseguição aos homossexuais**

Segundo Marques, o “homem novo” cubano consistia em uma estratégia governamental a partir da qual seria incorporado um novo código ético à maioria dos cidadãos da ilha caribenha. Como vital ferramenta pedagógica para a formação das novas gerações, a concepção de “homem novo” tinha o objetivo de perpetuar a Revolução por meio de um delineamento ideológico que lhe conferiria sentido e legitimidade. Serviria, portanto, para a criação de uma hegemonia política e para edificação de uma nova sociedade (MARQUES, 2009, p. 69).

De forma complementar, Luiz Bernardo Pericás expõe que apesar de adotado pelos líderes cubanos no início da década de 1960, o conceito de “homem novo” foi construído em momento muito anterior à Revolução Cubana, tendo sido ponderado por diversos intelectuais marxistas, entre eles o próprio Marx. Afirma ainda que, ao ser apropriada pelos líderes revolucionários visou o êxito na

---

<sup>3</sup> A obra autobiográfica/testemunhal *Antes que anoiteça* foi publicada inicialmente em 1992. Adaptada para o cinema em 2000 deu origem ao longa-metragem “*Before night falls*”, dirigido por Julian Schnabel e protagonizada por Javier Bardem.

transição do sistema capitalista ao socialista em um método de substituição de estímulos materiais – vistos por Che Guevara como agravantes do egoísmo capitalista – por estímulos morais (MISKULIN, 2006, p. 45-48).

Observa-se assim, que a instituição de incentivos morais, a rivalidade fraternal e o trabalho voluntário foram elementos básicos para a construção de um “homem novo”, que além de colaborar com o desenvolvimento de uma consciência comunista serviria para assegurar os ganhos da Revolução mantendo viva sua chama (MISKULIN, 2006, p. 48). Sob a premissa de que os cubanos deveriam ser moldados para exercer um papel social de perpetuação da Revolução, delimita-se um perfil para esse grupo que constituiria o futuro de Cuba. No entanto, os testemunhos de Arenas demonstram uma maior complexidade na adoção dessa ideologia pelos revolucionários. Seus relatos oferecem sinais da abrangência e dinâmica do ideal de “homem novo”, permitindo refletir acerca de seus efeitos práticos e sociais, e possibilitando investigar suas possíveis ligações com a perseguição aos homossexuais nos períodos de maior endurecimento da política revolucionária, marcados pelo surgimento das Unidades Militares de Ajuda a Produção (UMAPs)<sup>4</sup> e o Quinquênio Gris.<sup>5</sup>

Ao longo da obra *Antes que anoiteça*, são destacadas três formas predominantes de perseguição aos homossexuais: aquelas realizadas pelas diretorias escolares; as ações do aparato policial; e as resoluções dos órgãos culturais. Apesar de consistirem em representações estilizadas, voltadas para uma unificação do contexto em que viveu (SARLO, 2007, p. 50), esses testemunhos oferecem indícios dos tratamentos que tiveram esses indivíduos na Revolução.<sup>6</sup>

No que diz respeito às instituições de ensino, observa-se que Arenas denuncia a expulsão de estudantes de escolas politécnicas por “prática de homossexualismo” no início da década de 1960. Segundo o intelectual, essas escolas – que durante a ditadura de Batista consistiam em acampamentos

---

<sup>4</sup> As Unidades Militares de Ajuda a Produção foram campos de trabalho forçado operados pelo governo cubano entre 1965 e 1968. Foram enviados a esses campos cerca de 35.000 cubanos: gays, lésbicas, prostitutas, testemunhas de Jeová, padres, artistas, intelectuais, estudantes “depurados” das universidades, hippies, presos políticos e todos aqueles que eram consideradas “antissociais” e “antirrevolucionários”. Ver mais em: TAHBAZ, 2013.

<sup>5</sup> O Quinquênio Gris consistiu em um agravamento da luta ideológica em cuba, entre 1971 e 1975, em decorrência das resoluções do Primeiro Congresso Nacional de Educação e Cultura. A partir deste, foram formuladas leis que impediam os homossexuais de exercerem funções em cargos públicos e em projetos artísticos, e os demitiam de cargos educacionais. Os intelectuais também foram atacados e condenados ao ostracismo por uma política de direcionamento da arte e da literatura cubana. Ver mais em: MESA, 2011, p. 136.

<sup>6</sup> Segundo Chartier, a representação é o instrumento pelo qual um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, constrói significados sobre o mundo social. É um processo de significação intencional, carregado de interesses, que corresponde a uma determinada estratégia de um agente ou grupo. Ver mais em: CHARTIER, 1991, p. 173-191.

militares – tinham sido modificadas pelos revolucionários com a intenção de formar contadores agrícolas. Afirmando a existência de uma intensa repressão, o escritor expõe que:

Os que eram apanhados em pleno ato tinham que desfilar com sua cama e todos os pertences até o almoxarifado, onde, por ordem da direção, deviam devolver tudo. Os outros colegas tinham que sair dos alojamentos para apedrejá-los e enchê-los de socos. [...] Existia ainda um documento que perseguiria aquele jovem durante toda a sua vida impedindo-o de estudar em outra escola do Estado (ARENAS, 1995, p. 72).

Arenas denota, também, que quando os atos de homossexualidade eram coletivos e se tornavam públicos, as ações dos diretores alternavam entre a realização de discursos ameaçadores e a reprodução de películas cujo tema era a conduta moral. De acordo com o intelectual, com medo das punições e das depurações que mais do que a humilhação pública chegava a ataques físicos, muitos dos estudantes ocultaram sua homossexualidade enquanto tantos outros negaram a própria condição. Ao apresentar que nesses ambientes “também se alimentavam e eram educados gratuitamente” (ARENAS, 1995, p. 76), o escritor revela um conflito para os jovens homossexuais cubanos: a escolha entre ser fiel à própria condição ou seguir as práticas revolucionárias. Essas instituições são representadas, portanto, como espaços voltados para a manutenção de uma vanguarda apegada aos ideais de virilidade e masculinidade, bem como a uma moralidade preconceituosa.

É certo que a educação cubana sofreu grandes modificações com a Revolução. Os revolucionários conseguiram de maneira extraordinária declarar Cuba livre do analfabetismo em dezembro de 1961, justamente através de reformas educacionais como a relatada por Reinaldo Arenas. As transformações no ensino pré-escolar, geral, técnico e profissional possibilitaram a superação de uma taxa de analfabetismo que chegava a 23,6% em uma população de 5,5 milhões de habitantes. Todo esse êxito foi possível por meio da adoção do pensamento martiano, cuja premissa era a educação como única via para a liberdade plena, bem como do delineamento da política educacional pautada nos discursos dos dirigentes da revolução (RODRIGUEZ, 2011, p. 45-46). No entanto, como pode ser observado, essa revolução no ensino também foi marcada pela exclusão dos homossexuais. Uma exclusão que foi fomentada através de “discursos verbais, na maioria das vezes não registrados oficialmente” (MISKULIN, 2013, p. 143), mas que também é verificável em comunicados da União de Jovens Comunistas (UJC) na revista Mella, onde solicitaram que estudantes do Ensino Médio expulsassem “elementos contrarrevolucionários e homossexuais” de seus campis para impedir seu

ingresso na universidade (MADERO, 2016).<sup>7</sup> Uma exclusão que posicionou os indivíduos desse grupo em local de luta e resistência quando a eles foram negados os direitos que aos outros foram garantidos.

Outros testemunhos do escritor denunciam não os processos discriminatórios das instituições educacionais, mas as ações discriminatórias do aparato policial revolucionário que passou a recrutar a população, sobretudo os jovens, para realização de trabalhos agrícolas. Arenas evidencia que na segunda metade da década de 1960 o trabalho forçado tornou-se frequente, sendo impossível conseguir um final de semana livre por serem levados a participar constantemente de mutirões agrícolas (ARENAS, 1995, p. 158). Segundo Arenas, os indivíduos recrutados podiam ser inclusive presos caso abandonassem as plantações de cana:

[...] os rapazes de dezesseis ou dezessete anos, tratados como burros de carga, não tinham nenhum futuro pela frente e nenhum passado para trás. Muitos cortavam a própria perna ou o dedo com facão e faziam qualquer barbaridade para serem dispensados dos serviços, onde [...] a cada quinze dias tinham direito a três ou quatro horas livres para descansar e lavar o uniforme (ARENAS, 1995, p. 161).

Os estudos demonstram que os Serviços Militares Obrigatórios (SMOs) foram instituídos em 1963 para homens de 16 a 45 anos e eram encarados pelos revolucionários como processo essencial na formação do revolucionário ideal (MISKULIN, 2006, p. 48). Tinham de acordo com a ideologia do “homem novo” um valor pedagógico. As UMAPs, contudo, constituíram a partir de 1965 uma outra configuração de trabalho forçado e não remunerado, marcado pela repressão de elementos que foram considerados insuficientemente revolucionários (TAHBAZ, 2013), entre eles a homossexualidade.<sup>8</sup>

Dentre os exemplos de violência direcionada a esses dissidentes, Arenas apresenta o caso do diretor teatral Roberto Blanco que após passar por um julgamento público humilhante no próprio teatro, teve a cabeça raspada e foi obrigado a se arrepender de sua homossexualidade publicamente. Explicita ainda que após serem algemados pelas forças policiais, os homossexuais eram levados aos campos de cana como forma de se purificar de suas fraquezas. Para o intelectual, esses sujeitos eram

---

<sup>7</sup> Miskulin evidencia que as políticas que coíbiam a homossexualidade em Cuba firmavam-se por meio de componentes anteriores a Revolução – como uma moral religiosa ocidental, puritanismo e machismo – mas também foram reforçadas por teorias stalinistas elaboradas na União Soviética, que viam nos homossexuais “a decadência da sociedade burguesa”. Ver mais em MISKULIN, 2013, p. 143.

<sup>8</sup> De acordo com Tahbaz, as duas principais rondas responsáveis pelas internações nas UMAPs ocorreram em novembro de 1965 e em junho de 1966. Os Comitês de Defesa da Revolução (CDR), que se tratava de uma organização governamental nacional, informavam aos militares quais indivíduos deviam ser direcionados aos campos de trabalho forçado. Ver mais em: TAHBAZ, 2013.



transportados não como heróis revolucionários em potencial, mas como fracassados em suas funções sociais (ARENAS, 1995, p. 172).

Tais relatos dão substância a uma dimensão sentimental dos que experienciaram a violência do Estado de diversas formas, como, por exemplo, sendo levados as UMAPs por meio de avisos falsos para comparecerem ao SMO ou recolhidos nas ruas sob a acusação de serem ou parecerem homossexuais (TAHBAZ, 2013). Se para aqueles que compuseram o SMO o trabalho consistia em formação e dever social, sendo entendidos como “trabajadores para la sociedad, servidores de la sociedad; no explotadores, sino trabajadores” (CASTRO, 1963), para os homossexuais e outros dissidentes que foram levados para as UMAPs o trabalho tinha significações diferentes. Para estes prisioneiros ideológicos o serviço era mais corretivo do que pedagógico. Verifica-se assim que a princípio o trabalho é concebido como um instrumento da pedagogia revolucionária aos diversos cidadãos cubanos, mas entre 1965 e 1968 – com a criação das UMAPs – ele passa a ser uma consequência de um ideal punitivo. A participação programada dos cubanos em atividades produtivas, foi intercalada nesse período com um trabalho que consistia em uma espécie de condenação àqueles que, de acordo com os revolucionários, necessitavam de uma urgente educação moral.

Além dessas ações realizadas pelas diretorias escolares e pelo aparato policial, Arenas apresenta ainda as iniciativas e resoluções repressivas de órgãos culturais. E é através delas que observamos que a perseguição aos homossexuais, adotada pela Revolução, também foi intensificada durante determinados períodos. Dentre esses órgãos pode-se citar a União de Escritores e Artistas de Cuba (UNEAC). Segundo o escritor, a instituição que havia premiado suas novelas entre 1964 e 1966, passa em 1969 a organizar leituras com escritores oficiais, de forma a sondar o panorama cultural da época. Subordinada ao Estado revolucionário cubano e nos moldes de “dentro da Revolução, tudo; contra a revolução, nada”, a UNEAC tinha a função de garantir que os escritos de exaltação à Revolução fossem publicados, enquanto os escritos críticos ou considerados imorais seriam censurados (MISKULIN, 2013, p. 142).

No entanto, o caso mais representativo dessas ações repressivas ocorre não em 1969, mas no ano de 1971, quando no I Congresso Nacional de Educação e Cultura<sup>9</sup> uma perseguição violenta foi

---

<sup>9</sup> O Primeiro Congresso Nacional de Educação e Cultura foi realizado em Havana-Cuba nos dias 23 a 30 de abril de 1971. Suas resoluções eram explícitas com relação ao homossexual. Afirmavam que não poderia deixar que os homossexuais

dirigida aos homossexuais: “A respeito dos desvios homossexuais definiu-se seu caráter de patologia social. Estabeleceu-se o princípio de rechaçar e não admitir, de forma alguma, essas manifestações, nem sua propagação [...]” (CUBA, 1980, p. 28). Depois de as práticas consideradas contrárias à Revolução terem sido representadas como aberrações extravagantes, determinou-se que era necessário o “confronto direto para sua eliminação” (CUBA, 1980, p. 22). Ao apresentar que a partir desse congresso inicia-se a “parametrage”, processo no qual os escritores, artistas e dramaturgos homossexuais recebiam um telegrama informando que não reuniam os parâmetros políticos e morais para o bom desempenho do cargo que ocupava (ARENAS, 2010, p. 171), Arenas demonstra como ocorreu a efetivação do que no congresso chamou-se apenas de “medidas que permitam o encaminhamento para outros organismos daqueles que, sendo homossexuais, não devam ter participação na formação da juventude [...]” (CUBA, 1980, p. 29). Se antes já havia em diversos segmentos da sociedade cubana a exclusão dos homossexuais, a partir de 1971 essa perseguição passa a ser institucionalizada através de uma regulamentação jurídica formal.

Essas três formas de perseguição, evocadas por Arenas no decorrer de sua autobiografia, evidenciam uma política repressiva adotada pela Revolução e intensificada através de sua institucionalização. Entende-se que essas ações são resultado do apego dos agentes sociais a uma tradição preconceituosa, advinda de uma herança católica que considera a homossexualidade um desvio moral e do culto à masculinidade que relaciona o feminino ao ordinário. No entanto, o que os relatos mostram, para além da tradição discriminatória, é que o aumento desenfreado da perseguição aos homossexuais só foi possível a partir da apropriação das bases da ideologia do “homem novo” pelos revolucionários.

Nas instituições escolares, por exemplo, observa-se que as “depurações” aos homossexuais se efetivaram, sobretudo, pelo fato de as práticas desses indivíduos serem consideradas incompatíveis com o novo padrão de homem estabelecido. Um padrão de virilidade e masculinidade que já era vigente antes da Revolução, mas que no contexto revolucionário foi exacerbado e considerado o modelo inexorável (DRUMMOND, 2018, p. 106).<sup>10</sup> Arenas relata, por exemplo, que durante a formação para

---

interferissem na formação da juventude e sugeriam que fossem retirados dos diversos organismos da frente cultural. Ver em: MISKULIN, 2013, p. 143.

<sup>10</sup> De acordo com Drummond “aos olhos do regime revolucionário, a homossexualidade representava uma cultura sexual que se expressava em indivíduos hedonistas e indulgentes, associados à burguesia e ao capitalismo, que não poderia contribuir apropriadamente para a Revolução, visto que não representava o ‘homem novo’ altruísta, diligente e viril. Além

contador agrícola, o estudante era levado a “subir seis vezes até o Pico Turquino, e quem não conseguisse subir [...] era considerado um frouxo que não podia formar-se” (ARENAS, 1995, p. 73). Há nesse sentido uma denúncia à exaltação das características consideradas como próprias do homem e conseqüentemente uma negação das características consideradas femininas.<sup>11</sup> A violência – acusação de incapacidade de formação pela falta do atributo da força –, nessa situação, direciona-se a uma questão de gênero e independe da sexualidade. Dessa forma, é possível pensar que o padrão de masculinidade instituído afligiu até mesmo homens heteros que tinham as práticas lidas socialmente como femininas. No entanto aos homossexuais essa violência se acentua porque além de apresentarem práticas e representações que “não se conformam às normas de gênero [...] pelas quais as pessoas são definidas” (BUTLER, 2003, p. 38) também são prontamente excluídos por uma determinada “coerência dos gêneros, que exige uma heterossexualidade estável e oposicional” (BUTLER, 2003, p. 38-39).<sup>12</sup> Desse modo, a partir da instituição do padrão de “homem novo”, os homossexuais foram considerados “incoerentes” e “descontínuos” não só para as relações sociais cotidianas, mas também para a Revolução:

Muchos de esos pepillos vagos, hijos de burgueses, andan por ahí con unos pantaloncitos demasiado estrechos (RISAS); algunos de ellos con una guitarrita en actitudes “elvispreslianas”, y que han llevado su libertinaje a extremos de querer ir a algunos sitios de concurrencia pública a organizar sus shows feminoideos por la libre (CASTRO, 1963).

Observa-se no trecho acima que ocorre uma associação da figura do contrarrevolucionário – prevista na ideologia do homem novo – à figura do afeminado, tradicionalmente excluída. Ao se considerar o caráter socialista da Revolução, bem como seu ideal anti-imperialista, nota-se que a ideia do outro (burguês) é criada e reforçada pelo governo constantemente, sendo papel do revolucionário evitá-lo, criticá-lo e denunciá-lo. Concomitantemente, a homossexualidade é associada a este outro, transformando-a também em inimiga da Revolução. Essa associação é feita por aproximarem os vícios

---

disso, a ‘moralidade revolucionária’ se apoiava em expressões da sexualidade e de gênero heteronormativas, como a masculinidade masculina”. Ver mais em: DRUMMOND, 2018, p. 106.

<sup>11</sup> É importante ressaltar que essa delimitação que diferencia o que é próprio do homem e próprio da mulher “é produzida [...] pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes”. Não se considera, portanto, que características como a falta de força física, a fragilidade e a intolerância à dor, sejam próprias de uma “verdade” do sexo feminino. Pelo contrário, entende-se que essas características são produzidas por discursos que naturalizam o binário e ao mesmo tempo legitimam o patriarcado. Ver mais em: BUTLER, 2003, p. 37.

<sup>12</sup> De acordo com Judith Butler “a heterossexualização do desejo institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre ‘feminino’ e ‘masculino’, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de ‘macho’ e de ‘fêmea’. Ver mais em: BUTLER, 2003, p. 38-39.

e a prostituição – vistos como herança do passado capitalista a ser abominado – aos homossexuais. Assim, a delimitação dos papéis morais somada a exclusão dos homossexuais pela tradição discriminatória causaram, em larga escala, a expulsão desses indivíduos das instituições escolares.

Essa mesma definição dos papéis a serem cumpridos pela população cubana, é o que também ocasiona a demissão dos homossexuais de seus cargos culturais, artísticos e educacionais após o I Congresso Nacional de Educação e Cultura. Os parâmetros políticos e morais instituídos no congresso estavam claramente arraigados a um profundo preconceito às sexualidades desviantes. Ministros, governantes, orientadores, professores e alunos apresentados como representantes da nação revolucionária, resolvem:

Os meios culturais não podem servir de ambiente à proliferação de falsos intelectuais que pretendem converter o esnobismo, a extravagância, o homossexualismo e outras aberrações sociais em expressões da arte revolucionária, distantes das massas e do espírito de nossa revolução (CUBA, 1980, p. 33).

O congresso que buscava otimizar o ensino através de uma “progressiva transformação e criação de um homem novo” (CUBA, 1980, p. 13) estabeleceu na seção Moda, costumes e extravagâncias “a necessidade de manter a unidade ideológica do povo cubano e de combater a qualquer forma de desvio [...]” (CUBA, 1980, p. 21). Instituiu-se assim, penas severas àqueles que chamaram de corruptores de menores, depravados reincidentes e elementos antissociais incorrigíveis (CUBA, 1980, p. 29).

A aproximação entre a ideologia do “homem novo” e a repressão do aparato policial, por sua vez, ocorre não só a partir da concepção de homem revolucionário ideal, mas também se alicerça na ideia do trabalho edificante. Os relatos mostram que aqueles que representavam qualquer perigo à hegemonia da Revolução foram presos sob circunstâncias de intolerância e levados às UMAPs para os setores agrícolas. Ao expor que “a humilhação pública foi um dos métodos mais utilizados pela Revolução” (ARENAS, 1995, p. 172), os testemunhos de Arenas revelam como o aparato policial muitas vezes lidava com os homossexuais, prendendo-os em campos de trabalho forçado, não por seus deveres revolucionários, mas pela negação de suas identidades e práticas. Logo, “[...] se para setores da juventude rebelde esse momento significou o cerceamento das liberdades civis, para os homossexuais consistiu também em um cerceamento da liberdade sexual” (MISKULIN, 2013, p. 142).

Nesse sentido, as articulações entre as declarações de Arenas e os documentos oficiais da época expressam que os homossexuais não se encaixavam na categoria de homem cubano ideal. Seus

testemunhos possibilitam entender que as ideias de delimitação de um papel moral e de trabalho voluntário – próprias da ideologia do “homem novo” –, quando aliadas à tradição de intolerância, passaram a ser utilizadas como justificativa e meio para a perseguição aos homossexuais. Inaugurou-se assim, nesse contexto, uma configuração de repressão institucionalizada e foi evidenciado um momento de ruptura no processo revolucionário, por meio da adoção e intensificação do preconceito.<sup>13</sup> De modo a expor a incoerência dessa repressão com os desígnios da Revolução, Arenas tenta “no plano literário, [...] encontrar a frase justa e a imagem adequada, sobre o poder de expressão da palavra, para traduzir o vivido e dizer o indizível” (MARCO, 2004, p. 57).

### **O vivido e o indizível: a dissidência e a resistência homossexual**

Segundo Valeria de Marco, a literatura de testemunho impõe à cadeia língua, nação e tradição literária uma fratura irreversível. Por ser ela proveniente da zona de exclusão criada pela violência de Estado racionalmente administrada, expõe a radical ausência de qualquer abrigo (MARCO, 2004, p. 63). Diante disso, nota-se que a própria autobiografia de Arenas consiste em uma forma de resistência, um modo de o escritor se colocar no mundo após as investidas repressivas do Estado cubano.

Seligmann-Silva evidencia que na relação entre testemunha e opressor, geralmente ocorre uma negação do feito pelo opressor, que tenta impedir as narrativas, apagando as marcas do crime. As vítimas, por sua vez, vivem um sentimento paradoxal de culpa da sobrevivência, provocando nestas o sentimento de irrealidade do vivido. Segundo o autor:

Para o sobrevivente, sempre restará este estranhamento do mundo, que lhe vem do fato de ele ter morado como que “do outro lado” do campo simbólico. O testemunho funciona para ele como uma ponte para fora da sobrevivida e de entrada (volta) na vida. Neste testemunho, misturam-se fragmentos, como que estilhaços (metonímias) do seu passado traumático, a uma narrativa instável e normalmente imprecisa, mas que permite criar o referido “volume” e, portanto, um novo local fértil para a vida (SELIGMAN-SILVA, 2010, p. 11).

Nesse sentido, entende-se que a obra de Arenas busca reconstruir o passado da Revolução Cubana de acordo com a própria experiência, de modo a deslegitimar a memória oficial. Ao usar a literatura como forma de reconstrução da harmonia perdida e reestabelecimento de parâmetros da estruturação social, o intelectual faz de seus próprios escritos um enunciado de resistência. Se enquanto produção discursiva esbarra nos limites de uma memória induzida a compor uma significação

---

<sup>13</sup> A respeito das construções de Arenas sobre o papel moral em Cuba, ver mais em: FREITAS, 2020, p. 23-32.

incompleta da realidade (SARLO, 2007, p. 35), enquanto “testis” o “témoin” visual de Arenas implica justamente em uma proximidade e capacidade de transitar entre os tempos da cena histórica (SELIGMAN-SILVA, 2010, p. 5). Nesse processo de escrita, Arenas rememora e reúne em sua autobiografia as atitudes transgressoras realizadas por ele e por outros representantes do grupo homossexual. Lembra e testemunha casos e situações de embate contra os revolucionários ao passo que confere aos dissidentes um lugar de destaque, apresentando suas estratégias de sobrevivência e suas oposições às investidas repressivas.

Uma das estratégias verificadas na obra de Arenas é a aliança matrimonial entre homossexuais e mulheres. Expondo que moradias só eram concedidas pelo Estado a necessitados se estes fossem casados, o intelectual relata que combina uma cerimônia com uma mulher chamada Ingrávida Félix. Segundo o escritor, ela era em uma atriz de grande talento, divorciada, que havia sido “parametrada” e despedida de seu trabalho por ter relações com vários homens. O acordo entre os dois beneficiaria a ambos, uma vez que Arenas conseguiria a casa e cederia auxílio financeiro para alimentar os dois filhos da mulher. No entanto, ainda assim, não receberam o quarto, o que levou Arenas a supor que os revolucionários julgavam inferiores a mulher e o homossexual (ARENAS, 1995, p. 185).

Todavia, é importante lembrar que, apesar do extremo preconceito e da representação – da mulher como inferior – verificados no testemunho de Arenas, o período revolucionário consiste em um grande marco na luta pelos direitos das mulheres cubanas. Com o novo projeto social instalado em Cuba após o triunfo revolucionário surge também a Federação de Mulheres Cubanas (FMC) em 23 de agosto de 1960. Com essa organização, dirigida por Vilma Espín, pretendia-se promover a participação feminina nos diversos âmbitos econômicos, políticos, sociais e culturais da ilha caribenha (SERRANO LORENZO, 2018, p. 59-60). A partir desse momento, muitas das mulheres que eram analfabetas e completamente dependentes de seus maridos, passaram a investir em uma formação e a trabalhar em setores da educação, da saúde e em postos financeiros (MARIEL, 1984, p. 13).

Inclusive, na sessão da Asamblea Nacional del Poder Popular de la República de Cuba, realizada de 28 a 30 de dezembro de 1978, é possível notar que as mulheres tiveram direitos resguardados, sobretudo a partir do Artigo 349. No Título IX ou “Delitos contra los derechos individuales”, estabeleceu-se a punição com privação de liberdade por seis meses a três anos àqueles que cometessem discriminação por sexo. Os outros artigos referentes à proteção da mulher faziam

alusão à violência sexual e à gestação. Os homossexuais, por sua vez, foram mencionados no Título XI ou “Delitos contra el normal desarrollo de las relaciones sexuales y contra la familia, la infancia y la juventud”. Neste campo estabeleceu-se no Artigo 359 punições de três a nove meses de prisão a quem: fizesse ostentação pública de seu status homossexual; realizasse atos homossexuais em local público ou privado (involuntariamente visto por terceiros); ofendesse os bons costumes com exibições insolentes ou qualquer outro ato de escândalo público; produzisse ou veiculasse publicações, gravuras, gravações, fotografias ou outros objetos obscenos, tendendo a perverter e degradar costumes. Havia ainda na seção “Corrupción de menores” a pena de oito anos destinada àqueles que “induzissem menores a exercer a homossexualidade”.

Diante disso, nota-se que a afirmação de Arenas – de que a mulher e o homossexual são considerados no sistema castrista seres inferiores (ARENAS, 1995, p. 185) – torna-se um tanto generalizante, e provavelmente marcada pela necessidade de o intelectual somar outras lutas às suas. Pela dificuldade e impossibilidade de narrar os acontecimentos do real traumático, os testemunhos de Arenas como *superstes*<sup>14</sup> recorrem a uma equivalência entre a situação das mulheres e dos homossexuais em Cuba. Mais do que essa correspondência, o que se pode verificar é que enquanto a experiência feminina na Revolução é marcada pelas arbitrariedades advindas de um distanciamento entre as proposições governamentais a respeito da importância da mulher e a permanência do preconceito nas práticas cotidianas, para os homossexuais não houve a intenção de quebra de paradigma. Enquanto as mulheres foram assimiladas pela revolução como indispensáveis, os homossexuais são vistos como a herança de um passado vergonhoso a ser esquecido.

Se, por um lado, parece ser questionável a afirmação de que as mulheres foram consideradas inferiores pela ideologia revolucionária, é incontestável que elas tenham sido atingidas pelas tradições depreciativas do machismo no que diz respeito ao feminino. As punições verificadas como o afastamento das mulheres de seus serviços por ter relações sexuais com mais de um homem e a ausência desse parâmetro monogâmico para aqueles do sexo masculino reafirmam uma sociedade alicerçada em preconceitos de gênero. Novamente, nota-se que Cuba no período da Revolução não estava desassociada do contexto ocidental, uma vez que ainda nos dias de hoje nos vários países do

---

<sup>14</sup> Diferente de “testis”, que assiste ao fato como um terceiro (visual) e que transita com facilidade entre o tempo da cena histórica e o tempo em que se escreve a história, o “*superstes*” mantém-se no fato como sobrevivente (auricular) e se caracteriza pela impossibilidade de narrar o evento traumático. Ver mais em: SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 5.



Ocidente, a mulher é muito mais julgada socialmente por suas relações sexuais que o homem. O estigma do feminino como fraco e inferior ainda hoje representa um desafio social que exclui e marginaliza as mulheres e os homossexuais.

Constata-se que, por meio dessas alianças matrimoniais, as mulheres buscavam enfrentar um machismo estrutural arraigado à sociedade por uma tradição discriminatória com relação ao feminino. Em contrapartida, os homossexuais desafiavam o agravamento dessa tradição discriminatória, evidenciado por uma visível perseguição política. Dito de outro modo, as hostilidades do machismo inclinaram-se, naquela configuração, de forma mais direta àqueles que carregavam os estigmas relacionados ao feminino do que às mulheres de fato.

Essa determinação deve, no entanto, ser complexificada ao considerar a situação das mulheres homossexuais no contexto da Revolução Cubana. Há relatos de que, além de serem excluídas da FMC, também eram vigiadas e denunciadas a essa organização. Muitas utilizavam maquiagem para serem percebidas como mais femininas e saíam com homens de modo a evitar serem vistas com outras mulheres. De acordo com testemunhos veiculados na edição número cinco da Revista Mariel “[...] para las lesbianas casi no hay posibilidades de llevar una vida marginal, en una subcultura, como hacen los hombres homosexuales, que se encuentran en parques y em urinarios” (MARIEL, 1984, p. 13). Sofriam, por conseguinte, uma dupla discriminação: por ser mulher e por ser homossexual.

Além das alianças matrimoniais, Arenas evidencia que no final da década de 1960 os intelectuais organizavam encontros culturais em casas abandonadas e parques onde liam os textos de grandes escritores: “Líamos em voz alta para a satisfação de todos. Minha geração lia os poemas de Jorge Luiz Borges, proibidos pelo regime de Fidel Castro, e recitávamos de cor os poemas de Octavio Paz” (ARENAS, 1995, p. 118), inclusive as poesias homossexuais. Além disso, escreviam textos e poesias contra o regime: “Isto nos mantinha a salvo da loucura e não nos deixava cair na esterilidade que já acometera outros escritores cubanos” (ARENAS, 1995, p. 174). Arenas expõe:

Naquela época, em 1969, eu sofria uma perseguição constante por parte do Estado, e temia sempre pelos escritos que eu produzia incessantemente. Pus todos os textos originais – poemas e novelas que ainda não haviam sido mandados para o exterior – num saco de cimento vazio e visitava todos os meus amigos a fim de achar alguém que os escondesse sem levantar suspeitas da polícia. Não era fácil encontrar quem aceitasse essa tarefa; de fato a pessoa corria o risco, se fosse encontrada com meus manuscritos, de passar anos em cana (ARENAS, 1995, p. 145).

Nota-se que, mesmo sob a possibilidade de serem presos ou acusados de diversionismo, continuavam suas ações literárias como forma de fazer frente às repressões culturais que sofriam. O direcionamento da arte por meio de parâmetros do realismo socialista provocou um cerceamento da liberdade de expressão e uma restrição da criação artística e intelectual em Cuba (MISKULIN, 2013, p. 142). Em decorrência dessas atribuições, diversos intelectuais e homossexuais foram perseguidos por terem suas obras condenadas como imorais, libertinas ou como penetrações culturais imperialistas. Em atitude de embate a essas medidas implementadas, homossexuais e intelectuais insistiram em suas práticas e criações e tentaram salvar suas produções, escondendo os manuscritos ou publicando no exterior.

Em 1971, a partir do Primeiro Congresso Nacional de Educação e Cultura, ocorre o agravamento deste cerceamento às atividades culturais. A arte e a literatura não revolucionárias passam a sofrer ataques ainda maiores em Cuba e àqueles que são seus produtores tornam-se alvos eminentes. Na seção “A atividade cultural” veiculada nas resoluções do congresso, encontra-se:

O desenvolvimento das atividades artísticas e literárias de nosso país deve basear-se na consolidação e incentivo ao movimento de aficionados, tendo como critério o amplo desenvolvimento cultural das massas e a negação das tendências de elite. O socialismo cria as condições objetivas e subjetivas para a autêntica liberdade de criação. Por isso, são condenáveis e inadmissíveis as tendências que, baseadas num critério de libertinagem, buscam mascarar o veneno contrarrevolucionário de obras que conspiram contra a ideologia revolucionária (CUBA, 1980, p. 32-33).

Ao apresentarem a ameaça de agressão militar imperialista – presente durante o processo revolucionário – e a necessidade de continuarem livres das amarras do poder estadunidense, delibera-se ainda:

A arte é uma arma da revolução, um produto da decisão de luta do nosso povo, um instrumento contra a infiltração do inimigo. [...] Nossa arte e nossa literatura serão importantes meios para a formação da juventude e da moral revolucionária, que exclui o egoísmo e outras deformações típicas da cultura burguesa. (CUBA, 1980, p. 36-37).

Observa-se que apesar de estabelecerem a liberdade de criação, contraditoriamente, o socialismo é utilizado como fator condicionante. A arte atribuída como arma revolucionária implica também na negação das demais obras que não se direcionam à estética da Revolução. Origina-se a partir de então o período que ficou conhecido como Quinquênio Gris, e que corresponde na

autobiografia de Arenas ao período em que mais perseguição ele sofreu. Surgem, por efeito deste momento, novas formas de repressão e novas estratégias dos dissidentes.

Em 1973, Arenas foi acusado de cometer um delito homossexual, o que levou à sua prisão e à abertura de um processo. Solto, sob fiança, relata que contratou um advogado para cuidar de seu caso. Em pouco tempo o delito do qual havia sido acusado havia se transformado em um crime de atividade contrarrevolucionária. Com provas de que Arenas tinha publicado fora do país sem licença da UNEAC e com descrições dos conteúdos de seus textos com teor crítico à Revolução, a situação do escritor passou de um escândalo público para um caso de propaganda contra o regime. Arenas é preso novamente, foge, e com a ajuda de amigos vive foragido por três meses no parque Lenin em Havana, onde finalmente é pego e levado para a prisão de Castillo del Morro.

A partir de sua experiência na prisão, entre 1974 e 1976, o escritor evidencia que quando os homossexuais eram condenados ocupavam as piores celas, geralmente subterrâneas e que eram inundadas quando a maré subia. Não havia sequer banheiro para usarem, eram sempre os últimos a comer e apanhavam cruelmente por qualquer motivo. No entanto, nota-se que ainda nesses espaços conseguiam manter o humor e criavam maneiras para performar a feminilidade: “Com os próprios lençóis faziam saias; pediam graxa de sapato a seus familiares e com isso se maquiavam, fazendo sombras nos olhos. Usavam até a própria cal das paredes para se pintar” (ARENAS, 1995, p. 213). Quando saiam para tomar sol – o que era permitido uma vez por mês ou de forma quinzenal – os homossexuais “se embelezavam para a ocasião: usavam perucas feitas de corda [...] e saltos altos feitos de pedaços de madeira” (ARENAS, 1995, p. 214). Nota-se assim como esses indivíduos que foram reprimidos e explorados, se impõem aos processos históricos na experimentação e exposição de suas multiplicidades (SCOTT, 1998, p. 297).

Arenas relata, ainda, que, durante o tempo em que esteve preso, foi retirado diversas vezes da prisão de El Morro e levado para Villa Marista, onde ocorriam sessões de interrogatório. Nessas sessões, questionavam como o intelectual conseguia enviar seus manuscritos e comunicados para fora de Cuba e quais os nomes daqueles que o haviam ajudado.<sup>15</sup> Quando não cediam as informações

---

<sup>15</sup> O intelectual cita em sua autobiografia que foram publicadas notícias a respeito de seu desaparecimento no jornal francês *Le Figaro*. Ver em: ARENAS, 1995, p. 230.

exigidas, Arenas e outros presos políticos, eram enviados para suas celas, onde havia um tubo utilizado como forma de coagi-los e torturá-los:

Era um cano através do qual injetavam vapor nas celas dos presos, a qual, completamente trancada, se transformava em uma verdadeira sauna. [...] Vez por outra entrava um médico para verificar a pressão e a frequência cardíaca. Dizia então “Podem continuar mais um pouco”. O vapor recomeçava, tornava-se mais forte, e quando o preso já estava a ponto de infartar, tiravam-no da cela e o levavam para mais um interrogatório (ARENAS, 1995, p. 235).

Após meses nesse ambiente repressivo o intelectual assina uma confissão em que falava sobre sua condição de homossexualidade, renegando-a; e no fato de ter se transformado em um contrarrevolucionário:

Falava [...] de minhas fraquezas ideológicas e de meus livros malditos, que eu nunca voltaria a escrever; na verdade, renegava toda a minha vida, salvando apenas a possibilidade futura de pegar o trem da Revolução e trabalhar para ela dia e noite. [...] Enquanto eu redigia a confissão tinham insistido para que eu declarasse ter corrompido dois menores, [...] prometia também, corrigir-me sexualmente. [...] Na confissão, porém, não citei o nome de ninguém que pudesse ser prejudicado em Cuba, nem dos meus amigos no exterior. [...] Escrevi os nomes de todos os agentes da Segurança do Estado que me tinham delatado, nomes esses que eu lera na lista que o advogado me mostrara (ARENAS, 1995, p. 236-244).

Apesar de os testemunhos de Arenas exporem que sua prisão ocorreu principalmente devido a seus escritos dissidentes publicados clandestinamente dentro e fora da ilha, entende-se que seu encarceramento também não foi desvinculado de sua condição de homossexual, uma vez que seus embates com a polícia cubana ficaram frequentes após sua primeira detenção, na qual foi acusado de “homossexualismo” e que esta denúncia, inclusive, foi o que conduziu o seu julgamento. Dessa forma, Arenas expõe uma realidade árdua em que os homossexuais muitas vezes eram processados pela própria sexualidade e que quando estavam empenhados em trabalhos intelectuais deslegitimadores do processo revolucionário cubano eram ainda mais perseguidos.

Observa-se, por meio destes relatos, que foram diversas as formas de resistência, não só da intelectualidade, mas também dos homossexuais, que – entre tertúlias literárias, alianças matrimoniais, desenvolvimento de poesias com conteúdo homossexual, publicações clandestinas de obras de caráter

opositor à Revolução, a insistência em performar a feminilidade e a negação da delação – estabeleceram embate com a Revolução.<sup>16</sup>

### **Entre *maricones* e *bugarrones*: a hierarquização da repressão e a manutenção de um modelo tradicional de relações de gênero**

Além de possibilitar a elucidação das formas de resistência dos homossexuais, os testemunhos de Arenas estabelecem uma classificação dos sujeitos desse grupo. Evidenciando que os mais afeminados sofriam as maiores repressões, mas que dentre estes alguns gozavam do direito de ser homossexual publicamente, o escritor revela uma grande complexidade no que diz respeito à concepção do que é ser homossexual em Cuba. Diferencia assim quatro tipos de homossexuais, os quais denomina: bicha de coleira, bicha comum, bicha enrustida e bicha régia.

De acordo com Arenas, a bicha de coleira era o tipo de homossexual que geralmente sofria denúncias por sua extravagância, chegando a ser preso várias vezes por escândalo público em saunas e praias. Através de uma linguagem metafórica expõe que “o sistema fazia com que ele usasse [...] uma coleira que estava permanentemente em seu pescoço; a polícia o prendia com uma espécie de gancho e ele era levado assim para os campos de trabalho forçado” (ARENAS, 1995, p. 107). Nesse sentido, evidencia que as bichas de coleira pagavam um preço alto por sua sexualidade. Caracterizando seu amigo intelectual, Virgílio Piñera, como um desses homossexuais, revela que, após ele ter sido liberto da prisão – onde foi preso não só por seus escritos anticomunistas, mas também devido à sua sexualidade –, passou a ser olhado sempre com suspeição e sofreu constantes censuras e perseguições.<sup>17</sup> A bicha comum, por sua vez, consistia no homossexual que “tinha seus compromissos, ia a cinemateca, escrevia de vez em quando um poema, jamais corria grandes riscos” (ARENAS, 1995, p. 107). Segundo Arenas, estes não sofriam grandes perseguições. A bicha enrustida, era o homossexual que passava intencionalmente para a sociedade a imagem de heterossexualidade. O intelectual afirma que muitos desses sujeitos eram casados com mulheres e apesar de terem relações sexuais com outros homens, condenavam a homossexualidade. Por fim, aponta que havia também a bicha régia, que por dispor de

---

<sup>16</sup> A respeito das formas de resistência dos homossexuais na Revolução Cubana, ver mais em: FREITAS, 2020, p. 32-40.

<sup>17</sup> Virgílio Piñera foi encarcerado no presídio de El Príncipe no dia 2 de outubro de 1961. Havia sido acusado de crimes políticos e morais e foi solto graças à intervenção de intelectuais como Carlos Franqui e Edith García Bucacha. No dia anterior, 1º de outubro de 1961, foi montada uma operação pela polícia em Havana para prender prostitutas e possíveis homossexuais: la noche de las tres P (prostitutas, pederastas e proxenetas). Ver mais em: DRUMMOND, 2018, p. 76.

vínculos diretos com as autoridades revolucionárias, ou por ser recrutada pela segurança do Estado, gozava do privilégio de ser homossexual publicamente (ARENAS, 1995, p. 108).

É claro que essas delimitações nas quais Arenas encaixa os homossexuais são limitantes, tendo em vista a impossibilidade dos representantes desse grupo se adequarem a essas categorias restritivas. Essas definições construídas por ele não tem a intenção de propor uma classificação rigorosa ou científica, mas sim de expressar a sua visão a respeito de como esses indivíduos se colocavam no período revolucionário. No entanto, os testemunhos do escritor são valiosos ao apresentar uma hierarquização da perseguição. Evidenciando que as repressões se davam de maneira mais intensa àqueles que abdicavam do padrão de masculinidade viril, Arenas oferece indícios de que a opressão – inclusive os encarceramentos em prisões e centros de trabalhos forçados – foram direcionados, sobretudo, àqueles homossexuais que feriam mais diretamente um padrão normativo social. Ao exporem insistentemente as suas práticas, já declaradas pelos revolucionários como vícios da antiga Cuba capitalista, esses indivíduos evidenciariam as impotências da Revolução.

Esses homossexuais apresentados por Arenas assumiam na relação sexual uma posição de passividade e viviam na sociedade cubana sob o estigma de “maricones”. Além destes, os depoimentos de Arenas apresentam sujeitos que desempenhavam o papel de ativo na relação sexual e se autodenominavam “bugarrones”. Segundo o intelectual, muitas vezes, os “bugarrones” falavam abertamente que possuíam relações sexuais com outros homens e não eram vistos como homossexuais, não sofrendo, portanto, repressão. O próprio Arenas conseguiu o direito de deixar Cuba apenas após a afirmação de que era passivo, sendo inclusive obrigado a caminhar sobre uma linha, sob olhares de psicólogas, que avaliaram o seu modo de andar (ARENAS, 1995, p. 310).<sup>18</sup> A observação de episódios como esse levaram Arenas e outros cubanos a declararem que “Los cubanos heterosexuales creen que la homosexualidad está limitada al homosexual visible” (MARIEL, 1984, p. 13) e que a sociedade cubana rejeitava apenas os “maricones”. No entanto, em seus próprios testemunhos essa determinação

---

<sup>18</sup> Esse relato se refere ao momento em que diversos indivíduos considerados inimigos internos do governo, passaram a receber licença para sair de Cuba. A saída, até então inviabilizada, é concedida sob a justificativa de que estavam libertando a Revolução daqueles que eram responsáveis por seu atraso. Muitos homossexuais deixaram a ilha nesse momento. Estigmatizados de vermes, delinquentes, afeminados, antissociais pela imprensa de Cuba, os marielitos – como passaram a ser chamados depois –, foram considerados a escória da Ilha. Ver mais em: MARQUES, 2009, p. 170.

pode ser complexificada, nos ajudando a entender além de uma hierarquização da perseguição ao homossexual, as construções sociais a respeito da homossexualidade.

Em um episódio o intelectual revela que após ter relações sexuais com um oficial, o agente apresenta um bloco de notas do Departamento da Ordem Pública e anuncia a sua prisão por homossexualidade. Quando Arenas é levado à delegacia expõe aos outros oficiais que havia se relacionado sexualmente com o seu acusador, que, por sua vez, acreditava não ter cometido qualquer delito por ser ativo. Perplexos diante da confissão, repreendem o acusador, afirmando que “era uma vergonha um policial fazer tais coisas; porque um homossexual, pensando bem, tem suas fraquezas, mas para ele, que era macho de verdade, o fato de se meter com um veado era realmente imperdoável (ARENAS, 1995, p. 127).

Ao romperem os limites da heterossexualidade estável e oposicional – que estabelece a prática do sexo entre homem e mulher –, tanto o oficial quanto Arenas apresentam espectros de incoerência com a normalidade de gênero instituída.<sup>19</sup> Essa incoerência é rechaçada socialmente e pode ser observada pela possibilidade de Arenas ser preso e pela desaprovação do ato do oficial por seus colegas de trabalho. Desse modo, verifica-se a discriminação direcionada tanto a “maricones” quanto a “bugarrones”.

No entanto, a performance no sexo parece ter sido utilizada como fator de desempate para definir quem mais havia abdicado de sua masculinidade. O fato de Arenas ter desempenhado o papel de passivo foi interpretado como uma proximidade ao “papel da mulher” levando-o a ser representado como o “veado”. Por desempenhar o papel de ativo o oficial foi representado como “macho de verdade” e seu ato foi visto como desvio. Desse modo, deixam de ser julgados quanto à sexualidade e passam a ser submetidos a critérios de diferenciação de gênero que estabelecem, para além do sexo entre indivíduos oposicionais – homem e mulher –, uma performance oposicional – entre o masculino e o feminino –. Aquele que tem as práticas consideradas mais viris deixa, nesse momento, de sofrer preconceito e é “reciclado” à normalidade instituída, enquanto aquele que tem as práticas reforçadas como femininas, continua sendo discriminado. É possível notar a partir disso uma ideia de

---

<sup>19</sup> De acordo com Judith Butler “[...] espectros de descontinuidade e incoerência [...] são constantemente proibidos pelas leis que buscam estabelecer linhas [...] de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente construído e a ‘expressão’ de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual”. Ver mais em: BUTLER, 2003, p. 38-39.



homossexualidade pensada a partir da própria heterossexualidade institucional<sup>20</sup> e cunhada dentro de uma noção binária limitante.

Em uma entrevista concedida por um cubano homossexual residente em Miami, veiculada na Revista Mariel, repara-se ainda uma lamúria de os homossexuais sentirem-se coagidos a interpretar papéis contrários, de forma a desempenhar – consciente ou inconscientemente – um dever social de manutenção da tradição:

No se puede ser sencillamente homosexual; no basta; muchísimos latinos están metidos en el role playing, en la cosa de imitar los papeles tradicionales del hombre y la mujer latinos heterosexuales. Uno tiene que ser o muy afeminado o muy macho. No se puede ser natural, no se puede ser simplemente gente. En la comunidad cubana, latina, casi todo el mundo, heterosexual u homosexual, obedece a esos modelos de comportamiento, a esas normas que se supone que tenemos. [...] una de las cosas que más confundió y molestó a mi madre, cuando conoció a mi amigo Glenn, fue el que él luciese masculino, y yo también (MARIEL, 1984, p. 15).

De acordo com o testemunho, parece ser incompreensível que um homem com hábitos, costumes e práticas consideradas sobretudo femininas se relacionasse com outro homem com as mesmas características, ou que um homem viril se relacionasse com outro homem que detivesse a mesma especificidade. Os relatos evidenciam que quando a sociedade se depara com a quebra de normalidade dos padrões de gênero – expressa acima pela relação entre indivíduos não oposicionais –, a dicotomia masculino/feminino é evocada como forma de reestabelecimento da normalidade. Tenta-se impor a noção de que “el hombre homosexual activo es todavía macho. Al contrario, el hombre pasivo toma el papel femenino tradicional, y pierde su masculinidad” (MARIEL, 1984, p. 13). Dessa forma há uma cobrança social para que os homossexuais se encaixem no padrão dicotômico. No entanto, essa noção, que se manifesta nos diversos testemunhos como uma mutilação das experiências reais dos homossexuais e que é resultante da tentativa de reestruturação de uma heterossexualidade institucional – já rompida, inicialmente, pela própria relação homossexual –, parece configurar-se em um verdadeiro leito de Procusto.

---

<sup>20</sup> De acordo com Judith Butler “A heterossexualidade institucional exige e produz a univocidade de cada um dos termos marcados pelo gênero que constituem o limite das possibilidades de gênero no interior do sistema binário oposicional. Essa concepção do gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo”. Ver mais em: BUTLER, 2003, p. 45.

Até mesmo em declarações de Arenas é possível identificar esse reflexo de uma tradição intolerante a tudo que foge do padrão masculino e feminino. O intelectual evidencia:

[...] percebi que as relações sexuais podem ser enfadonhas e pouco satisfatórias. Existe uma espécie de categoria ou divisão no mundo homossexual; a bicha-louca junta-se com outra e cada uma faz de tudo. [...]. Como pode haver prazer dessa maneira? Se o que se procura é justamente o contrário! A beleza das relações daquela época estava no fato de encontrarmos nossos opostos; [...]. Agora não é assim, ou é difícil que seja assim; tudo foi regularizado de tal forma que se criaram grupos e sociedades onde é muito complicado para um homossexual encontrar outro homem, isto é, o verdadeiro objeto do seu desejo (ARENAS, 1995, p. 137).

Percebe-se no trecho acima que o vocábulo “bicha-louca” não é utilizado de modo a deslegitimar as práticas homossexuais. Nesse relato, o termo tem sobretudo, efeito de oposição à representação do masculino viril, identificada pela expressão “homem de verdade”. Desse modo, o “bicha-louca” pode ser entendido como referência aos trejeitos sensíveis, a dissimulação, desequilíbrio e passividade: características relacionadas aos estereótipos do feminino. O que chama a atenção, no entanto, não é a apresentação desta distinção, mas a fato de Arenas parecer não entender que uma relação homossexual possa ocorrer de forma satisfatória entre dois indivíduos cujas práticas se consideram femininas. Há, nesse sentido, uma resistência em aceitar as múltiplas formas de “existir” e de “ser” dos homossexuais dentro do discurso do próprio Arenas, o que descortina a presença do preconceito não só entre os revolucionários – como fazem acreditar os seus testemunhos –, mas também entre os dissidentes. É importante que se evidencie, porém, que esses preconceitos verificados não se restringem aos revolucionários, aos dissidentes ou a Arenas, eles se estendem à América Latina e, certamente, a todo o mundo ocidental.<sup>21</sup>

Diante desses relatos, verifica-se uma violência aos homossexuais que os afeta, sobretudo, por negarem uma normalidade de gênero instituída, seja por suas práticas remeterem a relação sexual entre indivíduos não oposicionais, seja pela visível subversão do padrão dicotômico que estabelece uma coerência do homem como viril e da mulher como feminino. Percebe-se também que a violência se estende do homossexual (indivíduo) à relação homoafetiva. Quando há vínculo entre dois homossexuais cujas práticas considera-se masculinas é apontada a ausência do feminino e tenta-se

---

<sup>21</sup> De acordo com Rodrigues, a “conotação identitária [do homossexual], sobretudo de identidade desqualificada, é algo contingencial e histórico”. Segundo ela, “ao longo da maior parte do século XX, o que foi originariamente proposto como mecanismo supressor da perseguição criminal [a homossexuais] vem a se consolidar como fundamento da estigmatização, legitimando as ações de ‘tratamento’ e ‘cura’ desses indivíduos”. Ver mais em: RODRIGUES, 2012, p. 381.

atribuir a um dos indivíduos os estereótipos direcionados à mulher. Quando a relação apresenta homossexuais cujas práticas são consideradas femininas é apontada a ausência do masculino e uma determinada ilegitimidade do desejo. Tal exigência ocorre por haver “uma oposição binária fixa que afirma de maneira categórica e inequívoca o significado do homem e da mulher, do masculino e do feminino” (SCOTT, 1995, p. 86) de forma a impor uma rigidez nas práticas desses indivíduos, fazendo com que o homem seja levado, cotidianamente, a atestar sua virilidade enquanto a mulher prova sua sensibilidade. Forja-se assim a necessidade de uma relação oposta e complementar entre o que se considera forte e fraco, brutal e doce, tornando-os interdependentes. Todavia, essa interdependência é ilusória. O que se observa, não só no contexto revolucionário, é uma gama complexa entre as relações, que não se definem por uma oposição dos sexos ou por um antagonismo dos gêneros, mas por uma multiplicidade de ser que ultrapassa as barreiras do binarismo. Por representarem, na Revolução, uma insubordinação a esse – cômodo – modelo binário adotado, os homossexuais causaram desconforto, foram perseguidos e mortos. Mas, ao escancararem a amálgama do masculino e do feminino e suportarem as consequências dessa transgressão, reivindicaram àquilo que foi posto como o princípio original dos revolucionários: a justiça a todos os povos de Cuba.<sup>22</sup>

### **Considerações finais**

Neste artigo buscou-se analisar a política de repressão aos homossexuais na Revolução Cubana, nas décadas de 1960 e 1970, a partir dos testemunhos do intelectual Reinaldo Arenas. Por meio dos relatos por ele produzidos, discutiu-se as formas de perseguição empreendidas pelo Estado após o triunfo revolucionário, as relações desta perseguição com a ideologia do homem novo, as formas de resistência da homossexualidade e as especificidades que envolviam uma certa hierarquização da perseguição.

A partir dos testemunhos de Arenas foi possível observar que, quando aliada à tradição de intolerância, a ideologia do homem novo passou a ser utilizada como justificativa e meio para a perseguição aos homossexuais, intensificando-a. O trabalho – elemento básico na formação do revolucionário ideal – foi empregado de modo a conferir aos sujeitos que se enquadravam em um padrão heteronormativo um caráter formativo, enquanto os homossexuais foram obrigados a trabalhar em campos agrícolas como forma de punição e reeducação do comportamento sexual. Já a delimitação

---

<sup>22</sup> A respeito da hierarquização da perseguição aos homossexuais, ver mais em: FREITAS, 2020, p.40-46.

moral – também essencial na construção de um homem novo –, excluiu significativamente aqueles que foram associados, equivocadamente, a uma tradição capitalista. Por terem suas representações e práticas sexuais consideradas próximas ao feminino, passaram a ser vistos no modelo patriarcal sob o estigma da fraqueza e da covardia. Foram tratados como traidores indignos da Revolução. Assim, os homossexuais sofreram profundas perseguições e depurações das escolas, das universidades, dos cargos públicos e educacionais. Chamados de aberrações, corruptores da juventude revolucionária, depravados reincidentes, antissociais incorrigíveis, tiveram sua condição considerada como uma patologia e foram perseguidos, agredidos, presos e mortos. A negação de suas identidades e práticas foi, surpreendentemente, afirmada em um regime que propunha a libertação, a igualdade e a justiça a todos os povos cubanos, demonstrando assim a abrangência e a gravidade dessa tradição discriminatória difusa em todo o mundo ocidental.

Verifica-se que os homossexuais foram enérgicos na rejeição dessas imposições, agindo de modo a deslegitimar as formas de preconceito que lhes eram direcionadas e a resistir às medidas repressivas. É possível notar nos testemunhos de Arenas que os representantes desse grupo recorreram a alianças matrimoniais com pessoas do sexo oposto para usufruir de direitos que só eram cedidos a casais heterossexuais; desenvolveram poesias e obras com conteúdo homossexual e, quando não conseguiram publicá-las dentro da ilha, as veicularam clandestinamente; insistiram na performatividade do feminino mesmo em situações de extrema repressão; e negaram a delação de outros homossexuais.

Constata-se ainda a existência de uma hierarquização da perseguição daqueles que não agiam em conformidade com o modelo de gênero dicotômico, amplamente difundido no mundo ocidental e adotado pelos revolucionários. Observou-se que houve perseguições direcionadas aos próprios homens heterossexuais quando suas práticas e representações eram lidas socialmente como femininas e que os homossexuais sofreram repressões tanto por terem práticas lidas como femininas quanto pelo fato de sua sexualidade ter despertado no imaginário dos sujeitos de uma sociedade machista uma potencial passividade. Nesse sentido, a relação afetiva entre dois homens – ou duas mulheres – foi rechaçada, independentemente do papel sexual – ativo ou passivo – desses sujeitos. No entanto aqueles homossexuais que eram mais desviantes das normas instituídas sofreram de forma mais acentuada os preconceitos e punições na Revolução. Logo, identifica-se que o modelo patriarcal, machista e inflexivelmente dicotômico foi mantido pelos revolucionários e culminaram em repressões a todos os

civis, homossexuais ou não, e que aqueles que insistiram em performar a feminilidade foram ainda mais atacados.

### Referências bibliográficas:

ARENAS, Reinaldo, (1943- 1990). **Antes que anoiteça**/ Reinaldo Arenas. \_2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.

ARENAS, Reinaldo, (1943- 1990). **Cartas a Margarita y Jorge Camacho** (1967- 1990). Sevilla: Point de lunettes, 2010.

BUTLER, Judith. Identidade, sexo e metafísica da substância. In: **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 37-48.

CUBA. Primeiro Ministro (1959-1976: Fidel Castro). **Discurso pronunciado para comemorar o VI aniversário do assalto ao palácio presidencial**. Universidade de Havana, 13 mar. 1963. Disponível em: < <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1963/esp/f130363e.html> >. Acesso em: 05 dez. 2019.

CUBA. **Resoluções do I Congresso Nacional de Educação e Cultura**. São Paulo: ed. Livramento, 1980.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v5n11/v5n11a10.pdf> >. Acesso em: 26 jan. 2020.

CUBA. **Asamblea Nacional del Poder Popular de Cuba**, Ley No. 21 - Código Penal. No.3 (1-3-79). Disponível em: < <http://www.parlamentocubano.gob.cu/index.php/documento/codigo-penal/>>. Acesso em: 01 jul. 2020.

FREITAS, Ualisson Pereira. **A traição do sexo: testemunhos da perseguição aos homossexuais em Cuba** na obra de Reinaldo Arenas (1959-1990). 2020. 100 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2020.

MADERO, Abel Sierra. Academias para producir machos en Cuba. **Letras libres**, 21 jan. 2016. Disponível em: <<https://www.letraslibres.com/espana-mexico/politica/academias-producir-machos-en-cuba>>. Acesso em: 17 mai. 2021.

MARCO, Valeria de. A literatura de testemunho e a violência de Estado. **Lua Nova**, São Paulo, n. 62, p. 45-68, 2004. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ln/n62/a04n62.pdf> >. Acesso em: 26 jan. 2020.

MARIEL. **Revista de literatura y arte**. Nova York, NY. v. 1, n. 5. Primavera 1984. Disponível em: < <http://americalee.cedinci.org/portfolio-items/mariel/> >. Acesso em: 19 mar. 2020.

MESA, Sergio Chaple. A literatura cubana na época da Revolução. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 25, n. 72, p. 131-144, 2011. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S0103-40142011000200012> >. Acesso em: 22 jul. 2020.

MISKULIN, Silvia Cezar. O ministro Che Guevara e a gestão econômica e empresarial em Cuba. **Novos Rumos**, São Paulo, n. 45, p. 45-48, 2006. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/view/2126>>. Acesso em: 28 abril 2020.

RODRIGUES, Rita de Cássia Colaço. Homofilia e homossexualidades: recepções culturais e permanências. **História**, Franca, v. 31, n. 1, p. 365-391, 2012. Disponível em: <[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-90742012000100018](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742012000100018)>. Acesso em: 21 out. 2020.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva** / Beatriz Sarlo; tradução Rosa Freire d'Aguiar. – São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCOTT, Joan Wallach. A invisibilidade da experiência. **Projeto História**, São Paulo, (16), p. 297-325, 1998. Disponível em: < <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/11183/8194> >. Acesso em: 26 jan. 2020.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995. Disponível em: < <https://www.seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/71721/40667>>. Acesso em: 26 jan. 2020.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. O local do testemunho. **Tempo e argumento**. Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, 2010. Disponível em: < <http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/1894/1532> >. Acesso em: 26 jan. 2020.

SERRANO LORENZO, Yanesy de la Caridad. La Federación de Mujeres Cubanas y su labor con las familias. **Trab. soc.**, Bogotá, v. 20, n. 2, p. 55-75, 2018. Disponível em: < <https://doi.org/10.15446/ts.v20n2.74414> >. Acesso em: 23 mar. 2020.

TAHBAZ, Joseph. Demystifying las UMAP: the politics of sugar, gender, and religion in 1960s Cuba. **Delaware Review of Latin American Studies**. v. 14, n. 2, 2013. Disponível em: < <https://udspace.udel.edu/handle/19716/19725> >. Acesso em: 15 mai. 2021.

MISKULIN, Sílvia Cezar. História, literatura e homossexualidade em Cuba: o caso de Virgílio Piñera. In: COSTA, Adriane Vidal e BARBO, Daniel (Orgs.) **História, literatura e homossexualidade**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 129-153.

DRUMMOND, Caroline Maria Ferreira. **Exílio, literatura, intelectuais e política em "Mariel - Revista de Literatura y Arte"** (1983-1985). 2018. 203 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/BUOS-B9BHNZ>>. Acesso em: 1 ago. 2020.

MARQUES, Rickley Leandro. **A condição Mariel: memórias subterrâneas da experiência revolucionária cubana (1959-1990)**. 2009. 276 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: < <https://repositorio.unb.br/handle/10482/4253> >. Acesso em: 17 mai. 2020.



## Ciência, gênero e corpo: uma análise sobre beleza e padrões de feminilidade na obra *Sexo e Beleza* de Hernani de Irajá (1938)

Science, gender and body: an analysis about beauty and femininity standards in the work *Sexo e Beleza* by Hernani de Irajá (1938)

**Rosemeri Moreira**

Doutora em História

Universidade Estadual do Centro-Oeste

rosemeri1moreira@gmail.com

**Natalia Milani**

Graduanda em História

Universidade Estadual do Centro-Oeste

milaninatalia9@gmail.com

**Recebido em:** 04/02/2021

**Aprovado em:** 01/03/2021

**Resumo:** Este artigo é uma reflexão sobre a obra *Sexo e Beleza* (1938) escrita pelo médico, jornalista e pintor Hernani de Irajá, o qual produziu um conjunto de obras sobre sexualidade e beleza feminina, das décadas de 1920 a 1960. Procuramos compreender como o autor produziu uma narrativa científica e artística sobre o corpo de mulheres, contribuindo para a construção de representações sobre ideais de feminilidade, sexualidade e beleza no Brasil. Por meio da escrita e da iconografia da fonte, procuramos compreender como os ideais defendidos por Irajá estavam em diálogo com as concepções biológicas do período, em especial aos saberes da Eugenia e da Medicina.

**Palavras-chave:** Hernani de Irajá; Gênero; Corpo.

**Abstract:** This article is a reflection on the work *Sexo e Beleza* (1938) written by the doctor, journalist and painter Hernani de Irajá, who produced a set of works on sexuality and female beauty, from the 1920s to the 1960s. We seek to understand how the author produced a scientific and artistic narrative about the body of women, contributing to the construction of representations about ideals of femininity, sexuality and beauty in Brazil. Through writing and iconography of the source, we tried to understand how the ideals defended by Irajá were in dialogue with the biological conceptions of the period, especially those of Eugenia and Medicine.

**Keywords:** Hernani de Irajá; Gender; Body.

Hernani de Irajá foi um médico, jornalista e pintor nascido na cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, em 1894. Formado em medicina pela Faculdade Livre de Medicina e Farmácia de Porto Alegre, em 1917 defendeu a tese intitulada *Psychoses do Amor*, publicada em livro um ano depois. Em 1923, mudou-se com sua família para o Rio de Janeiro, cidade na qual viveu o restante de sua vida e desenvolveu atividades intelectuais e profissionais. Enquanto jornalista, trabalhou nas revistas *A Noite*, *Revista da Semana*, *Fon Fon* e *Vamos Ler!* (EZABELLA, 2010, p. 49-53). Durante sua carreira médica, dedicou-se à área da psiquiatria, estendendo seus atendimentos às questões neurológicas e vinculadas ao que intitulou de “males sexuais”. Das décadas de 1920 a 1960, o autor publicou mais de uma dezena de livros, entre eles *O Esforço para a Beleza* (1923), *O Ciúme* (1924), *Artista* (1928), *Feitiços e Crençices* (1932), *Sexo e Beleza* (1938), *Amores e Paixões* (1956), *Adeus! Lapa* (1967).

No meio acadêmico, o nome e a obra de Hernani de Irajá ainda são pouco conhecidos. Entre as pesquisas que analisaram a produção intelectual do autor, com as quais este trabalho dialoga mais diretamente, estão o estudo realizado pela historiadora Maria Bernardete Ramos Flores (2007) sobre a produção artística de Hernani de Irajá e a ligação desta com o contexto nacionalista em ascensão na década de 1930 no Brasil; e a dissertação de mestrado de Alessandro Ezabella (2010), que analisa especialmente a biografia de Irajá, relacionando aspectos de sua vida privada com sua carreira profissional e intelectual. Neste sentido, a novidade do nosso estudo é ir além de pensar Hernani de Irajá e sua produção vinculada somente ao contexto nacionalista, artístico ou aos aspectos biográficos. Propomos uma análise a partir do reconhecimento do autor como um intelectual imbuído de preceitos médicos ligados, sobretudo, ao contexto de afirmação da eugenia no Brasil. Além disso, atrelamos a área médica e biológica com as quais estava envolvido, à sua trajetória artística, que serviu como ferramenta para reafirmar os ideais com os quais dialogou.

Como já mencionado, ao longo de sua trajetória Irajá produziu um conjunto de obras sobre sexualidade e beleza feminina, “males sexuais”, morfologia da mulher, endossando alguns conceitos científicos e representações que haviam sido construídas no início do século XX em relação ao ideal anatômico feminino, atrelados à ideais de feminilidade e masculinidade. Hernani de Irajá foi um dos precursores de uma nova área de estudos no Brasil, a Sexologia. Segundo pesquisas sobre intelectuais da área, “no Rio de Janeiro da primeira metade do século XX, são apenas dois os médicos que podem com propriedade ser classificados como sexólogos: Hernani de Irajá e José de Albuquerque” (RUSSO & ROHDEN, 2011, p. 35).

O objetivo dessa pesquisa foi analisar como o autor, partindo do contexto social, científico e intelectual do Rio de Janeiro, nos anos de 1920 e 1930, elaborou questões que tratam de sexualidade e beleza feminina, construindo suas narrativas e representações a partir de padrões biológicos existentes na ciência médica e atrelados à eugenia. Analisando de forma específica a obra *Sexo e Beleza* (1938), buscamos reconhecer em que momentos e como determinadas diferenças foram criadas, bem como entender o papel destas na reafirmação de relações de poder nos contextos em que se desenrolaram. Apoiadas no Gênero, enquanto categoria de análise histórica (SCOTT, 1995), partimos da premissa que a obra de Irajá pode ser estudada a partir da perspectiva crítica de uma historiadora de gênero. Neste contexto, partimos da ideia de que o gênero atua como um elemento que constitui relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e, deste modo, é ele mesmo uma forma primária de dar significado às relações de poder (SCOTT, 1995). Entendendo isso, pudemos aplicar tal categoria analítica à leitura que fizemos da escrita de Irajá, percebendo-a por meio de sua ligação direta com áreas das ciências que se apropriam de corpos de mulheres, os inventam, ditam normas sobre eles e legitimam relações de poder muito específicas na sociedade.

Essa edição de *Sexo e Beleza*, de 1938, é a primeira de quatro edições. Possui 195 páginas, compostas por escritos e iconografia: fotografias, desenhos e pinturas de autoria de Irajá e de outros artistas, além de imagens de esculturas clássicas. O livro trata de temas centrais ao contexto médico da década de 1930, no Brasil, e dialoga diretamente com questões médicas e científicas do período, em especial as discussões que mobilizavam eugenistas e sexólogos, das quais Hernani de Irajá não se desvinculava. A obra é dividida em duas partes, sobre *Caracteres sexuais secundários*, definidas como as características físicas dos corpos. Segundo ele, ao longo da *Primeira Parte*, tais aspectos anatômicos possuem relação com a sexualidade e o sexo, o que justificava a centralidade deste tema ao longo de sua obra. Além disso, Irajá também escreve sobre a beleza nos museus e as artes-plásticas no Brasil, abordando de maneira mais aprofundada as questões em torno da Arte e de como a estética estava ligada historicamente à beleza sexual das produções artísticas que apresenta. Na *Segunda Parte* do livro, há a descrição de medidas do corpo humano, de homens e mulheres, dispostas em cada subtítulo. Irajá escreveu sobre os caracteres que considerava normais com os corpos em pé, sobre coloração da pele, conceito de beleza, medidas de peso consideradas normais e sobre as mãos e os pés. Estas temáticas, apresentadas brevemente, estão intercaladas com fotografias, pinturas, esculturas e desenhos, que

auxiliam na explicação do médico, acompanhadas de uma legenda, geralmente contendo especificações e termos médicos.

Analisamos a obra enfocando a concepção científico-natural da beleza representada por Hernani de Irajá e ressaltando como o conceito de beleza é discutido em termos de uma diferenciação generificada, no sentido em que são especificadas diferenças entre mulheres e homens como pontos-chaves da composição estrutural estética defendida pelo médico. Além disso, também discutimos sobre a relação entre as artes plásticas e a dita beleza feminina, tópico amplo nos temas tratados pelo autor. Buscamos entender de que forma a leitura realizada pelo médico, sexólogo e pintor Hernani de Irajá se constituiu em um momento que, segundo a historiadora Nancy Stepan (2005), eugenia, raça e gênero estavam interligados, inclusive no mundo das artes.

### **O conceito científico-natural da beleza e a diferenciação generificada**

A obra *Sexo e Beleza* (1938) conversa com a ideia de uma proposta clara em torno da beleza e dos padrões que determinados intelectuais visavam estabelecer no campo médico, bem como fora dele, no período em que foi escrita. Segundo Hernani de Irajá, ele objetivava mostrar como ciência e arte estão mais vinculadas do que percebemos em um primeiro momento. Em meio às discussões realizadas pelo autor na primeira parte da obra, em que aborda elementos físicos dos corpos e os ideais de beleza presentes em produções artísticas, percebemos a reafirmação desta ideia, no sentido em que o autor intercalou a análise entre concepções médicas e artísticas sobre beleza, por meio de fotografias e obras de arte.

Ao destacar que “o conceito científico-natural da beleza exige uma anatomia perfeita e uma sã fisiologia, o que corresponde a saúde” (IRAJÁ, 1938, p. 6), o médico se aproxima de uma concepção ligada ao corpo típica da Grécia Antiga. Atentando-nos à história tradicional cronológica por um instante, podemos dizer que um corpo saudável fisiologicamente era defendido pelos gregos da Antiguidade e veio à tona novamente no período Moderno, a partir do Renascimento. Segundo Adriana Clementino de Medeiros: “Os gregos, além de contemplar a natureza em sua total harmonia, buscavam exprimir em suas obras o entusiasmo pela vida, suas paixões e deleites, considerando a perfeição e a busca do belo como atributos essenciais que se refletiam no corpo” (MEDEIROS, 2011, s/p). Na modernidade, houve um retorno a alguns desses preceitos, mas com uma modificação nas artes, impulsionada pela influência técnica da ciência, em que “a disciplina e controle corporais eram

preceitos básicos. Todas as atividades físicas eram prescritas por um sistema de regras rígidas, visando a saúde corporal” (BARBOSA; MATOS; COSTA; 2011, p. 27).

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, as diferenças entre o chamado sexo masculino e o feminino se intensificaram e passaram a representar “[...] distinções biológicas constatáveis”, em que “não só os sexos são diferentes, como são diferentes em todo aspecto concebível do corpo e da alma, em todo aspecto físico e moral. Para o médico ou naturalista, a relação da mulher para o homem é uma série de oposições e contrastes” (LAQUEAUR, 2001, p. 17). Este pensamento foi intensificado no decorrer do século XX, período de produção de Hernani de Irajá. Neste contexto, a relação com o corpo sofreu forte influência da ascensão capitalista e do consumo, o que contribuiu para uma padronização de determinados conceitos de beleza, que se ancoravam na comercialização de produtos e serviços, fundamentada inclusive pelo pensamento científico e artístico. Assim, houve um fomento do binarismo em torno do corpo, tido desde os primórdios deste pensamento como objeto da arte e da ciência, o que contribuiu para um alargamento das noções binárias, tais como corpo/alma, feminino/masculino e outras, como direcionadoras do pensamento e da vida em sociedade. Partindo desta lógica, foram ampliados debates em torno da ligação entre a sexualidade, a psique humana e o corpo/sexo, o que fixou a identidade de gênero e a sexualidade como elementos vinculados ao corpo físico e ao sexo propriamente dito. Tais discussões levaram alguns intelectuais a buscarem na psicanálise freudiana uma base que os ancorasse, como ocorreu em alguns momentos em outros trabalhos de Hernani de Irajá (BARBOSA; MATOS; COSTA; 2011). Portanto, é a partir deste olhar artístico e médico, ligado às bases do binarismo científico, vinculado a preceitos eugênicos e de crítica da arte próprios de seu tempo, que Irajá construiu seu estudo.

Mas o que era então a beleza científico-natural para Hernani de Irajá? Segundo o próprio autor, na primeira parte do livro, as características humanas que produzem as diferenças entre os sexos e certo padrão de beleza, podem ser explicadas da seguinte maneira:

As diferenças entre os sexos, na espécie humana, podem se dividir em duas classes: Caracteres sexuais primários e caracteres sexuais secundários. Nos primeiros se acham a conformação interna e externa dos órgãos sexuais e configuração dos seios que no homem, por assim dizer, não existem, a não ser em forma rudimentar. Nos últimos agrupam-se os distintivos somáticos gerais do sexo. Isto é tudo aquilo que constitui diferença, entre os sexos, na maturidade individual (IRAJÁ, 1938, p. 18).

A divisão, realizada pelo médico, estava pautada nos preceitos médicos-científicos que separavam a forma física, corpórea, da organização mais subjetiva dos corpos, que eram os caracteres formadores dos sexos em seu estado completo. Era esta uma organização que pressupunha que os aspectos físicos eram permeados por características fisiológicas, psíquicas, sociais e culturais, que auxiliavam na diferenciação que era constituída. A anatomia era o ponto do qual Irajá partia, defendendo que era “[...] sob o aspecto anatomico, que a beleza nos interessa mais vivamente” (IRAJÁ, 1938, p. 20).

Ao adentrar nas medidas antropométricas dos corpos, Irajá, ancorado em médicos que discutiam antropometria, tais como Carl Stratz (1858-1924), Paul Richer (1849-1933), Félix León Jayle (1866-1902), Gregorio Marañón (1887-1960), etc. – especifica que há uma relação de superioridade entre homens e mulheres, entendendo que essa superioridade era construída inicialmente devido aos aspectos visíveis do corpo. No subtítulo *Largura da pelvis* Hernani de Irajá afirmava:

A superioridade da largura das espaldas no homem é relativa ao seu talhe<sup>1</sup> e não se mostra um caráter sexual; ao passo que a superioridade da largura pelvica da mulher não é relativa ao talhe, mas absoluta, *constituindo assim*, para Jayle, *um verdadeiro caráter de sexualidade* (IRAJÁ, 1938, p. 27. Grifo do autor).

A visão aqui explicitada é pautada em proposições médico-científicas recorrentes na década de 1930. O tamanho do quadril – que destoa do “talhe” – no caso das mulheres, é o que visivelmente denota o caráter sexual de seu corpo. Ao passo que o talhe dos homens – costas mais largas – se apresenta enquanto um caractere visto como superior, mas não enquanto um pressuposto imprescindível ao funcionamento sexual. Ou seja, o corpo de homens, ou o ideal de talhe para homens, é a régua de medição, o modelo médico para olhar, para observar, para definir o corpo de mulheres como mais sexuais, voltadas à sexualidade e à reprodução. No início do século XX, a medicina, ao se apropriar dos corpos, principalmente o classificado como feminino, via neles uma oportunidade única de experimentar, de os moldar, de os definir. É neste momento que “a experimentação no ser humano se desenvolve [...] no quadro dos experimentos clínicos, apresentados como o apogeu de um longo processo de objetivação do corpo” (MOULIN, 2011, p. 43). O saber médico passou a gestar um corpo “sexuado”, “objetivado”, o qual era para os médicos, segundo Anne-Marie Sohn, “um corpo grávido que se deve conduzir até o parto seguro e, depois, colocar ao serviço do bebê” (SOHN, 2011, p. 126).

---

<sup>1</sup> Talhe: estatura corporal. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/talhe/>. Acesso em: 30 de abril de 2020.

É a partir destas visões que os pressupostos médicos de Hernani de Irajá foram formados. Um exemplo claro disso é a maneira como ele trata e reforça como uma característica física das mulheres, a medida da pélvis, avantajada em relação ao ideal de corpo masculino, associando-a à plena reprodução e desenvolvimento da sexualidade (IRAJÁ, 1938, p. 27). Ao comparar a superioridade dos homens, devido à largura acentuada de seu porte estrutural e músculos mais próximos de um porte físico saudável, ao caráter reprodutivo das mulheres, está, acima de tudo, vinculando as mulheres ao sexo reprodutivo.

A Eugenia, ambiente com o qual Hernani de Irajá dialogou, se firmou no Brasil nas primeiras décadas do século XX, contexto em que o país “era um líder na América Latina em ciências biomédicas e saneamento” (STEPAN, 2005, p. 20). Cabe lembrar que falamos de um contexto pós-guerra e, em um primeiro momento, as principais preocupações de médicos, cientistas e reformadores sociais era a identidade racial e a saúde da nação em ascensão, em prol de certa homogeneidade da população, que a tornasse nova e purificada (STEPAN, 2005, p. 20-21).

Na década de 1930, período da produção da obra *Sexo e Beleza* (1938), vieram à tona preceitos da “eugenia negativa” no ambiente latino-americano, que fundamentaram a noção de uma “eugenia matrimonial”, responsável a partir de então pelo controle das taxas reprodutivas das populações, seja por meio de normas científicas radicais, como a esterilização e o controle matrimonial, seja pelo uso de exames médicos pré-nupciais, que incidiam de maneira direta sobre o corpo das mulheres (STEPAN, 2005). Neste contexto, observamos o papel central ocupado pelo controle da reprodução humana, constituindo o entendimento de que a mulher era o objeto responsável pela transmissão hereditária das gerações. Era sobre o corpo e a biologia da mulher que o controle eugênico deveria atuar.

Do mesmo modo, médicos e eugenistas trabalhavam em torno de uma vinculação entre corpo e estética na cultura de raça, elementos primordiais ao pensamento eugênico. Irajá, no subtítulo *Outros característicos sexuais*, aponta essa relação, afirmando que:

As ancas desenvolvidas implicam, por sua vez, pelvis largas e têm que ser uma regra na raça branca por que é a raça que apresenta cabeças mais desenvolvidas. A esteatopígea, predominante em alguns povos da África, não exige desenvolvimento da pelvis. Muito ao contrário os negros têm entre as raças humanas o último lugar na amplitude da bacia. Assim os esteatomas raciais característicos que apresentam não têm, para nós, nenhum cunho de beleza: nem instintiva, nem sexual, nem muito



menos estética [...]. A mulher bela deve possuir largas ancas e *peitos* altos e redondos, - é uma exigência universal (IRAJÁ, 1938, p. 51,52. Grifo do autor).

No trecho acima, o autor propõe que a dita raça branca seria a mais desenvolvida e que as raças de origem africana que não possuíam caracteres associados à beleza, nem mesmo de cunho sexual, e não poderiam perpetuar a “raça brasileira” por não apresentarem características físicas que levassem à plena reprodução. Observamos aqui a vinculação de eugenia com beleza, do mesmo modo em que o corpo, como destaca Flores (2007), é visto enquanto:

[...] a capa, o invólucro, a matéria, a exterioridade do indivíduo, a caixa ou a máscara irrigada pelas subjetividades desejadas e desejantes. O corpo é o que se dá a ler, na sua normalidade ou nas suas anomalias físicas, para se dizer o que é ou o que não é a pessoa. A forma e a identidade, a representação visual e as estruturas psíquicas interseccionam-se precisamente na questão que entrelaça política e estética com o ideal da *perfectibilidade* racial, dentro dos espaços e fronteiras do tipo racial, que compõe a nação étnica (FLORES, 2007, p. 105. Grifo da autora).

Observamos que a obra de Hernani de Irajá não escapou aos embates e interesses do contexto em que se desenvolveu. Pelo contrário, o intelectual estava mergulhado nas questões próprias do período, não só no campo com o qual mantinha relações diretas, mas com os acontecimentos mais amplos da vida cultural, social e política do Brasil, sobretudo os que faziam parte do projeto de perpetuação dos padrões raciais e embranquecimento da população. É importante frisar que estas propostas eugênicas foram, sobremaneira, formuladas por uma elite intelectual majoritariamente masculina e de classe média (STEPAN, 2005), perpetuadora de relações de poder relevantes à análise aqui proposta.

A arte, em meio às políticas raciais eugênicas problematizadas por Stepan (2005) e por Flores (2007), proporcionaria um modelo a ser seguido pela eugenia, por isso elas passaram a caminhar juntas, inclusive nos livros de Hernani de Irajá. O autor apontou, na introdução de *Sexo e Beleza* (1938), que “A seleção sexual é estimulada pela presença de atributos sexuais e principalmente dos caracteres sexuais secundários que desempenham o maior papel na atracção de sexo a sexo” (IRAJÁ, 1938, p. 5). Entretanto, mesmo interpretando o intelectual a partir das bases eugênicas que o ancoravam em seus escritos, vale ressaltar que o médico se opôs a um viés eugênico específico, defensor do funcionamento pleno da seleção sexual como o meio de propagação da espécie/raça humana. A seu modo de legitimar ideais resultantes da relação que estabeleceu entre medicina, eugenia e arte, defendeu que:

Por vezes as incitações sexo-sensuais e as estéticas produzem na psique, estímulos equivalentes [...] em certos momentos a estética aprimorada requer uma objetivação especialíssima que seria quasi que a antítese do tipo de seleção sexual como elemento de propagação da espécie (IRAJÁ, 1938, p. 6).

Ou seja, entrava no campo da eugenia como fundamentação de suas análises, mas considerava que, às vezes, o comportamento humano também sofria influência de sua própria inconsciência e agia de maneira distinta do que era proposto pela seleção sexual. Observando a bibliografia produzida por Irajá, percebemos a recorrência de uma base freudiana em suas análises sobre sexualidade, o que não teve centralidade neste livro.

Em meio a isso, entra a sexologia defendida pelo médico, ao afirmar que “[...] a mulher de ancas desenvolvidas seria o tipo ideal de beleza universal – o tipo ideal para a procriação [...]” (FLORES, 2007, p. 108), o que Hernani de Irajá deixa evidente ao reafirmar, ainda no subtópico *Outros característicos sexuais*, que:

A mulher de cadeiras desenvolvidas e de grandes nadelas na maioria dos povos é tida como a mais apta para a fecundação, gestação e parto. Talvez por isso mesmo são esses desenvolvimentos de máxima importância como elementos de beleza” (IRAJÁ, 1938, p. 50).

Padrão de beleza e ideais médicos e eugênicos contribuíram, então, para a legitimação de uma visão sobre a mulher que a colocava em uma função de reprodução. Influenciado sobremaneira pelos pressupostos biologizantes do período, que consideravam as mulheres como complementares aos homens, por desempenharem um papel que só elas poderiam desempenhar, Hernani de Irajá não hesitava em defender a força de homens e a fragilidade de mulheres nessa relação de complementariedade:

O homem é maior. Dá-nos mais impressão de energia. A mulher mais delicada, mais mimosa, sem relevos osseos ou musculares. Apresenta expressões de maior doçura, de suavidade, no olhar, na disposição dos lábios, na totalidade de suas máscaras fisionômicas. As atitudes também definem os sexos. O homem, de maior raio de ação, predispõe-se a ela pela maneira de estar. A mulher, passiva, tem um aspecto geral de acolhimento e define-se como um *estado de repouso*, uma pausa de tranquilidade na vida impetuosa (IRAJÁ, 1938, p. 30,31. Grifo do autor).

Irajá repete, tomando como base a anatomia, a construção sexual dimórfica que embala as concepções de feminino e masculino, e que a partir de meados do século XVIII, passaram a definir a existência de dois sexos e dois gêneros, com uma natureza irreduzível entre si (LAQUEUR, 2001). No

tópico *Guias de preferencia* (IRAJÁ, 1938, p. 108), Irajá reafirma a dicotomização entre homens e mulheres, que inferioriza as últimas, relegando aos homens a posição de comando, de ação, de força, de proteção, inclusive dentro das próprias relações sexuais e amorosas:

[...] entre as excitações psíquicas capazes de apressar a união sexual pela influencia sobre a esfera senso-sexual, - o desejo de ser abrigada e ter a proteção do homem é tão característico na mulher, como no homem, o de proteger a companheira. O varão sente a necessidade de uma **criatura mais fraca** [...] Demais as tendencias de prodigalizar e receber consolos e carinhos, prestigia as tentativas, e o sentido sexual acentúa os outros caracteres, dando-lhes cunho de beleza peregrina e alta formosura (IRAJÁ, 1938, p. 113-114.) [Grifo nosso].

O médico, assim como demais intelectuais atrelados ao campo científico em questão, olhava para determinadas mulheres como cânones de uma beleza histórica, mas também como sujeitos que deveriam ser enquadrados em determinado padrão, para seguir funções pré-estabelecidas na sociedade, como o casamento e/ou a reprodução, bem como para ocupar a posição de ser protegida. A partir destes padrões, as mulheres eram definidas, classificadas e pensadas por meio de seu corpo, de sua fisiologia e anatomia, e sem poder de decisão sobre si mesmas.

A historiadora Maria Bernardete Ramos Flores (2007) discute o vínculo reafirmado pelo médico entre a Medicina e a Arte. Para Flores, Irajá tentou construir uma relação entre a parte física do corpo e aquilo que é tido como subjetivo, formado pelas características próprias do comportamento humano. Isso se mostrou relevante à análise no sentido em que demonstra como o intelectual precisou da ancoragem artística para fundamentar os ideais de beleza que se propunha defender. Segundo essa pesquisadora:

Os livros de Hernani de Irajá, os quais podem ser classificados como tratados de sexologia, ilustrados com nus femininos, em óleo sobre tela ou fotografias, de sua autoria e de outros, e com gráficos de esquemas técnicos dos cânones universais da reprodução artística do corpo humano, tratam de afirmar e demonstrar que a ‘normalidade’ do corpo físico produz a ‘normalidade’ psicológica, verificada na ausência de anomalias somáticas (FLORES, 2007, p. 103).

Portanto, ao tentar formular preceitos que alimentassem os “padrões canônicos da nação brasileira” (FLORES, 2007), Irajá teve como foco o corpo feminino em contraposição ao masculino, mas ressaltando os aspectos formadores de determinada feminilidade. A importância dada ao médico ao corpo das mulheres pode ser entendida como uma forma encontrada de representar o ideal de beleza universal, que tinha uma figura feminina específica como sua principal representante, a mulher

branca, de altura mediana e um corpo plástico, que ele chamou de *normolinea*. Ao tratar de algumas medidas antropométricas, no tópico sobre os *Caracteres sexuais Secundarios*, o médico ressaltou: “[...] (note-se que estamos sempre falando de indivíduos femeas)” (IRAJÁ, 1938, p. 24). Um ideal de mulher ocupava espaço bem delimitado pelos moldes do corpo na obra do autor, que, de acordo com Flores (2007), era imbuída de objetivos, carregados de uma relação com a “raça”:

A mulher, na obra de Hernani de Irajá, é tomada na posição de objeto a ser visto, analisado, estudado, para representação do estado de saúde e de beleza da formação da raça brasileira, e, ao mesmo tempo, na posição de sujeito que deve ser controlado, disciplinado, enformado, contido nos limites das convenções canônicas ocidentais e nos limites da feminilidade, centrada na sexualidade geradora da prole brasílica (FLORES, 2007, p. 105).

O corpo e a beleza de mulheres foram os pontos direcionadores do pensamento de Hernani de Irajá, cujos referenciais ele encontrava no campo médico, a partir de pressupostos biologizantes, e no campo artístico, a partir de concepções artísticas clássicas. Ao projetar esses ideais de beleza, o autor expressava o diálogo que estabelecia com os princípios eugênicos, bastante comuns para a geração de intelectuais do período, os quais relacionavam beleza física com características antropológicas.

Neste sentido, Irajá entendia, enquanto médico e artista, que tinha legitimidade para analisar estes corpos, enquanto os media, os fotografava nus e estabelecia as medidas ideais. No tópico *Medidas do peso* (1938, p. 170-171) Irajá descrevia o que considerava o tipo feminino médio normal, que prescindia de tais medidas: “[...] Altura 1m63 – Peso 57 quilos. Diâmetro biacromial = 35 cents. Diâmetro bitrochanteriano = 33 cents. Envergadura = 1,64 cents. Perímetro torácico – expiração +/- 85; inspiração 97 cents. [...]” (IRAJÁ, 1938, p. 184). Assim, legitimava o enquadramento de corpos por meio de normas classificatórias que os dicotomizavam em torno de padrões de normalidade ou anormalidade.

### **A relação entre Arte, Corpo e Beleza feminina em *Sexo e Beleza* (1938)**

Hernani de Irajá vem de editar mais um de seus livros de grande valor. Na coleção sexológica do autor, é esta, talvez, a sua obra máxima, (*Sexo e Beleza*). Médico ilustre e artista do pincel, várias vezes consagrado, Irajá é um douto em anatomia e na apreciação da graça feminina. Hernani de Irajá é um dos nossos grandes pintores do nu feminino. Daí certamente deriva a razão do seu livro cingir-se quase que exclusivamente à plástica venusiana, sua finura de linhas e à gracilidade do porte e das atitudes. Acresce o valor indiscutível do livro o fato de ser ele o primeiro estudo de crítica biotipológica feminina publicado entre nós. (FOUNTOURA citado por IRAJÁ, 1956, p. 234).

Hernani de Irajá, como já apontado, teve formação na Faculdade Livre de Medicina em 1917, e estudou desenho e pintura desde a infância, tendo sido obrigado por sua mãe a ter aulas particulares com professores renomados na área (EZABELLA, 2010, p. 45). Tal marco da vida de Irajá se mostra recorrente ao longo de suas obras, sobretudo no livro *Sexo e Beleza* (1938), pelo qual podemos ver claramente seu apreço pelas artes. Sabemos que o médico, enquanto pintor, chegou a expor seus quadros, por diversos anos, em alguns eventos da Escola Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro, e em demais atividades que envolviam artistas renomados da época, o que ocorreu no período de 1920 a 1960 (EZABELLA, 2010).

Como já dito, ao longo da obra aqui analisada, o autor propôs um tema que está intrinsecamente relacionado à sua veia artística e médica ao mesmo tempo. A partir disso, ele elencou suas ideias sobre arte e beleza das mulheres no tópico *A Beleza nos Museus*, disposto na primeira parte do livro, após sua análise em torno de *A Beleza e os Caracteres sexuais secundários*. Este é composto pela análise dele sobre obras de arte, mais especificamente pinturas e esculturas, clássicas, modernas, e do início do século XX, que representam “tipos femininos [...] verdadeiramente deformados” e “as mais belas representações” (IRAJÁ, 1938, p. 53).

Ao adentrarmos no que o artista e médico propõe enquanto obras recorrentes nos museus, percebemos que ele percorre por diversos pintores, tais como Boticelli, Lorenzo Di Credi, Ticiano, Raphael, Poussin, Velazquez e outros, apontando os prós e os contras em relação às produções artísticas de alguns deles, deixando claro o seu ideal de beleza feminina. Ao longo do tópico, Irajá discute a beleza ou feiura de tal obra, e justifica sua visão por meio da descrição das características dos corpos representados, ancorado em seu entendimento sobre arte, biologia e antropometria. Algo que chama atenção é a importância que o médico dá às obras em torno da Vênus de Milo, personagem da mitologia grega que representa o amor e é, ao longo da história, um ícone da beleza das mulheres nas artes e na vida cotidiana, desde a antiguidade à contemporaneidade.

Compreendemos que as representações artísticas têm historicidade, inclusive nas variadas leituras da figura da Vênus, emblemática na História da Arte, também por seu vínculo com o ideal de beleza construído e modificado ao longo do tempo. Estaria Hernani de Irajá interessado em resgatar aspectos de uma arte clássica, empenhada em ressignificar e retomar os moldes artísticos clássicos? Em grande medida sim, no sentido em que o médico dedica grande parte de seus estudos à defesa de

padrões de beleza relacionados às mulheres brancas, enquadrando seus corpos como modelos exemplares, dotados de beleza anatômica e em pleno funcionamento fisiológico, ou seja, saudáveis. Quais foram esses padrões de beleza que mais lhe chamaram atenção e o porquê de tal apreço? Uma coisa é certa, Hernani de Irajá, enquanto artista, não se enquadrava nos moldes de uma arte moderna, que se desenvolvia no seio da academia artística brasileira na década de 1930. Pelo contrário, criticava este ambiente e o estilo de arte que se desenvolvia, que, segundo ele, trabalhava em prol da comercialização artística:

Os artistas quase sempre, no Brasil, pendem para o retrato, genero mais comodo – (não se paga modelo) – e por vezes mais lucrativo – (o retrato dá a tela, as tintas, a moldura, e ás vezes, tambem, mais um pouco de dinheiro); - ou para a paisagem. Vão para o campo ou para o mato. Os modelos aí estão de todos os lados. Não custam nada [...]. Demais, é uma verdade, as paisagens ainda constituem a classe mais procurada e vendida para enfeite das paredes, desde que não saiam muito fóra do real – (do fotografico), ou do tamanho das paredes [...] (IRAJÁ, 1938, p. 88-89).

O autor admitia haver nus nas produções artísticas do período, mas afirmava que esses artistas não possuíam uma “[...] preocupação de escolha morfológica ou constitucional” (IRAJÁ, 1938, p. 91), ou seja, que vinculasse composição física e beleza. Alessandro Ezabella apontou que Irajá criticou de maneira específica o Movimento Modernista do Brasil da década de 1920, e que isto se deveu:

[...] às figuras humanas disformes ou mesmo aleijões privilegiados por eles. Admirador da beleza e da estética feminina, Irajá exhibia em seus quadros corpos de mulheres nuas que atendessem os ideais eugenistas de sua época, buscando uma reprodução que fosse mais fiel à sua modelo e, portanto, rejeitando as figuras disformes (EZABELLA, 2010, p. 92).

Irajá defendeu a todo custo a beleza enquadrada nos padrões de medida que conferiam saúde e beleza estética aos corpos das mulheres, que deveriam ser brancas, de estatura mediana e peso equilibrado, em torno de 57 kg (IRAJÁ, 1938, p. 184). O autor chegava mesmo a considerar que algumas obras de arte eram verdadeiras aberrações, ao proporem expor algo que estava longe da formosura feminina (IRAJÁ, 1938, p. 53), tais como Botticelli, Domenico Ghirlandajo, Lucca Signorelli, Lorenzo Di Credi e outros. A partir disso, empenhou-se na análise crítica das obras e autores que reuniu.

Como já mencionamos, a figura de Vênus é discutida por Irajá. Ela foi, ao longo do tempo, moldada e ressignificada de acordo com espaços socioculturais específicos, nos quais, ao estar envolta por embates filosóficos, sociológicos e sobretudo históricos, foi sendo (re)atualizada de acordo com

tais acontecimentos. No Renascimento, por exemplo, a *Vênus de Botticelli* (1485) assumiu um papel central na discussão em torno dessa figura, no sentido em que o artista propôs algo que pode ser lido enquanto uma forma de ligação entre o campo artístico e filosófico, mitologia e representação artística (NETO, 1997). O vínculo entre arte e figuras representadas contribui para a vivência e percepção das pessoas sobre o mundo, auxiliando na construção de discursos específicos, como o da beleza associada às figuras das mulheres, no caso do mundo ocidental eurocentrado.

Uma das obras que chamou atenção de Irajá durante sua análise no tópico *A Beleza nos Museós* e revelou parte da beleza que o autor considerava “perfeita” foi a *Vênus* de Diego Velázquez (1599-1660), ou, *Vênus ao espelho* (1647) – Figura 1, em preto e branco no livro de Irajá. O autor cita esta obra logo após analisar as produções artísticas sobre as Vênus de Boticelli, Lorenzo Di Credi, Lucas Cranach, Ticiano, Giorgione e Raphael, as quais, segundo Irajá, são esteticamente inferiores em relação a de Velázquez, ora por exagerarem na representação da musculatura dos corpos, ora pelas assimetrias que apresentavam em relação a partes corporais específicas.

**Figura 1:** *Vênus ao espelho* (1647), de Diego Velázquez



Fonte: IRAJÁ, 1938, p. 77.

Sobre a Vênus de Velázquez, escreveu em tom elogioso:

Acha-se na Galeria Nacional, de Londres. Póde ser incluída entre as mais belas representações da deusa. O espanhol acentuou bastante, no modelo de costas, os caracteres secundarios predominantes, pelvis larga, nadegas fartas, redondas, bem desenhadas no volume e nos contornos. As pernas bem lançadas têm flexibilidade, graça, cilindrismo; a cintura é bem atraente e *natural* cintura de vespa, dom natural e não a resultante de uma tortura de espartilho ou colete; as fossetas sacras e a região



sacro-lombar, esplendidas, anatomicas e plasticas; o dorso, e o pescoço, bem como o perfil-perdido em harmonioso e o belo equilíbrio com o todo. O rosto é gracioso e lindo. Exprime o mixto de vaidade e contentamento pela certeza de um predomínio incontestado, mas que o espelho orientado por Cupido confirmará sempre. A pintura pela fatura<sup>2</sup> e pela composição é uma das mais lindas joias do museu inglês (IRAJÁ, 1938, p. 57,58).

Nessa passagem, percebemos que a beleza mais adequada a uma padronização, na visão do médico, devia conter características específicas, como a largura da pélvis, considerada parte do conjunto importante à reprodução, nádegas fartas e bem desenhadas, pernas flexíveis, cintura delineada naturalmente, região lombar delimitada, sem excesso de camada adiposa e um rosto gracioso. Tudo isto constituiria a harmonia da estética das mulheres brancas e era o padrão ideal de beleza que ele buscava enfatizar. Este conjunto de aspectos, atrelado ao estilo do artista, constituiria uma das obras mais harmoniosas em relação a beleza feminina, para Hernani de Irajá.

Atentando-nos a alguns detalhes apontados pelo autor, percebemos o quão defensor de uma beleza plástica ele foi, ao vincular as características físicas dos corpos femininos com o que considerava gracioso e belo. Ele preconizava o que considera uma beleza natural e não moldada por objetos ou intervenções corpóreas, como o espartilho, que cita durante a análise. Ao mesmo tempo em que defendia os corpos plásticos, atléticos, considerava que “[...] o corpo não poderá ultrapassar as barreiras que a natureza estabeleceu. Entretanto até na velhice os músculos se poderão desenvolver mediante a regularidade de movimentos apropriados” (IRAJÁ, 1938, p. 160). Isso evidencia como, para o médico, o corpo indicava a fraqueza das mulheres enquanto seres humanos, portanto, deveria ser estimulado até mesmo na velhice, para que mantivesse um padrão.

A base dessa análise se deu em torno da antropometria e da medicina, em grande medida porque para ele, segundo Flores:

[...] a configuração exterior do corpo era o lugar de investimento da identidade sexual e racial. Os artistas deveriam, portanto, estudá-la, medi-la, analisá-la, e dividi-la topograficamente. Os modelos vivos deveriam corresponder à boa composição de morfologia, de fisiologia e de estilo (FLORES, 2007, p. 110).

Partindo disso, fica claro que sua proximidade com as medidas físicas do corpo e os aspectos biológicos fundamentavam pensamentos presentes para além de sua escrita, estruturantes de um

---

<sup>2</sup> Fatura: ação ou efeito de fazer, neste caso, uma obra de arte. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/fatura/>. Acesso em: 30 de abril de 2020.

contexto que, segundo Flores (2007), era uma tecnologia propulsora do melhoramento da raça brasileira, em prol de uma utopia da perfectibilidade, como apontamos no primeiro tópico de discussão.

Seguindo adiante, Irajá, ao se debruçar sobre a crítica em torno da obra de Nicolas Poussin (1594-1665) - *Vênus adormecida surpreendida pelos Sátiros* - Figura 2, se ateuve a outro ponto que é central em sua discussão, não tanto na obra aqui analisada, mas em outras de sua autoria, a sexualidade feminina. Para Hernani de Irajá, esta pintura:

[...] É um belo exemplar do tipo heroico, oito cabeças, longitipo (longilíneo<sup>3</sup>) microsplâncnico<sup>4</sup>, eumerico<sup>5</sup>, bem equilibrado nas proporções anátomo-plásticas e possivelmente nas funções hormo-incretórias. Seios pequenos, mas redondos e firmes, apesar de levemente aplásticos; ventre pequeno, bôa cintura e visível enclamento lombro-sacro; bacia ampla mas sem exageros; bela cabeleira negra e glabrismo<sup>6</sup> geral correto. Assim, pintando uma figura representativa da Beleza, não esqueceu de estudar convenientemente os sinais mais evidentes da sexualidade (IRAJÁ, 1938, p. 62).

**Figura 2:** *Vênus adormecida surpreendida pelos Sátiros*, de Nicolas Poussin



<sup>3</sup> Longilíneo: tronco e membros alongados. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/longil%C3%ADneo>. Acesso em: 20 de abril de 2020.

<sup>4</sup> Microsplâncnico: tronco pequeno e pernas compridas. Disponível em: <https://www.corriere.it/salute/dizionario/microsplancnico/index.shtml>. Acesso em: 20 de abril de 2020.

<sup>5</sup> Eumétrico: tamanho médio. Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/significado/eum%C3%A9trico/25379/>. Acesso em: 20 de abril de 2020.

<sup>6</sup> Glabrismo: o que/ àquele que não possui pelos. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/glabrismo>. Acesso em: 20 de abril de 2020.

Fonte: IRAJÁ, 1938, p. 77.

Afinal, por que Hernani de Irajá se encantou tanto por essa obra de Poussin? Por que ele atrelou tantas características antropométricas, de aspectos corpóreos físicos da mulher representada, à sexualidade? Por que ele considera um ponto central em seus argumentos a sexualidade das mulheres? Para o médico, a sexualidade está relacionada de maneira direta às características físicas, e o quadro de Poussin explicitaria essa relação, como fica claro nessa passagem sobre a pintura em questão:

Poussin coloca sua Venus deitada de costas com as pernas entreabertas num sono de lassidão e abandono. Parece antevira ser surpreendida pelos sátiros quando protegeu com a sinistra o penil umbroso. É um belo exemplar do tipo heroico, oito cabeças, longitipo (longilíneo) microsplanónico, eumerico, bem equilibrado nas proporções anátomo-plásticas e possivelmente nas funções hormo-incretorias. **Seios pequenos, mas redondos e firmes, apesar de levemente aplasicos; ventre pequeno, boa cintura e visível encelamento lombro-sacro; bacia ampla mas sem exageros; bela cabeleira negra e glabrisimo geral correto. Assim, pintando uma figura representativa da Beleza, não esqueceu de estudar convenientemente os sinais mais evidentes da sexualidade** (IRAJÁ, 1938, p. 61,62.) [Grifo nosso].

Além disso, estava estritamente interessado em defender os ideais biologizantes que apontamos anteriormente, das mulheres enquanto um corpo reprodutivo, sensualizado e frágil ao mesmo tempo. Agindo assim, o autor defendia a ligação do corpo físico com o comportamento humano, especialmente a sexualidade, algo que tanto o inquietava como médico e sexólogo. Segundo ele, no tópico *Aparelho Locomotor*:

[...] o sexo se manifesta em fôrmas, caracteres, disposições, coloridos, resistencias tecidulares e organicas em quasi toda a constituição humana. Não ha, por assim dizer, uma só peça de nossa complicadissima maquina que não tenha sofrido as influencias diferenciadoras da sexualidade (IRAJÁ, 1938, p. 32).

Sua preocupação em detalhar minuciosamente os aspectos corpóreos que condizem com a visão que possuía de beleza plástica, amparado por termos médicos, está presente em todas as análises presentes em *Sexo e Beleza* (1938), o que pode ser visto como uma marca evidente de sua escrita e produção artística. Neste sentido, também procurou reafirmar, assim como fica explícito no trecho acima descrito, que as disposições dos corpos, a forma como se apresentavam, dizia muito da sexualidade e do modo como ela influenciava sobremaneira os aspectos físicos de mulheres e homens. Segundo Flores (2007), esta discussão central na produção médica e artística de Hernani de Irajá se dá no sentido em que “[...] a representação do corpo feminino pode, em consequência, ver-se como um

discurso sobre o tema da sexualidade e no núcleo da história da estética ocidental” (FLORES, 2007, p. 114).

A legitimação da ciência da diferença entre os sexos é recorrente nos escritos de Irajá, sobretudo quando ele fala das “influências diferenciadoras da sexualidade” (IRAJÁ, 1938, p. 32). Isso demonstra a influência das transformações científicas, sociais e políticas da relação com os corpos, a invenção dimórfica do sexo e do gênero a ele irredutível, impulsionada no século XIX e presente na sexologia da década de 1930. No cenário embrionário do pensamento sexológico, olhava-se para os corpos físicos e suas genitálias como indicadores de potência, no caso do sexo dito masculino, ou impotência, no caso do feminino (LAQUEUR, 2001, p. 176). Deste modo, podemos inferir que Irajá defendeu um pensamento que, influenciado pelo contexto eugênico do século XX, reafirmou padrões científicos que atuaram na defesa dos “dois sexos [...] como um novo fundamento para o gênero” (LAQUEUR, 2001, p. 190), o que fundamentou relações sociais e intelectuais estereotipadas, que viam nos corpos das mulheres uma acessibilidade científica, uma importância antes não tão ressaltada, a reprodução. Assim, estes corpos são postos, desde o século XIX, como um “campo de batalha para redefinir a relação social antiga, íntima e fundamental entre o homem e a mulher” (LAQUEUR, 2001, p. 189-190).

Este discurso que apela ao corpo feminino, inventando-o, para se embasar, se apresenta nos escritos do sexólogo com uma voz expressiva e dependeu de campos distintos de atuação para se efetivar, a arte e o ambiente médico. Ao longo das páginas da obra *Sexo e Beleza* (1938), Irajá deixa registrado algumas fotografias de mulheres nuas, que aparecem sem indicação da autoria. Em meio a nossa análise, percebemos que, em conjunto com as obras de arte que o médico distribuiu pelas páginas do livro, há um número consideravelmente maior de mulheres brancas sendo representadas. Em dados numéricos, considerando o levantamento iconográfico, observamos que em meio as 86 fotografias e obras de arte, 60 distribuídas na primeira parte do livro e 26 na segunda, há 59 mulheres brancas, 6 negras, 4 indígenas e as demais são “xantodermicas” – amarelas – pela classificação de Irajá. Ao mesmo tempo em que o autor nos revelou suas visões por meio da escrita, trouxe-nos um conjunto iconográfico considerável, o qual, nas fotografias, é complementado por:

[...] legendas que especificam o tipo representado [...] nos dão a impressão de que são registros policiais. De olhos vendados, as modelos são retratadas sobre uma parede de fundo que faz com que elas se destaquem na sua forma e na exposição de

seus corpos brancos, definidos, enquadrados, paralisados, postados, analisados (FLORES, 2007, p. 118).

A título de exemplo, temos:

**Figura 3:** *Leucodermica. Longilínea. Eumerica. Normoplastica. Nulipara. 7<sup>12</sup> cabeças. 27 anos (à esquerda) e Faiodermica. Longilínea. Steatopigica. Nulipara. 7<sup>12</sup> cabeças. 21 anos (à direita)*



Fonte: IRAJÁ, 1938, p. 97.

**Figura 4:** *Leucodermica normolínea. Hipertricose local. 7 cabeças. Primípara. 27 anos (à esquerda) e Xantodermica. Hiper-longilínea normocormica. Quase 8 cabeças. Primípara. 25 anos (à direita)*



Fonte: IRAJÁ, 1938, p. 36.

As figuras acima - 3 e 4 - exemplificam as poses mais recorrentes no livro *Sexo e Beleza* (1938). Percebemos uma padronização fotográfica, nas poses das mulheres, nos corpos à mostra, no uso de sapatos de salto alto, nos rostos mascarados, implicando em um olhar fetichizado de Irajá em relação às fotografadas. As mulheres fotografadas tinham de 19 a 30 anos. As características destas, apontadas pelo médico por meio de termos da medicina, revelam o apreço à determinadas partes do corpo e a visão reprovadora com relação à outras. As que lhe passavam um tom de beleza eram àquelas que tinham a pele branca, os glúteos volumosos e uma altura mediana, os 1,63m de altura já discutidos, enquanto as mulheres mais altas e magras eram apontadas como anêmicas, ou seja, indicativo de doença pelo saber médico. A centralidade de Irajá estava na legitimação de padrões que classificavam, de acordo com a anatomia, os corpos normais e anormais, produzindo discursos sobre a beleza e a feiura. Tais aspectos são reforçados pelo apreço que mostrou perante as características das obras e fotografias previamente analisadas acima.

Sobre a variedade de termos médicos que utilizava, podemos inferir que esta fez parte de classificações recorrentes no campo da biomedicina, antes mesmo da década de 1930, e auxiliou o estabelecimento do que seriam os corpos normais e/ou anormais. O discurso do cientista, pautado no linguajar condizente, criava a ideia de afastamento e objetividade em relação ao corpo descrito, notadamente sensual e sexualmente atraente sob o olhar do médico artista. Tais imagens, mesmo com as poses delimitadas, se aproximam dos livros e periódicos que tinham a pornografia como seu tema central, que circularam no país a partir do final do século XIX (MENDES, 2017, p. 174). Tais obras literárias e jornalísticas se destinavam a um público específico, o masculino, e muitas vezes, como é o caso aqui, foram produzidas por este mesmo público (MOREIRA, 2018, p. 3165). Como apontou Leonardo Mendes em seu estudo sobre algumas obras ditas pornográficas, tal literatura tratava o corpo físico como o “[...] local da experiência humana autêntica” e tinha relação com o “[...] interesse pelos corpos, vistos como simples matéria em movimento, ao mesmo tempo belo e ridículos” (MENDES, 2017, p. 188). Isso demonstra que até mesmo no que pese a participação de mulheres na formulação e leitura e/ou uso de textos, fotografias e obras de cunho pornográfico à época, estas mulheres eram excluídas e objetificadas, servindo somente para serem tema de tais produções. Essa objetificação se dava em grande medida em torno do corpo, como o foi inclusive nas fotografias tiradas por Hernani de Irajá.

Neste contexto, devemos lembrar que na década de 1930 houve uma alteração de costumes e da relação com o corpo no âmbito público e privado. Segundo Anne-Marie Sohn, ocorreu um “desvelar em público dos corpos femininos” (SOHN, 2011, p. 111), por meio da alteração de vestimentas e outros hábitos socioculturais, o que incluiu naturalmente a nudez nas relações e, inclusive, na própria arte e literatura, o que pôde ser observado em Hernani de Irajá. De maneira concomitante, foi especificamente “[...] no período entre guerras (1914-1939) que vai se desenvolver a sexologia e a palavra começa a ganhar espaço na linguagem corrente” (SOHN, 2011, p. 120). A problemática desses pioneiros, com Irajá enquanto vanguardista no Brasil, “permaneceu fiel ao ‘modelo de dois gêneros’, elaborado no século precedente” (SOHN, 2011, p. 120), o que reafirma que eles pensavam por meio do binômio feminino/masculino. Ainda segundo Sohn, tinha-se a mulher como o alvo principal desta leitura distorcida.

Ao formular um olhar crítico sobre o estatuário *Tres in uma* (1913) – Figura 5, de Paul Richer (1849-1933), no tópico *Alguns fatores para a variação geral ou particular dos cânones*, Hernani de Irajá nos deixou claro qual o ideal de beleza que defendeu, sobretudo no momento de escrita da obra. As três estátuas de Paul Richer, apontam os cânones de beleza da mulher grega (centro), da mulher medieval (à esquerda) e da mulher moderna (à direita), ou seja, moderna de 1914. Segundo Irajá:

A mulher do centro nos apresenta formas harmoniosas e justas na sua simplicidade. É uma figura **quasi ideal** da *mulher*. Uma proporcionalidade agradável e um tanto magestosa reina em todas as partes desse corpo. Espaduas resistentes, redondas, bem desenhadas sobremontam um dorso flexível e torneado com solidez. Seios bem dispostos, anatomicamente implantados, na altura precisa. Redondos e firmes [...]. O ventre é sinuoso e destinado á fecundação [...]. Na figura á esquerda, nota-se, desde logo, as espaduas mais descendidas e o busto mais fraco, o que se reflete também nos seios, menores e um pouco caídos apesar de estarem, anatomicamente, situados mais altos. A musculatura dorsal é pobre [...]. Na mulher de 1914, á direita, a extrema retroposição da bacia como que anula a saliência do pubis, e o proprio ventre, em grande inclinação para baixo e para traz, não apresenta o sulco das figuras companheiras [...]. Os seios são belos, regularmente implantados e a musculatura geral é bem traçada, mas **sem o carater onduloso do tipo medieval nem com o ton muscular da figura grega central. Ha a notar ainda a cintura exagerada pelos coletes e a quasi ausencia das dobras gluteas na figura moderna o que contrasta com a sua acentuada marcação na medieval. A central, antiga, equilibra-se entre esses dois extremos** (IRAJÁ, 1938, p. 131 - 133.) [Grifo nosso].

**Figura 5:** *Tres in Una* (1913), de Paul Richer





Fonte: IRAJÁ, 1938, p. 80.

Aos olhos do médico, o padrão de beleza ideal era aquele que perpassava pela beleza dita clássica, da mulher grega enquadrada em certa plasticidade, com músculos definidos não exageradamente e aparência física da região genital própria à “fecundação” e claro, mulher de pele branca. Na afirmação acima, o médico preocupou-se com a confirmação da visão de que “[...] os canones das proporções humanas variam enormemente com as raças. Também as épocas, pelos costumes e modas, têm a sua influência, relativamente pequena, na configuração do corpo, maximé no do feminino” (IRAJÁ, 1938, p. 131). Esta historicização está correta, mas o que deve ser levado em conta é a maneira como o autor tratou as diferentes formas corporais dos diferentes períodos históricos que visavam retratar. Foram padrões estabelecidos em determinadas épocas e contextos, assim como a visão dele também o era, mas, temos na Figura 5 uma amostra da beleza que mais lhe interessava.

A plasticidade ideal, que resultava em um tom estético harmonioso, recorrente no estilo artístico grego, bem como na representação do povo grego (MEDEIROS, 2011, p. 8), encantava Irajá e isto era ao seu ver, sinônimo de beleza. Temos, a partir das noções em torno da beleza que mais lhe interessava, um reforço da organização geral da obra dele, na qual, segundo Flores:

[...] a harmonia entre o ser plástico e a ordem do corpo expressar-se-ia pela proporcionalidade de seu conjunto fisionômico, numa simbiose entre o ser racional e uma estética compósita de beleza plástica e ética moralizante, fundamentada na estética platônica, na qual modelo e cópia deviam coincidir na sua duplicidade (FLORES, 2007, p. 124,125).

### Considerações Finais

A obra de Hernani de Irajá permite compreender a construção de padrões de beleza feminina, as ditas normalidades corporais e a relação estabelecida entre sexualidade, reprodução e estética para a legitimação desta padronização, principalmente nos anos de 1930. A centralidade por ele destacada é a da beleza físico anatômica em diálogo com a saúde e a eugenia, o que resultaria no “pleno desenvolvimento sexual”.

Segundo Irajá, na conclusão da obra *Sexo e Beleza*:

Duas cousas estão provadas: 1º) o pleno desenvolvimento da sexualidade é essencial para a acentuação do caráter de beleza; 2º) a saúde e o vigor físico são indispensáveis na seleção sexual. **Seleção sexual e seleção estética desenvolvem-se conjuntamente**, mas, muitas vezes discordam entre si (IRAJÁ, 1938, p. 191,192.) [Grifo nosso].

Numa chave abertamente eugênica de interpretação, Irajá pensou racional e subjetivamente a seleção sexual a partir da beleza e do vigor físico. Além do mais, era importante ao médico definir a beleza feminina e associá-la à sexualidade e à reprodução, reafirmando uma visão patriarcal de controle sobre os corpos ditos femininos. O médico demonstrou várias vezes que estava permeado por relações de sustentação de um poder, dentro e fora de sua rede intelectual e artística. Este poder, ao ditar regras em torno do corpo ideal, da estética e do comportamento de mulheres (e homens), vinculado com seu contexto de ocorrência, mesmo que, por um lado, trabalhasse em uma “modernização” das artes, da literatura e do ambiente acadêmico e intelectual, de outro, contribuía fortemente para a manutenção do pensamento tradicionalmente patriarcal, binário, excludente e controlador.

No contexto em que produziu suas obras, Irajá possuiu certo reconhecimento por parte de seus pares, como pudemos observar por meio de periódicos que trazem trechos de elogios ao médico. Um destes elogios é apresentado no início deste tópico, no qual um jornalista da época, Mateus de Fontoura, afirmou que *Sexo e Beleza* (1938) era o primeiro estudo a olhar para as mulheres com uma visão biotipológica e descreveu Irajá como um dos grandes pintores do nu feminino. A associação

entre biologia e artes plásticas realizada na obra Irajaliana, conseguiu recheiar as páginas de um livro importante para entendermos um pouco mais da relação entre corpo e beleza na década de 1930 no Brasil, sobretudo em relação às mulheres.

Deste modo, cabe ressaltar que, neste contexto, havia uma abundância de discursos sobre as mulheres, com uma “[...] avalanche de imagens, literárias ou plásticas, na maioria das vezes obra dos homens”, e um apagamento ou desinteresse em saber o que as mulheres pensavam sobre isso, “[...] como elas as viam ou sentiam” (PERROT, 2019, p. 22). Portanto, devemos nos questionar sobre esses corpos “representados” e objetivados pela eugenia, pela medicina, pela arte e por poderes distintos de normalização social. Além disso, não devemos pensá-los como corpos passivos, mas como “[...] o corpo na história, em confronto com as mudanças do tempo” (PERROT, 2019, p. 41). Seguindo este pensamento, registramos aqui uma reflexão histórica sobre os discursos a respeito de mulheres, produzidos e perpetuados como normatizadores de determinadas concepções de beleza, do corpo plástico e das relações entre homens e mulheres, e que foram/são, por vezes, naturalizados e normalizados.

#### Fontes:

IRAJÁ, Hernani de. **Sexo e beleza**. São Paulo: Cultura Moderna, 1938.

IRAJÁ, Hernani de. **Sexualidade Perfeita**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1956.

#### Referências bibliográficas:

BARBOSA, Maria Raquel; MATOS, Paula Mena; COSTA, Maria Emília. Um olhar sobre o Corpo: o Corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**, v. 23, n.1, p. 24-34, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/psoc/v23n1/a04v23n1.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2020.

CASTRO, Marcelo José Maria de; ALMEIDA, Cláudia Regina. A Vênus e seu corpo histórico nas obras de arte. **UNÍTALO em Pesquisa**, São Paulo – São Paulo, v.8, n.4, p. 180-197, out. 2018. Disponível em: <http://pesquisa.italo.br/index.php?journal=uniitalo&page=article&op=view&path%5B%5D=248>. Acesso em: 30 abr. 2020.

COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. Identificar – Traços, indícios, suspeitas. p. 341-361 IN: COURTINE, Jean-Jacques (org.). **História do Corpo** – As Mutações do Olhar. O Século XX. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

EZABELLA, Alessandro. **Hernani de Irajá: arte e ciência de um sexólogo brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. Corpos recompostos na morfologia artística para ‘regenerar’ a nação: a propósito da obra de Hernani de Irajá. p. 101-137. IN: FLORES, Maria Bernardete Ramos. **Tecnologia e estética do racismo: ciência e arte na política da beleza**. Chapecó: Argos, 2007.

FOUNTOURA, Mateus de. Algumas opiniões sobre Hernani de Irajá. p. 234. IN: IRAJÁ, Hernani de. **Sexualidade perfeita**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1956.

LAQUEUR, Thomas Walter. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MEDEIROS, Adriana Clementino de. O ideal de Beleza na escultura grega: reflexões sobre as acepções formais construídas pela sociedade grega. **Principia**. Paraíba, n.23, 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/view/6283/4487>. Acesso em: 29 abr. 2019.

MENDES, Lucas. Livros para homens: sucessos pornográficos no Brasil no final do século XIX. **Cadernos do IL**, Porto Alegre, n. 53, p. 173-191, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/cadernosdoil/article/view/67571/40181>. Acesso em: 28 abr. 2020.

MOREIRA, Aline. **Alfredo Gallis (1859-1910), Naturalismo e pornografia no final do século XIX**. Congresso Internacional 2018, ABRALIC, p. 3162-3172, 2018. Disponível em: [http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2018\\_1546966003.pdf](http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2018_1546966003.pdf). Acesso em: 02 jun. 2020.

MOULIN, Anne Marie. O corpo diante da medicina. p. 15-82. IN: COURTINE, Jean-Jacques (org.). **História do Corpo** – As Mutações do Olhar. O Século XX. Petrópolis: Vozes, 2011.

NETO, Hilário Domingues. Sentido Místico na Obra de Botticelli. **Revista Uniara**. Araraquara – São Paulo, v.1, n.2, p. 41-48, 1997. Disponível em: <https://revistarebram.com/index.php/revistauniara/article/view/359>. Acesso em: 02 jun. 2020.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2019.

RUSSO, Jane; ROHDEN, Fabíola. **Sexualidade, ciência e profissão no Brasil**. Rio de Janeiro: CEPESC, 160 p., 2011. Disponível em: [http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/sexualidade\\_ciencia\\_profissao.pdf](http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/sexualidade_ciencia_profissao.pdf). Acesso em: 02 abr. 2020.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. **Educação e Realidade**. Rio Grande do Sul, 20 (2), p. 71-99, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em: 05 mar. 2020.

SOHN, Anne-Marie. O corpo sexuado. IN: COURTINE, Jean-Jacques (org.). **História do Corpo – As Mutações do Olhar**. O Século XX. Petrópolis: Vozes, 2011.

STEPAN, Nancy Leys. **A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

## Circular para educar: o conceito de nacionalismo revolucionário e as práticas de mediação no jornal *The Black Panther* (1967 - 1970)

Circulate to educate: the concept of revolutionary nationalism and mediation practices in the newspaper *The Black Panther* (1967 - 1970)

Vinícius Novaes Ricardo

Mestre em História

Universidade Federal de Minas Gerais

vinicius\_novaesricardo@hotmail.com

**Recebido em:** 22/11/2020

**Aceito em:** 23/02/2021

**Resumo:** O presente artigo tem por proposta o estudo do nacionalismo revolucionário – conceito fundamental no pensamento político adotado pelo Partido Pantera Negra (1966 - 1982) – e dos mecanismos e estratégias mobilizados pelos militantes do partido para mediar seu significado por meio das plataformas de mídia, sobretudo a impressa. Nesse sentido, foram coligidas como fontes publicações do jornal *The Black Panther* entre os anos de 1967 e 1970. A análise das fontes descortinou a compreensão que os Panteras tinham sobre o papel do intelectual e a centralidade que estes concederam para a formação política revolucionária, por meio da educação escolar e da arte. Tendo isso em vista, as reflexões dispostas no artigo pontuam a pertinência das práticas de mediação para o partido, aspecto sintetizado no lema de Sam Napier, primeiro editor chefe do jornal, que afirmava a necessidade de “circular para educar”.

**Palavras-chave:** Nacionalismo revolucionário; práticas de mediação; *The Black Panther*.

**Abstract:** The purpose of this article is to study the concept of revolutionary nationalism – a fundamental concept in the political thought adopted by the Black Panther Party (1966 - 1982) – and the mechanisms and strategies mobilized by the party's militants to mediate its meaning through the print media. In this sense, publications of the newspaper *The Black Panther* between the years of 1967 and 1970 were collected as sources. The analysis of the sources revealed the understanding that the panthers had about the role of the intellectual and the centrality that they granted to the revolutionary political formation, through school education and art. With this in mind, the reflections in the article point to the relevance of mediation practices for the party, an aspect synthesized in the motto of Sam Napier, the newspaper's first editor in chief, which stated the necessity to “circulate to educate”.

**Keywords:** Revolutionary nationalism; mediation practices; *The Black Panther*

## Introdução

O presente artigo tem por objetivo analisar o nacionalismo revolucionário, explicitando os mecanismos mobilizados pelo Partido Pantera Negra<sup>1</sup> - organização política antirracista que atuou nos Estados Unidos entre 1966 e 1982 - para veicular seu pensamento por meio de diversas plataformas de mídia, especialmente a imprensa. Com objetivo de satisfazer esse propósito, o artigo está dividido em duas partes: na primeira, chamada de “O Partido Pantera Negra”, são realizados apontamentos gerais do surgimento do partido e sobre a definição do conceito de nacionalismo revolucionário, fundamental para o surgimento dos Panteras; na segunda parte, chamada de “Circular para Educar”, foi feita uma análise de como o partido mediou seu pensamento político por meio do jornal *The Black Panther*. Foi estabelecido como recorte temporal o período entre os anos 1967 e 1970 – em vista deste ter sido o momento de maior popularidade do partido em âmbito nacional (BOOKER, 1998) - e optou-se por verticalizar a análise nos textos programáticos do partido.

Para tanto, foram mobilizados os argumentos Rodrigo Motta sobre a semiologia, Angela de Castro Gomes e Patrícia Hansen no que diz respeito aos intelectuais mediadores e às práticas de mediação empreendidas por estes. Além disso, o trabalho de Joshua Bloom, Waldo E. Martin Jr. e Waldo E. Martin em *Black against empire: The history and politics of the Black Panther Party* (2013) fundamentou os apontamentos realizados sobre os Panteras.

## O Partido Pantera Negra

Fundado em 1966 na cidade de Oakland, no estado da Califórnia, por Bobby Seale e Huey Newton, o Partido Pantera Negra Pela Autodefesa surgiu com o objetivo de patrulhar as ruas contra a atividade truculenta e ilegal da polícia. A estratégia consistia em acompanhar as incursões policiais nos bairros pobres e com habitantes negros para assegurar os direitos das pessoas que fossem abordadas e, se necessário fosse, intervir em situações de violência, sobretudo quando não houvesse justificativa legal para sua utilização. Entretanto, o policiamento da polícia se manteve como o cerne da atividade do partido apenas até o ano de 1967, quando foi aprovado o *Mulford Act*, um pacote de alterações legislativas do estado da Califórnia que institucionalizou a exclusividade do porte em público de armas muniçadas para as forças policiais, ou seja, os Panteras poderiam portar suas armas desde

---

<sup>1</sup> Em confluência com os argumentos de Henrique Samyn, foi adotada a tradução de *Black Panther Party* para “Partido Pantera Negra”, em detrimento da tradução mais comum para “Partido dos Panteras Negras” (SAMYN, 2018).



que estas não estivessem carregadas. Em vista disso, ainda nos últimos anos da década de 1960, o partido desenvolveu programas de assistência básica direcionados para população pobre e negra, que ofereceram consultas médicas, alimentação e vestimenta gratuitas, assessoria jurídica sobre processos habitacionais, entre outros.

A proposta de enfrentamento da polícia e os programas de assistência aumentaram exponencialmente a popularidade dos Panteras na virada da década de 1960 para 1970 e localizou o Partido Pantera Negra no centro das atenções do movimento negro estadunidense de meados do século XX. A notável qualidade oratória de alguns dos porta-vozes do partido intensificou ainda mais esse processo por todo o país. Esse aspecto consolidou o compromisso dos militantes em ocuparem todos os espaços e plataformas de mídia que conseguissem, especialmente a mídia impressa.

O Partido Pantera Negra estabeleceu como cerne de sua atuação política a perspectiva de que a população negra dos Estados Unidos estava em uma condição análoga à dos oprimidos pelo colonialismo em África, inclusive, identificando a polícia enquanto um exército de ocupação do território da comunidade negra. Esse posicionamento foi compartilhado por parte dos movimentos políticos negros atuantes ao longo do século XX e era tributário do nacionalismo negro, doutrina política que defende uma proposta antirracista separatista, argumentando em prol de uma nação negra independente na esfera política, econômica e cultural. Esse pensamento ensejou diversos movimentos políticos desde os anos 1910, como a *UNLA (Universal Negro Improvement Association)*, fundada por Marcus Garvey, até a *OAAU (Organization of Afro-American Unity)* fundada por Malcolm X na década de 1960.

Em vista da importância e capilaridade do nacionalismo negro no pensamento político do movimento negro estadunidense da segunda metade do século XX, diversos grupos desenvolveram propostas de ação para atuar na luta antirracista. Dentre essas, duas concepções de aplicação do nacionalismo negro destacaram-se durante os anos 1960 e 1970: o nacionalismo cultural, representado por Maulana Karenga e a *US Organization*, que almejou uma “revolução cultural” (BROWN, 2003, p. 23) como forma de pavimentação do processo de libertação negra; e o nacionalismo revolucionário, representado pelo Partido Pantera Negra, que endossava que os objetivos propostos pelo nacionalismo negro só seriam alcançados se fosse empreendida uma luta revolucionária segundo as concepções propostas pelo marxismo-leninismo.

Evidentemente, ambas as perspectivas não representam a totalidade do cenário político e cultural da luta antirracista nesta época, mas destacaram-se principalmente em função do esforço empreendido na mediação de seu pensamento político através da arte e da educação. Ainda nesse sentido, vale destacar que a intensidade da discordância entre as organizações vinculadas ao nacionalismo cultural e os Panteras variou de acordo com a região. Por exemplo, as seções do partido em Chicago, Nova Iorque e Nova Orleans trabalharam em conjunto com alguns nacionalistas culturais, comportamento diametralmente oposto ao observado no cenário californiano (BROWN, 2003, p. 119).

Todavia, para qualificar a compreensão do conceito de nacionalismo revolucionário e investigar a forma como foi inserido nas publicações dos Panteras, é adequado uma digressão comparativa com o conceito de nacionalismo cultural.

### **Nacionalismo revolucionário**

A crítica ao nacionalismo cultural por vezes foi instrumentalizada como forma de vilificar os movimentos opositores ao Partido Pantera Negra. Ao longo da biografia de Bobby Seale torna-se evidente a forma como a classificação de “nacionalistas culturais” é estabelecida em função de uma discordância em relação ao partido e não necessariamente de acordo com o conteúdo ideológico de um movimento em questão. Inclusive, o termo nacionalismo cultural foi empregado pelos próprios Panteras para designar, de modo genérico, os “africanismos”, que Huey Newton definiu enquanto um pensamento cujo cerne é a solidariedade de raça. A refuta de recorrer à um “retorno *per se* aos costumes antigos” (SAMYN, 2018, p. 238) servia como retórica de validação da concepção marxista-leninista do partido, que enfatizava que por mais que o nacionalismo negro e a cultura negra fossem pertinentes, estas por si só não garantiriam o sucesso na luta antirracista e anticapitalista (SEALE, 1991, p. 37).

Esse é um ponto importante na contraposição entre as duas propostas, uma vez que na perspectiva dos Panteras os nacionalistas culturais eram considerados promotores do capitalismo negro, que permitia que a burguesia negra explorasse a população negra e pobre. Portanto:

Mas o nacionalismo nem sempre é revolucionário. Há uma diferença fundamental entre o nacionalismo revolucionário que é "dependente de uma revolução do povo" e do nacionalismo reacionário, em que o "objetivo final é a opressão do povo". O que os Panteras dizem sobre a variedade reacionária, cultural e de 'costela de porco' do nacionalismo? “Devemos destruir todo o nacionalismo cultural, porque é reacionário e se tornou uma ferramenta de Richard Milhous Nixon, e toda a estrutura

de poder dos EUA que divide os pobres e oprimidos, e é usada pela burguesia negra gordurosa e escorregadia para explorar as pessoas negras do gueto”. (FORNER, 2014, p. 227)<sup>2</sup>

Consequentemente, a concepção do nacionalismo revolucionário ensejou um tipo específico de arte e de educação revolucionárias cujo cerne era a defesa da articulação entre o antirracismo e o anticapitalismo. Nesse sentido, os Panteras também consideravam a necessidade de construção de uma consciência e produtos culturais próprios, mas defendiam que ambas deveriam ser tributárias à concepção de revolução marxista-leninista, colocação que explicita a insistente repetição da assertiva de que “a única cultura que vale a pena sustentar é a revolucionária - para mudar para melhor” (SAMYN, 2018, p. 238).

O artigo publicado em 24 de outubro de 1970, no quinto volume do jornal *The Black Panther*, assinado por Brad Brewer, é um indicativo da concepção de arte que alguns Panteras endossaram. Nas páginas iniciais do artigo, o autor afirma que:

Temos muitos irmãos e irmãs que são artistas excepcionalmente bons, mas que não têm a política adequada para guiar seus pincéis. Como resultado, isso os leva a proclamar seus trabalhos “obras-primas”, quando em poucas palavras nosso Ministro da Cultura, Emory, inequivocamente afirma: ‘O povo é a obra-prima’. (GLOVER; SEALE; DURANT, 2012, p. 31)

Este posicionamento indicado por Brewer era reverberado entre filiados responsáveis pela confecção e distribuição do jornal *The Black Panther*, como foi o caso de Sam Durant. Este asseverou que a concepção de arte supracitada não apenas precede o projeto revolucionário, mas porta-se como um ente constitutivo desse, o construindo ativamente (GLOVER; SEALE; DURANT, 2012, p. 31).

É por meio desta perspectiva que Brad Brewer afirma categoricamente que “os ensaios, as músicas e a arte não se destinam a lidar com a sensibilidade, mas sim com nossa sobrevivência.” (SAMYN, 2018, p. 374). Mais do que serem responsáveis pelo chamamento para a luta política e pela construção de uma “mitologia visual de poder” (GLOVER; SEALE; DURANT, 2012, p. 144) na comunidade negra e pobre, os artistas revolucionários deveriam ser também agentes da transformação

---

<sup>2</sup> “But nationalism is not always revolutionary. There is a fundamental difference between revolutionary nationalism which is “dependent upon a people’s revolution” and reactionary nationalism in which the “end goal is the oppression of the people.”. What do the Panthers say about the reactionary, cultural, ‘porkchop’ variety of nationalism? ‘We must destroy all cultural nationalism, because it is reactionary and has become a tool of Richard Milhous Nixon, and all of the U.S. power structure which divides the poor and oppressed, and is used by greasy-slick black bourgeoisie to exploit black people in the ghetto.’” (tradução minha).

social por todos os meios de atuação disponíveis

No final do artigo, Brewer convoca os leitores: “Então, camaradas, vamos nos politizar, ser revolucionários e interpretar os ensaios de Huey, os escritos de Eldridge e os ensinamentos de Emory sobre a arte revolucionária, e colocar tudo isso em forma pictórica.” (SAMYN, 2018, p. 374). Nesse sentido, conclamou os artistas a serem partícipes da luta revolucionária, pensamento que coroou ao finalizar a publicação com uma palavra de ordem, redigida com letras maiúsculas e pontuada com um sinal de exclamação para produzir o efeito de um ultimato: “EDUCAR ATRAVÉS DA ARTE REVOLUCIONÁRIA!” (SAMYN, 2018, p. 376). Portanto, a arte deveria estar ligada à um processo educativo vinculado com a concepção de revolução para ser considerada pertinente.

A concepção do papel revolucionário da educação defendida pelos Panteras está umbilicalmente ligada ao pensamento fanoniano. Kathleen Cleaver, Ministra da Informação e uma das dirigentes da sede do partido na Argélia, destacou que o livro *Os Condenados da Terra*, de 1961, teve ampla circulação e implementação no pensamento político do partido, e se tornou uma espécie de “bíblia” para o movimento de Libertação Negra (GLOVER; SEALE; DURANT, 2012, p. 87). Ao ingressar no Partido Pantera Negra, os militantes, que frequentemente tinham a expectativa de receber uma arma de fogo, eram presenteados com uma lista de livros de leitura obrigatória, entre os quais figuravam este livro de Frantz Fanon, a autobiografia de Malcolm X, *Before The Mayflower*, de Lerone Bennett Jr., e *O Livro Vermelho* de Mao Tse Tung.<sup>3</sup>

A educação revolucionária era um procedimento inadiável para participação no partido. Inclusive, as regras de número 18 e 23, contidas no documento “Regras do Partido dos Panteras Negras” (PARTIDO DOS PANTERAS NEGRAS, 2018, p. 17), se referiam diretamente ao processo de educação dos filiados. Estas eram, respectivamente, “Educação Política: As aulas são obrigatórias para membros em geral” e “Todo mundo em posição de liderança deve ler não menos que duas horas por dia para acompanhar a mudança da situação política”.

A alusão feita ao pensamento de Fanon é fundamental para o entendimento da concepção de

---

<sup>3</sup> Jamal Joseph, ex-membro do Partido Pantera Negra, relata em uma palestra para o canal do Youtube *TedTalk* como se filiou ao partido. Joseph informa que foi em uma reunião dos Panteras e ao exclamar que desejava uma arma para cometer um ato de violência contra uma pessoa branca - atitude que partiu de um senso comum sobre a atuação do partido - recebeu este conjunto de livros. O vídeo da palestra está disponível no link: <<https://www.youtube.com/watch?v=RxUOxZ56OIU>>. Acesso em: 28 de abril de 2020.

educação que o Partido Pantera Negra tinha. Em *Os Condenados da Terra*, o autor indica que um dos processos primordiais na luta anticolonial era o de formação e educação política, em decorrência da alienação produzida e inculcada pelo colonizador na mente do colono. A discussão sobre a revolução para Fanon passa pela necessidade da constituição de fundamentos ideológicos capazes de construir ativamente novas relações políticas e sociais (MARCUSSE, 2020).

Nesse sentido, é notável o esforço dos Panteras em emular a luta anticolonial em solo estadunidense. Isto posto, é compreensível a preocupação do partido em promover estratégias de educação, como pode ser observado na publicação “A escola de libertação do ponto de vista de uma mãe”, publicada em junho de 1969 no *The Black Panther*.

Eu não estou inteiramente certa do que meu filho de dois anos aprendeu, seja sobre os Panteras ou sobre a luta revolucionária, embora ele tenha se beneficiado da disciplina e da conduta diária com as outras crianças. Mas uma coisa é certa: o Partido Pantera Negra descobriu um conceito muito revolucionário na educação e, quando chegar o outono, os “pequenos transformadores” marcharão para a escola bem nutridos de comida e pensamentos para ensinar a outros o que aprenderam. Eles crescerão plenamente capazes de confrontar a “estrutura de poder”, a classe dominante de forma efetiva, plenamente preparados para travar qualquer tipo de luta que for exigida para recriar a América de acordo com diretrizes mais humanas, justas e socialistas. (SAMYN, 2018, p. 299)

Portanto, quando os Panteras defendiam o nacionalismo revolucionário, eles também remetiam a uma perspectiva mais ampla de educação e formação do indivíduo para a luta política, que poderia ser construída por meio da arte e da formação escolar. Em janeiro de 1970, no quarto volume do *The Black Panther*, foi publicado um artigo de Emory Douglas com o título “Sobre a cultura revolucionária”. Neste texto, o autor afirma que a luta política desencadeia um novo estilo de vida, ao qual define com o nome de cultura revolucionária. Este termo foi empregado algumas vezes por militantes do partido para explicitar a oposição fulcral ao nacionalismo cultural. Ou seja, em detrimento de uma cultura cuja fundamentação era a assimilação do discurso das correntes do pan-africanismo que enfatizavam a singularidade da cultura negra, Emory Douglas defendia que era necessária uma cultura circunscrita à perspectiva de revolução endossada pelo partido.

Em vista disso, é uma noção que parte de uma compreensão ampla de cultura, enquanto um conjunto de significados que dão inteligibilidade às relações sociais. Nesse sentido, esse conceito remete a uma forma de se portar no mundo:

A velha cultura é uma cultura baseada na exploração e na competição, enquanto a cultura revolucionária é baseada na cooperação. “Café para as crianças”, “Clínicas de saúde gratuitas” e “Escolas da Libertação” são apenas alguns dos programas implementados que são parte da cultura revolucionária. Esses programas culturais serão executados durante a luta pela libertação, porque nossas crianças têm passado fome e não têm recebido cuidado médico adequado, além de terem recebido informações erradas por muito tempo nas mãos desse sistema opressor. Através da nova cultura, nossas crianças recebem os nutrientes que são necessários para se desenvolverem fisicamente e mentalmente, de modo que podem sobreviver a esse sistema corrupto e construir um novo, que sirva ao povo. (SAMYN, 2018, p. 303)

Ao explicitar a cultura revolucionária como um modo de vida que insere no âmago da vida social a luta contra a opressão de raça e de classe, o povo, enquanto entidade primordial da atuação dos militantes do partido, aceita a autodefesa como o único caminho para a libertação. Desta forma, “a autodefesa se torna uma parte da nova cultura, manifesta na magnum 357, nas metralhadoras, M15s, granadas de mão, espingardas calibre 12 e fuzis automáticos Browning (...)” (SAMYN, 2018, p. 304).

A concepção de nacionalismo cultural foi criticada de forma veemente<sup>4</sup> pelos Panteras por não oferecer, em sua concepção, nenhuma proposta de superação das adversidades políticas impostas pela opressão de classe e raça. Nesse sentido, de forma paralela ao argumento de Frantz Fanon, o Partido Pantera Negra considerava que a única forma de nacionalismo válido para os oprimidos era o revolucionário, já que “o fato de ter havido uma civilização asteca não altera muito o regime alimentar do camponês mexicano de hoje” (FANON, 1979, p. 174). A principal explicação dessa oposição residia precisamente na percepção que os Panteras tinham sobre a ineficácia da proposta de Karenga em minar de forma imediata as bases da estrutura do poder e, na perspectiva dos Panteras, afirmações como “*I’m black and proud!*”<sup>5</sup> de James Brown ou mesmo a exaltação do *Black Power* exclusivamente do ponto de vista estético, não eram formas de atuação suficientes:

Aqueles que acreditam na teoria do “Eu sou negro e me orgulho disso” - acreditam que há dignidade inerente ao uso de [cabelos] naturais; que um buba faz de um

---

<sup>4</sup> Alguns militantes do partido recorrentemente utilizavam o termo “*United Slaves*” (“Escravos Unidos”) para se referir a *US Organization* (BROWN, 2003, p. 2). É importante mencionar que, após um encontro de estudantes no dia 17 de janeiro de 1969, John Huggins e Alprentice Carter se envolveram em uma discussão com Harold Jones-Tawala, membro da *US*. Durante a desavença, Claude Hubert-Gaidi, também membro da *US*, mas que não participava da briga, atirou e a matou os dois Panteras. Esse fato foi determinante para o aumento da rivalidade entre o Partido Pantera Negra e a *US Organization* (BROWN, 2003, p. 96).

<sup>5</sup> A música “*Say It Out Loud!*”, lançada por James Brown em 1969, assumia a performance do canto responsório, de inspiração nas músicas de matriz africana, convocando a platéia para entoar essa afirmação axioma do orgulho negro. Brown faz clara referência ao discurso de Stokely Carmichael que deu início ao movimento *Black is Beautiful*: “*Our noses are broad, our lips are thick, our hair is nappy-we are black and beautiful!*”.

escravo um homem; e que uma linguagem comum; Suaíli; faz todos nós irmãos. Essas pessoas geralmente querem uma cultura enraizada na cultura africana; uma cultura que ignora a colonização e brutalização que foram parte integrante; por exemplo; da formação e emergência da língua suaíli. Em outras palavras, o nacionalismo cultural ignora o político e o concreto, e concentra-se em um mito e fantasia. (FORNER, 2014, p. 151)<sup>6</sup>

O Partido Pantera Negra debochou dos integrantes da organização de Karenga, frequentemente se referindo à *US* como “escravos unidos” (*United Slaves*). A concepção dos Panteras era traduzida através das vestimentas de couro, das boinas (simbolizando a atuação paramilitar) e dos armamentos, na medida em que a *US* expressava sua concepção de luta através do uso de *dashikis* e do ensino da língua suaíli.

O partido também recorreu ao pensamento de Frantz Fanon sobre o embate direto e armado, elemento subdimensionado pelos adeptos do nacionalismo cultural. Esse posicionamento foi defendido por George Manson Murray, Ministro da Educação do partido e representante dos Panteras na reunião da OSPAAAL (Organização de Solidariedade com o Povo da Ásia, África e América Latina) em 1968. Sendo assim, o debate não era sobre a pertinência da cultura para a luta política, mas qual o tipo de cultura que deveria ser endossada, isto é, a de retorno à uma suposta essência cultural ou a de pavimentação de um processo revolucionário:

A única cultura que vale a pena manter é a cultura revolucionária... Nossa cultura não deve ser algo que o inimigo goste, aprecie ou diga que é atraente, deve ser repulsiva para o senhor de escravos. Ela deve esmagar, quebrar e rachar seu crânio, abrir seus olhos e fazer com que a água e a poeira do ouro sumam... Estamos mudando, estamos decidindo que liberdade significa mudança, mudando de escravos, covardes, meninos, toms, palhaços, guaxinins, fantasmas dos anos 50, 40, 30, para o selvagem, corajoso, combatente da liberdade, nacionalistas negros revolucionários. (BLOOM; MARTIN JR.; MARTIN, 2013, p. 270)<sup>7</sup>

Em vista do exposto acima, é imperiosa a análise de como o conceito de nacionalismo

---

<sup>6</sup> “Those who believe in the “I’m Black and Proud” theory- believe that there is dignity inherent in wearing naturals; that a buba makes a slave a man; and that a common language; Swahili; makes all of us brothers. These people usually want a culture rooted in African culture; a culture which ignores the colonization and brutalization that were part and parcel; for example; of the formation and emergence of the Swahili language. In other words cultural nationalism ignores the political and concrete, and concentrates on a myth and fantasy.”. (tradução minha).

<sup>7</sup> “The only culture worth keeping is the revolutionary culture... Our culture must not be something that the enemy enjoys, appreciates, or says is attractive, it must be repelling to the slave master. It must smash, shatter and crack his skull, crack his eyeballs open and make water and gold dust run out...We are changing, we are deciding that freedom means change, changing from the slaves, the cowards, the boys, the toms, the clowns, coons, spooks of the 50’s, 40’s, 30’s, into the wild, courageous, freedom fighting, revolutionary black nationalists.”. (tradução minha).



revolucionário pode ser percebido em algumas publicações do jornal *The Black Panther*.

### **Circulate to educate**

Como já mencionado acima, os Panteras se orientavam pela perspectiva do nacionalismo revolucionário e é perceptível a inspiração no pensamento de Frantz Fanon em *Os Condenados da Terra*. Nesse sentido, como demonstrado nas páginas antecedentes, a única cultura e arte relevantes para o partido eram as que fossem indissociáveis da luta política revolucionária. Sam Napier, primeiro editor-chefe do jornal, expressou esse eixo norteador das práticas de mediação em dois lemas: “*circulate to educate*” e “*one word is a thousand words for a thousand ears*”.<sup>8</sup>

A concepção do nacionalismo revolucionário e a consequente mobilização de diversas plataformas de mídia para as práticas de mediação decorrem da concepção que os militantes do partido tinham sobre o papel dos intelectuais. Durante a primeira metade do século XX, mas principalmente durante a segunda metade, a discussão sobre a atuação dos intelectuais frente às problemáticas políticas foi uma discussão candente (CHARLE, 2003). O modelo de intelectual do tipo sartreano, isto é, que não se circunscrevia aos limites da produção acadêmica e que se “envolvia” em contendas ao redor do globo, ganhou ampla projeção e se consolidou como um nexo de atuação desses sujeitos.

Uma das funções do intelectual é dar amplitude e ressonância para diversos discursos, expandindo a esfera pública do debate. O Partido Pantera Negra surge a partir do intuito de dois intelectuais, Huey Newton e Bobby Seale, em aplicar seus conhecimentos jurídicos e políticos na luta contra a desigualdade racial e econômica. A vinculação entre teoria e prática, de importância fulcral para a estratégia política do partido, pode ser observada nos programas de autodefesa, alimentação, vestimenta e saúde.

As reflexões propostas por Ângela de Castro Gomes e Patrícia Hansen (GOMES; HANSEN, 2016) sobre os intelectuais mediadores e as práticas de mediação são importantes para compreender o pensamento deste partido. Entre escritores, músicos e acadêmicos o imperativo era a politização do povo pobre, em específico o da população negra, mobilizando os mais diversos suportes de mídia e linguagens disponíveis. Portanto, a perspectiva da mediação cultural enquanto prática difusora de ideias para variados grupos corrobora com o estudo de como esses indivíduos utilizaram recursos múltiplos

---

<sup>8</sup> Respectivamente “circular para educar” e “uma palavra são mil palavras para mil orelhas”. (tradução minha).

para comunicar suas ideias.

A investigação dos processos de criação, manipulação e transmissão, que permitem aos sujeitos atuarem como agentes da mudança cultural e a constatação de que a mediação é um procedimento intrínseco a qualquer relação informacional e comunicativa, desvelam o intelectual como o comunicador de conhecimento, e não apenas o produtor deste. Em decorrência disso, e partindo do entendimento do intelectual enquanto fabricado por uma configuração histórica específica, que, nesse sentido, dispõe de condições políticas e sociais de produção de ideias, linguagens e paradigmas próprios de seu tempo, o estudo das estratégias de divulgação de conhecimento - constituinte do papel que este sujeito assume - é imprescindível. A investigação destes mecanismos qualifica o discernimento entre a proposta do nacionalismo cultural e do nacionalismo revolucionário.

Ainda nesse sentido, considerando a origem de boa parte dos indivíduos envolvidos com as práticas de mediação - eram provenientes do mesmo grupo social (negros e pobres) ao qual visavam intervir - é possível recorrer às reflexões de Antonio Gramsci (GRAMSCI, 1995) sobre os intelectuais orgânicos. Ao destacar a importância da cultura enquanto instrumento de formação de consenso sobre a dominação, aspecto constituinte da hegemonia, o filósofo italiano destacou um intelectual distinto do “tradicional”, isto é, o intelectual orgânico é aquele que, proveniente de um grupo subalterno, propaga discursos contra hegemônicos almejando a reverberação destes entre seus semelhantes.

A função social do intelectual e o potencial da cultura dentro da disputa de poder é um aspecto condizente com a forma com que os Panteras entendiam sua função. É precisamente por esse motivo que os militantes buscaram ampliar o circuito comunicativo de suas mensagens, elemento fundacional do jornal *The Black Panther* e do *The Black Panther Community News Service*

Fundado em 1967 com o intuito de denunciar publicamente o assassinato de Denzil Dowell por policiais de Richmond,<sup>9</sup> o jornal cresceu vertiginosamente e atingiu seu ápice de popularidade durante os anos iniciais da década seguinte. Sob a redação de Eldridge Cleaver, as ilustrações de Emory Douglas e a edição final de Sam Napier, *The Black Panther* era vendido por 25 cents e tinha o custo médio de produção de 12 cents. Os membros do partido eram responsáveis pela venda e distribuição deste

---

<sup>9</sup> A família de Dowell, que empreendeu uma investigação particular, acusou a polícia de ter cometido o homicídio e ter interferido na cena do crime, alterando as evidências do ocorrido. Mesmo com a pressão da população, os policiais acusados foram absolvidos, aspecto que motivou os denunciante a buscarem auxílio do Partido Pantera Negra. A capa do primeiro número do primeiro volume do jornal por ser vista em (BLOOM; MARTIN JR; MARTIN, 2013, p. 162)

jornal - que continha, em média, 24 páginas (HILLIARD, 2008, p. 47) - em várias cidades de todo o território nacional estadunidense por meio de furgões alugados. Responsável pelos contratos com as gráficas e pela logística geral do periódico, o desempenho de Napier foi surpreendente em vista do sucesso do primeiro volume, que teve tiragem de cerca de mil exemplares (GLOVER; SEALE; DURANT, 2012, p. 18).

As publicações semanais compreendiam notícias diversas, entretanto, a maior parte das páginas eram ocupadas por informes sobre o partido e suas deliberações, com amplo destaque para a divulgação dos comícios dos militantes. Também eram veiculados artigos de membros do partido defendendo seus posicionamentos políticos, editais de emprego e anúncios de comércios cujos donos eram das comunidades negras. Além disso, era comum que o partido veiculasse reportagens sobre os programas de assistência, seu funcionamento e formas de contribuição. A identificação que o periódico buscou estabelecer com a população negra e pobre dos EUA lhe rendeu o apelido de “espelho do povo”.

O jornal do povo diz como o Partido dos Panteras Negras começou com nada, cresceu com as pessoas para implementar programas da manhã grátis para alimentar nossos filhos famintos, clínicas gratuitas de saúde para cuidar dos doentes, programas de vestimentas para vestir os nossos necessitados, Escolas de Libertação para educar nossos jovens e Centros Comunitários para manter a comunidade informada. (PARTIDO DOS PANTERAS NEGRAS, 2018, p. 18)

Todo o serviço de comunicação construído pelo partido tinha por objetivo chamar atenção para suas atividades e assim abrir um canal de diálogo com os mais diversos setores da sociedade. A expansão da amplitude de circulação do jornal estava atrelada com o objetivo de aumentar o número de cópias vendidas, que durante seu ápice no início dos anos 1970 alcançou a marca de 400 mil tiragens.<sup>10</sup> Isso se justifica pela utilização dos recursos financeiros obtidos com o jornal no pagamento de fianças e advogados para as dezenas de militantes com problemas legais. O mais emblemático desses casos foi a prisão de Huey Newton após um confronto com policiais de Oakland.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Segundo Colette Gaiter, em contraposição ao número de 400 mil tiragens, informado por Emory Douglas, o FBI estimou a quantidade em cerca de 139 mil (GLOVER; SEALE; DURANT, 2012, p. 143).

<sup>11</sup> Na ocasião, o policial John Frey foi morto e Newton ferido com um tiro no abdômen. Na manhã seguinte foi divulgada no jornal *Oakland Tribune* uma foto de Newton algemado a uma maca e sob escolta de um policial enquanto recebia tratamento médico. A posição estranhamente equivocada em que seu corpo estava posicionado sugeria que estava sendo torturado, como apontou a médica Mary Jane Aguilar em carta enviada para a direção do partido (BLOOM; MARTIN JR.; MARTIN, 2013, p. 117).

A campanha *Free Huey!* foi estabelecida por meio de todas as plataformas de mídia a que os Panteras tinham acesso e não se limitou ao partido. Tornou-se uma palavra de ordem generalizada e mobilizou grande parte da esquerda universitária e do movimento antiguerra (BLOOM; MARTIN JR.; MARTIN, 2013, p. 104). Além disso, possibilitou ao Partido Pantera Negra eclipsar outros grupos do movimento negro, como a *SNCC* (*Student Nonviolent Coordinating Committee*), que após a cisão com Stokely Carmichael - que nos meses anteriores estabeleceu uma aliança com os Panteras e foi alçado a posição de Primeiro Ministro - gradativamente perdeu parte da projeção popular.

A mobilização em torno da tentativa de libertação de Huey Newton foi construída por meio de panfletos, bottons de camisa, charges, estampas de roupas, músicas e, fundamentalmente, as publicações do *The Black Panther*, que inundaram a opinião pública sobre o julgamento do Ministro da Defesa do partido. Como observado pela direção do partido, o processo foi metamorfoseado em um julgamento da atuação dos departamentos de polícia e do racismo institucional nas forças de segurança dos Estados Unidos.

Muitos dos militantes eram habilidosos oradores, aspecto que fez com que os comícios atraíssem a presença de milhares de espectadores, mas também de personalidades não vinculadas com os Panteras. Esse foi o caso do discurso proferido pelo ator Marlon Brando em 1968 no funeral de “Lil” Bobby Hutton, um dos filiados mais antigos, assassinado com apenas 17 anos de idade pela polícia de Oakland depois de se render e demonstrar que estava desarmado. Seu homicídio e, sobretudo, seu funeral, foram acontecimentos marcantes na trajetória política do movimento negro da época e os Panteras o celebraram como um mártir da luta antirracista. Na ocasião, o ator consagrado pela atuação como a personagem Terry Malloy em “O Sindicato de Ladrões” (*On the Waterfront*), que lhe rendeu uma estatueta do Oscar em 1955, afirmou que:

Poderia ter sido meu filho deitado lá. E eu farei o máximo que puder. Vou começar agora a informar os brancos do que eles não sabem. (...) Porque eu, como homem branco, tenho um longo caminho a percorrer e muito a aprender. Eu não estive no lugar de vocês. Eu não sofro do jeito que vocês sofrem. Estou apenas começando a conhecer a natureza dessa experiência e, de alguma forma, isso precisa ser traduzido para a comunidade branca agora! O tempo está passando para todos. Já chega!<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> “That could have been my son lying there. And I’m gonna do as much as I can. I’m going to start right now to inform white people of what they don’t know. (...) Because I myself as a white man have a long way to go and a lot to learn. I haven’t been in your place. I haven’t suffer the way you suffer. I’m just beginning to know the nature of that experience, and somehow, that have to be translated to the white community now! Time is running up for everybody. That’ enough!”.

A estrela do cinema, reconhecida por seu engajamento político, dividiu o palco e o microfone com os líderes do partido e, sob o olhar atento de Bobby Seale, demonstrou-se favorável a uma aliança multiétnica. A publicidade adquirida com o funeral de Hutton em abril de 1968 foi determinante para que o partido elaborasse as múltiplas estratégias comunicativas empreendidas na campanha *Free Huey!* iniciada alguns meses antes, em dezembro de 1967. O compromisso dos militantes em ocupar diversas plataformas de mídia com o objetivo de propagar os discursos que adotaram remete à discussão sobre o papel dos intelectuais e as possibilidades de mediação cultural supracitadas.

Isso pode ser percebido por meio da veiculação de uma das fotos mais emblemáticas e conhecidas dos Panteras:

**Imagem 1: Huey Newton, presidente do Partido Pantera Negra em 1967.**



Publicada no volume 1, número 2, do *The Black Panther* em 15 de maio de 1967 (SAMYN, 2018, p. 38).

A composição do cenário é reveladora de aspectos do pensamento do Partido Pantera Negra. A inserção de elementos que remetem à cultura tradicional africana, identificados no tapete de pele de

---

(tradução minha). Marlon Brando eulogizes Black Panther Bobby Hutton (1968) - from the EDUCATION ARCHIVE. Publicado pelo canal do Youtube Intelligent Channel. Palestra proferida após o velório de Bobby Hutton, São Francisco (Califórnia), 1968. Vídeo em formato digital (4 minutos), sonoro, preto e branco. 01:54-02:50. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1g05Sb9CcnE&t=97s>>. Acesso em 10 mar. 2020.

zebra e os escudos zulu posicionados lateralmente a este, além da lança que porta em seu braço esquerdo, têm por objetivo construir a representação de um líder militar. Entretanto, também podem ser observados elementos que não fazem alusão ao continente africano, por exemplo o trono<sup>13</sup> e a vestimenta de Newton, composta por uma calça jeans, botas e os trajes de identificação do partido, isto é, a jaqueta de couro e a boina preta. Além disso, é imprescindível destacar a arma de fogo que segura com sua mão direita. Ao ser impressa em um pôster,<sup>14</sup> a imagem era acompanhada da frase: “Os policiais, cachorros racistas, devem se retirar imediatamente de nossas comunidades, interromper o assassinato e a brutalidade e tortura arbitrária dos negros ou enfrentar a ira do povo armado.”<sup>15</sup>

Recorrendo às reflexões da semiologia, que postulam dois níveis de significação das imagens (MOTTA, 2006, p. 29), o de denotação (elementos de percepção direta e imediata) e o de conotação (dimensão simbólica), é possível depreender que o poder político de liderança evocado por Newton na fotografia é condicionado pelas armas que possui. Ainda nesse sentido, a interpolação de objetos que remetem à cultura africana com objetos que remetem aos Panteras pode ser interpretada como uma expressão da localização espaço-temporal do sujeito que compõe o público-alvo do Partido Pantera Negra, ou seja, o afro-americano do século XX. Ademais, o destaque oferecido aos armamentos não apenas indica a perspectiva de ação revolucionária que refuta a proposta da não-violência, mas também busca consolidar uma homologia entre os produtos culturais e os instrumentos militares, estratégia que almeja traduzir a concepção do nacionalismo revolucionário e asseverar a pertinência da cultura revolucionária. A elaboração da fotografia é de autoria de Eldridge Cleaver e teve por objetivo figurar “a transferência do nacionalismo cultural do passado, cuja representação era a lança, para a cultura revolucionária do futuro, representada pela espingarda.” (SAMYN, 2018, p. 38).

Em vista do supracitado, Emory Douglas, um dos mais ávidos defensores da cultura revolucionária, esforçou-se em traduzir através da arte as concepções políticas dos Panteras. Emory

---

<sup>13</sup> Conhecida como “*Peacock chair*” é um estilo de cadeira de vime que se tornou um ícone da cultura popular durante os anos 1960, principalmente na fotografia. Sua origem é atribuída aos detentos da prisão Bilibid, na cidade de Manila, capital das Filipinas, que no início do século XX faziam cadeiras de vime como forma de redução de pena (MORRIS, 2012, p. 18). Ou, para uma abordagem mais sucinta, conferir a reportagem do canal do Youtube *Vox* pelo link: <<https://www.youtube.com/watch?v=V10kWLh71U>>. Acesso em 30 de abril de 2020.

<sup>14</sup> O original pode ser visualizado no site do *National Museum of African American History and Culture* através do link: <[https://nmaahc.si.edu/object/nmaahc\\_2011.58](https://nmaahc.si.edu/object/nmaahc_2011.58)>. Acesso em 30 de abril de 2020.

<sup>15</sup> “The racist dog policemen must withdraw immediately from our communities, cease their wanton murder and brutality and torture of black people, or face the wrath of the armed people.”. (tradução minha).

Douglas ocupou o cargo de Ministro da Cultura do Partido Pantera Negra desde a fundação do jornal em 1967, aos 22 anos de idade, até 1979, pouco antes do encerramento das atividades do partido. Era um dos editores do jornal e foi o idealizador e supervisor da maioria dos recursos imagéticos publicados no periódico: fotografias, charges, caricaturas e tirinhas. Coursou arte publicitária como ensino médio profissionalizante no Instituto de São Francisco, formação que lhe permitiu o acúmulo de conhecimentos técnicos e tecnológicos sobre o processo de produção de folhetins, periódicos, cartazes e outras formas de mídia impressa que foram de crucial importância para o serviço de comunicação do partido.

Seus trabalhos obtiveram reconhecimento nacional e internacional: no ano de 1969 foi organizado na seção internacional dos Panteras Negras na Argélia, presidida por Eldridge Cleaver, o evento *Pan-African Cultural Festival*. A principal atração eram as obras de Douglas, que atraíram espectadores como as cantoras Miriam Makeba e Nina Simone. Adepto do nacionalismo revolucionário, declarou que:

Também a partir da luta pela libertação surgem uma nova literatura e arte. Baseada na luta popular, essa arte revolucionária assume uma nova forma. O artista revolucionário começa a armar seu talento com aço, bem como a aprender a arte da autodefesa, tornando-se um com o povo ao ir para o seu seio, não permanecendo à distância, e indo para a própria dureza da luta prática (SAMYN, 2018, p. 304).

Nesse sentido, era endossada a figura do artista revolucionário, isto é, um sujeito que não se limitava em expressar artisticamente o pensamento revolucionário e atuava enquanto um participante ativo da construção da revolução, aspecto paradigmático das obras de arte produzidas por este. Isso pode ser observado em um desenho de Joan Lewis, cujo pseudônimo era Matilaba. Essa ilustração do artista revolucionário, especificamente um percussionista, foi veiculada no segundo volume<sup>16</sup> edição de número 11, publicada em novembro de 1968:

---

<sup>16</sup> Os volumes referem-se ao ano em que foi publicado e o número se refere à quantidade de exemplares em um ano. Desta forma, o volume 1 indica o primeiro ano de funcionamento em 1967, o volume 2 indica 1968 e assim sucessivamente (SAMYN, 2018, p. 301).



**Imagem 2: Artista revolucionário**



Publicada no volume 2, número 11, do *The Black Panther* em novembro de 1968 (SAMYN, 2018, p. 301)

O instrumento tocado, possivelmente um atabaque, faz referência à tradição musical de matriz africana, caracterizada pelo uso de tambores de variados timbres. Nas costas do músico pode ser observado, na parte superior de seu ombro direito, o cano de uma arma, atada à seu corpo por meio de uma alça. A imagem transmite, de forma sucinta, a concepção da cultura e da arte revolucionária, como definida por Emory Douglas em artigo supracitado. Além disso, também é consonante com a perspectiva fanoniana da arte, uma vez que Frantz Fanon afirma que:

No plano da poesia poderíamos fazer as mesmas constatações. Após a fase assimilacionista da poesia rimada, explode o ritmo do tantã poético. Poesia de revolta, mas poesia analítica, descritiva. O poeta deve, porém, compreender que nada substitui o engajamento racional e irreversível nas fileiras do povo em armas. (FANON, 1979, p. 187)

A expressão visual do artista revolucionário, em conjunto com os textos que defendiam o mesmo ponto de vista, tinha como objetivo opor-se à outra perspectiva de arte defendida pelos nacionalistas culturais.<sup>17</sup>

Por fim, é pertinente destacar que o partido também investiu na produção musical como forma

---

<sup>17</sup> Sobre isso ver *In the Face of Funk: US and the Arts of War*. In: BROWN, Scot. *Fighting for US: Maulana Karenga, the US organization, and Black cultural nationalism*. NYU Press, 2003

de propagandear suas concepções, como é evidente nas trajetórias artísticas do grupo *The Lumpen* e da cantora Elaine Brown. O grupo musical teve significativa importância nos comícios realizados pelos militantes do partido, servindo como uma das principais ferramentas de divulgação dos Panteras durante 1970. Os integrantes de banda eram filiados ao Partido Pantera Negra, mas nenhum deles alcançou a projeção que Elaine Brown adquiriu com o passar dos anos, ocupando o cargo de presidente do partido. O disco que gravou recebeu o título de *Seize the Time*, uma das principais palavras de ordem dos Panteras para expressar a urgência da luta antirracista e a necessidade do envolvimento imediato dos negros como forma de “aproveitar o tempo”.

**Imagem 3: Encarte do álbum *Seize The Time***



Vault Records, SLP-131 (LP), 1969. Collection of the Smithsonian National Museum of African American History and Culture, Gift of Janice Moores. Disponível em <https://music.si.edu/story/elaine-browns-seize-time-1969-smithsonian-year-music-object-day-october-5>. Acesso em: novembro de 2020.

A capa do álbum feita por Emory Douglas veicula elementos centrais do pensamento dos Panteras, como o público-alvo identificado nos jovens e crianças – com seus punhos erguidos fazem menção à politização da juventude por meio do *Black Power* – e a representação de uma guerrilheira urbana<sup>18</sup> com trajes militares e uma metralhadora em uso (o dedo está posicionado sobre no gatilho). Na parte inferior, no canto esquerdo, uma pessoa empunha uma bandeira com o rosto e o nome de

<sup>18</sup> Uma vez que o rosto está omitido não é possível atestar se é representado um homem ou uma mulher. Entretanto, a tonalidade das unhas pode ser um fator que indica sutilmente que se trata de uma revolucionária.

Elaine Brown estampados, indicando a autoria do disco. Se tomados de forma conjunta, os elementos sonoros e visuais dispersos entre o encarte e o conteúdo do álbum compõem um importante manifesto em defesa do nacionalismo revolucionário que, em decorrência das idiossincrasias da música, adquire possibilidade de circulação ampla.

## Conclusão

Em vista do exposto até aqui, é possível destacar a importância dada pelo partido aos processos de formação e educação política por meio de distintas estratégias comunicativas, seja através da educação escolar ou da arte. De acordo com as regras do Partido Pantera Negra, todos os militantes deveriam se esforçar em sua formação revolucionária e elaborar meios de auxiliar outras pessoas no mesmo percurso formativo (PARTIDO DOS PANTERAS NEGRAS, 2018, p. 17). Ao honrar esse compromisso, que é revelador da concepção de intelectual nutrida pelos membros do partido, os filiados identificaram a mídia impressa como um dos instrumentos mais eficazes de ampliação da esfera pública do debate e da veiculação de seus fundamentos ideológicos em distintos circuitos comunicativos.

A produção, circulação e comunicação dos bens culturais tem no processo de deslocamento, espacial, temporal e linguístico, um elemento basilar da constituição de seu significado. Tendo isso em vista, elucidar os eixos norteadores dos processos de mediação intelectual empreendidos pelo Partido Pantera Negra é imprescindível para compreender a forma como atuou politicamente, desvelando a relevância dada para a utilização das plataformas de mídia como elemento tático da luta antirracista nos EUA em meados do século XX.

## Referências Bibliográficas:

### Fontes primárias

- Antologias:

BREWER, Brad. Arte revolucionária. In: SAMYN, Henrique Marques. **Por uma Revolução Antirracista: uma antologia de textos dos Panteras Negras (1968-1971)**. Rio de Janeiro: edição do autor, 2018.

DOUGLAS, Emory. Arts for the People's Sake. In: HILLIARD, David. **The Black Panther Party: Service to the People Programs**, Albuquerque: Dr. Huey P. Newton, 2008.

DOUGLAS, Emory. Sobre a cultura revolucionária. In: SAMYN, Henrique Marques. **Por uma Revolução Antirracista: uma antologia de textos dos Panteras Negras (1968-1971)**. Rio de Janeiro: edição do autor, 2018.

HARRISON, Linda. On Cultural Nationalism. In: FONER, Philip (ed.). **Black Panther Speak**. Chicago: Haymarket Books, 2014.

HILLIARD, David. If You Want Peace You Got to Fight for it. In: FONER, Philip (ed.). **Black Panther Speak**. Chicago: Haymarket Books, 2014.

HILLIARD, David. The Ideology of the Black Panthers Party. In: FONER, Philip (ed.). **Black Panther Speak**. Chicago: Haymarket Books, 2014.

MURRAY, George. For a Revolutionary Culture. In: BLOOM, Joshua; MARTIN JR, Waldo E.; MARTIN, Waldo E. **Black against empire: The history and politics of the Black Panther Party**. Univ of California Press, 2013.

MURRAY, George. Nationalism. In: FONER, Philip (ed.). **Black Panther Speak**. Chicago: Haymarket Books, 2014.

NEWTON, Huey. Citações de Huey P. Newton. In: SAMYN, Henrique Marques. **Por uma Revolução Antirracista: uma antologia de textos dos Panteras Negras (1968-1971)**. Rio de Janeiro: edição do autor, 2018.

PARTIDO DOS PANTERAS NEGRAS. Regras do Partido dos Panteras Negras. In: **Antologia: Partido dos Panteras Negras** (vol. 1). São Paulo: Nova Cultura, 2018. (p. 17-19).

THE BLACK PANTHER. A escola da libertação do ponto de vista de uma mãe. In: SAMYN, Henrique Marques. **Por uma Revolução Antirracista: uma antologia de textos dos Panteras Negras (1968-1971)**. Rio de Janeiro: edição do autor, 2018.

THE BLACK PANTHER. Intercommunal News Service. In: HILLIARD, David. **The Black Panther Party: Service to the People Programs**, Albuquerque: Dr. Huey P. Newton, 2008.

THE BLACK PANTHER. Revolutionary Art/Black Liberation. In: FONER, Philip (ed.). **Black Panther Speak**. Chicago: Haymarket Books, 2014.

WILLIAMS, Landon. The Black Panther: espelho do povo. In: **Antologia: Partido dos Panteras**

**Negras** (vol. 2). São Paulo: Nova Cultura, 2018, p. 17-20.

#### Fontes secundárias

BLOOM, Joshua; MARTIN JR, Waldo E.; MARTIN, Waldo E. **Black against empire: The history and politics of the Black Panther Party**. Univ of California Press, 2013.

BREITMAN, George (Ed.). **Malcolm X speaks: Selected speeches and statements**. Pathfinder Press, 1989.

BROWN, Scot. **Fighting for US: Maulana Karenga, the US organization, and Black cultural nationalism**. NYU Press, 2003.

BOOKER, Chris. Lumpenization: A Critical Error of The Black Panther Party. In: Jones, Charles E. (ed.) **The Black Panther Party: reconsidered**. Baltimore: Black Classic Press, 1998.

CHARLE, Christophe. O nascimento dos intelectuais. **História da Educação**, Pelotas, n. 14, set. 2003.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurêncio de Melo. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1979.

FONER, Philip (ed.). **Black Panther Speak**. Chicago: Haymarket Books, 2014

GLOVER, Danny; SEALE, Bobby; DURANT, Sam. **Pantera negra: el arte revolucionario de Emory Douglas**. Ciudad de México: Alias, 2012.

GOMES, Angela de Castro Gomes e HANSEN, Patrícia. Apresentação. In: **Intelectuais Mediadores**. Práticas Culturais e Ação Política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 7-37.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

HILLIARD, David. **The Black Panther Party: Service to the People Programs**, Albuquerque: Dr. Huey P. Newton, 2008.

HILLIARD, David; WEISE, Donald. **The Huey P. Newton Reader**. New York: Seven Stories P, 2002.

MARCUSSI, Alexandre A. Ensinar a liberdade: paradoxos da pedagogia anticolonial em C. L. R. James e Frantz Fanon. In: HERNANDEZ, Leila L.; MARCUSSI, Alexandre A. (Org.). **Ideias e práticas em trânsito: poderes e resistências em África (séculos XIX-XX)**. São Paulo: Intermeios, 2020.

MORRIS, Emily A. **The Development and effects of the Twentieth-Century Wicker Revival**. 2012. Dissertação de Mestrado. Smithsonian Associates and Corcoran College of Art and Design.

MOTTA, Rodrigo Patto de S. **Jango e o golpe de 1964 na caricatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2006.

PARTIDO DOS PANTERAS NEGRAS. **Antologia: Partido dos Panteras Negras** (vol. 1 e 2). São Paulo: Nova Cultura, 2018.

SAMYN, Henrique Marques. **Por uma Revolução Antirracista: uma antologia de textos dos Panteras Negras (1968-1971)**. Rio de Janeiro: edição do autor, 2018.

SEALE, Bobby. **Seize the Time: the story of the Black Panther Party and Huey P. Newton**. Baltimore: Black Classic Press, 1991.

## Da *montação* à construção definitiva: uma análise das práticas e representações de travestis na cidade de Ituiutaba (década de 1990 a 2019)

“Montação” and definitive construction: an analysis of transvestite practices and representations in the city of Ituiutaba (1990s to 2019)

**Gustavo de Souza Rubbi**

Graduado em História

Universidade Federal de Uberlândia

gustavorubbi@hotmail.com

**Recebido em:** 01/02/2021

**Aprovado em:** 11/06/2021

**Resumo:** Ao longo da história as travestis têm sido alvos de sucessivas tentativas de negação de seus corpos e identidades. A fim de contribuir com os estudos acerca da temática de gênero e da história de travestis, o presente trabalho tem como objetivo compreender as práticas e representações de travestis na cidade de Ituiutaba, examinado tanto suas visões de mundo quanto suas percepções acerca dos modos como são vistas pelos demais segmentos da sociedade. Além de analisar as experiências desses sujeitos históricos, a pesquisa propõe-se a entender suas demandas e perspectivas. Para isso, são utilizadas as categorias de análise espaço de experiência e horizonte de expectativa de Reinhart Koselleck; e o conceito de representação de Roger Chartier. O procedimento de análise baseia-se em técnicas de pesquisa da história oral e na abordagem qualitativa, atentando-se para os indícios presentes nas falas das entrevistadas e nas singularidades que marcam suas experiências de vida.

**Palavras-chave:** Travesti; Representações; Gênero.

**Abstract:** Throughout history the transvestites had their bodies and identities invalidated. In order to contribute to studies on the theme of gender and to history of transvestites the present article aims to understand their practices and representations in the city of Ituiutaba. The study seeks to analyze their worldviews and how they understand that society sees them. In addition to analyzing the experiences of these historical subjects, the research aims to understand their demands and perspectives. To complete the objectives, different categories of analysis were used, between them, Reinhart Koselleck's “space of experience” and “horizon of spectation” and Roger Chartier's concept of “representation”. The analysis procedure is based on research techniques of oral history and on a qualitative approach. We also pay attention to the evidence present in the interviewees' statements and in the singularities that marked their life experiences.

**Keywords:** Transvestites; Representation; Gender.



## Introdução

A multiplicidade das experiências travestis tem sido, cada vez mais, objeto de compreensão. Nos estudos acadêmicos a respeito do tema, observa-se a constatação dos olhares curiosos, desejanter ou de reprovação da população. Assim, dentro desse contexto de múltiplas interpretações, a pesquisa foca em compreender as práticas e representações das travestis na cidade de Ituiutaba<sup>1</sup>, examinado tanto as suas visões de mundo quanto as suas percepções em relação aos modos como são entendidos pelos demais segmentos da sociedade. Buscou-se através da realização de entrevistas orais<sup>2</sup>, entender os principais desafios e problemas de um processo de construção corporal e subjetivação de uma identidade travesti, bem como perceber a multiplicidade de experiências e expectativas desses sujeitos. Ademais, pretendeu-se analisar as estratégias e performances utilizadas pelas travestis para transitarem tanto nos espaços de prostituição quanto nos espaços de sociabilidade.

Com o objetivo de compreender as práticas e representações de travestis na cidade de Ituiutaba e examinar suas experiências de mundo, utilizou-se como fontes principais duas entrevistas orais.<sup>3</sup> Nesse sentido, o procedimento de análise baseou-se na abordagem qualitativa, prezando não por um grande número de entrevistas, mas sim pelos detalhes fornecidos pelas entrevistadas. Portanto, atentando-se aos comportamentos, experiências de vida, expectativas e desafios que envolvem as práticas travestis, utiliza-se como forma de identificar esses elementos os parâmetros e técnicas da história oral. De acordo com Paul Thompson, a história oral consiste em um método investigativo e pode ser definida como uma “interpretação da história e das mutáveis sociedades e culturas através da escuta das pessoas e do registro de suas lembranças e experiências” (THOMPSON, 2002). Além disso, a utilização da história oral proporciona um trabalho investigativo de problematizações, pois relaciona as vivências relatadas pelo entrevistado ao contexto mais amplo no qual ele está inserido.

---

<sup>1</sup> A cidade de Ituiutaba é um município do interior do estado de Minas Gerais. Sua população em julho de 2019, de acordo com a estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), era de 104.671 habitantes. Disponível em: <[www.ituiutaba.mg.gov.br](http://www.ituiutaba.mg.gov.br)>. Acesso em: 27 abr. 2020.

<sup>2</sup> Essas entrevistas foram coletadas por meio da organização prévia de roteiros. Foram realizadas nos dias 31/05/2018 e 12/07/2019. Está contido nesses roteiros um breve discurso livre de apresentação dos indivíduos entrevistados, no qual eles destacam aspectos gerais de suas experiências (data e local de nascimento, breve trajetória de vida: onde estudou, onde mora, onde nasceu, trabalho, relacionamentos, família, etc.). Os roteiros de entrevistas foram estruturados de forma a atingir os objetivos da pesquisa e coletar informações que possibilitaram tornar inteligíveis as práticas e representações das travestis.

<sup>3</sup> Como forma de preservar a identidade das entrevistadas optou-se por substituir todas as informações que pudessem revelar características de sua identidade. Assim, para se referir a elas, utiliza-se nessa pesquisa os nomes fictícios de Aurora Bertolina e Doroteia Ridel.

A análise realizada dos depoimentos coletados levou em consideração a busca pela compreensão das histórias e a forma como as travestis se percebem e se constituem no tempo. Nesse sentido, as categorias *espaços de experiência* e o *horizonte de expectativa* tonam-se úteis para este estudo. Como afirmado por Reinhart Koselleck “a experiência é o passado atual, no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional, quanto as formas inconscientes de comportamento [...]” (KOSELLEC, 2006, p.309.). Portanto, na forma como cada indivíduo lidou com suas experiências e anseia por suas expectativas, constitui-se uma relação com o tempo histórico. No que diz respeito à categoria de *horizonte de expectativa*, o autor a entende como um espaço voltado para o ainda não experimentado, para o que apenas pode ser previsto e ansiado. Essas categorias históricas de análise permitem abordar a história sob a perspectiva das experiências vividas e das expectativas dos indivíduos.

Na perspectiva aqui adotada, compreende-se as experiências travestis relacionadas ao tempo e à realidade social da cidade de Ituiutaba, que a todo momento é pensada e construída por esses sujeitos. A partir disso, entendendo que as percepções do social não são discursos neutros, utiliza-se das categorias de *práticas e representações* de Roger Chartier. O autor define representação como um instrumento pelo qual um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, constrói significados sobre o mundo social. No que diz respeito ao conceito de práticas, o autor o define como modos de agir carregados de intencionalidade e que correspondem a interesses específicos. Nesse sentido, de acordo com Chartier, é por meio das práticas sociais que os indivíduos constroem e representam seus interesses. Assim, essas categorias tornam-se úteis para tornar inteligíveis as formas simbólicas e discursivas que as travestis utilizam para se afirmarem e se construírem.

Diante disso, a primeira parte deste artigo, intitulada *Por baixo de cabelos e maquiagem: a revelação da identidade travesti*, buscou analisar e compreender as principais mudanças corporais e identitárias das travestis entrevistadas. Na segunda parte do artigo, intitulada *Análise da trajetória na prostituição: do primeiro contato à prática cotidiana*, pretendeu-se compreender como se deu a entrada das entrevistadas na prostituição. Por fim, a última parte deste artigo, intitulada *Para além da prostituição: as expectativas e representações de um futuro travesti*, pretendeu-se compreender como as travestis entrevistadas se entendem no presente e anseiam por seus futuros.

### Por baixo de cabelos e maquiagem: a revelação da identidade travesti

A compreensão dos processos que envolvem as mudanças corporais possibilita o entendimento de elementos que constituem a cultura e a identidade travesti. Nesse sentido, esses indivíduos passam por uma variedade de processos identitários para se construírem e se representarem enquanto femininos. Dessa forma, para além de cabelos e maquiagens, tanto Doroteia quanto Aurora utilizam-se de hormônios, implantes e próteses para satisfazerem seus desejos de obter corpos femininos.

Por meio da fala das entrevistadas, é possível perceber que um dos primeiros passos para a construção de corpos femininos é a utilização de hormônios.<sup>4</sup> Na experiência de Aurora, o contato com o medicamento deu-se por recomendação de outras travestis e pelo desejo de obter curvas femininas. As relações de amizade estabelecidas por ela favoreceram, em certa medida, a tomada da decisão e o acesso ao medicamento, pois, de acordo com ela, foram as amigas que falaram: “[...] você toma hormônio? Eu respondi que nunca tomei, e elas me disseram: Você vai tomar e você vai notar que seu peito vai crescer. Aí eu fui com elas. Era aquele anticoncepcional para mulheres. ” (BERTOLINA, 2019).

Segundo relatado, o medicamento era comprado em qualquer farmácia e administrado pelo farmacêutico. Conforme descrito no fragmento acima, o medicamento era um anticoncepcional feminino e que agia muito rápido em seu organismo. Entretanto, Aurora aponta que o remédio a prejudicou muito pois ela “[...] ficava muito irritada, dependendo do que a pessoa me falava eu chorava ou eu ficava muito irritada e brigava e xingava todo mundo. Eu comia muito e eu falei: Não, isso não é para mim. Eu tomei mais ou menos, umas cinco ou seis vezes. ” (BERTOLINA, 2019).

No caso de Doroteia, suas modificações corporais também se iniciaram pela administração de hormônios. Como retratado, o medicamento contribuiu para a obtenção e definição de suas curvas, porém depois de muitos anos fazendo uso, ela percebe que “[...] chegou um momento que começou a me fazer mal! Eu comecei a perder a respiração, a ficar com o coração disparado demais, aí larguei de

---

<sup>4</sup> Don Kulick, realiza um levantamento importante sobre a quantidade, venda e formas de utilização desses comprimidos, apontando que “Existem cerca de vinte medicamentos à base de hormônios no mercado brasileiro. As embalagens desses medicamentos trazem a advertência inequívoca, em letras brancas sobre fundo vermelho: “venda sob prescrição médica”. As bulas contêm informações sobre os riscos, além de trazer avisos de que o produto só deve ser utilizado sob orientação médica. Ver mais em: (KULICK, 2008. p. 84.)

mão.” (RIDEL,2018). Na maioria das vezes, é comum encontrar entre os estudos que se dedicam ao tema as reclamações das travestis relacionadas ao fato de que o uso do medicamento causa náuseas, dores de cabeça, palpitação e ganho de peso. Como exposto por Marcos Benedetti, além dos efeitos físicos e comportamentais, os principais sintomas colaterais relatados pelas informantes parecem ser “retenção de água pelo organismo; diminuição do apetite sexual e da possibilidade de ereção; propensão a varizes; apatia; pouca disposição física”. (BENEDETTI, 2005, p. 78).

Mesmo com todas as implicações e contraindicações, nota-se que o uso de hormônios pelas travestis é valorizado porque, na maioria das vezes, eles custam pouco, são de fácil obtenção e funcionam de forma rápida. Entretanto, como mencionado por Kulick, a utilização de hormônios em alguns casos “estabelece uma espécie de linha divisória entre as travestis de verdade e o que as travestis chama de ‘transformistas’”.<sup>5</sup> Na realidade das entrevistadas com que tive contato nesta pesquisa, não é possível identificar falas que apontam claramente para a associação da utilização de hormônios com uma identidade travesti. Pelo contrário, tanto Aurora quanto Doroteia valorizam a autoidentificação dos indivíduos com a cultura travesti muito mais do que propriamente a utilização de hormônios. Assim, os fatores anatômicos e fisiológicos que costumam classificar e categorizar as travestis e *trans* não se aplicam nas concepções das entrevistadas.

Marcos Benedetti argumenta que, seguindo a lógica do grupo por ele estudado, as travestis são aquelas que “promovem modificações nas formas do seu corpo visando deixá-lo o mais parecido possível com o das mulheres [...]. Em contraste, a principal característica que define as transexuais nesse meio é a reivindicação da cirurgia de mudança de sexo” (BENEDETTI, 2005, p.18). Diferentemente da realidade analisada pelo autor, Aurora e Doroteia apontam que *ser travesti* ultrapassa as barreiras de montagem do corpo, aplicação de silicone e usos de hormônio, mas envolve questões subjetivas e internas. Portanto, reforçando o que foi mencionado, na experiência das informantes a diferenciação dos termos *trans* e travesti age por meio da autoidentificação muito mais do que por atribuição.

Outro passo que costuma ser muito importante no processo de revelação do sujeito travesti é a escolha do nome. É possível perceber, com base no material coletado nas entrevistas, que o nome

---

<sup>5</sup> O autor classifica que as transformistas são homossexuais masculino que durante o dia se comportam como homens, mas que a noite se vestem como mulher, seja para frequentar boates gay seja para se prostituir. Ver mais em: (KULICK, 2008, p. 83.)

atua como um elemento simbólico e que atribui a Aurora e Doroteia o pertencimento de seus anseios ao campo do feminino. Como expressado por elas, um momento marcante em suas trajetórias foi a associação de seus corpos com seus nomes femininos. Esse momento é lembrado por Aurora na entrevista, com muito entusiasmo “Eu nunca esqueço a primeira vez que eu saí e conheci um rapaz e ele falou o meu nome: Aurora. Ah, mas eu achei tão bom.” (BERTOLINA,2019). Nota-se assim, que em certa medida, a aceitação do seu nome pelos demais segmentos sociais, determina simbolicamente seu ingresso em uma identidade social relacionada ao feminino.

Pode-se observar nas trajetórias representadas pelas informantes que a escolha dos nomes atua como um ritual de passagem entre as travestis. Tanto Aurora quanto Doroteia, tiveram seus nomes escolhidos em conjunto com suas amigas travestis. No caso de Aurora, no início de suas transformações, ela já havia escolhido a forma como queria ser chamada, entretanto a escolha foi alterada por recomendação de sua amiga:

No começo eu falava que meu nome era Alasca. Eu não entendia o porquê. Aí eu tinha uma amiga que morava na mesma rua que eu [...]. Ela me deu umas roupas lindas e eu tirando foto e ela falou: Nossa você tem nome de Aurora! Aurora é o seu nome! Eu falei: Nossa, eu amei esse nome! É o meu nome, esse é o nome que eu quero para a minha vida! Aí foi, Aurora pegou. (BERTOLINA,2019).

Doroteia também expõe a ajuda de uma amiga para a escolha de seu nome “[...] ela chegou e falou assim: cê tem cara de chamar Doroteia. Eu falei: gente mas Doroteia é nome de cachorro. Ela por isso mesmo e foi e ficou e eu deixei. Aí todo mundo me chamando de Doroteia e ficou”. (DOROTEIA,2019). Assim, com base nos fragmentos apresentados, parece haver entre as travestis um reconhecimento entre o grupo no momento de escolha dos nomes. Conforme a experiência de Aurora e Doroteia, elas passam a ser reconhecidas por outras travestis ao terem seus nomes delegados por amigas do meio.

Um aspecto que comumente costuma estar presente no processo de revelação das identidades travestis é a aplicação de próteses e silicões. Esse tipo de material é geralmente utilizado pelas travestis para trazer formas e definições para suas curvas. O silicone pode ser aplicado em praticamente todas as regiões do corpo e é valorizado por esses indivíduos porque tem efeito imediato e proporciona formas que não se atingem somente com o uso de medicamentos hormonais.

Doroteia possui duas aplicações de silicone: uma nos seios e a outra na região dos glúteos. A aplicação nos seios foi feita por meio de cirurgia plástica e aplicado por médico especializado. De acordo com ela, foi um procedimento muito dolorido e do qual ela se arrepende. Já a aplicação na região dos glúteos, foi realizada por uma *bombadeira*<sup>6</sup> no estado de São Paulo. Doroteia expõe que o procedimento foi tranquilo e que não teve nenhum receio em realizá-lo. Ao ser questionada se a aplicação do silicone valorizou seu corpo e se agregou um maior interesse dos homens, ela responde:

[...] isso aqui é estético, é para gente se sentir bem! Homem não importa com isso [...] hoje em dia homem quer saber de outra coisa. É um complemento a mais porque o homem tem o fetiche por ser uma mulher com um pênis. Então tem peito, tem bunda bonitinha, redondinha, mas falar que eles gostam. É muito raro os homens que gostam. Eles gostam mais é de pênis! É isso que eles gostam! (RIDEL, 2018).

Nota-se que o uso do silicone foi realizado por Doroteia como uma forma de ela se sentir bem com sua aparência. É possível observar que, em sua experiência, a aplicação do silicone não gerou um maior interesse dos homens pois, como retratado, os homens não estariam interessados em alguns atributos femininos de seu corpo, mas na fantasia da experiência com uma mulher com pênis.

No caso de Aurora, ela declara em entrevista que não sente necessidade em aplicar silicone para realizar suas transformações. Ela afirma estar satisfeita com suas curvas e definições. A satisfação de Aurora pode, em certa medida, estar relacionada com o fato de seu corpo possuir um grande reconhecimento, quanto aos atributos femininos, pelos demais segmentos sociais. Como exposto por ela, desde sua infância os médicos alertavam seus familiares sobre a possibilidade de possuir muito hormônio feminino em seu organismo: “toda a vida eu fui sempre diferente. Um short que os meninos vestiam, em mim ficava torando e apertado por ter muita perna e muita bunda, era diferente. Então isso me favoreceu para a transformação, demais!” (BERTOLINA, 2019).

Outro motivo que pode estar relacionado com a ausência de silicone no corpo de Aurora é o fato de não haver na cidade de Ituiutaba nenhuma *bombadeira*, ou seja, nenhuma pessoa que realize o procedimento de *bombar*. Além disso, por mais que a aplicação de próteses cirúrgicas esteja se tornando comum, ainda hoje o procedimento costuma demandar um grande investimento financeiro. A consciência dos riscos que a aplicação do produto pode gerar à saúde é mais uma das razões que pode

---

<sup>6</sup> Conforme exposto por Benedetti, *bombadeira* é o nome utilizado pelas travestis para nomear o indivíduo que aplica o silicone. *Bombaderia* vem do termo *bombar*, que representa o ato de injetar silicone. Ver mais em: (BENEDETTI, 2005, p. 81.)

estar relacionada à ausência de silicone em Aurora. Mesmo no caso de Doroteia, que já possui aplicação de silicone industrial,<sup>7</sup> ao ser questionada se pretende realizar mais alterações e procedimentos, ela afirma estar satisfeita com seu corpo. Em entrevista, ela relembra o caso da amiga que teve complicações devido ao uso do produto: “essa amiga teve pneumonia duas vezes. Na época ela tinha colocado um silicone não sei se foi na bunda ou no peito e parece que o silicone deu uma vazada para o pulmão. Aí foi onde ela teve problema e acabou falecendo” (RIDEL, 2018).

Após realizarem suas modificações corporais e conseguirem, dentro do possível, associar suas vontades femininas com sua aparência, Aurora e Doroteia passam a estabelecer um novo sentimento com suas roupas e com seus corpos. No caso de Aurora, ela aponta que se sente muito melhor com as novas roupas e que gosta de realizar uma caracterização do feminino de forma sensual, fazendo o uso de vestimentas bem curtas e extravagantes.

A partir dos relatos realizados pelas informantes, é possível perceber que elas moldam seus corpos e identidades buscando sentirem-se mulheres. Entretanto, o feminino percorrido no processo de construção parece não abdicar completamente das características masculinas. Tanto Aurora quanto Doroteia evidenciam que, na maioria das vezes, o masculino é revisitado em suas relações sexuais. Ao ser questionada sobre o interesse que os homens têm em seu corpo, Aurora responde que: “Acho que tem interesse porque parece uma mulher, que não é mulher e tem um pênis e eles gostam, eles querem aquilo, é uma coisa diferente. Eu sempre falo que é diferente.” (BERTOLINA, 2019). Em outro momento, ela revela que a maioria de seus parceiros sexuais a procuram para que ela exerça a posição de ativa e dominante no sexo. Dessa forma, ela expressa a necessidade de se utilizar de seus artifícios e características físicas masculinas, como por exemplo a utilização de seu pênis para penetrar no parceiro. Doroteia também argumenta que o que chama a atenção em seus parceiros é a fluidez dos seus atributos femininos e masculinos e a forma como representa esses aspectos em seu corpo e em suas práticas. Conforme narrado por ela:

Homem geralmente procura travesti pelo tamanho do pênis. A que tiver o pênis maior interessa mais para ele, não importa se é bonita, se é preta se é branca, se é loira se é morena, eles gostam de travesti assim. E se a travesti for feminina e tiver um pênis grande, melhor ainda! Ai que é uma maravilha para eles! (RIDEL, 2018)

---

<sup>7</sup> Não é possível afirmar com certeza que espécie de produto Doroteia tem em seu organismo. Entretanto, de acordo com Benedetti, o silicone que geralmente é aplicado para modelagem do corpo é denominado de *lujol*, uma espécie de óleo mineral produzido para usos mecânicos. Ver mais em: (BENEDETTI, 2005, p. 83.).



Dessa forma, o feminino construído e concebido pelas entrevistadas é um feminino que não tem interesse em se igualar a uma mulher. Pelo contrário, é um feminino que se monta entre a fluidez dos sexos e que, na maioria das vezes, é evocado (seja o masculino ou o feminino) de acordo com cada contexto e situação.

Benedetti aponta que o gênero das travestis se pauta em um feminino travesti. Esse feminino é negociável, reconstruído e ressignificado. Como argumentado pelo autor,

Um feminino que se quer evidente, mas também confuso e borrado, às vezes apenas esboçado. O feminino das travestis é um constante jogo de estímulos e respostas entre o contexto específico de determinada situação e os sentimentos e concepções da travesti a respeito dos domínios de gênero. É o feminino travesti. (BENEDETTI, 2005, p.96)

Em perspectiva semelhante, Joan Wallach Scott apresenta que a categoria *gênero* é utilizada para designar as relações sociais entre o masculino e o feminino. Segundo essa definição, gênero é “uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (SCOTT, 1995, p7). Portanto, a construção do feminino realizado por Aurora e Doroteia é compreendida a partir de uma lógica variável e combinatória de práticas e valores tanto masculinos quanto femininos.

Diante do exposto, nota-se que à medida que Aurora e Doroteia tornam mais visíveis seus atributos femininos, as relações com seus familiares e com a sociedade tornam-se mais complicadas e instáveis. Relegadas ao campo do estigma, elas buscam na prostituição formas de sobreviver e de ter seus corpos e identidades aceitos.

### **Análise da trajetória na prostituição: do primeiro contato à prática cotidiana**

O contato das travestis com a prática da prostituição pode ocorrer de diferentes formas e por diferentes motivos. Em alguns casos, à medida que as modificações corporais e identitárias tornam-se mais aparentes, elas acabam sendo expulsas de casa ou abandonam as residências familiares por livre escolha. Em outras situações, o contato com a prática ocorre devido à curiosidade e interesse das travestis em ter sua primeira relação sexual. Esse contato pode se dar ainda por meio de relações com travestis mais velhas e experientes e às vezes pela proximidade com possíveis namorados e clientes. Entretanto, é necessário ressaltar que as experiências desses sujeitos não são passíveis de generalização. Existem exceções em que as travestis não recorrem ao mercado do sexo ao longo de suas trajetórias e encontram outras formas de apoio para sobreviverem e se afirmarem.

As relações sociais estabelecidas pelos indivíduos, em alguns casos, acabam ajudando a aperfeiçoar e a completar o seu ser feminino. O contato de Aurora com a prostituição é impulsionado, de certa forma, por uma experiência negativa com seu namorado e por uma procura dos homens pelo seu corpo. Como mencionado, após uma briga que gerou o fim de seu relacionamento, a curiosidade pela prostituição tornou-se mais forte. Ela expõe ainda que partir do momento que suas transformações se tornaram mais aparentes os homens começaram a ter um interesse e um desejo, sempre que a viam caminhando na rua,

[...] eu sempre fui de andar bastante e sai sempre bonita. Isso meio que despertava muito interesse, só que quando os homens me paravam e me procuravam na rua eu falava que não fazia programa e que jamais faria. Um dia eu estava subindo a rua sozinha e eu topei duas travestis, uma chamava Marcelinne e a outra é a Doroteia.<sup>8</sup> Elas me toparam e falaram assim: Nossa você tem um corpo muito lindo! Você não tem vontade de ir para a avenida<sup>9</sup>, trabalhar? Eu falei: fazer o que, trabalhar na avenida? O que tem que fazer, como é que é? Porque eu não entendia. Falei que não tinha interesse porque eu tinha até namorado, mas que qualquer dia desses eu ia lá para conversar (BERTOLINA, 2019).

Diante disso, percebe-se que, na experiência de Aurora, um dos fatores que a levou para a prostituição foi sua curiosidade em entender como a prática funcionava. Desse modo, somando a experiência ruim de seu relacionamento com o seu interesse cada vez maior de entender a dinâmica do trabalho na *avenida*, Aurora decide entrar em contato com as travestis. A ida ao ponto de prostituição para entender como o trabalho funcionava é por ela descrita da seguinte forma:

Toda hora elas entravam em um carro. E os caras me chamando e eu escondia de vergonha. Eu era uma criança, tinha uns dezesseis anos. Eu não entendia. Como eu briguei com esse namorado meu e a gente separou e de tanto eu ir para a avenida, um dia veio um rapaz, que foi meu primeiro programa. Ele era muito lindo! Ele perguntou: Vamos? E eu falando não, não vou não! Acabou que eu fui. Nunca tinha entrado em um motel, aí aconteceu e foi muito bom e aí eu ganhei dinheiro por isso, eu pensei: transar e ganhar dinheiro é muito bom! (BERTOLINA, 2019).

De acordo com as falas de Aurora, é possível inferir que outro motivo que a levou para a prostituição pode estar relacionado com a busca por afeto e a necessidade de sentir seu corpo e identidade aceitos. Como relatado, no início de sua trajetória na prostituição,

---

<sup>8</sup> No início de suas transformações, Aurora tinha uma amizade com Doroteia. Foi ela quem deu as dicas e ensinou as estratégias para trabalhar com prostituição

<sup>9</sup> Algumas travestis utilizam a expressão *ir para a avenida* para se referir à prática da prostituição.

Os clientes, começaram a querer sair comigo e eu escolhia os clientes. Eu não ia com qualquer homem que eu não achacasse bonito. Eu comecei a me ver, nossa! Você ganha dinheiro e compra as coisas. Eu tinha essa amiga travesti que falava que era minha mãe. Ela morava com a mãe dela e a mãe dela comprava roupa e calçado, toda semana ela comprava roupa. Eu comecei a comprar roupa, sandália, salto, calçado e gostar daquilo. Quando mais linda eu ficava, mais eu ganhava dinheiro e mais eu era reconhecida pelos clientes (BERTOLINA, 2019).

Com o fim do relacionamento e com a procura cada vez maior dos clientes, ela vê nessa prática uma estratégia para ter sua identidade aceita de alguma forma pelos demais segmentos sociais. Nesse contexto, estratégia significa a ação de Aurora dentro de um mundo gerido por poderes visíveis e invisíveis de um “outro”. Como definido por Michel de Certeau, estratégia é o “calculado (ou manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolada” (CERTEAU, 2007, p. 99). Dessa maneira, a prostituição pode representar para Aurora uma forma de afirmar sua identidade diante da sociedade.

Assim como na experiência de Aurora, Doroteia também é motivada por uma amiga a iniciar na prostituição. Em entrevista, ela relembra seu primeiro contato com a prática:

Quando eu entrei na prostituição foi assim, foi uma amiga minha travesti. É sempre assim. Uma vai puxando a outra e vai indo. Essa amiga minha que falou vamos, vamos montar, vamos se vestir de mulher. A primeira vez que eu me vesti de mulher, parecia um dragão! Um cão chupando manga! Me montei, foi até no dia que ela me levou ganhei dinheiro mais que elas todas, ela ficou até com raiva, não queria que eu fosse mais. Novidade! Porque geralmente é assim, quem vai aparecendo mais novo, cliente vê e fica louco, porque está vendo que é carne nova, que é novidade já quer sair, quer experimentar, coisa nova né! Porque nem todo mundo gosta de comer arroz e feijão todo dia, então quer novidade e foi assim que eu entrei, por uma amiga. (RIDEL, 2018)

Diferentemente de Aurora, que faz sua entrada na prostituição com dezesseis anos, Doroteia tem o contato com a prática a partir dos seus dezoito anos. Ao ser questionada a respeito dos motivos para a entrada na prostituição, ela argumenta que “a questão da prostituição não é uma escolha. É o que a sociedade te empurra [...] como aqui é uma cidade pequena, a mentalidade das pessoas é muito pequena, não tem muito espaço de serviço. A prostituição é a única válvula de escape que a gente tem” (RIDEL, 2018).

O ingresso de Doroteia no mercado sexual foi, em alguma medida, a forma encontrada para sobreviver e conseguir ganhar dinheiro. Como exposto no fragmento, ela encontra muitas dificuldades

em arrumar outro emprego e quando consegue, os salários costumam ser baixos. Ela declara que trabalhou na prefeitura de Ituiutaba por um determinado período e que apesar de ganhar menos gostava do emprego pelo fato de que,

[...] o dinheiro da prefeitura rendia mais do que a da prostituição. Não sei se é porque era um esforço que se via que se trabalhava o mês inteiro para naquele final do mês você receber aquele salário, prostituição não! Todo dia que você vai, ganha um dinheiro, nem que seja cinquenta, cem, cento e cinquenta.... Nem que seja dez! Mas alguma coisa se ganha. Você acomoda com aquilo, se sabe que todo dia se vai ganhar, então você sai gastando, gastando, gastando... é diferente. (RIDEL, 2018).

Doroteia argumenta que preferia seu emprego temporário ao trabalho na prostituição e revela também que, se tivesse outra oportunidade, deixaria a prostituição pelo fato de que,

[...] vai chegando um tempo que você vai cansando, vai desgastando, você vai vendo como que é o mundo da prostituição. Porque para quem tá de fora acha que a prostituição é mil maravilhas. Ah! Você vai ganhar dinheiro, você vai transar com todo tipo de homem, mas não é assim! Tem os prós e os contras também. É complicado, prostituição é complicado. (RIDEL, 2018).

Com base na experiência das entrevistadas, nota-se que o contato com a prostituição não foi motivado somente por uma situação de pobreza. Para elas, a prostituição parece representar uma forma de resistência às normas sociais, uma maneira de fugir dos padrões impostos sobre o masculino e o feminino. Tiago Duque argumenta que em alguns casos a prostituição pode significar uma forma de negação dos paradigmas da normalidade (DUQUE, 2018, p.494). Nesse sentido, o contato com a prática foi uma das formas encontradas por Aurora e Doroteia para exercerem seu gênero e inserirem seus anseios e desejos no campo social.

Diante do exposto, é possível pensar em alguns elementos que configuram a organização do cotidiano na prostituição. Geralmente, as travestis consideram a prostituição como uma forma de trabalho. Elas costumam envolver nessa terminologia de trabalho as roupas utilizadas à noite nas *avenidas* e até mesmo um vocabulário próprio. Aurora e Doroteia utilizam-se da palavra *prostituta* para se referirem a si mesmas, denominam os homens que compram seus serviços sexuais de *clientes*, utilizam a palavra *programa* para se referirem aos serviços prestados e denominam os espaços de prostituição de *zonas* ou *avenidas*. Quanto à caracterização das roupas, elas apresentam estilos diferentes. Doroteia argumenta ter um estilo mais básico e menos extravagante,

Eu sou assim, super da básica, porque geralmente quando você vai fazer programa, logicamente que o cliente gosta de travesti arrumada, bonita e tal, mas tem vez que o cliente não gosta que se passa perfume, porque as vezes o perfume pode ficar e chegar em casa a mulher pode descobrir. Não gosto de usar roupa pelada, não gosto de ficar mostrando bunda, mostrando peito nem nada, geralmente eu trabalho de shortinho de salto ou vestido, mas tudo tampado! Nada com a bunda e o peito de fora, eu não gosto! (RIDEL, 2018).

Aurora, por sua vez, aponta que prefere um estilo mais sensual e ousado, “eu por exemplo, gosto de estar sempre bem vestida, sempre cheirosa, sempre perfumada, sempre bonita e arrumada e os clientes gostam bastante” (BERTOLINA, 2019). Ressalta ainda, que gosta de “usar roupa sensual, gosto de estar sempre bem sensual é uma coisa minha” (BERTOLINA, 2019).

As entrevistadas declaram apresentar estilos próprios e maneiras singulares de se portarem. Entretanto, parece haver uma valorização de travestis que se constroem e atingem determinados padrões de beleza. Doroteia relembra a respeito de sua amiga que, de acordo com ela, era a travesti mais bonita que existia na cidade: “era peituda, bunduda, pernuda, narizinho, loira, cabelo lá na bunda! Lindo, lindo, lindo! Humilde!” (RIDEL, 2018). Como argumentado por Duque, na maioria das vezes, as travestis valorizam outros indivíduos que se constroem como “uma verdadeira europeia, a categoria êmica mais valorizada no meio travesti por denotar sucesso, enriquecimento e sofisticação” (DUQUE, 2018, p.492). Essa categoria envolve muitos dos elementos citados por Doroteia, como cabelos loiros e traços finos, e em certa medida representa os objetivos que ela busca alcançar em suas transformações.

Outra característica que configura a prática da prostituição diz respeito ao valor dos serviços oferecidos. Parece haver entre as travestis um padrão estabelecido no preço do *programa*, como demonstrado por Doroteia:

Quando eu comecei a fazer programa naquela época lá atrás, que eu estou na prostituição já tem o quê? Quase dez anos! O programa era dez oral e vinte completo. Ai com o tempo a gente foi mudando. Hoje a gente passou cinquenta reais o oral e cem o completo. Aí varia, já fiz programa de cem, cento e cinquenta, de duzentos, de quatrocentos, varia! Que tem cliente que se pega que quer que se fique duas, três horas com ele, aí se vai cobrando por hora (RIDEL, 2018).

Mesmo existindo um certo valor estabelecido entre as travestis, esse padrão pode sofrer algumas variações dependendo do contexto e da condição que elas jugam que o cliente pode pagar, da

necessidade que têm do dinheiro e da atração sentida em relação ao cliente. Doroteia informa que nos dias em que não está disposta para o trabalho o valor do *programa* pode aumentar:

[...] quando eu estou com ranço eu vou embora, eu dispenso o programa no meio do caminho, de lá na Napoleão Faissol pra cá. Aí eu taco um valor absurdo pro cliente não ir. Mas já chegou do dia de eu não querer fazer programa, de eu tacar um valor absurdo e o cliente falar: não, vamos, eu vou pagar! E eu: vamos então! Que o valor era absurdo, compensava né?! Então vamos e aí você já anima mais um pouco! (RIDEL, 2018).

Conforme relatado pelas informantes e com base nas observações realizadas dos espaços urbanos, parece haver duas *zonas* de prostituição com maior concentração de travestis. Uma localizada no cruzamento da avenida Dezesete com as ruas Dez e Doze e outra na avenida Napoleão Faissol. O trânsito e permanência de travestis nesses espaços costumam ser controlados por aquelas que estão há mais tempo no ramo. Doroteia, ao ser questionada sobre sua atuação nas *zonas*, informa que

[...] particularmente posso trabalhar onde eu quiser dentro de Ituiutaba. Aonde eu quiser! Eu não tenho restrição, não tenho quem me impeça. Mas eu trabalho aqui na Napoleão Faissol porque é mais perto da minha casa. Esse é um ponto de travesti bem mais antigo e que hoje nem vão lá mais. Aí foi mudando, foi mudando e as travestis mais nova ficou e eu fico aqui (RIDEL,2018).

No caso de Aurora, ela afirma que quando iniciou na prostituição também trabalhava na Napoleão Faissol, porém,

[...] aconteceu das outras travestis implicarem porque os clientes me esperava sair de um programa para sair comigo. Nisso, ninguém ganhava. Só eu estava ganhando, então elas acharam aquilo estranho, até que surgiu a máfia de começar a discutir, brigar e me tirar da avenida. [...]. Elas mesmas entre elas se uniram para me tirar de lá. E me levou para que? Quando no começo você é bobinha elas querem ter uma amizade, quando você não é tão bonita você serve para fazer companhia, depois que você fica linda, maravilhosa e você está ganhando o seu elas implicam! E não queriam aceitar eu lá de forma alguma! Aí eu fiquei na minha. Mas eu falei: eu aprendi a fazer isso, agora eu não vou parar. Eu fiz um ponto só para mim (BERTOLINA, 2019).

Nesse sentido, mesmo as entrevistadas afirmando que na cidade não existem *cafetinas*<sup>10</sup> e que “em Ituiutaba a gente é autônoma, cada uma ganha seu dinheiro e pronto!”(RIDEL,2018), parece

---

<sup>10</sup> Conforme explicado por Doroteia, *cafetinas* são mulheres que se intitulam donas da rua e cobram diária das travestis para poder trabalhar. De acordo com ela, essas mulheres prometem proteção e amparo em troca de dinheiro. Doroteia descreve que já trabalhou em Ribeirão Preto, em São José do Rio Preto, em Piracicaba e em Uberaba. Todos esses lugares tinham a presença da cafetina. Conforme narrado, os valores desses aluguéis variam entre vinte e setenta reais e, além disso, são cobradas outras tarifas, como energia e água.

existir uma certa hierarquia que determina quem pode e quem não pode trabalhar nos espaços. A posição ocupada pela travesti nessa organização, em certo ponto, depende da relação estabelecida com as travestis mais velhas, do grau de amizade e de certa forma pelo nível atingido nas modificações corporais. Como demonstrado por Aurora, à medida que suas transformações se aproximaram de atributos femininos e atraíram cada vez mais os olhares dos clientes, isso gerou um maior atrito com as demais travestis.

Além dos pontos de prostituição de rua, as travestis dispõem de outras formas para anunciarem seus serviços. Aurora e Doroteia fazem uso do espaço virtual oferecido pelo site *Fatal Model*<sup>11</sup>, o qual oferece campos de busca e diferentes tipos de filtros, sendo possível escolher a cidade e a preferência sexual (mulheres, *transsex*, homens). As entrevistadas oferecem seus serviços no espaço destinado às *transsex*. Ambas possuem perfis nessa rede social, nos quais constam informações como valor do *programa* e tipos de serviços oferecidos. De acordo com Aurora, os clientes que a procuram pelo site são,

[...] pessoas que gostam mais de discricção. Pelo site são as pessoas que são mais discretas que veem a foto e querem só uma foto para comprovar se realmente sou eu. Ai já marca, ou eu vou até o motel, ou me passa e me pega, ou eu atendo na minha casa, no meu local que eu moro sozinha não tem importância de cliente ficar indo na minha casa (BERTOLINA, 2019).

Doroteia também faz uso do site, porém ela desenvolveu determinadas estratégias e utiliza o espaço com muita cautela,

Geralmente tem um anúncio na internet, que é um anuncio de garota de programa. Então ali tem seu perfil, tem suas fotos, a descrição do que você faz, do que você não faz, o valor do programa ele explica, confirma onde é, marca e vai. Eu geralmente para mim sair com cliente, ele me liga e eu só saio com ele a hora que ele me falar que tá no motel no quarto tal. Aí eu levanto, tomo banho, arrumo e ainda faço eles esperar! Levanto, arrumo, maquio e subo! Mas se falar assim, não pode se arrumando que eu estou no caminho, já tô indo. Não arrumo! Que eu já cansei de me arrumar e ficar esperando até. Estou esperando até hoje! (RIDEI, 2018).

É possível perceber que Aurora e Doroteia utilizam o site como forma de complementar seu trabalho, mas grande parte de seus serviços e encontros ainda acontecem nas ruas e avenidas.

---

<sup>11</sup> FATAL MODEL. *Fatal Model*, 2020. Ementa (O site Fatal Model disponibiliza a plataforma para que acompanhantes possam divulgar seu trabalho. Vale lembrar que o conteúdo do anúncio é de responsabilidade do anunciante e que o Fatal Model é apenas uma rede social.). Disponível em: <<https://fatalmodel.com/>>. Acesso em: 04, maio 2020.



Conforme mencionado por elas, suas fontes de renda ainda são resultantes predominantemente do trabalho na avenida.

As entrevistadas relatam não haver uma rotina muito definida no trabalho com a prostituição. Doroteia afirma que ela mesma faz seus horários e define os dias de trabalho, considerando que a prostituição é

[...] muito relativa, porque tem muitas pessoas que acham que você só faz programa a noite, não! Às vezes cê tá dormindo e o telefone toca, é cliente querendo, aí se levanta vai. Às vezes quando eu faço muito programa durante o dia, a noite eu nem saio de casa eu fico em casa, então isso varia. Eu vou dia que eu quiser, se eu falar hoje eu não tô a fim eu fico em casa, não saio, não vou! (RIDEL,2018)

Aurora aponta que, por um determinado período, trabalhou como administradora e garota de programa em uma boate. Segundo ela, o trabalho era muito desorganizado e devido a isso preferia trabalhar na rua e por conta própria. Ela ressalta também que trabalhar por conta própria proporciona uma flexibilização em seus horários:

[...] tem dia que eu não quero programa e eu não faço. Tem dia que eu preciso muito e eu vou e tem dia que eu não preciso de sair, mas eu saio porque não tem nada para fazer. Mas antigamente eu era de segunda à sexta, trabalhava todos os dias na avenida, todos os dias! Todo cliente que me ligava eu atendia. Sábado e domingo eu tirava para mim, para mim sair e curtir, mas se sai pra curtir sempre tem um que quer, aí eu acabava indo. Hoje não, quando eu saio para curtir eu saio para me divertir se aparece um cliente, hoje eu não tô atendendo. A gente tem que ter um momento da gente trabalhar e o momento da gente se divertir. (BERTOLINA, 2019).

De acordo com as entrevistadas, elas já foram para várias cidades para trabalharem com prostituição. Entretanto, elas optaram por permanecer em Ituiutaba. Um dos motivos para a permanência está relacionado ao fato de que ambas ajudam financeiramente a seus familiares. Outra razão para a permanência na cidade é que “aqui é calmo, tranquilo e dá para você trabalhar e sobreviver. Então eu prefiro a calma aqui” (BERTOLINA, 2019).

Outro elemento que envolve o cotidiano na prostituição diz respeito aos espaços e locais em que a prática acontece e ao perfil dos *clientes* que buscam pelos serviços. As informantes relatam que os locais são os mais variados possíveis, podendo ser desde motéis a ruas vazias. Doroteia afirma que,

[...] já fiz programa em tudo quanto é lugar que vocês imaginar, mato, motel, casa de cliente, na rua, em cima de capo de carro, em tudo quanto é lugar, não tem isso! Achou uma brecha para ganhar o dinheiro, a gente vai. E o cliente quer fazer o programa, vai também, não tem isso, mas o meu público hoje em dia é mais motel.

Só que hoje em dia eles preferem mais travesti que mora sozinha, que tem local, porque foi passando um tempo eles não têm gostado muito de motel, então se você tem local é melhor ainda (RIDEL, 2018).

Como informado, a grande maioria dos *clientes* optam por travestis que *possuem local*<sup>12</sup> e que moram sozinhas. Uma das razões dessa preferência diz respeito à busca dos *clientes* por discrição e sigilo. Ter *local* também representa uma vantagem para a travesti, pois, como dito por Doroteia, “se você tiver local, você já pode cobrar o seu valor do programa mais o dinheiro do motel incluso” (RIDEL, 2018). Aurora afirma que quando se trata de *clientes*, “tem de tudo! De senhor de idade a novinho de quinze anos” (BERTOLINA, 2019). Doroteia também aponta para uma variedade de perfis, mas ressalta que a grande maioria das pessoas que a procuram são homens casados. As entrevistadas consideram que esse interesse por parte dos homens casados explica-se pelo fato de existir “homem que procura coisa nova, por estar em casa todo dia sendo aquela mesma coisa, a mulher já não se cuida tanto e já está acostumada. Aí chega as travestis que estão sempre bem vestidas e desperta o interesse” (BERTOLINA, 2019). Diante disso, nota-se que o mercado da prostituição é um ramo que chama a atenção e atrai diferentes tipos de pessoas. Doroteia relata que

Tem a procura de tudo! Tem a procura de homem, tem a procura de casal, tem a procura de mulher, porque tem mulher que tem vontade de transar com travesti, tem casal que tem vontade de ver a mulher, o travesti transando com o marido e o marido ver a travesti transando com a mulher, os três fazendo o trem junto. Então a procura é de tudo, é de tudo! (RIDEL, 2018).

As entrevistadas apontam que existe uma grande procura dos *clientes* por travestis que estejam dispostas a fazer companhia e conversar. Alguns *clientes* “só querem companhia para eles usar a droga e ficar conversando. Tem muito cliente que sai com a gente só para conversar, não quer sexo, não quer nada, só quer desabafar sobre o casamento que tá ruim, que a mulher dele tá assim, assado. Tem hora que a gente é mais psicólogo do que garota de programa” (RIDEL, 2018).

Considerando a variedade de pessoas que procuram por seus serviços, Aurora e Doroteia desenvolveram determinadas estratégias para atrair e conquistar os *clientes*. Uma das estratégias utilizadas pelas travestis, está relacionada com a forma como elas se comportam nas *avenidas*. Ao observar a *zona* de prostituição localizada na avenida Napoleão Faissol, é possível notar as diferentes

---

<sup>12</sup> *Possuir local* é uma expressão utilizada para denominar as travestis que têm sua própria casa e que se utilizam do espaço para realizar seus encontros.

formas de agir e as diferentes *performances* produzidas por elas. Por meio de gestos e expressões corporais, as travestis brincam com os elementos que caracterizam o sexo e elevam suas *performances* de gênero ao extremo do feminino e do sexual. Nesse sentido, de modo a atrair o desejo dos *clientes*, as travestis se comportam de formas provocativas e criam maneiras para conquistá-los e realizarem o *programa*.

Despertado o desejo dos *clientes*, é estabelecido um contrato simbólico com as travestis. Nesse contrato, elas apresentam os serviços oferecidos e fica por conta de o *cliente* aceitar. Como relatado por Dorotéia, no momento em que o *cliente* estaciona o carro inicia-se,

[...] toda uma entrevista. É obrigação do cliente perguntar o que você faz e o que você não faz, para não chegar no motel na hora e não dar problema. Então já pergunta se faz isso, aquilo outro, lá mesmo na avenida! Na hora que eles param de carro já pergunta, você chupa sem camisinha? Não! Você faz sem camisinha? Não! Se não quiser vai embora, então eles automaticamente já têm que perguntar, para não chegar no motel e não ter surpresa, ah, mas você falou que fazia, falou que não fazia. Já aconteceu isso comigo de sair com homem bêbado de marcar uma coisa e chegar no motel e querer outra (RIDEL, 2019).

Aurora, também realiza uma negociação e “antes de fazer o programa, antes de eu tirar minha roupa eu recebo adiantado, primeiro eu recebo e depois eu faço o programa para não ter erro. Tem cliente que fala: mas a gente não fez nada! Mas a gente vai fazer, essa é a minha forma de trabalhar” (BERTOLINA, 2019). Caso o *cliente* quebre o acordo estabelecido no início do *programa*, inicia-se o que as travestis denominam de *escândalos* ou *bafão*. Doroteia expõe que para resolver seus problemas “é na briga, na porrada. E vai, desce o grito!” (RIDEL, 2018). O *escândalo* consiste em uma forma de as travestis exporem publicamente o *cliente* em uma situação constrangedora. De acordo com Kulick, “o escândalo consiste em insultos e ofensas feitos aos berros” (KULICK, 2008, p. 186). Uma situação resolvida por meio do *escândalo* é narrada por Aurora:

[...] aconteceu de eu fazer o programa no escurinho e o cara não queria me pagar e queria me deixar lá. Eu puxei a chave da moto [...]. Esse cara queria pegar a chave da moto, não ia me pagar e também não ia me levar. Peguei e joguei a chave da moto no meio do mato e falei para ele se virar. Falei: você vai me pagar, porque eu sei onde você trabalha e eu vou lá. Ele falou que ia me matar, eu olhei bem pro olho dele e falei: Então vamos ver então, quem mata quem primeiro e eu saí andando. Ele falou que ia me levar e me deu o dinheiro (BERTOLINA, 2019).

Além das estratégias utilizadas para atrair os *clientes*, as travestis costumam utilizar artifícios para se protegerem, seja nas relações sexuais, seja da violência das ruas. Para se protegerem de doenças

sexuais, ambas fazem exames periódicos e realizam suas práticas sexuais com o uso de preservativos. Dorotéia aponta que “até para fazer sexo oral uso camisinha, eu ponho camisinha até para fazer sexo oral e exame de seis em seis meses e pego preservativo nos postos de saúde aqui perto da minha casa” (RIDEL,2018). Os discursos das entrevistadas a respeito dos riscos de contaminação por doenças sexualmente transmissíveis podem, em certa medida, estar relacionados com agendas afirmativas que buscam conscientizar a respeito dos riscos de práticas sexuais sem proteção. Um objetivo específico do *Plano nacional de enfrentamento da epidemia de Aids e das DST entre gays, HSH e travestis* é “produzir conhecimento sobre representatividade na população brasileira, participação na epidemia de aids, características e vulnerabilidades socioculturais e econômicas e práticas das travestis frente à infecção pelas DST e pelo HIV” (BRASIL, 2007, p.27). As entrevistadas relatam também que são bem recepcionadas nos postos de saúde, entretanto afirmam não haver um tratamento específico para suas demandas. Conforme dito, elas desconhecem a existência de alguma instituição especializada em atender as suas necessidades.

No que diz respeito às estratégias utilizadas para se defenderem de agressões, Aurora ressalta que sempre leva um celular de valor inferior e uma bolsa pequena que carrega próxima ao corpo. Quanto à escolha do *cliente*, ela busca “em qual carro ele está, como ele está vestido. Eu olho tudo antes de pensar e aonde eu vou, eu vou só onde eu conheço, o motel mais perto de onde eu estou. Quando é para eu escolher eu vou sempre no mesmo local, onde qualquer coisa que acontecer eu tenho um resgate mais rápido” (BERTOLINA, 2019). No que diz respeito à utilização de armas, Aurora aponta que “antigamente eu andava até com canivete, mas hoje como é bem proibido, porque é arma branca, não ando com nada assim para me defender. ” (BERTOLINA, 2019). No caso de Dorotéia, é ressaltado que, mesmo algumas travestis levando para rua facas e estiletes, ela particularmente não leva nada, pois considera que “levar arma para a rua, querido é a mesma coisa que você tá se entregando, entendeu?! Porque às vezes vai que você está na rua, arruma briga com a pessoa e com a sua própria arma ela vai e te mata. Então eu não levo! ” (RIDEL,2018).

Mesmo adotando estratégias para se protegerem, as entrevistadas relatam inúmeros casos de agressões e violência cometidos pelos demais segmentos sociais. As agressões costumam acontecer em ocasiões em que o *cliente* se recusa a pagar o *programa* ou que diz ter se confundido com a travesti que se passa por mulher. Aurora descreve um desses casos, “de cliente não querer me pagar, eu estar dentro

do motel e o cliente não queria pagar de jeito nenhum porque achava que eu era mulher. Eu falei assim: Na hora que você está chupando meu pinto, você estava achando que eu era mulher?” (BERTOLINA, 2018). Nessas situações, as travestis costumam recorrer aos *escândalos* para terem seu pagamento realizado. No caso de Aurora, ela afirma: “Vesti minha roupa, abri o frigobar, peguei uma cerveja e dei uma golada nela e meti no espelho do motel e quebrou tudo, peguei um caco de vidro e ele: Você é louca? Você vai pagar! Eu falei: Quero ver eu pagar!” (BERTOLINA, 2018). Na maioria das vezes, os *escândalos* costumam funcionar e os *clientes* acabam pagando o valor do programa.

Outras situações de agressões vivenciadas pelas travestis estão relacionadas com o preconceito por parte dos demais segmentos sociais. Como informado por Doroteia, “já chegou de moleque vim de festa procurar briga, encrenca com uma ou outra e a gente foi defender, já teve um que quebrou meu braço com uma paulada, que eu fui defender uma outra na rua.” (RIDEL, 2018). Esse tipo de situação pode ocorrer, entre outros aspectos, pôr as pessoas associam o corpo e imagem das travestis a uma lógica ambígua que confunde e embaralha as noções de feminino e masculino. Dentro dessa lógica Butler argumenta que,

[...] quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva. O ideal regulador é então denunciado como norma e ficção que se disfarça de lei do desenvolvimento a regular o campo sexual que se propõe descrever (BUTLER, 2003, p. 194)

Assim, o corpo das travestis expostos nas ruas e avenidas pode representar um incômodo às normas sociais estabelecidas e um rompimento com as noções fixas dos gêneros masculino e feminino. Diante do apresentado, percebe-se que a construção de corpos femininos pode ocasionar em olhares de estranhamentos por parte dos demais segmentos sociais e o contato com a prostituição pode representar, na maioria das vezes, em problemas familiares. Além disso, após muitos anos no mercado sexual, as travestis começam, em alguns casos, a criar novas expectativas, a imaginar e a traçar planos distintos para seus futuros.

### **Para além da prostituição: as expectativas e representações de um futuro travesti**

Com base nas informações apresentadas no decorrer deste estudo, é possível perceber que a construção dos corpos e identidades travestis operam por meio da fluidez dos gêneros masculino e feminino. A montagem ambígua desses sujeitos costuma gerar estranhamento por parte dos demais

segmentos sociais. Duque argumenta que, na maioria das vezes, a presença desses corpos nas ruas pode ocasionar na manifestação de *pânico moral*. O autor entende *pânico moral* como a “identificação coletiva de um fenômeno social considerado ameaçador à coletividade, em especial a seus valores e normas” (DUQUE, 2011, p.26). O conceito foi criado por Stanley Cohen na década de 1960 para caracterizar a forma pela qual a mídia e a opinião pública agiam em relação ao rompimento de padrões normativos. No momento em que esse rompimento atinge o campo das sexualidades passa a ser caracterizado como fenômeno de *pânicos sexuais* (DUQUE, 2011, p.27). Seguindo essa concepção, a manifestação do *pânico sexual* na realidade local de Ituiutaba ocorre, na maioria das vezes, por meio de agressões de sujeitos que sentem curiosidade em entender as dinâmicas dos corpos travestis. Conforme relatado por Doroteia,

Sempre tem um palhaço que vai falar: olha o viado, olha isso, olha aquilo. Isso não é uma coisa que choca mais! [...], mas sempre tem um palhaço que vai fazer graça, mas a gente deixa para lá. Geralmente os que fazem graça é os que vão lá te procurar a noite, entendeu?! Quer fazer graça porque tem alguém perto, algum amigo e quer aparecer. Aí eles começam a fazer gracinha, esses eu guardo bem a cara pra bater no preço um pouquinho melhor. Não brigo! Eu guardo, eu não brigo, eu guardo caras, rosto, tudo! Aí espero o momento certinho (RIDEL, 2018).

Algumas agressões partem de indivíduos que tentam afirmar sua masculinidade e reprimir seus desejos e vontades. Conforme mostra o fragmento citado, Doroteia optou por não considerar as agressões sofridas e desenvolveu *táticas* de elevar o preço do *programa* para os seus agressores. Com essa ação, ela consegue em certa medida tirar proveito da situação e agir sobre ela. A *tática* dentro dessa lógica “tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar da ocasião” (CERTEAU, 2007, p.47). Tal como Doroteia, Aurora também descreve situações de agressões parecidas:

[...] tem pessoas que passam e falam coisas que você não quer ouvir, aquilo meio que te magoa. Mas eu fui aprendendo que são pessoas recalçadas, invejosas. Eu não dependo de ninguém para viver, eu dependo só de mim, então porque eu vou me sentir mal pelo que eu sou. Então foda-se, tô nem ai, porque já aconteceu do cara passar, gritar vira homem para mim, com a esposa na garupa da moto e depois de dois dias voltar sem a esposa e sair comigo e ter a cara de pau de falar que só falou aquilo porque a esposa tava perto (BERTOLINA, 2019).

Além da violência sofrida nas *avenidas*, ela expõe também conflitos que ocorreram fora das áreas de prostituição:

[...] tem muita mulher que me elogia e tem mulher que me critica! Já teve mulher de falar: nossa por que você usa um short tão curto? Aí eu falei: e por que que você não cuida da sua vida? O short é meu, fui eu que paguei! Eu posso usar ele curto, agora você, gata, com o seu corpo, eu te aconselho a continuar com essa saiona aí mesmo que eu não estou te pedindo sua opinião! (BERTOLINA, 2019).

Outro ponto exposto pelas entrevistadas diz respeito às suas percepções sobre os modos como são vistas pelos demais segmentos sociais. Doroteia relata sentir que as pessoas “[...] encaram a prostituição como sem-vergonhice. [...]. Você observa muito pelas pessoas que passam, porque tem gente que você tá lá em pé e não tá nem aí pra você, mas tem umas que passa, mexe, faz chacota. Já teve vez de eu tá na rua e tacar lixo em cima de mim, teclado de computador, latinha de cerveja” (RIDEL, 2018). Ao ser questionada sobre sua relação com os clientes, ela argumenta que em determinados momentos sente receio de seu trabalho, pois

[...] sei que é meu trabalho e tudo e tal e eu vejo que a maioria do público da prostituição, que vai fazer programa com travesti, noventa por cento é homem casado. Então tem hora que me bate aquele arrependimento e eu falo, nossa gente! Eu fico imaginando se fosse eu que tivesse no lugar da mulher dele em casa e ele saindo com outra na rua. Tem hora que se pega aquilo e fica imaginado se fosse eu que estivesse no lugar dela. Mas não fui eu que foi procurar, foi ele que foi procurar, por um lado não pesa, mas por um lado, não sei se de todas, mas na minha pesa! Que eu não gosto de fazer com os outro o que não gostaria que fizesse comigo, entendeu!? Então eu fico meio assim (RIDEL, 2018).

Além da violência e estigma que sofrem nas ruas e *avenidas*, é comum encontrar, nas narrativas travestis, relatos de conflitos envolvendo seus familiares. No caso de Aurora, as divergências ocorrem, em sua grande maioria, por conta de seu trabalho com a prostituição. Como apresentado por ela, “a minha mãe não gosta! [...] porque ela tem muito medo de agressão, de briga, de trem assim” (BERTOLINA, 2019). Diferente do que é relatado por Aurora, a mãe de Doroteia

[...] sempre encarou as coisas muito bem, nunca tive problema com a minha mãe com a prostituição. Então é com o dinheiro da prostituição que eu mantenho minha casa toda, ela. Nunca dei trabalho pra ela, não falto no respeito com ela, então o que eu faço do portão pra fora é problema meu, não trazendo problema pra dentro da casa dela. (RIDEL, 2018).

A aceitação por parte da mãe de Doroteia pode, em certa medida, estar relacionada com questões financeiras, afinal é com o dinheiro da prostituição que Doroteia mantém a casa de sua mãe. Da mesma forma, Aurora também aponta que um dos fatores que ajudaram a melhorar a relação com seus familiares foi a ajuda financeira. Nesse sentido, nota-se que, até certo ponto, a boa convivência



com os familiares é mantida por fatores econômicos. Com base nas experiências das entrevistadas, é possível pensar uma relação ambígua estabelecida com a prostituição. Ao mesmo tempo em que seus familiares criticam a prática da prostituição, considerando-a como moralmente inadequada, eles necessitam do dinheiro adquirido com o trabalho.

Nesse contexto contraditório que envolve a prática da prostituição, é possível pensar as razões pelas quais os indivíduos permanecem nesse mercado. Algumas travestis continuam nesse ramo pois sentem prazer e satisfação. Nos casos de Aurora e Doroteia, elas se mantêm no mercado sexual pois dependem da prática para se sustentarem. Doroteia, ao refletir sobre os prazeres encontrados na prostituição, relata que

[...] em oito anos, quase dez anos de prostituição, tive prazer na minha vida três vezes, foi muito! O resto é tudo fingimento, é tudo pro cliente andar depressa e me dar meu dinheiro. Não tem prazer nenhum! Se eu falar que tem, eu vou tá mentindo! Muitas das vezes eu tenho assim é nojo. Tem gente que acha que é feio sentir nojo do ser humano, mas tem umas coisas que não dá pra você suportar (RIDEL, 2018).

De modo semelhante, Aurora aponta que uma das razões para sua permanência são as poucas chances que ela tem para arrumar um emprego com carteira assinada. Como narrado, mesmo tendo um bom currículo, “não é todo mundo que quer contratar uma travesti, uma trans, não mesmo! Um salão, coisas assim sim! Mas uma loja, acho que você nunca viu uma travesti te atendendo, você não vê! Porque o povo tem muito preconceito” (BERTOLINA, 2019).

Diante das reflexões realizadas neste estudo a respeito da prostituição e considerando as falas e representações das entrevistadas, nota-se que a prática não pode ser considerada apenas como uma fonte de renda, devendo ser pensada também como fonte de obtenção de determinadas experiências. Nesse sentido, em vez de entender a prostituição apenas como uma forma degradante de trabalho, é necessário considerá-la como um espaço no qual algumas travestis sentem-se reconhecidas e admiradas. Como argumentado por Kulick, a prostituição “faz com que as travestis se sintam *sexy* e atraentes” (KULICK, 2008, p.151) e em alguns contextos esses indivíduos podem “desenvolver autoestima, autoconfiança, valor pessoal, além de se sentirem como objeto de verdadeiros e intensos desejos” (KULICK, 2008, p.151).

É por meio das experiências vividas e das expectativas ansiadas que se constitui e se articulam as diferentes dimensões do tempo histórico (KOSELLECK, 2006, p. 308). Portanto, é com base nessa

concepção, que se busca compreender os anseios e expectativas das entrevistadas. Nesse contexto, para além da prática da prostituição, o futuro para Aurora significa

[...] começar a fazer um curso de banho e tosa, e eu quero investir nisso para mim ter um futuro melhor! Porque ficar só na prostituição uma hora acaba, o corpo lindo tchau e vai ser uma travesti velha! Quando eu não estou fazendo programa, eu gosto de sair, beber, conversar com os amigos. Mas assim, profissionalmente é isso! Eu quero tentar nessa área, até fazer uma faculdade, não sei, talvez sim! Eu não pretendo ficar nisso toda vida não! Porque tem hora que cansa a mente da gente, porque tem vez que você não quer fazer aquilo, você está fazendo só pelo dinheiro e tem hora que incomoda! (BERTOLINA, 2019).

Na experiência de Doroteia, ela aponta que, fora da prostituição, é uma pessoa mais caseira e que “se falar vamo lá na boate ou vamo compra uma pizza e ver um filme. Vamo comprar a pizza e ver o filme!” (RIDEL, 2018). Ela ressalta também que seus planos incluem

[...] sair da prostituição definitivo! Eu acho que minha cota de prostituta já deu, já acabou, já tô fazendo hora extra na prostituição, eu acho que já deu. Aí eu tava até vendo sabe? Eu me inscrevi no ENEM esse ano, eu tava com a curiosidade de fazer faculdade. Como eu trabalhei na prefeitura eu via as assistentes sociais, fiquei com vontade de fazer serviço social (RIDEL, 2018).

Conforme exposto nos fragmentos, parece haver um prazo de validade para os corpos travestis. Como dito por Doroteia “minha cota de prostituta já deu” (RIDEL, 2018). Aurora também aponta seus anseios e medos com seu futuro “uma hora acaba, o corpo lindo tchau e vai ser uma travesti velha!” (BERTOLINA, 2019). Nesse sentido, nota-se que os horizontes de expectativas representados por elas se projetam para um campo do desconhecido e das incertezas, mas fora da prostituição. Assim, apesar dos medos e das dificuldades imaginadas em relação à passagem do tempo e à vida na velhice, Aurora e Doroteia abrem horizontes de expectativas para imaginarem futuros descomplicados.

### **Considerações finais**

Como demonstrado no decorrer deste trabalho, as trajetórias de vida dos indivíduos travestis são caracterizadas por uma multiplicidade de experiências. Desde muito cedo, as entrevistadas percebem que existe algo de diferente em suas identidades e seus corpos. Com a chegada dos conflitos da vida adulta, os elementos que envolviam uma *montação* efêmera, não foram mais suficientes para satisfazerem as vontades e expectativas. Os indivíduos travestis passaram por uma variedade de processos identitários para se construir e se representar enquanto femininos. Como demonstrado, Aurora e Doroteia vislumbraram em seus corpos maneiras concretas e permanentes de afirmar,

produzir e inventar o feminino. Para além de cabelos e maquiagens, tanto Doroteia quanto Aurora utilizaram-se de hormônios, implantes e próteses para satisfazer seus desejos de obter corpos femininos.

Nessa pesquisa verificou-se que os fatores anatômicos e fisiológicos que costumam classificar e categorizar os indivíduos travestis e *trans* não se aplicam nas concepções das entrevistadas. Dentro desse contexto, percebeu-se que para Aurora e Doroteia *ser travesti* ultrapassa as barreiras de montagem dos corpos, aplicação de silicone e usos de hormônio. No decorrer desta pesquisa a diferenciação do termo *trans* e travesti deu-se por meio da auto identificação muito mais do que por atribuição.

Outro ponto que pôde ser observado na pesquisa é que à medida que as transformações corporais e os atributos femininos tornavam-se mais visíveis, as relações com familiares e com os demais segmentos sociais tornavam-se mais complicadas e instáveis. Portanto notou-se que, ao serem relegadas ao campo do estigma, Aurora e Doroteia buscaram na prostituição formas de sobreviver e de ter seus corpos e identidades aceitos.

Após muitos anos no mercado sexual, percebeu-se que esses indivíduos começaram a criar novas expectativas, a imaginar e a traçar planos distintos para seus futuros. Em suas narrativas, as entrevistadas evidenciaram a percepção de que existe um prazo de validade para os corpos travestis e que, quando imaginam o passar do tempo e a chegada da velhice, seus horizontes de expectativas projetam-se para um campo do desconhecido, das incertezas e das possibilidades. Por fim, constatase que, mesmo diante dos medos e dificuldades, Aurora e Doroteia abriram seus horizontes de expectativas para imaginar futuros descomplicados.

### Referências bibliográficas:

BRASIL. **Plano nacional de enfrentamento da epidemia de Aids e das DST entre gays, HSH e travestis**. Brasília: Ministério da Saúde, 2007.

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BUTLER, Judith. Inscricões corporais, subversões performativas. In: **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 185-201.

CERTEAU, Michel. Estratégias e táticas. In: **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 97-102.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v5n11/v5n11a10.pdf>>. Acesso em: 26 jan. 2020.

DUQUE, Tiago. **Montagens e desmontagens**: desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes. São Paulo: Annablume, 2011.

DUQUE, Tiago. Reflexões teóricas, políticas e metodológicas sobre um morrer, virar e nascer travesti na adolescência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 489-500, maio 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000200010>>. Acesso em: 16 maio 2018.

FATAL MODEL. **Fatal Model**, 2020. Ementa (O site Fatal Model disponibiliza a plataforma para que acompanhantes possam divulgar seu trabalho. Vale lembrar que o conteúdo do anúncio é de responsabilidade do anunciante e que o Fatal Model é apenas uma rede social). Disponível em: <<https://fatalmodel.com/>>. Acesso em: 04, maio 2020.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 20, nº 2, p. 01-35, jul. /dez. 1995. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod\\_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf)>. Acesso em: 07 mar. 2020.

THOMPSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre história oral e as memórias. **Projeto História**, São Paulo, v. 15, set. 2012. ISSN 2176-2767. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/11216>>. Acesso em: 29 maio 2020.

KULICK, Don. **Travesti**: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

KOSELLECK, Reinhart. “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”: duas categorias históricas. In: **Futuro Passado: contribuição a semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 305-327.

## **Ecoss da Revolução: a invasão da Baía dos Porcos na grande imprensa brasileira (janeiro a abril de 1961)**

Echos of the Revolution: the Bay of Pigs invasion in the Brazilian big press (from January to April of 1961)

**Charles Sidarta Machado Domingos**

Doutor em História

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense

csm@terra.com.br

**Karolayne de Lima Recoba**

Graduanda em Fisioterapia

Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre

karolaynerecoba@gmail.com

**Alice da Cruz Busatto**

Graduanda em Relações Internacionais

Universidade Federal de Santa Maria

alicebusatto@gmail.com

**Recebido em:** 20/03/2021

**Aprovado em:** 21/06/2021

**Resumo:** Este artigo aborda os acontecimentos da História de Cuba entre as décadas de 1950 e 1960 do século XX. Tem como tema principal a Revolução Cubana e como delimitação o evento conhecido como invasão da Baía dos Porcos. Nosso objetivo geral é analisar como a grande imprensa brasileira representou essa invasão e como objetivos específicos queremos demonstrar a complexidade do processo revolucionário cubano e entender de que formas a tentativa de invasão de Cuba trouxe a Guerra Fria para as Américas. Há relativa escassez de trabalhos em língua portuguesa que privilegiem a tentativa de invasão da Baía dos Porcos; porém, esse evento está sempre presente nas obras que se preocupam, em perspectiva histórica, com a Revolução Cubana. Desse modo, utilizamos como fontes secundárias de pesquisa a bibliografia sobre a Revolução Cubana e biografias sobre Fidel Castro e como fontes primárias quatro importantes jornais da grande imprensa brasileira do período: *Diário de Notícias*, *Última Hora*, *Correio da Manhã* e *Jornal do Brasil*, todos da cidade do Rio de Janeiro, que até abril de 1960 era a capital do Brasil, e disponíveis na Hemeroteca da Biblioteca Nacional.

**Palavras-chave:** Invasão da Baía dos Porcos; Revolução Cubana; Guerra Fria

**Abstract:** This article covers the events of Cuba's History between the 1950s and the 1960s of the twentieth Century. The main subject is the Cuban Revolution and, more specifically, the event known as Bay of Pigs Invasion. Our main objective is to analyze how the Brazilian big press represented the invasion and our specific objectives are to demonstrate the complexity of the Cuban revolutionary process and to understand how the attempt to invade Cuba brought the Cold War to the Americas. There is a meaningful scarcity of papers in Portuguese that favor the attempted invasion of the Bay of Pigs; however, this event is always present in pieces that are worried, in a historical perspective, with the Cuban Revolution. Thus, we used as secondary sources of research the bibliography about the Cuban Revolution and Fidel Castro and as primary sources four important newspapers from Brazilian mainstream press in the 50s and 60s: *Diário de Notícias*, *Última Hora*, *Correio da Manhã* and *Jornal do Brasil*, all of them from Rio de Janeiro, city that until April's 1960 was the capital of Brazil, and available on the *Hemeroteca da Biblioteca Nacional*.

**Keywords:** Bay of Pigs Invasion; Cuban Revolution; Cold War

### Introdução

Em 1 de janeiro de 1959, após uma luta de libertação nacional que foi avançando ao longo da década de 1950, a Revolução Cubana chegou ao poder embalada pelo sentimento de nacionalismo tributário de José Martí. Em seus dois primeiros anos, 1959 e 1960, a Revolução Cubana contava com grande simpatia mundo afora – inclusive em vários setores da sociedade brasileira. Todavia, conforme a Revolução Cubana avançava em seu projeto de transformação social, muitos interesses, internos e externos, passavam a ser contrariados. Até que, em abril de 1961, os Estados Unidos da América (EUA), sob o mandato do presidente John Fitzgerald Kennedy (JFK), patrocinam a tentativa de invasão de Cuba por tropas compostas, predominantemente, por cubanos descontentes com o avanço da Revolução e que se exilaram.

A invasão da Baía dos Porcos se tornou notícia no mundo inteiro. Era o tempo da Guerra Fria e a Revolução Cubana embalava sonhos e medos por todo o continente americano, inclusive, no Brasil, que vivia, à época do evento, o governo de Jânio Quadros que inovava a política externa do país, através de sua Política Externa Independente (PEI), que procurava manter uma relação de autonomia frente aos blocos capitaneados pelos Estados Unidos e pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

Em razão dessa situação inovadora que o Brasil vivia em sua política externa, nosso objetivo geral neste artigo é investigar as repercussões que a invasão da Baía dos Porcos produziu em nosso

país através da análise de quatro jornais bastante expressivos da grande imprensa brasileira como fontes primárias de pesquisa: *Correio da Manhã*, *Diário de Notícias*, *Última Hora* e *Jornal do Brasil*. Esses periódicos são todos da cidade do Rio de Janeiro, que até poucos meses antes, era a capital do Brasil – o que ajudava a conferir a esses jornais uma situação privilegiada em termos de alcance de público leitor e de inserção nacional. A análise dessas fontes primárias, em conjunto, permite uma melhor compreensão das diferenças políticas que permeavam o Brasil no início dos anos 1960, trazendo uma maior originalidade e interesse ao nosso trabalho.

### **Revolução Cubana na Imprensa e na História**

Em termos metodológicos, a utilização dos jornais como fonte para a pesquisa histórica toma forma na segunda metade do século XX. Até então, os jornais eram vistos como fontes menos importantes, nas quais a história mais passível de ser modificada e alterada e acreditava-se que apenas fontes objetivas, neutras, sem alterações visíveis e que tivessem data distante do ocorrido seriam legítimas enquanto matéria para a escrita da História - e os jornais eram vistos como produtores de imagens distorcidas e superficiais. No entanto, a partir da segunda metade do século XX, os historiadores começaram a pensar em ampliar suas barreiras. Revelou-se um caráter histórico aos textos, forçando-se uma discussão que ultrapassou as barreiras de novos objetivos, alterou-se o modo de pesquisar os textos, sendo hoje devidamente reconhecido como uma fonte histórica tão legítimas quanto as outras.

É de extrema importância destacar que o pesquisador dos jornais trabalha com o que se tornou notícia, o que já desencadeia várias questões, pois: “(...) será preciso dar conta das motivações que levaram à decisão de dar publicidade a alguma coisa. Entretanto, ter sido publicado implica atentar para o destaque conferido ao acontecimento, assim como para o local em que se deu a publicação (...)” (LUCA, 2006, p.140). Dessa maneira, é necessário analisar o material de acordo com a problemática que foi escolhida. Entender o contexto ao qual a matéria foi escrita e como ela reflete nos dias de hoje e no tempo publicado. Encontrando outras obras e comparando com o que foi descrito nos jornais, mostrar de que maneira foi abordado o conteúdo e o contexto do fato escolhido, no nosso caso, a Revolução Cubana, evitando-se assim o maior pecado para os historiadores: o anacronismo.

Não é possível entendermos a invasão da Baía dos Porcos sem conhecermos a História da Revolução Cubana. Foi a partir do golpe de estado desferido por Fulgêncio Batista em 1952 que se



estabeleceu uma violenta ditadura subordinada aos interesses dos Estados Unidos. Um ano depois, Fidel Castro, inconformado com o rumo dos acontecimentos, organizou uma ação contra o governo. Junto a grupos pequenos e independentes de oposição a Batista, planejou um ataque ao quartel de Moncada. O evento ocorreu em 26 de julho de 1953. A investida foi mal preparada e os guerrilheiros se retiraram em completa desordem. Muitos morreram; outros conseguiram fugir, porém mais tarde foram capturados e sentenciados à prisão – entre eles, Fidel Castro.

Em seu julgamento, fez sua própria defesa, que posteriormente passou a ser conhecida com o nome *A História me Absolverá* e que foi utilizado como elemento de mobilização para seus simpatizantes na luta revolucionária. O resultado do julgamento, contudo, o foi desfavorável: Fidel foi sentenciado a 15 de anos de prisão – entretanto, foi libertado em 1955 e, ante a perspectiva de que não lhe haveria futuro na política eleitoral de Cuba, partiu para o México com seu irmão. Lá conheceram um jovem argentino, Ernesto Che Guevara, que se tornou elemento importante para o sucesso da luta revolucionária em Cuba e organizaram os planos para a volta a Cuba com o objetivo de derrubar Fulgêncio Batista do poder.

Após um mal-sucedido desembarque em terras cubanas no final de 1956, Fidel, Raúl e Guevara escaparam e se refugiaram nas montanhas de Sierra Maestra. Em 1957, todos os rivais de Castro estavam enfraquecidos e seu minúsculo exército era a única força de Cuba. Até 1958 houve alguns partidos a favor e outros contra Fidel, sendo que neste ano o Partido Socialista Popular (PSP) começa a apoiar as causas de Castro e assim houve a tentativa de uma greve geral. Esta ação acabou antes mesmo de começar. O poder no momento não era suficiente. Em vista disso, Batista envia 10 mil soldados contra Fidel, mas ele resiste. Na véspera do Ano Novo, Batista se retira de Cuba. Chegava então a vez da Revolução Cubana que traria um novo paradigma para as Américas em meio à Guerra Fria:

Uma plataforma política de corte antioligárquico conduziu a uma postura francamente antiimperialista, tornando-se a Revolução Cubana a primeira experiência socialista na América. Isso não só traduzia uma derrota do imperialismo norte-americano em seu próprio território de influência, paralelamente a uma vitória do socialismo em território adversário, como criaria para a América Latina um paradigma novo: de um lado, um exemplo capaz de influenciar a transformação dos países latino-americanos em novos campos para a luta socialista; de outro, a necessidade de conter estas eventuais explosões revolucionárias (GUAZZELLI, 1993, p.21).

Em 2 de janeiro de 1959, Fidel Castro fez o primeiro discurso como comandante-chefe das forças armadas de Cuba. O governo revolucionário agiu rápido e suas primeiras medidas beneficiaram os setores mais pobres da população. A introdução da assistência médica universal e a campanha para acabar com o analfabetismo foram consideradas um dos maiores triunfos da Revolução; criaram-se novas instituições; bordéis, cassinos e a loteria nacional foram fechados. Reduziram-se os salários dos ministros e juízes. Fidel criou dois ministérios sociais: o do Bem Estar Social e o da Habitação, que acarretaram na redução de aluguéis de casas e apartamentos, além de cortes nas taxas hipotecárias. Foi criado o salário-mínimo para os cortadores de cana-de-açúcar e os detalhes da tão esperada reforma agrária foram anunciados em maio – no dia 17 era promulgada a lei que criava o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INRA).

O presidente dos Estados Unidos, Dwight Eisenhower, não viu com bons olhos a Revolução feita por Castro. Apesar do clima cordial inicial, os Estados Unidos sabiam que qualquer governo radical ou nacionalista que chegasse ao poder em Cuba, seria motivo de preocupação, assim com o novo governo de Cuba sabia que sua relação com os EUA não seria amigável. O ponto crítico dessa relação foi a reforma agrária. Decidiu-se que Castro tinha que sair do poder. O plano era apoiar uma oposição ao governo de Fidel que seria favorável aos Estados Unidos, mas que fizesse a queda de Castro parecer produto de seus próprios erros.

No segundo ano da Revolução, 1960, é firmado um acordo comercial com a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. A URSS, que tinha rompido relações diplomáticas com a ilha depois do golpe de Batista em 1952, passou a se interessar pelos acontecimentos em Cuba. Desse modo, Che Guevara conseguiu fazer um acordo com a embaixada soviética no qual a União Soviética comprou 500 mil toneladas de açúcar. A compra em si não era muito notável, pois eles já haviam comprado quantidade semelhante durante a época de Batista – porém, agora os soviéticos já estavam mais conscientes da situação da ilha, e em razão disso assinaram um acordo açucareiro com os cubanos, comprando 1 milhão de toneladas de açúcar por ano durante os próximos 5 anos. Eles pagariam 20% de valor em dólares e 80% em produtos como petróleo, trigo, papel para impressão e vários produtos químicos. Também concederam um crédito de 100 milhões de dólares para a compra de maquinaria e equipamento.

Nesse mesmo ano de 1960, os planos dos EUA de derrubar a Revolução já estavam concretizados. A Central Intelligence Agency (CIA), ao comando de Allan Dulles, tinha como ideia uma sabotagem feita por exilados cubanos e mais tarde o corte total de açúcar vindo de Cuba. As relações entre Cuba e EUA estavam ficando cada vez mais enfraquecidas. Dadas essas circunstâncias, os soviéticos prestaram ajuda, comprando as toneladas de açúcar dispensado pelos EUA, salientando que Cuba revolucionária tinha o apoio da URSS.

No início do ano de 1961, o jornal *Última Hora* já noticiava suspeitas de Fidel Castro com relação ao iminente ataque dos EUA a Cuba. O periódico *Jornal do Brasil* noticiava que o ministro cubano Raúl Roa irá à ONU denunciar esse iminente ataque. E também que, um possível rompimento de relações diplomáticas com países americanos é apenas boato para encobrir uma possível invasão. "Em Washington o chefe de imprensa da Casa Branca, Sr. James Hagerty, desmentiu a notícia classificando-a de mera 'tolice'" (JORNAL DO BRASIL, 01 e 02/01/1961, capa). O jornal também informava que fontes cubanas afirmam que o rompimento das relações diplomáticas com o Peru e, a possibilidade de que Uruguai, Venezuela e Panamá façam o mesmo é uma estratégia para encobrir a iminente invasão que ocorreria até dia 18 de janeiro.

Nos primeiros dias de janeiro de 1961, Cuba já estava nas capas do periódico *Correio da Manhã*. Com a manchete "Peru rompeu relações diplomáticas com o regime de Fidel Castro" (CORREIO DA MANHÃ, 1/1/1961, capa), a reportagem explica que o rompimento foi justificado, segundo o comunicado oficial, pois a embaixada cubana "... distribuiu propaganda comunista e pagou agentes encarregados de promover distúrbios e iniciar à destruição da autoridade legítima" (CORREIO DA MANHÃ, 1/1/1961, capa). Também via-se a deterioração da relação entre Cuba e outros países. No Uruguai, funcionários do governo levantavam a possibilidade de que se convocasse uma conferência com chanceleres da América para discutir o problema cubano. Na Venezuela, a chancelaria se mostrava insatisfeita com o ato do novo encarregado de Negócios de Cuba, que não cumpriu com protocolo. A notícia também trazia trechos do editorial do jornal estadunidense *New York Herald Tribune* que afirmava não estar feliz com a crise açucareira provocada pelo primeiro-ministro Fidel Castro e que "... quando Castro cair, Cuba continuará existindo e um ou outro dia teremos de ficar de acordo com o povo cubano, perante o qual não devemos apresentar com um passado cheio de vinganças" (CORREIO DA MANHÃ, 1/1/1961, capa). Era possível ver também que Cuba acusava os Estados

Unidos de uma invasão, que tinha aprovação do presidente Eisenhower, prevista para janeiro. O porta-voz da Casa Branca afirmou ser uma inverdade.

No dia 2 de janeiro, o jornal *Última Hora* relata que a ONU fará uma reunião para esclarecer a afirmação de Castro de que em Cuba acontecem mobilizações. No dia seguinte, o periódico informava que Krushev negou as afirmações que diziam ter ocorrido construções de pistas para lançamentos de protótipos soviéticos em Cuba, também declarou que as relações entre Cuba e a URSS estão cada vez se desenvolvendo mais, afirmando que a nação cubana sempre poderá contar com o povo soviético. Um dia depois, o jornal relatava que o presidente dos EUA, Eisenhower, anunciou o rompimento das relações diplomáticas com Cuba, usando o argumento de que na madrugada do dia 3, receberam uma nota dizendo que seriam reduzidos o pessoal americano da Embaixada e Consulado em Havana para apenas onze pessoas, tornando assim impossível a condução de relações diplomáticas normais com o governo cubano. O presidente, já eleito, John F. Kennedy não se pronunciou, salientou o periódico.

Também já via-se certa preocupação do jornal *Diário de Notícias* em reportar a situação entre Cuba e Estados Unidos. Em uma declaração, o primeiro-ministro de URSS, Nikita Khrushchev, afirmava que os EUA estavam preparando uma invasão contra Cuba e que, prevendo uma das situações mais tensas do século XX, afirma "estão procurando apresentar o assunto de forma que dê a impressão de que se estabeleceram em Cuba bases de foguetes soviéticos contra os Estados Unidos ou que estão se estabelecendo" (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 02/01/1961, p. 8). O primeiro-ministro ainda fala que ninguém deve se intrometer nos assuntos do povo cubano e que o povo soviético aplaudia os êxitos da Revolução. No dia seguinte, vemos que os EUA cortaram relações diplomáticas com Cuba, sob a justificativa do pedido de diminuição do número de funcionários na embaixada americana em Cuba. Fidel, de fato, exigiu a redução de dezenas de funcionários para apenas 11, número de funcionários da embaixada cubana em Washington, por achar que a embaixada norte-americana na ilha era um centro de espionagem. De acordo com Moniz Bandeira: "Essa medida realmente se justifica, dado que muitos dos funcionários na embaixada americana eram agentes da CIA" (MONIZ BANDEIRA, 2009, p.288).

O *Jornal do Brasil* foi o único a relatar que, no dia 02 de janeiro, foi realizado em Havana um desfile comemorando o aniversário da vitória da Revolução de Fidel Castro. Nele foi apresentada uma grande quantidade de armamentos importados dos soviéticos e dos tchecos. Foram expostos no desfile

cerca de 50 tanques soviéticos, de modelos datados como logo após a Segunda Guerra Mundial, canhões antitanques e antiaéreos e um grupo de seis lançadores de foguetes. Sendo esta a maior demonstração militar da história de Cuba.

Castro concentrou essa força para fazer frente ao que tem chamado de conspiração dos Estados Unidos, que pretendem, segundo alega, enviar os fuzileiros navais a invadir Cuba, poucos dias antes de o Presidente Eisenhower ser sucedido, a 20 de janeiro, pelo Presidente eleito John F. Kennedy (JORNAL DO BRASIL, 03/01/1961, p. 5)

No dia 4, temos a manchete “EUA ROMPEM RELAÇÕES COM CUBA”, na qual, às 20h e 30 minutos, do dia 3 de janeiro, foi divulgada uma declaração do presidente Eisenhower rompendo as relações diplomáticas entre os Estados Unidos e Cuba. No discurso, ele dizia que “existe um limite até onde os Estados Unidos, tendo em conta seu próprio respeito, podem tolerar, (...), esse limite foi agora alcançado” (JORNAL DO BRASIL, 04/01/1961, capa). O jornal ressalta que o presidente eleito, John Kennedy, recusou-se a comentar. Com a manchete “Na ONU”, é informado que as Nações Unidas foram surpreendidas com a decisão e que estava marcada uma reunião para discutir a suspeita de Fidel de um possível ataque dos EUA.

O editorial do jornal se manifesta dizendo ser impossível esconder a apreensão com o corte das relações diplomáticas entre Cuba e os Estados Unidos. Afirma que todos sabiam que as relações eram meramente formais, mas que nos mostravam uma certa melhoria no nível de entendimentos entre os governos. Também que, por estar a menos de uma quinzena da posse de John Kennedy, seu governo terá de lidar com as consequências, esperando que não seja feita nenhuma ação que agrave ainda mais a situação. De forma que, no meio de suspeitas de uma invasão, o governo cubano não deveria ter pedido a redução drástica de membros da embaixada dos EUA, não tomando medidas que provocassem o país vizinho. Também ressalta que o governo cubano tem decepcionado democratas latino-americanos por seu radicalismo, tendo assim “o General Eisenhower toda razão quando diz que o governo Castro é uma ditadura”. Ressalta a importância que os Estados Unidos está dando a Cuba prejudica sua imagem e que se o governo Eisenhower “cometer o erro de dar razão a Castro, intervindo em Cuba, causará enorme dano à nação norte-americana, que perderá – de maneira irreparável – a confiança dos povos latino-americanos” (JORNAL DO BRASIL, 04/01/1961, p. 3).

Durante os meses de fevereiro e março, não houve grandes notícias relacionadas a Cuba, até que em abril a Revolução Cubana começa a ganhar as capas com um evento que traria mudanças da

maior importância na percepção que as pessoas tinham das relações dos Estados Unidos da América com os demais países do continente: a Guerra Fria era uma realidade.

### **A Invasão da Baía dos Porcos**

Em 17 de abril de 1961, desembarcaram na Playa Girón, uma força de exilados cubanos treinados pela CIA com o objetivo de derrubar a Revolução.

Com efeito, quase ao alvorecer, dezenas de pára-quedistas se lançaram nas imediações da península, iniciando a tomada da ‘cabeça de praia’. O grosso da Brigada 2605, uma expedição de 1400 mercenários treinados, na maioria, na Guatemala, divididos em sete batalhões, de 200 homens cada, por cinco navios, estava chegando a Playa Girón (Baía dos Porcos) para o desembarco anfíbio e aéreo. Saltando de uma balsa separada da grande embarcação, homens-rãs dirigiram-se ao extremo direito de Playa Girón. Outra parte da expedição deslocou-se à contígua Playa Larga. Alguns oficiais da CIA monitoravam as operações do desembarque a distância (FURIATI, 2003, 440).

Os exilados foram treinados para capturar uma parte do território para que membros do governo anti Castro avançassem pelo país colhendo apoio da população. Esse movimento, chamado de invasão a Baía dos Porcos, foi completamente mal sucedido, mal preparado, não houve apoio direto do exército norte-americano e a população se mostrou defensora do governo revolucionário.

Os estrategistas da CIA e do Pentágono partiram do princípio de que a pequena força aérea de Fidel Castro seria destruída no solo, e jamais lhes ocorreu que quaisquer aviões que tivesse escapado ao ataques seriam usados contra os navios. Portanto, os navios não estavam equipados com armas antiaéreas. Quanto aos de treinamento, os norte-americanos jamais suspeitariam que Fidel Castro os tivesse equipado com duas metralhadoras calibre 50 cada uma. Com esse armamento e com a maneabilidade e a velocidade dos jatos, os T-33 eram muitas vezes superior aos pesados e lentos B-26 que começavam, às primeiras luzes do dia, a fazer exaustivas missões de ida e volta entre a Nicarágua e a baía dos Porcos (SZULC, 1986, p. 650).

Após 2 dias, os invasores se puseram em retirada. Os cubanos contaram 157 mortos e feridos das suas tropas e 1197 prisioneiros. Essa derrota resultou em um grande constrangimento para o governo do presidente John Kennedy, que foi forçado a admitir publicamente ter organizado a operação, com a qual a CIA investira mais de US\$ 46 milhões. O presidente foi julgado como inapto, inexperiente e inseguro, e para não parecer ainda mais fragilizado perante a população, ele decidiu continuar a perseguir Castro.

No Brasil, a invasão da Baía dos Porcos obteve, na grande imprensa, uma repercussão muito forte. Já no dia 17 de abril, nos deparamos, na primeira página do *Última Hora*, com a manchete “CUBA INVADIDA! Desembarque dos rebeldes começou à zero hora de hoje” (ÚLTIMA HORA, 17/04/1961, capa), a notícia continua na página 2 explicando sobre o desembarque de exilados cubanos na Playa Giron, a invasão da Baía dos Porcos.

Na mesma edição, nos deparamos com a manchete intitulada “Silêncio em Washington” (ÚLTIMA HORA, 17/04/1961, p.2), na qual o porta-voz do Departamento de Estado informa que o governo norte-americano não tinha fatos suficientes sobre a invasão. Vemos o grande equívoco, pois é fato conhecido que desde o início de 1961 a CIA já planejava uma sabotagem com exilados: “Registros do Serviço Secreto citam treze encontros confidenciais de Bissell com Kennedy e outras autoridades no Salão Oval, durante os três primeiros meses de 1961, quando os planos de invasão de Cuba se intensificaram” (HERSH, 1998, p.195).

Na mesma data, o jornal *Diário de Notícias* trazia a seguinte manchete: “Aviões bombardearam Cuba e fugiram” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 17/04/1961, capa) e reportou detalhadamente o bombardeio em instalações militares. Os bombardeiros B-26, que atacaram e metralharam na madrugada do dia 15 de abril, tendo como objetivo minimizar as forças da revolução, fizeram com que Fidel ordenasse a mobilização de 300 mil milicianos, pois foi advertido de uma possível nova agressão. Também, em 17 de abril, a capa do *Jornal do Brasil* noticiava que aviões B-26 atacaram pela manhã 3 bases militares de Cuba, San Julian, Santo Antonio de Los Banos e o Campo Libertad. Esses aviões estavam cumprindo ordens do Conselho Revolucionário do Governo cubano no exílio, sob presidência de José Miró Cardona – que foi primeiro-ministro ao longo do primeiro mês da chegada da Revolução chegou ao poder, no início de 1959.

As forças de Cuba se mobilizaram para se defender do ataque e três desses aviões aterrissaram em Miami após o ataque. Esse ataque deixou vários civis mortos e feridos e Castro: “(...) usou a oração fúnebre das vítimas do bombardeio para anunciar, pela primeira vez, o caráter especificamente socialista da Revolução” (GOTT, 2004, p. 221).

O jornal *Correio da Manhã* trazia um enfoque um pouco diferente na edição do dia seguinte à invasão da Baía dos Porcos. A matéria intitulada “Rússia – atitude de prudência” (CORREIO DA MANHÃ, 18/4/1961, capa), se preocupava em mostrar a posição da URSS. É afirmado que Moscou



não queria lançar iniciativas precipitadas. Dentro do país socialista, a invasão é vista como assunto cubano, porém afirmam que Fidel Castro não estará sozinho, que darão a ajuda necessária, mas não acusam os EUA de serem responsáveis pelo ataque.

Dean Rusk, secretário de Estado dos EUA na época, afirmou que seu país se mostra a favor de todos os países que se voltassem à tirania enquanto se referia ao caso cubano. Alertou que era cedo para definir os acontecimentos na ilha como grande envergadura contra a ditadura fidelista. Para ele, esse ataque seria algo entre a ditadura de Fidel e forças inimigas internas. Declarou que o caso cubano será discutido na Assembleia Geral das Nações Unidas e que tem numerosos relatórios sobre o que chamou de desordens na ilha. Terminou a entrevista afirmando que:

Consequentemente, não estou em condições de responder com minúcias quanto a um terreno de confusão. O povo americano tem o direito de saber se intervimos em Cuba, ou se tencionamos fazê-lo. A resposta é 'não'. O próprio povo cubano é que deve decidir quanto ao que se passa em seu país (CORREIO DA MANHÃ, 18/4/1961, capa).

Ainda no dia 18 de abril, no *Correio da Manhã*, vemos que o encarregado de Negócios de Cuba, declarou que os cubanos estão de luto após os eventos registrados em Havana e acusou os EUA pelo bombardeio. Na página 16, ele afirmou que as armas utilizadas nos ataques são de fabricação estadunidense e que a ilha não as possui, pois seus vizinhos nunca se dispuseram a vendê-las. Ao lado, o periódico, bem como o *Jornal do Brasil*, disponibilizou um pronunciamento oficial do Presidente Jânio Quadros, no qual este afirmava que o Brasil manifestava apreensão pelos acontecimentos em Cuba, pois defendia o princípio de autodeterminação dos povos e o princípio de respeito à soberania das Nações.

No *Jornal do Brasil*, sob a manchete “AMEAÇA”, temos o pronunciamento da Agência soviética *Tass*, a qual afirma que a URSS e os demais países socialistas, as nações amantes da paz estão preparadas para dar todo auxílio ao povo cubano. Por último, a notícia traz um comunicado assinado por Fidel no qual ele acusa os EUA de serem os responsáveis pelo ataque:

Povos da América e do mundo! O imperialismo dos Estados Unidos desencadeou sua anunciada e covarde agressão contra Cuba. Mercenários e aventureiros desembarcaram em um ponto do país. (...) Reforcemos a luta contra o principal inimigo da Humanidade, o imperialismo ianque! Cuba inteira está de pé, com o lema “Pátria ou Morte”. Nossa batalha é de todos vocês. Cuba vencerá (JORNAL DO BRASIL, 18/04/1961, capa).

Além disso, o *Jornal do Brasil* traz o primeiro balanço oficial da invasão. Os invasores atacaram 6 províncias de Cuba, sendo estabelecidas 13 cabeças-de-ponte em Matanzas, Playa Grande, Perón e Baía de Los Cochinos. Por último, afirma que o presidente Kennedy protegeu em sua proclamação os planos da invasão a Cuba, sendo eles tramados pelo Pentágono e pelo Serviço Secreto.

A imprensa cubana acusa Allan Dulles de estar por trás da invasão. Na “DECLARAÇÃO DOS EUA”, na segunda página do periódico, o Secretário de Estado estadunidense, Dean Rusk, afirma que o problema em Cuba é entre a ditadura de Castro e o povo, não sendo um problema dos Estados Unidos. Compara a ação dos invasores com a de Fidel anos antes, quando lutava contra o regime de Fulgencio Batista. Ressalta que o governo não tem informações completas sobre o que está acontecendo na ilha.

Ainda no *Jornal do Brasil*, o editorial, afirmou surpresa com o poder bélico dos invasores de Cuba, com capacidade de derrubar o governo de Fidel Castro e também que esse poder os leva a conclusão de que um ou mais países ajudaram esses invasores e isso os deixa apreensivos. Afirmam que mesmo com as declarações de John Kennedy, estava claro que pelo menos uma parte dos exilados foram treinados em seu território, como a própria imprensa norte-americana já havia denunciado. Levantam a hipótese dos EUA terem feito em Cuba o mesmo que fizeram na Guatemala, em 1954, e afirma que se fizeram a União Soviética estaria satisfeita. Afirmam que os EUA cometeram mais do que um crime, um erro. Fizeram com que o povo voltasse a se solidarizar com Fidel Castro, e a URSS está se aproveitando dessa imagem.

No dia 19, um acontecimento nos chamou muito a atenção. Todos os quatro jornais em que pesquisamos traziam a resposta do presidente John Kennedy a uma nota enviada pelo primeiro-ministro Nikita Krushev, discordando sobre os EUA serem responsáveis pelas operações militares em Cuba e alertando-o para não intervir em Cuba. Krushev iniciou sua mensagem afirmando que ninguém ignoraria a agressão armada contra a ilha feita por grupos que foram armados, treinados e equipados nos EUA, assim como o bombardeamento de cidades da ilha que foi realizado com aviões do mesmo país. Pediu ao presidente dos EUA que colocasse um fim nas operações militares desenvolvidas em Cuba e acrescentou que a União Soviética prestaria toda ajuda possível a Cuba, pois não admitem atos capazes de orientar o mundo para uma catástrofe militar. Richard Gott também destaca a importância dessa comunicação para o quadro da Guerra Fria: “Krushev enviou uma nota

diplomática para Kennedy com uma mensagem clara de apoio a Castro: “Nós daremos ao povo cubano e ao seu governo toda a assistência necessária para desbaratar o ataque armado contra Cuba” (GOTT, 2006, p. 222). Nesta mensagem, as ameaças fazem parte do clima bipolar imposto pela luta entre capitalismo e comunismo durante a Guerra Fria e tiravam proveito do medo que rodeou as pessoas durante todo esse período: o medo de um confronto nuclear que destruiria a vida no planeta.

Nas capas do *Correio da Manhã* e do *Jornal do Brasil*, bem como nas páginas 6 e 10 do *Última Hora* e do *Diário de Notícias*, respectivamente, vemos que o presidente estadunidense rebateu dizendo que tomaria medidas imediatas para proteger esse hemisfério contra qualquer intervenção militar de uma potência não americana. Rebatendo a declaração de Kruchev de que os acontecimentos em Cuba poderiam afetar a paz mundial, Kennedy diz ter confiança de que o governo soviético não os usará como pretexto para levar crise a outras regiões. Ao final do discurso, o presidente volta a expressar sua vontade de que o regime atual na ilha vizinha passe por um processo democrático para escolher seus representantes, pois, segundo Kennedy, os povos livres do mundo não aceitam a ideia de quem a revolução comunista é inevitável, o que interessa ao mundo é a revolução dos povos que querem ser livres.

Os acontecimentos de abril de 1961 em Cuba mobilizaram a Guerra Fria em todo o mundo. No Brasil, não foi diferente. Houve grande repercussão política e social. O periódico *Diário de Notícias* informava que em todo o Brasil, pessoas manifestaram sua indignação por causa da invasão. Foram destacados três comícios realizados pelo líder comunista Luiz Carlos Prestes e pelo deputado Sérgio Magalhães do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Essa matéria não apresenta dados como quantas pessoas participaram, local ou horário, apenas afirma que os comícios aconteceram, muito diferente da matéria relacionada a uma passeata em São Paulo. Nela é informado que a manifestação contou principalmente com a presença de acadêmicos e operários e foi fortemente policiada. Também mostra que no Plenário da Câmara dos Deputados alguns parlamentares afirmaram apoio a Cuba, como José Sarney, da União Democrática Nacional (UDN) e Osvaldo Lima Filho (PTB) (*Diário de Notícias*, 19/04/1961, p. 3) e na Assembleia Constituinte do estado da Guanabara os deputados Roland Corbisier (PTB), Saldanha Coelho (PTB), Paulo Alberto do Partido Trabalhista Nacional (PTN), Gerson Berger do Partido Socialista Brasileiro (PSB) e Hércules Reis do PTB (*Última Hora*, 19/04/1961, p. 3).

O *Última Hora* afirma que tirando o pronunciamento de Carlos Lacerda, todas as manifestações realizadas no país foram pró Cuba. Com a manchete “O PRIMEIRO”, o jornal traz as declarações de Carlos Lacerda, destacando que tirando o presidente do Brasil, ele foi o primeiro deputado a manifestar sua opinião oficial, dizendo que a invasão era para a liberdade do povo cubano de seu líder tirano. Seus pronunciamentos foram condenados pela Assembleia Legislativa. Nos deparamos com uma sutil agressão à opinião do mesmo, percebe-se: “(...) o Sr. Carlos Lacerda, na manhã, de ontem, sem que ao menos fosse pedida a sua opinião a respeito do assunto, distribuiu nota oficial à imprensa, de caráter estritamente pessoal saudando os invasores do território cubano” (ÚLTIMA HORA, 19/04/1961, p. 3). Na coluna Dia a Dia, estava presente, também, uma crítica, acusando-o de não ter opinião própria ao mencionar a adesão de forças inexistentes, segundo a colunista, com as quais Castro pensava contar.

A notícia do *Última Hora*, de um colunista não identificado, focava no povo brasileiro que demonstra solidariedade com o governo cubano, porque, como ele escreve: "uma ameaça idêntica à que amanhã poderá desencadear-se contra o Brasil ou qualquer outra país americano cuja política não agrada ao State Department” (ÚLTIMA HORA, 19/04/1961, p.6).

Ainda no dia 19, na segunda página do *Diário de Notícias*, o colunista Gustavo Corção, escritor político prestigiado por suas ligações com a Igreja Católica e por seu discurso anticomunista, afirmava sua indignação com o caso cubano. Ele afirma que tanto Fidel, o qual chamou de “ditador nacional”, e o responsável pela invasão estão errados com a justificativa da autodeterminação dos povos, em que a vontade da sociedade tem que ser respeitada. Conclui sua escrita dizendo que é lastimável que os cubanos se deixem levar por um erro tão grosseiro.

Na coluna Momento Internacional, é afirmado que mesmo sendo o leitor contra ou a favor de Fidel Castro, teria de concordar com eles, que golpes e invasões teriam que parar e que os EUA não enganavam ninguém em sua neutralidade em face de invasão. Alega que a ajuda da URSS a Cuba não é justificada e que por isso, apesar dos EUA terem um governo democrático e de serem avisados dos presentes acontecimentos, Kennedy cairia, antes mesmo de Castro. Entre os motivos para a culpa da invasão da ilha ter caído sobre os norte-americanos foi destacado a nacionalização de empresas em Cuba, o apoio do governo americano aos exilados, o estímulo, os meios militares e o treinamento dos mesmos (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 19/04/1961, p.4).

Kennedy também foi abertamente criticado, sendo chamado de culpado por problemas de ordem moral e questionado se tinha ideia de que as relações de seu país com a América Latina estavam em jogo. Explica que se os EUA perderem a América Latina significaria um ganho para o bloco soviético. A coluna é concluída dizendo que Kennedy é o último presidente dos EUA a falar sobre equilíbrio dos blocos, “porque o desequilíbrio já começou e a partir de uma pequena ilha, sem importância, mas que o destino histórico transformou no árbitro das relações da América Latina com os Estados Unidos” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 19/04/1961, p. 4).

Após a invasão da Baía dos Porcos, os latino-americanos passaram a ver os EUA como um país não tão poderoso quanto um dia foi, que era finalmente possível lutar contra o seu imperialismo. “Os impactos no contexto doméstico e internacional foram vários, todos negativos. Internamente, o incidente fez com que Kennedy percesse inapto, inexperiente e inseguro” (FARIAS, 2008, p. 120). Para os EUA, também ficaria claro que Cuba “(...) tinha uma capacidade extremamente alta para a defesa militar” (SZULC, 1986, p. 655).

O *Correio da Manhã* traz, no lado direito da capa, a seguinte manchete: "Com quem está o povo cubano?" (Correio da Manhã, 19/04/2019, capa). A matéria começa afirmando que a resposta dessa pergunta está sendo dada pelas armas. E que nesse momento, há armas de dois lados: armas tchecas e russas nas mãos dos homens de Fidel e armas americanas nas mãos dos invasores. O periódico pergunta se o ataque a Cuba seria a formação de uma nova Coreia ou então o início de um conflito geral. A resposta é negativa para os dois questionamentos, de acordo com o periódico, pois toda Cuba não valeria o mesmo que a cidade de Moscou para os soviéticos. Não importa o resultado da luta em Cuba, já poderíamos afirmar que o fidelismo era um fenômeno continental que saía das praias cubanas e entrava para a consciência do homem latino-americano. Contudo, o fidelismo original chegou ao fim quando foi instalado em Cuba a ditadura fidelista. Para o periódico, há diferentes meios de chegar ao mesmo fim e a declaração socialista de Fidel não é uma mera tática de obter apoio soviético. Ele troca a subordinação total de Cuba aos EUA pela subordinação total a URSS. Os meios escolhidos para atingir o fim de autodeterminação, soberania, desenvolvimento e justiça social foram a revolução e a ditadura. E todo continente se encontra no mesmo dilema: emancipação democrática ou o fidelismo. Nesse sentido, o periódico conclui que cabe ao governo brasileiro se opor ao restabelecimento em

Cuba de uma situação que ignore a justiça social motivada pela revolução cubana e apoiar fins legítimos e democráticos para atingir ao fim.

No dia 20, no *Última Hora*, vemos a manchete “Delírio em Havana: Fidel esmagou tropas invasoras” (ÚLTIMA HORA, 20/04/1961, capa), a notícia nos informa que Fidel realizou um comunicado na rádio afirmando o extermínio completo das tropas anticastristas, anunciando que em questão de horas as forças antirrevolucionárias estarão vencidas e pediu ao povo que continue em alerta, mas executando seus trabalhos em fábricas e canaviais normalmente. Os noticiários afirmam que as tropas continuam lutando na Província de Las Villas, especialmente na Baía de los Cochinos. Todos os periódicos trouxeram notícias similares. É informado que um dos aviões derrubados era dirigido por um norte-americano, Leo Francis Bell. Os motivos para o fracasso, de acordo com a capa do mesmo dia do *Correio da Manhã*, foram: o uso de aviões Mig a jato de fabricação russa contra aviões a hélice dos rebeldes; a rapidez com que os tanques e canhões e a milícia de 300.000 homens foram mobilizados e ao fato de que a população civil cubana não ter aderido ao movimento. Nos Estados Unidos, o clima é de desespero, tanto que o Presidente Kennedy reuniu democratas, republicanos e assessores para uma conferência, cujo tema o jornal especula certamente ser o caso cubano. Por último, o jornalista acusa os EUA de fazerem uma guerra não declarada contra Cuba.

O periódico *Diário de Notícias* publicou a seguinte manchete "Fidel com suas tropas esmaga a Contra-Revolução" (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 20/04/1961, capa), afirmando que Fidel atingiu seu maior triunfo desde que chegou ao poder, ao derrotar as tropas invasoras. Palavras do próprio Castro, encontradas na bibliografia analisada, confirmam a notícia:

Contavam com um domínio aéreo total. Bombardearam de surpresa, dois dias antes, nossos aviões - e tínhamos muito poucos - em bases, usando insígnias cubanas. Escolheram um local isolado, Playa Girón, separado por um grande pântano do resto do território. Era muito difícil contra-atacar porque era preciso passar por duas únicas estradas em uma espécie de desfiladeiro das Termópilas. Mas, em menos de 72 horas, nós os derrotamos, depois de uma batalha encarniçada onde tivemos mais de 150 mortos. Uma batalha com 68 horas consecutivas de combate - não houve trégua nem um segundo -, diante da esquadra norte-americana, que foi como se deu o combate. Nós os derrotamos e fizemos uns 1200 prisioneiros (Fidel apud RAMONET, 2006, p. 247).

Com o título "O drama de Cuba" (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 20/04/1961, p.4), o editorial começa afirmando que o jogo dos comunistas merece repulsa e que sua exploração nas terras cubanas

está bastante clara. Afirma que a aproximação dos comunistas desvirtua os propósitos da Revolução Cubana. Também fala que os cubanos não vivem a almejada libertação, que muitos dos guerrilheiros de Sierra Maestra já não seguem o antigo chefe que se transformou em instrumento dos interesses soviéticos na América e que o que viceja na ilha é uma ditadura porque até agora ninguém nunca imaginou a democratização e a regulamentação da vida no país. Ainda é falado que assim como repelimos a tentativa de invasão dos EUA em Cuba, devemos rejeitar também a penetração soviética nas Américas.

O editorial do *Jornal do Brasil*, afirma que o erro de Kennedy foi permitir que as razões do Estado fossem mais altas do que o *fair-play* que todos esperamos dos Estados Unidos. Afirmam que, apesar dos fuzilamentos, o governo de Fidel Castro continua a obter cada vez mais prestígio e que a União Soviética tenta a todo custo enfraquecer o sistema pan-americano. Gradativamente cresce nas ruas agitações anti Estados Unidos, e os dirigentes latino-americanos que simpatizavam com o país se silenciam. O editorial afirma que, por um erro de cálculo, os EUA passaram de nação que usava seu poder na defesa de causas justas para uma gasta nação imperial. Essa mudança de imagem beneficia o bloco comunista, “tudo porque o novo Governo norte-americano não soube ouvir uma voz que falava ainda mais alto do que a dos cubanos: a voz silenciosa e discreta das grandes nações latino-americanas que dizia aquelas meias-palavras que devem bastar ao bom entendedor” (JORNAL DO BRASIL, 20/04/1961, p. 6).

### **A vitória da Revolução**

O presidente John Kennedy, que tinha assumido o cargo em 20 de janeiro de 1961, enfrentava uma forte crise em seu governo como decorrência do fracasso da invasão da Baía dos Porcos. Ao mesmo tempo que procurava se desvencilhar das responsabilidades sobre a operação, também precisava se mostrar em uma posição de força ante Fidel e os demais revolucionários cubanos. Desse modo, Kennedy realizou um pronunciamento, que foi publicado em nosso país pelo *Jornal do Brasil*, no dia 21 em sua capa, no qual afirmava que a luta que ocorre em Cuba é de seus patriotas contra um ditador e que o exército estadunidense não interviria nisso. Uma intervenção por parte deles, sem um ataque direto contra eles ou contra um aliado, seria contrário às obrigações internacionais, mas afirma que se essa norma esteja encobrindo uma política inativa e se as Nações Americanas não colaborarem para a não entrada do comunismo nas Américas. Os EUA não vacilaram em proteger sua própria



segurança – e manifestaram também que não pretendia abandonar a ilha (JORNAL DO BRASIL, 20/04/1961, capa).

Nesse mesmo dia, o *Jornal do Brasil* também noticiava que o presidente Kennedy se encontrou na Casa Branca com o líder do movimento anticastro, Sr. Miró Cardona, que estava exilado em Miami, depois de ter discutido a questão cubana com seus assessores. José Miró Cardona foi, durante o mês de janeiro e alguns dias do mês de fevereiro de 1959, primeiro-ministro em Cuba e solicitava a Kennedy para que este que utilizasse sua influência na Organização dos Estados Americanos (OEA) para que os capturados em Cuba não fossem executados (JORNAL DO BRASIL, 20/04/1961, p. 2).

O mesmo periódico, por fim, destaca um pronunciamento do Secretário de Estado estadunidense, Dean Rusk, no qual ele comenta que as tentativas para derrubar o governo Castro não terminaram e que o ataque não foi uma invasão de grande escala, não sendo uma invasão importante. E, ainda ressalta, de forma incorreta novamente, que o governo dos EUA não ajudou as tropas anticastristas, mas que eles receberam ajuda dentro e fora do país (JORNAL DO BRASIL, 21/04/1961, p. 2).

Internamente, no Brasil, a tentativa de invasão da Baía dos Porcos continuava tendo forte repercussão política. Na coluna Coisas de Política do *Jornal do Brasil*, na terceira página, é noticiado que o presidente da República, Jânio Quadros, reafirmava que a situação cubana lhe causa apreensão, pois pode ocorrer um aumento da tensão entre Cuba e Estados Unidos, podendo ocorrer uma intervenção na ilha por parte dos norte-americanos. Ele afirma que o governo brasileiro pretende defender o princípio de autodeterminação e, também relata a preocupação de que a Guerra Fria, entre EUA e URSS, se estenda pelo continente americano, o que causaria inúmeros problemas nas relações internas dos países que lutam para vencer a barreira do subdesenvolvimento. A posição do presidente Quadros era consoante à sua Política Externa Independente (PEI), que estava articulada a partir dos princípios da não-intervenção e da autodeterminação dos povos.

A crise política repercutiu fortemente também na Organização das Nações Unidas (ONU). De acordo com o *Jornal do Brasil*, o embaixador dos EUA, Adlai Stevenson, na Comissão Política da ONU, manifesta o posicionamento defensivo de que os EUA não praticaram nenhuma agressão, não forneceram armas e que nenhum exército saiu do seu território a Cuba, como outras fontes estavam divulgando, e que esperam que o governo de Fidel Castro cumpra o que prometeu ao propor a

Revolução: a reforma social, instituições livre e um governo democrático. Ele frisa todas as "injúrias" realizadas ao governo dos EUA, como as propriedades que foram confiscadas e o fechamento da Embaixada e rebate diversas afirmações de Raul Roa, o representante cubano na ONU (JORNAL DO BRASIL, 21/04/1961, p. 4).

Na capa do *Diário de Notícias*, no dia 21, o discurso de Kennedy é apresentado e nele é observado a fala de que estão sendo consultadas outras Repúblicas pelos Estados Unidos da América com o objetivo de tornar do conhecimento o que há de fazer com Cuba em vista dos acontecimentos recentes. Decidido a não fazer intervenção direta a Cuba depois do fracasso da Baía dos Porcos, Kennedy tinha duas opções:

- 1) Manter o status quo, permitindo que Cuba continuasse a disseminar o comunismo e a pôr em risco a estabilidade de vários governos no Caribe e mesmo na América do Sul, como na Bolívia; 2) ou promover uma ação conjunta do Hemisfério com o intuito de isolar o governo Castro e impedir a propagação do comunismo na América Latina (MONIZ BANDEIRA, 2009, p. 344).

Vemos que Kennedy inclinava-se para a segunda opção. Com a manchete “Kennedy adverte: EUA podem intervir em Cuba” (ÚLTIMA HORA, 21/04/1961, p.6), o presidente americano fala pela primeira vez sobre o ataque a Cuba, afirmando que se houver algum outro momento em que os EUA achem necessária alguma intervenção, ela virá. A advertência de Kennedy foi publicada nos quatro periódicos que pesquisamos e nela o presidente estadunidense ainda diz que se outras nações permitirem a entrada do comunismo em seus países, ele não relutaria em fazer o necessário para proteger sua própria nação. Kennedy procurava se isentar da responsabilidade pela invasão, mas ao mesmo tempo procurava dar uma demonstração de força ao dizer que a luta é de patriotas cubanos, mas que os EUA tem simpatias com seus objetivos. Contudo, reafirmou que as Forças Armadas dos Estados Unidos não interviriam de forma alguma ao mesmo tempo em que ressaltava que o povo cubano não seria abandonado. O presidente dos EUA ainda declarava que tentativas de Castro de culpar sua nação pelo ódio que os ex-partidários sentiam pelas medidas de repressão protagonizadas pelo primeiro-ministro de Cuba não serão aceitas. Além disso, Kennedy alertava que havia uma lição a ser aprendida: forças comunistas não devem ser subestimadas em nenhum lugar do mundo – e passa a relatar fatos de repressão em outros países associados ao comunismo - como a Hungria, a Coréia do Norte, o Vietnã Setentrional, a Alemanha Oriental e a Polônia - e diz que vai tirar proveito dessa lição para rever táticas, forças e instituições a fim de imprimir novas orientações. A matéria finaliza com o

presidente John Kennedy afirmando: “Quero assinalar, como presidente, que estou decidido a manter a sobrevivência e o sucesso do nosso sistema, não importa o custo ou o perigo que possamos correr” (CORREIO DA MANHÃ, 21/04/2019, capa). Esse discurso também é citado no livro *O lado negro de Camelot* de Seymour Hersh, mas diferentemente dos jornais, ele se detém no momento em que Kennedy admite a culpa pela invasão:

Kennedy eliminou boa parte da controvérsia sobre quem ordenara o que no dia 21 de abril, quando disse em uma entrevista coletiva que “existe um velho ditado que diz que a vitória tem muitos pais, mas a derrota é órfã... Sou a autoridade responsável do governo, o que é óbvio” (HERSH, 1998, p. 218).

Aparentemente relutante, Kennedy, de acordo com Seymour Hersh, assume a responsabilidade pelos atos na Baía dos Porcos. O que lhe traz “enorme apoio da população que, assim como Kennedy, temia e odiava Fidel Castro” (HERSH, 1998, p. 218).

O *Última Hora*, trazia o comunicado de Fidel Castro sobre a vitória de Cuba, no qual o primeiro-ministro cubano relata a eficiência do exército revolucionário:

Forças do Exército Rebelde e das Milícias Nacionais Revolucionárias tomaram de assalto as últimas posições das forças mercenárias invasoras que haviam ocupado no território nacional. Praia Jiron, que foi o último ponto dos mercenários, caiu às 17.30 horas. A Revolução saiu vitoriosa, todavia perdemos vidas valiosas de combatentes revolucionários que enfrentaram os invasores incessantemente, sem um minuto de trégua, destruindo, assim, em menos de 72 horas, o exército que o imperialismo organizou durante muitos meses: o governo imperialista dos Estados Unidos. O inimigo sofreu uma esmagadora derrota. Uma parte dos mercenários tentou reembarcar para o estrangeiro em várias embarcações que foram afundadas pela Força Aérea Revolucionária. (...) Pátria ou Morte. Vencemos. (ÚLTIMA HORA, 21/04/1961, p.6).

A vitória do povo cubano também é relatada por Richard Gott, e, da mesma forma que na obra de Seymour Hersh, também enfatiza um momento diferente do que os periódicos apresentam na questão sobre o que fazer com os exilados capturados: “Quando Castro sugeriu que o destino deles deveria ser posto em votação pelo povo cubano, a plateia gritou: ‘Paredón’ - e ele foi obrigado a retroceder, dizendo que condená-los todos seria um ‘descrédito para a nossa vitória’” (GOTT, 2006, p. 222-223).

A repercussão da invasão da Baía dos Porcos não perdia força nos jornais da grande imprensa brasileira. Além das notícias e editoriais, também era pauta das colunas de opinião. No Correio da Manhã, a coluna de All Right, pseudônimo do cronista político Anderson Magalhães, recebeu o título

“O caso de Cuba”. O colunista começava manifestando que estava de acordo com Jânio Quadros que se dizia contra o colonialismo e a favor da autodeterminação dos povos. Para ele, Castro simpatizava com o regime soviético e, para horror dos católicos, formou uma ponte comunista no continente, o que resultou na invasão da Baía dos Porcos. Ele questiona: "Quem poderá negar aos cubanos o desejo de ver seu país libertado do sanguinário governo que domina a fogo e ferro?" (CORREIO DA MANHÃ, 21/04/2019, p. 2). Para o autor da coluna, a autodeterminação dos povos não estava sendo respeitada na ilha, uma vez que muitos cubanos já não apoiavam mais o regime de Fidel. Levanta a hipótese de que se Castro tivesse constitucionalizado a ilha, mesmo que instituindo o socialismo, talvez essa invasão, cujas consequências ninguém pode prever, não tivesse acontecido.

O governo brasileiro expediu uma nota oficial, que foi publicada na edição do dia 22 de abril do *Última Hora*. O periódico traz ao conhecimento dos brasileiros a nota oficial do governo, na qual é possível ler que o governo Quadros expressa sua apreensão em relação aos acontecimentos cubanos, afirmando que a paz mundial está ameaçada.

Na edição seguinte, no dia 23, na coluna "Jornais & Problemas" escrita por Octavio Malta – um dos fundadores do periódico – este acusa, no primeiro parágrafo, os EUA de serem os responsáveis pela invasão e trazendo citações do jornal *Correio da Manhã*, ele argumenta que, se "(...) o egoísmo irreprimível dos dirigentes norte-americanos aniquilar a revolução cubana, o fidelismo crescerá na imaginação das massas latino-americanas e múltiplos Fideis surgirão das Caraíbas a Patagônia" (ÚLTIMA HORA, 23/04/61, pág. 2), concluindo que o fracasso dos EUA fez com que Fidel ganhasse mais apoio. Segundo Moniz Bandeira, após a invasão:

(...) Castro continuava a ser percebido, na maior parte do mundo, como, essencialmente, um nacionalista de esquerda, sem dúvida agressivo e emocional, mas devoto à autoafirmação nacional e propulsado para o comunismo unicamente graças à vista curta e às políticas imperialistas dos Estados Unidos (MONIZ BANDEIRA, 2009, 342).

Octavio Malta encerra sua coluna afirmando que Kennedy escolheu uma posição terrível, ficando preso ao passado e que o povo estadunidense ficou ciente da injustiça e crueldade de seu governo. Para o público brasileiro de então, essa não deixava de ser uma afirmação polêmica, em razão da imagem que a própria grande imprensa criara da popularidade de John Kennedy nos Estados Unidos desde, pelo menos, a campanha eleitoral de 1960.

No mesmo dia 23 de abril, a capa do jornal *Correio da Manhã* trazia a seguinte informação: “Kruchev acusa os EUA na questão cubana” (CORREIO DA MANHÃ, 23/04/2019, capa). A notícia relatava uma mensagem que Kruchev entregou na embaixada americana em Moscou endereçada para o presidente Kennedy. O primeiro-ministro soviético afirmava que é indiscutível que a preparação, financiamento e transporte dos homens que invadiram Cuba foram feitos pelos EUA e que isso se qualificava como um crime e que indignava, comprovadamente, o mundo inteiro. Na carta, se referindo a afirmação de Kennedy que bases de foguetes e outras armas podem ser estabelecidas em Cuba, o que dá o direito de intervir naquele país, afirma que é falsa e que seu governo não pretende se aproveitar de Cuba nem tem intenção de estabelecer bases ali. Ainda fala que se Kennedy entendia que poderia agir daquela maneira contra a ilha, outros países tinham o direito de fazer o mesmo com a terra natal de Kennedy, cujos território é uma ameaça direta à segurança da Rússia, mas que ele, Kruschev, não compartilhava desse ponto de vista. Na mesma capa do jornal, ao lado, o jornal publicava – como uma resposta – a seguinte informação: “Kennedy disse ‘não’ a Kruchev” (CORREIO DA MANHÃ, 23/04/2019, capa). A notícia relatava que o presidente dos EUA rejeitou a última mensagem de Nikita Kruchev, pois decidiu não participar de um debate extenso envolvendo o caso cubano, mas prometeu que a luta pelos direitos fundamentais e pela democracia em Cuba continuaria.

O jornal *Correio da Manhã*, nessa mesma edição, trazia mais uma importante repercussão do conflito no Brasil. Em manchete, o jornal destacava: “Universitários paulistas repudiam apoio extremo comunista a Fidel Castro”. A notícia relatava que universitários paulistas de várias faculdades recolheram quase 500 assinaturas em um dia para subscrever uma proclamação que dizia que Cuba não poderia ser comunista nem anticatólica. A notícia trazia ainda a afirmação dos estudantes universitários de que o povo cubano estava sendo enganado por uma cruel, hipócrita e violenta revolução e que não ficariam em silêncio diante do comunismo em Cuba. Por esses motivos pediam apoio da opinião pública contra o fidelismo ateu e o texto expressava a revolta contra a repressão cristã (CORREIO DA MANHÃ, 23/04/2019, p. 6). Esse é um dado que nos chamou muita atenção. A partir do destaque que o jornal conferiu a esta notícia, pudemos perceber como, para o *Correio da Manhã*, a questão religiosa era importante – o que era uma forma de atestar o caráter conservador do periódico.

O dia 23 de abril de 1961 trouxe muito material de interesse para nossa pesquisa nos periódicos selecionados. O jornal *Diário de Notícias*, desta data, publicou um editorial no qual afirmava que a preocupação mundial no momento era que não havia saída para o impasse da crise cubana, pois a última autêntica manifestação de vontade do povo que se teve notícia era a vitória dos revolucionários de Sierra Maestra. O atual regime cubano precisava ser de deliberação coletiva, afinal era prezada a autodeterminação dos povos. O editorial é concluído afirmando que essas questões teriam que ser resolvidas em Cuba antes de mandarem os detidos para o *paredón*. O respeito à autodeterminação dos povos, presente no editorial, é um elemento importante daquele Brasil do início dos anos 1960.

O *Jornal do Brasil* trouxe em seu editorial, no dia 24 de abril, uma interpretação de que o presidente Kennedy estava muito amargurado pelos desdobramentos da invasão a Baía dos Porcos e que isso era compreensível – dado que o presidente esperava o apoio dos demais países da América Latina e que isso não tinha sido a realidade. Na mesma página seis, o jornalista Barbosa Lima Sobrinho, afirma que a obsessão de Kennedy com Cuba pode ser comprovada em seus discursos políticos, nos quais deixa bem claro que só temos duas opções para o fim desta situação: ou Estados Unidos ou Fidel Castro! Barbosa Lima Sobrinho – que já tinha sido presidente da Associação Brasileira de Imprensa por dois períodos – ainda explicava que este posicionamento de Kennedy podia ser percebido desde a sua campanha presidencial. A mesma página do jornal ainda trazia uma notícia a respeito de um editorial do *The New York Times*, no qual o jornal afirmava que todos já sabiam que os EUA, em especial a CIA, representaram um grande papel, senão principal, na preparação da invasão realizada em Cuba. Embora o *Jornal do Brasil* se solidarizasse em alguma medida com o presidente dos EUA, não deixava de reconhecer, ao dar espaço para a publicação de matérias e opiniões em suas páginas, que a responsabilidade sobre o ataque a Baía dos Porcos era de John Kennedy.

Na página 7, ainda no dia 24, o *Jornal do Brasil* informa o teor de uma carta do primeiro ministro soviético Nikita Krushev ao presidente Kennedy. Nessa carta, Krushev exige que os Estados Unidos parem de executar ataques externos à ilha. E adverte o presidente Kennedy de que, se os EUA sentirem-se no direito de atacar Cuba por ser um país comunista em seu hemisfério, a URSS também pode sentir-se no direito de realizar o mesmo com países capitalistas da Europa. A notícia poderia passar como apenas mais uma das notícias do período da Guerra Fria; contudo, o governo cubano, a

despeito de Fidel ter afirmado seu socialismo em 16 de abril de 1961, ainda reivindicava o estatuto de uma revolução nacionalista e anti-imperialista.

O tema da invasão da Baía dos Porcos continuaria em evidência até, pelo menos, o final do mês de abril de 1961, trazendo grande comoção nacional e fomentando forte instabilidade na política internacional. No dia 25 deste mês, o *Jornal do Brasil* trazia em sua capa: “EUA AFIRMAM QUE PROVA DE FORÇA CONTRA FIDEL CASTRO PROSSEGUIRÁ” (JORNAL DO BRASIL, 25/04/61, capa). O jornal informava – assim como o *Diário de Notícias* – que o assessor do presidente Kennedy para assuntos da América Latina, Adolf Berle Junior, afirmava que os Estados Unidos continuariam a atuar contra o governo de Fidel Castro e que a situação cubana não é nada mais que um desdobramento da Guerra Fria. Berle Junior estabelecia um comparativo entre liberdade e comunismo e alegava que a liberdade estava diretamente ligada ao rumo que cada nação iria escolher. Mais do que uma nação, Berle Junior apontava que cada cidadão deveria enfrentar uma questão importante: se iria deixar-se influenciar pelo comunismo? Para ele, o crescimento e florescimento da liberdade de um povo dependem das suas opções como não-comunista, pois, para ele, um império comunista significava um voto para a não liberdade, soberania e independência – por fim, o representante do governo dos EUA ressaltava que a resposta a essa questão dependia de cada um do público (JORNAL DO BRASIL, 25/04/61, p. 2).

Ainda na mesma página, o jornal traz uma notícia que era digna de capa: “Kennedy declara-se responsável”. Nessa notícia, o presidente dos EUA assumiu que patrocinou os exilados cubanos que invadiram a ilha, tendo isto ocorrido apenas em seu governo e não no anterior de Eisenhower. Qual a razão para o *Jornal do Brasil* não ter publicado essa notícia na capa de sua edição, se não a simpatia que nutria pelo mandatário dos EUA (JORNAL DO BRASIL, 25/04/61, p. 2)?

Enquanto Kennedy consultava vários militares e políticos para discutir os pormenores da operação cubana de acordo com o periódico *Correio da Manhã*, Stewart Udall, secretário do Interior, revelava para o mundo, conforme visto na bibliografia referenciada, as origens da invasão:

O secretário do Interior, Stewart L. Udall, declarou hoje, em entrevista que a invasão de Cuba foi concebida há um ano pelo presidente Eisenhower e pelo vice-presidente Richard Nixon. Eles começaram isso e logo o ‘passaram’ ao presidente Kennedy, disse Udall, que acrescentou: ‘Eisenhower ordenou (a invasão) e outro governo realizou-a’. O governo do presidente Kennedy tem-se esforçado por sublinhar que a invasão nos últimos três meses e, por conseguinte, assumiu completa



responsabilidade pelos desembarques em Cuba. Udall disse também que o propósito da reunião que teve Kennedy com Eisenhower, no sábado, foi o de dar a conhecer ao mundo que nos Estados Unidos havia unidade completa ante o problema de Cuba (CORREIO DA MANHÃ, 25/04/2019, capa).

Dessa forma, percebemos que Kennedy acabou assumindo a responsabilidade pela formulação de sua política para com Cuba e ordenou que nenhum dos seus membros de gabinete assumissem o fracasso pela invasão – todavia, isso não oblitera o fato de que o planejamento original da invasão foi feito no período do governo anterior. Kennedy poderia, se quisesse, não ter levado adiante o plano.

O periódico *Última Hora*, ainda no dia 25, trouxe em sua capa a opinião de Richard Nixon, vice-presidente dos EUA e candidato derrotado por John Kennedy na eleição de 1960. O *Última Hora* destaca a parte do pronunciamento na qual Richard Nixon afirmava que se deve treinar homens capazes de lutar, planejar e entender a guerra de guerrilha, para assim, derrotar forças comunistas como em Cuba e no Laos (ÚLTIMA HORA, 25/4/61, capa).

A Guerra Fria, cada dia mais, colocava a questão da invasão da Baía dos Porcos como seu elemento central naquele mês de abril de 1961. E muito disso vinha do governo dos Estados Unidos. No dia 26, o *Jornal do Brasil*, informava em sua capa que o Presidente Kennedy pediu que os principais encarregados dos órgãos do governo procurem outra forma de destruir o governo Castro em Cuba e, também que a Casa Branca anunciou a possível ordem de um embargo total a Cuba (JORNAL DO BRASIL, 26/4/1961, capa).

Essa tensão permanente, produzida pelo presidente dos Estados Unidos, alçava níveis cada vez mais altos. O *Jornal do Brasil* trazia a seguinte manchete em sua capa: “Kennedy diz que paz atual é pior que guerra” (JORNAL DO BRASIL, 28/4/61, capa). A notícia seguia na página 2 e trazia ao público a versão de Kennedy de que o estilo de vida do povo dos Estados Unidos estava ameaçado, em vista de um inimigo que expandia cada vez mais sua esfera de influência (a URSS) e permitia que se inferisse que a mídia deveria impor uma censura a si própria, usando como justificativa que a guerra com Cuba é a que mais ameaça a segurança do país. O presidente também convocou uma reunião com o Conselho de Segurança Nacional para estudarem novas propostas e planos para lidar com o caso cubano. Embora essas informações fossem, principalmente, para o público interno de seu país, elas reverberavam por toda a América, e com bastante força, como podemos ver, no Brasil: na mesma edição, o *Jornal do Brasil*, em seu editorial, instava os jornalistas para que pensassem e tivessem mais

autodisciplina antes de publicar notícias, procurando sempre publicar aquilo que seria em favor do interesse do país (JORNAL DO BRASIL, 28/4/61, p. 6). Percebemos aqui que o presidente estadunidense tenta censurar as informações publicadas pela mídia, atuando de forma não democrática – e que essa solicitação ecoava para fora das fronteiras dos EUA.

Na sexta página do *Última Hora*, temos uma nota do governo de Cuba, entregue aos representantes latino-americanos em Havana, no qual o mesmo acusa os Estados Unidos de estar planejando um novo ataque à ilha, mas que, apesar disso, estão dispostos a estabelecer negociações diplomáticas com o país – essa notatambém foi reportada pelo *Diário de Notícias* e pelo *Jornal do Brasil*.

Kennedy realmente solicitou ao Departamento de Defesa a elaboração de uma ação com participação direta das Forças Armadas dos Estados Unidos, em 20 de abril, com o objetivo de punir Castro pela humilhação a qual os EUA passavam. Esse pedido, mais tarde foi cancelado, pois, uma ação unilateral dos EUA poderia desencadear consequências graves no contexto internacional:

Por que os Estados Unidos não podiam viver com Cuba, como a União Soviética vivia com a Turquia e a Finlândia? – esta pergunta feita por Arthur Schlesinger na Europa Ocidental indicava que, se ordenasse uma intervenção armada, unilateral, para derrubar o governo Castro, Kennedy não teria moral nem contaria com qualquer respaldo para se opor a uma represália da União Soviética na Europa Ocidental ou na Ásia (MONIZ BANDEIRA, 2009, p. 342).

No mesmo dia, na página 8, do *Diário de Notícias*, fica claro que a prontidão de Fidel para negociações de paz foi reafirmada num pronunciamento. Castro, porém, tinha exigências. Um acordo pacífico entre Cuba e Estados Unidos só seria colocado em prática se acolhesse a consideração de Fidel: o acordo deveria levar em conta a autodeterminação do povo cubano. O primeiro-ministro da ilha também afirmou que Cuba não estava disposta a voltar atrás na questão de suas relações com o bloco soviético ou a cortar seu avanço como Estado socialista. Nesse pronunciamento, o presidente de Cuba Osvaldo Dorticós ressaltou que Kennedy deve dar o primeiro passo para as negociações.

Constatamos que Fidel, neste ponto, já deixa claro suas convicções a respeito do parecer do bloco soviético e suas intenções sobre o partido que Cuba tomava. Antes, Fidel não se dizia abertamente um socialista. Agora, lutava pela implementação do socialismo na ilha.

## Conclusões

A tentativa de invasão da Baía dos Porcos foi realizada por cubanos exilados financiados pela CIA. A ação começou a ser preparada em 1960, ainda no governo do republicano Dwight Eisenhower, e foi levada a termo com a anuência do democrata John Fitzgerald Kennedy em abril de 1961 – que já tinha conhecimento do plano desde antes de sua posse em 20 de janeiro de 1961. O resultado final da operação orquestrada pela CIA foi totalmente diferente do planejado. Tanto na consecução da invasão quanto na repercussão – inclusive dentro dos Estados Unidos. No Brasil, a ameaça de forças externas a Cuba já aparecia nos jornais da grande imprensa, pelo menos, desde o primeiro dia do ano de 1961.

Em nossa pesquisa, analisamos quatro dos principais jornais da grande imprensa brasileira daquele período: *Última Hora*, *Diário de Notícias*, *Correio da Manhã* e *Jornal do Brasil*. Todos esses jornais eram sediados na cidade do Rio de Janeiro que, até a inauguração de Brasília, em 21 de abril de 1960, era a capital brasileira – portanto, esses jornais tinham grande dimensão em suas relações com o poder político central do país, o que lhes conferia um grande alcance de suas matérias ao longo do território nacional.

Muitas das notícias publicadas nesses jornais vinham das agências internacionais de notícias. Mas havia um bom número de notícias que privilegiavam também os desdobramentos da tentativa de invasão da Baía dos Porcos dentro da sociedade brasileira. Além dessas matérias de cunho mais informativo, que nesse artigo chamamos de notícias, havia um grande número de análises produzidas por articulistas os mais variados nesses jornais, desde a palavra oficial do jornal – o editorial – até as colunas que poderiam ser assinadas ou não por seus autores.

Podemos perceber em nossa análise que o jornal *Última Hora* tinha uma preocupação central, que talvez possa ser explicada por seu viés abertamente nacionalista: suas matérias procuravam demonstrar como os brasileiros reagiam aos acontecimentos em Cuba. Outra especificidade do jornal era que seus colunistas se mostravam abertamente ao lado de Cuba contra a invasão dos EUA, sendo o único dos quatro jornais brasileiros a enfatizar a participação do Pentágono e da CIA no patrocínio da ação realizada em abril de 1961.

Já o jornal *Diário de Notícias* tratava o tema de uma forma menos aprofundada. No entanto, manifestava muitas críticas ao presidente John Kennedy, ao mesmo tempo que também criticava as ações de Cuba. O *Diário de Notícias* se preocupava com um tema bastante caro ao Brasil do início dos

anos 1960 e lhe conferia bom destaque em suas matérias: a autodeterminação dos povos. Além disso, esse periódico também abordou manifestações ocorridas dentro do território brasileiro.

O jornal *Correio da Manhã* tinha uma perspectiva bastante conservadora na análise da invasão e de seus desdobramentos. Suas matérias tinham como foco principal o governo dos EUA e não reconheciam a legitimidade de Fidel Castro como primeiro-ministro de Cuba. Havia uma preocupação também com a opinião pública católica em suas matérias. Mas não destoava da análise mais ampla do respeito a autodeterminação dos povos – mesmo criticando a falta de institucionalização do regime cubano.

Por fim, o *Jornal do Brasil*, assim como o *Correio da Manhã*, privilegiava o protagonismo dos EUA em suas matérias. Contudo, era capaz de realizar críticas ao governo Kennedy, seja de forma intencional, quando publica que a invasão da Baía dos Porcos era uma crime e também um grande erro, seja de forma mais subjetiva, quando publica o pedido de censura que Kennedy fez aos jornais de seu país, para que fosse publicado apenas o que fosse do interesse nacional – no caso, interesse do governo nacional.

Percebe-se, também, que há diferentes graus de simpatia entre os quatro jornais em relação à Revolução Cubana: desde aqueles que vêm nela uma grande conquista nacionalista e antiimperialista, como é o caso do *Última Hora*, até defesas da autodeterminação dos povos no caso cubano, mas com críticas a Fidel Castro, o considerando um ditador, como acontece, por exemplo, no *Jornal do Brasil*. Também com exceção do jornal *Última Hora*, é facilmente percebido uma postura anti-URSS nos outros três jornais da grande imprensa – mas isso não impede que, assim como o *Última Hora*, publiquem declarações do primeiro-ministro soviético com teor bastante forte contra o presidente dos EUA.

Por fim, percebe-se que ao longo de quase todo o período de nossa pesquisa, o presidente John Fitzgerald Kennedy procurava negar a participação e o protagonismo de seu país e seu governo na invasão da Baía dos Porcos. É apenas nas edições dos jornais que foram publicadas em 25 de abril de 1961, no Brasil, que Kennedy acaba, finalmente e depois de muitas negativas e tentativas de se descolar da situação, reconhecendo sua responsabilidade no ataque a Cuba – e no seu fracasso, um fantasma que o perseguirá até o trágico 22 de novembro de 1963.

#### **Fontes primárias:**

Correio da Manhã (RJ) - edições de janeiro a abril de 1961.

Diário de Notícias (RJ) - edições de janeiro a abril de 1961.

Jornal do Brasil (RJ) - edições de janeiro a abril de 1961.

Última Hora (RJ) - edições de janeiro a abril de 1961.

#### Referências bibliográficas:

FARIAS, Déborah Barros Leal. Contextualizando a invasão à Baía dos Porcos. In: **Revista Brasileira de Política Internacional**. n. 51. Brasília: IBRI, 2008.

FURIATI, Claudia. **Fidel Castro**: uma biografia consentida. 4ª ed. ver. ampl. e atual. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

GOTT, Richard. **Cuba**: uma nova História. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

GUAZZELLI, Cesar Augusto Barcellos. **História contemporânea da América Latina**: 1960-1990. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS), 1993.

HERSH, Seymour. **O lado negro de Camelot**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006, p. 111-153.

MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. **De Martí a Fidel**: a Revolução Cubana e a América Latina. 2ª ed. rev. e amp. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

RAMONET, Ignacio. **Fidel Castro**: Biografia a duas vozes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

SZULC, Tad. **Fidel**: um retrato crítico. 2ª ed. São Paulo: Best Seller, 1986.

# Espaço e comunidade: um estudo de caso das transformações dos fóruns de Lépcis Magna do século III ao VI

Space and Community: a case study of the transformations of Lépcis Magna forums from the 3<sup>rd</sup> to the 6<sup>th</sup> century

**Nara Francini Alves de Oliveira**

Graduada em História  
Universidade de São Paulo  
nara.francini.oliveira@usp.br

**Recebido em:** 12/03/2020

**Aprovado em:** 23/02/2021

**Resumo:** As transformações na paisagem urbana durante a Antiguidade Tardia, como as modificações e eventual abandono dos fóruns, foram muitas vezes vistas como evidências do declínio da cidade antiga. A partir dos anos 1990, no entanto, a crítica ao conceito de decadência e o desenvolvimento de novas abordagens que davam maior ênfase à análise do espaço enquanto produção social, modificou a tônica dos estudos ao considerar que a transformação dos espaços implicava também na transformação da sociedade. É nesse sentido que o estudo dos fóruns das cidades ao longo desse período ganha significado. O objetivo deste artigo é apresentar os resultados do estudo de caso dos fóruns de Lépcis Magna em que buscamos compreender em que medida as transformações desses espaços revelavam as mudanças da comunidade durante a Antiguidade Tardia. Para isso, utilizamos vestígios arqueológicos e as inscrições do século III ao VI de modo que foi possível acompanhar as mudanças dos espaços, a dinâmica e percepção de uso dos espaços e as escolhas feitas em relação à manutenção do tecido urbano.

**Palavras-chaves:** Antiguidade Tardia; espaço; Fórum.

**Abstract:** The changes in the urban landscape during Late Antiquity, such as the modifications and eventual abandonment of the forums, were often seen as evidence of the decline of the ancient city. From the 1990s, however, the criticism of the concept of decay and the development of new approaches that placed greater emphasis on the analysis of space as social production, changed the tonic of studies when considering that the transformation of spaces also implied the transformation of space. society. It is in this sense that the study of city forums throughout this period takes on meaning. The purpose of this article is to present the results of the case study of the Lépcis Magna forums in which we sought to understand to what extent the transformations of these spaces revealed the changes of the community during Late Antiquity. For this, we used archaeological remains and the inscriptions from the 3<sup>rd</sup> to the 6<sup>th</sup> century so that it was possible to follow the changes in the spaces,

the dynamics, and perception of the use of the spaces, and the choices made about the maintenance of the urban fabric.

**Keywords:** Late Antiquity; space; Forum.

## Introdução

Quando temos como objeto de estudo as cidades romanas na Antiguidade Tardia, nos deparamos com duas visões antagônicas sobre a sua situação. De um lado, como apontam Grig (2013) e Machado (2015), encontramos a perspectiva do declínio que vê nas reformas de Diocleciano e Constantino o motivo do abandono dos cargos da administração municipal pelos membros da elite cidadina, movimento conhecido na historiografia como “fuga dos decuriões”. Como consequência dessa fuga, as cidades deixaram de receber as manutenções necessárias, os templos tiveram seus materiais espoliados, os grandes edifícios como teatros passaram a servir de residência e as residências começaram a invadir as ruas.

A partir dos anos 1990, ganha terreno a crítica à essa perspectiva do declínio assim como o desenvolvimento de novas abordagens de estudo que entendem o espaço como uma produção social<sup>1</sup>; com isso, vemos uma mudança nos estudos que passaram a considerar que a transformação do espaço implicava em uma transformação da comunidade. Desta forma, o estudo dos fóruns das cidades nesse período ganha um novo significado pois, segundo Masturzo (2003) e Lavan (2003), por meio do fórum podemos acompanhar as manifestações políticas, as crenças ideológicas da comunidade e o elemento da memória se levarmos em consideração a acumulação contínua dos monumentos.

Assim sendo, o estudo comparativo de Chenault (2012) no Fórum Romano e no Fórum de Trajano em Roma nos séculos IV e V, por exemplo, nos mostra como a acumulação de monumentos, em especial as estátuas e as suas bases, influenciaram na percepção e no uso desses espaços. Osland (2016) ao estudar os fóruns de Mérida, nos mostrou a possibilidade deles serem abandonados como o Fórum de Mármore ou terem o seu espaço físico ressignificado como o Fórum Colonial que teve uma área transformada em depósito de lixo. Ainda sobre a ressignificação, o estudo de Löx (2017), no

---

<sup>1</sup> Destacamos os trabalhos de Lefebvre (2001) e Carlos (2011) que serviram de referencial teórico para esta pesquisa.



Fórum de Valência, nos apresenta mais um personagem na relação de forças envolvendo esse espaço ao concluir que, no século VI, o fórum era um espaço cristianizado.

Isto posto, a proposta deste artigo é apresentar os resultados do estudo de caso conduzido nos fóruns de Lépcis Magna, dos séculos III ao VI, e que teve como objetivo compreender as transformações desses espaços utilizando os vestígios arqueológicos e as inscrições<sup>2</sup>, para com isso pensar de que modo essas transformações físicas podiam indicar as transformações sofridas pela comunidade.

Para isso, iniciaremos com uma apresentação breve da história da cidade e de seus fóruns para, em seguida, apresentar concomitantemente nosso método de trabalho e os resultados obtidos. Ao final, propomos não uma conclusão que buscará encerrar o assunto, mas o início de uma discussão sobre como as transformações físicas dos espaços podem nos dar informação sobre a comunidade.

### **Uma breve história: de entreposto comercial à propaganda fascista do século XX**

Lépcis Magna foi uma cidade, precisamente um *emporium*<sup>3</sup>, fundada pelos fenícios no século VII a.C. Desde o início ela esteve conectada com os acontecimentos do Mediterrâneo, assim, encontramos desde relatos de viajantes<sup>4</sup> até a sua participação na Segunda Guerra Civil entre Júlio César e Pompeu, a qual teve que pagar além dos impostos, tributos relacionados à produção de azeite por ter apoiado Pompeu. No início do Império, a cidade e a região foram incorporadas à província da África e já encontramos senadores oriundos da cidade que, junto às elites cidadinas, conduziram as primeiras grandes obras, como a construção do Mercado e do Anfiteatro, melhoramento e alargamento do Porto e, nosso objeto de estudo, a construção do Fórum Antigo.

O local escolhido para ser o Fórum Antigo já era um espaço habitado e central da antiga cidade fenícia, como foi demonstrado no trabalho arqueológico de Carter (1965) que buscou entender como a cidade se formou. Nesse trabalho, ela encontrou vestígios do que seria um galpão, assim como

---

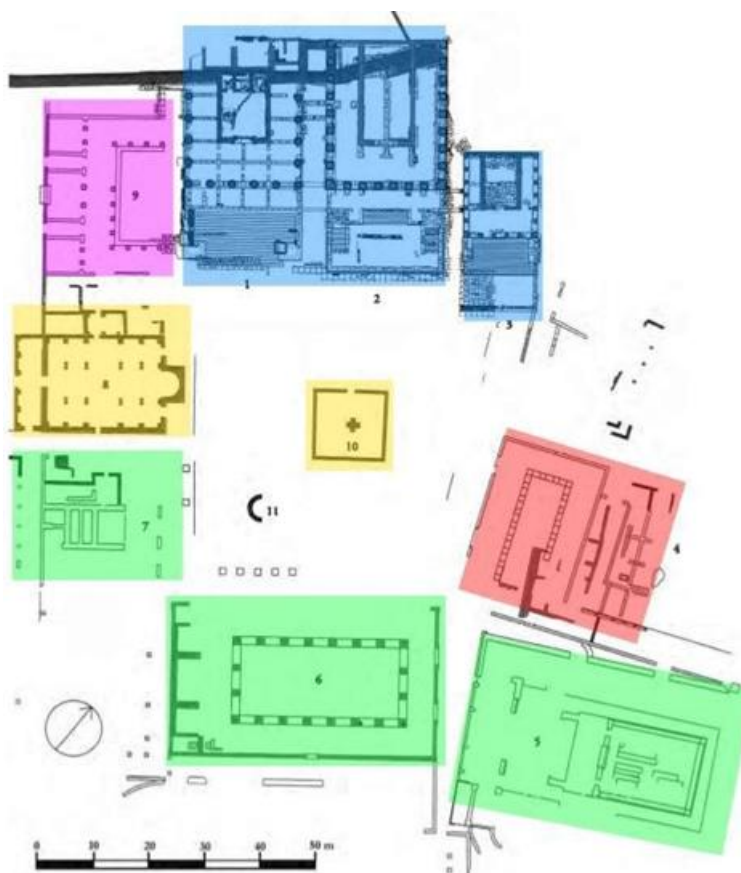
<sup>2</sup> Todas as inscrições vieram de três bases de dados. O *Inscriptions of Tripolitania* (IRT), base de dados criada na década de 1950 e disponibilizada online a partir de 2009 no endereço <http://inslib.kcl.ac.uk/>. A segunda base de dados foi a *Last Statues of Antiquity* (LSA) disponível online no endereço <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/>. Por fim, utilizou-se as inscrições disponibilizadas no catálogo produzido por TANTILLO, I.; BIGI, F. (eds). **Leptis Magna**. Una città e le sue iscrizioni in epoca tardo romana. Cassino: Università Degli Studi di Cassino, 2010.

<sup>3</sup> Na Antiguidade, o termo *emporium/emporium* designava entrepostos comerciais.

<sup>4</sup> Shipley (2011, p.81-83).

indícios de residências e enterramentos. Na Figura 01, percebemos que a construção do Fórum Antigo foi um processo e a partir das inscrições sabemos que envolveu alguns membros da comunidade como o comerciante de mármore Marco Vipsiano Clemens que cumpriu seu voto junto ao Templo de *Liber Pater*<sup>5</sup>; Caio Phelyssam, filho de Anno, que doou às próprias custas as colunas e a pavimentação do fórum<sup>6</sup> e a decoração do Templo de *Magna Mater* feita por Iddibal, filho de Balselecis, neto de Annobal e bisneto de Asmun ao custo de 200.000 sestércios<sup>7</sup>

**Figura 01** - Etapas de construção do Fórum Antigo



**Fonte:** Elaboração própria a partir dos resultados da pesquisa e a planta baixa publicada por Pentiricci (2010, p. 129). Em vermelho é a construção púnica; azul são as construções do século I (1 – Templo de *Liber Pater*; 2- Templo de Roma e Augusto; 3 – Templo do Norte); em verde são as construções do século II (5 – Cúria; 6 – Basílica; 7 – Templo

<sup>5</sup> IRT 275

<sup>6</sup> IRT 338 que se encontra em uma posição central em frente ao Templo de Roma e Augusto, além disso, ela apresenta em seu final uma versão em púnico; e IRT 615.

<sup>7</sup> IRT 300 que são blocos de calcário que fariam parte do friso do templo.

de *Magna Mater*); em roxo é a construção do séc. III (9 – Templo dedicado por Calpúrnia Honesta) e em amarelo as construções do século VI (8 – Igreja; 10 – Batistério). O 11 corresponde à Exedra dos Severos.

Ao longo do século II, além da construção do fórum, outros espaços da cidade também estavam recebendo obras e as regiões circundantes a cidade estavam em processo de expansão; no interior do continente notamos um aumento nos assentamentos para a produção de azeite e a mineração (MATTINGLY, 1995; MUNZI et al, 2004; MUNZI et al, 2016) e no litoral o aparecimento de *villas*<sup>8</sup> produtivas (SCHÖRLE, 2012).

Junto a essa transformação física pela qual a cidade e seus territórios estavam passando, seu estatuto jurídico também se modificou nesse período e de forma rápida se comparada com as duas cidades vizinhas, Oea e Sabratha. Com Augusto ela foi declarada uma cidade livre (*civitas libera et immunis*). Entre 61 e 68 recebeu o título de *municipium*; com o Imperador Trajano recebeu o título de *colonia*<sup>9</sup> e por fim, com o Imperador Sétimo Severo, natural da cidade, o privilégio *ius italicum* (lei italiana ou latina) que a tornava não mais uma cidade estrangeira com cidadania romana para os seus habitantes, mas uma cidade romana com habitantes romanos como se ela estivesse fisicamente na Itália. Com o imperador Diocleciano, a cidade foi elevada à capital da província da Tripolitânia.

A ascensão de Sétimo Severo em 193 até o final do reinado de Caracala em 217, significou uma remodelação urbana da cidade. Nesse período de 20 anos, a cidade vivenciou a reforma de seu teatro e do Fórum Antigo, a ampliação do porto e de forma mais emblemática, a construção do Complexo Severiano que consistiu na criação de um novo fórum (Fórum Novo), uma nova basílica (a Basílica Severiana), a rua colunada e o Ninfeu.

---

<sup>8</sup> Na Itália, o termo *villas* designa as propriedades rurais luxuosas que eram um local de descanso das elites. No contexto da Tripolitânia, as *villas* representaram um misto de propriedades luxuosas e centros produtivos. Em Lépcis Magna, destaca-se a produção de óleo, vinho e instalações para salgar peixes.

<sup>9</sup> Na administração do Império, as cidades fora da Itália receberam uma série de estatutos jurídicos que tratavam desde a isenção de determinados impostos, participação na administração central, presença no Senado, cidadania romana e em última instância podia transformá-la juridicamente em uma cidade romana mesmo estando fora da Itália. Assim, podiam ocorrer disputas entre as cidades, por exemplo, quando Lépcis Magna apoiou Pompeu na Segunda Guerra Civil, teve seu estatuto jurídico rebaixado por Júlio César além de ter pago uma indenização. Na “escala dos estatutos jurídicos”, *municipium* representa um estágio intermediário em que alguns habitantes da cidade possuem cidadania e podem preencher determinados cargos. Quando uma cidade tornava-se *colonia* significava que todos os seus habitantes recebiam a cidadania romana plena, podiam formar um conselho local (cúria) e eleger magistrados. Para mais detalhes, conferir LIMA NETO (2020).

Visto como um período conturbado do Império Romano, o século III para Lépcis Magna foi de relativa estabilidade pois não encontramos registro de novas construções ou reformas, a prática epigráfica manteve-se constante apesar da mudança do local e caráter que será discutido mais adiante, a quantidade de assentamentos do interior assim como a *villas* produtivas do litoral mantiveram-se e, por fim, não encontramos registros de invasões.

### **A virada do século IV**

Se o século III representou tempos de estabilidade para a cidade, o mesmo não pode ser dito para a segunda metade do século IV, quando surgiram problemas de inundações na região do Fórum Novo, assim como, o porto começou a dar sinais de ineficiência (PUCCI et al, 2011). Além disso, encontramos registros das primeiras incursões dos asturianos tanto na epigrafia<sup>10</sup> quanto na literatura com Amiano Marcelino que relata o mal-estar causado pelo general Romano que dificultou o envio de tropas para socorrer a cidade<sup>11</sup>.

No século IV, encontramos também alterações em alguns edifícios públicos da cidade como o teatro e o *chalcidium*<sup>12</sup> que é transformado em “área residencial” (PENTIRICCI, 2010). Além disso, foram construídas duas muralhas, uma no século IV e outra no século VI, que reduziram consideravelmente o espaço da cidade (GOODCHILD; WARD-PERKINS, 1953). No século VI, a cidade já apresenta sinais de abandono como nos relata Procópio<sup>13</sup>, além disso, não encontramos mais nenhuma inscrição e no interior há uma queda drástica na quantidade de assentamentos, especialmente durante a presença vândala na região (439 a 534). Com a retomada bizantina, a cidade, em especial os fóruns, recebem algumas alterações, além da muralha já mencionada. No século VII, a região é conquistada pelos árabes.

### **Uma nova história: Lépcis Magna no séc. XX**

A cidade foi redescoberta na segunda metade do século XIX e foi principalmente nas décadas de 1920 a 1930, quando era um protetorado e depois colônia da Itália, que foi escavada. Essas

---

<sup>10</sup> IRT 565 e IRT 480, ambas do século V e as últimas encontradas no Fórum Novo.

<sup>11</sup> Amiano Marcelino, **História**, XVIII, 6, 1-30.

<sup>12</sup> Área externa da basílica representada por um pórtico monumental sustentado por colunas e anexado à fachada da basílica.

<sup>13</sup> Procópio, **Sobre os edifícios**, VI, 4, 11-18.

escavações iniciais foram conduzidas por equipes italianas que, em consonância com o que estava acontecendo em Roma, buscavam trazer à luz e reconstruir os edifícios que serviam de base para o discurso político fascista italiano da romanidade. Desta forma, toda a camada tardia da cidade foi descartada devido ao objetivo dessas escavações, o que revelou para nós ao mesmo tempo uma dificuldade e oportunidade de trabalho, visto que foi necessário o uso de várias fontes para “reconstruir”, na medida do possível, a história tardia da cidade, em especial de seus fóruns que perderam algumas das características tardias nesse processo de reconstrução das décadas de 1920 a 1930.

Em 1943, a Líbia é ocupada pela Grã-Bretanha na Segunda Guerra Mundial dando início a uma segunda leva de estudos sobre a cidade. Em 1948, Ward-Perkins publica o primeiro estudo da cidade, especificamente sobre a decoração do Fórum Novo e sua influência helenística e em 1952, seu segundo trabalho, buscou compreender as transformações da Basílica Severiana nos séculos V e VI através da análise estratigráfica. Em 1955, Haynes publicou o *Antiquities of Tripolitania* que consistiu em um livro de apresentação da região da Tripolitânia, incluindo Lépcis Magna com informações sobre a situação das escavações e conservação do sítio, além das primeiras plantas baixas de ambos os fóruns da cidade.

Ao longo do século XX, outros estudos sobre a cidade foram conduzidos, mas a ênfase foi nas transformações físicas sem dar um passo a mais para pensar sobre a comunidade. Cabe-nos agora, apresentar como trabalhamos com as fontes de pesquisa e alguns dos resultados que encontramos.

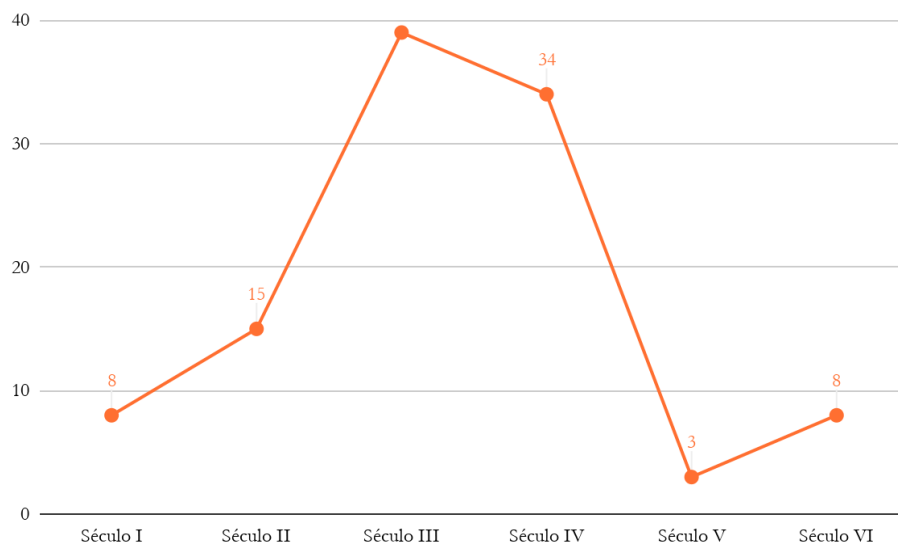
### **O trabalho com inscrições epigráficas e vestígios arqueológicos**

Inicialmente realizamos um levantamento com todas as inscrições encontradas em cada fórum para determinar o período de atividade desses espaços a partir do volume de inscrições<sup>14</sup>; o resultado pode ser visualizado no Gráfico 01. Ao todo, encontramos 107 inscrições sendo o principal tipo as Honoríficas que cessaram no século V e surgem, no século VI, as inscrições funerárias. Além disso, quando fizemos uma divisão por fórum (Gráfico 02), percebemos uma mudança no uso dos espaços.

---

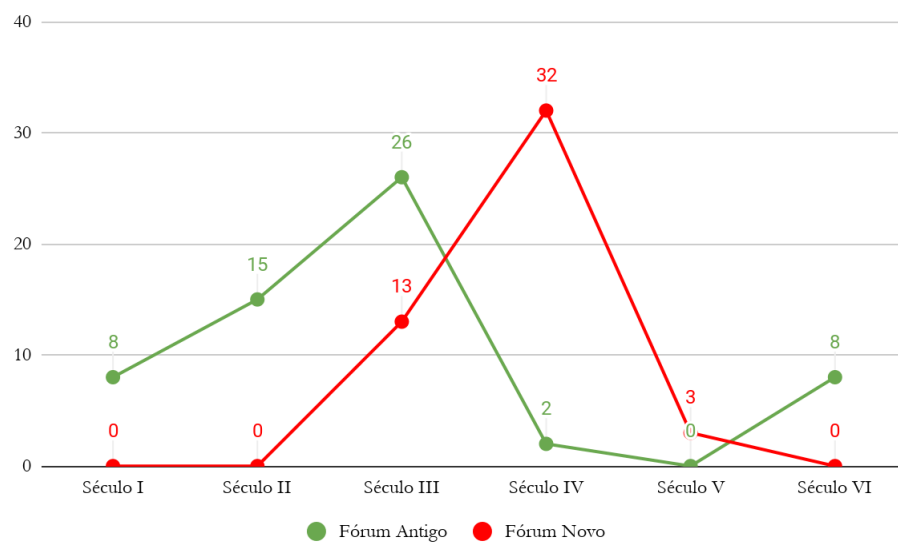
<sup>14</sup> Consideramos nesse levantamento apenas as inscrições que permitiam algum tipo de datação, independente se estavam completas ou fragmentárias.

**Gráfico 01** - Volume das inscrições do século I ao século VI.



Fonte: Elaboração própria a partir dos resultados da pesquisa.

**Gráfico 02** - Volume das inscrições do século I ao século VI por fórum.



Fonte: Elaboração própria a partir dos resultados da pesquisa.

Nosso segundo procedimento foi uma seleção das inscrições excluindo as fragmentárias, assim como aquelas que não estavam em nosso arco temporal, restando 81 inscrições para trabalhar.

Detalhamos e ampliamos os dados de análise especificando o dedicado e como essa pessoa foi caracterizada; o motivo que levou a criação da inscrição e a forma de como foi a tomada de decisão. Feito esse detalhamento, pudemos notar diferenças entre o conjunto de inscrições do século I e II com as inscrições do século III e VI. As inscrições tardias ampliam a quantidade de informações disponíveis, assumindo com isso um aspecto “arquivístico” de modo que o fórum transforma-se também em um “arquivo público”. Destacamos que essa característica não é específica de Lépcis Magna, mas também foi observada em outras regiões como o Fórum Romano em Roma, como nos mostra o estudo de Kalas (2015).

Ao especificarmos o modo da tomada de decisão, encontramos resultados interessantes. Como pode ser observado na Tabela 01, existiram várias maneiras de se aprovar a criação de uma inscrição, sendo uma delas pelo decreto do conselho e/ou pela votação da população. No entanto, quando observamos mais atentamente, notamos uma mudança nessa formulação ao apresentar em primeiro plano a votação da população e depois o decreto do conselho; e sobre o que são essas inscrições?

**Tabela 01** - Modos de decisão

<b>Modos de decisão</b>	<b>Quantidade de inscrições</b>
Decreto	11
Decreto e votação	04
<i>Votação e decreto</i>	<i>04</i>
Deliberação pública	04
Deliberação pública e votação	02
Permissão do Conselho	02
Votação	02
Vazio	45
Indisponível	07
<b>Total</b>	<b>81</b>

**Fonte:** Elaboração própria a partir dos resultados da pesquisa.



Quando analisamos o seu conteúdo, vemos que 03 delas dizem respeito ao oferecimento de eventos públicos; assim, Tito Flávio Frontino Heráclito<sup>15</sup> foi homenageado por oferecer jogos públicos, Tito Flávio Vibiano<sup>16</sup> que além dos jogos, ofereceu 10 feras libanesas e Marco Víbio Aniano Gemino<sup>17</sup> que seguiu a tradição de seu pai e avô em oferecer eventos públicos. Por fim, a última inscrição que apresenta em primeiro lugar a população é dedicada ao governador Lenatio Rômulo<sup>18</sup> e não revela o motivo, mas sabemos por outra que foi ele quem reformou a Basílica do Fórum Antigo<sup>19</sup>.

Como dissemos, detalhamos e especificamos os dedicados e as suas caracterizações que apresentou resultados relevantes sobre os governadores e ex-governadores da província. Discutindo sobre as funções que os governadores assumem na Antiguidade Tardia, Roueché (1998) mostra uma mudança no conteúdo das inscrições que deixaram de trazer o *cursus honorum*<sup>20</sup> e passaram a enfatizar qualidade pessoais. Em Lépcis Magna, as inscrições para os governadores e ex-governadores surgem a partir do século IV enfatizando características pessoais como a moderação (ou moderação nos julgamentos) e a equidade.

Quando trabalhamos com inscrições, segundo Machado et al (2017), além do texto, precisamos considerar também a sua materialidade, pois esse aspecto nos revela outros valores e significados que contribuem para uma compreensão total. Assim, levantando os aspectos físicos das inscrições selecionadas, conseguimos mapear a prática de reuso das bases, muito comum na Antiguidade Tardia; o material utilizado e seu formato. Para exemplificar, citamos a base 43 (Figura 02) que antes de acomodar as inscrições, era a parte arquitetônica do Ninfeu Severiano.

---

<sup>15</sup> IRT 564

<sup>16</sup> IRT 567

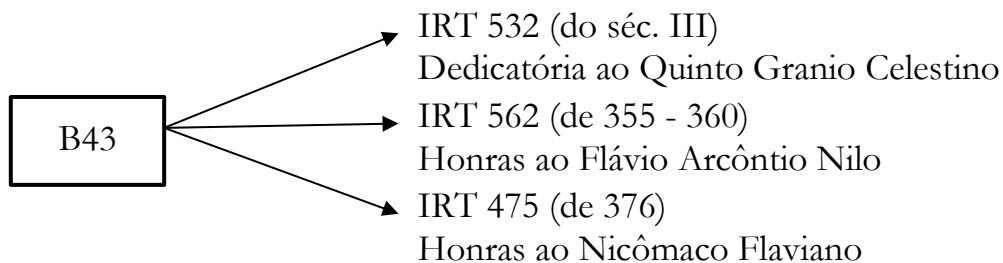
<sup>17</sup> IRT 578

<sup>18</sup> IRT 574

<sup>19</sup> IRT 467

<sup>20</sup> *Cursus honorum* é a série de cargos ocupados pela pessoa; é a sua carreira política.

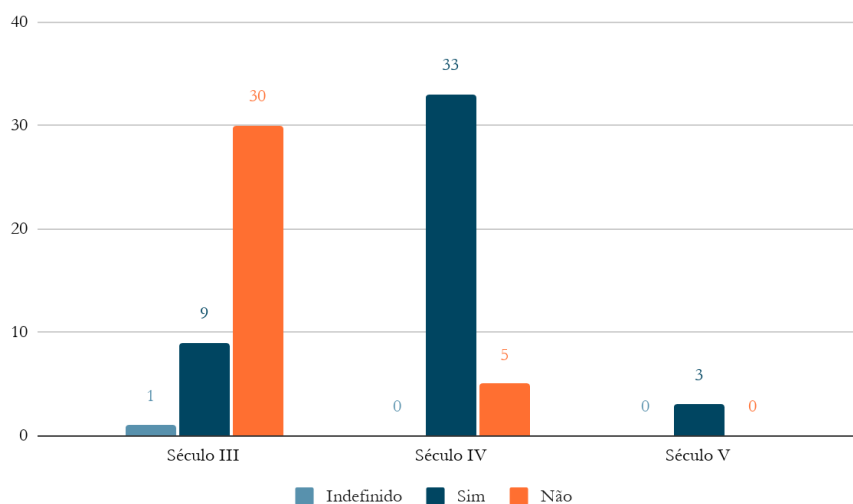
**Figura 02** - Exemplificação do reuso de base



Fonte: Elaboração própria a partir dos resultados da pesquisa.

Machado (2017) chama a atenção para o fato de que as motivações político-ideológicas não excluem as motivações econômico-práticas, assim como, o reuso de material não está necessariamente relacionado com uma crise econômica. Em Lépcis Magna identificamos que 70 bases foram reutilizadas (Gráfico 03).

**Gráfico 03** - Quantidade de inscrições com bases reutilizadas.



Fonte: Elaboração própria a partir dos resultados da pesquisa.

Encontramos em Lépcis Magna também 08 inscrições que tratam de obras públicas, seja de renovação, restauro ou construção. São elas:

- IRT 427 e 428 (séc. III): inscrições sobre a construção da Basílica Severiana iniciada pelo Imperador Sétimo Severo e concluída pelo seu filho, Imperador Caracala.
- IRT 543 (séc. III): dedicatória ao Lúcio Volúcio Basso Cereal, curador da cidade, que entre outras obras, recuperou a aparência da Basílica Ulpia (Basílica do Fórum Antigo) fazendo uso de recursos públicos. É interessante notar que mesmo tratando da Basílica do Fórum Antigo, tal inscrição foi colocada no Fórum Novo.
- IRT 562 e 563 (séc. IV; 355-360): ambas as inscrições são de Honras ao Flávio Arcântio Nilo, *uir perfectissimus*, conde e governador da província, e caracterizam-no, entre outras coisas, como restaurador das muralhas. As inscrições possuem escrita idêntica<sup>21</sup>, mas estão em locais diferentes, estando a IRT 562 no Fórum Novo e a IRT 563 no Fórum Antigo.
- IRT 565 (séc. IV): inscrição de Honras ao Flávio Nepotiano, *uir perfectissimus*, conde e governador da província, que ornamentou a cidade por meio da decoração e restauração dos edifícios.
- IRT 467 (séc. IV; 317): inscrição sobre a segunda reforma da Basílica Ulpia, tratada como adorno e que estava obstruindo com seus destroços parte da praça central do Fórum Antigo. O adorno transformou a basílica em um pórtico tripartite sendo a obra realizada pelo governador e *uir perfectissimus* Lenatio Rômulo em parceria com os provinciais, supervisionada pelo curador da cidade Cláudio Aurélio Generoso.
- IRT 569 (séc. IV; 340-350): fragmento de Honras encontrada no Fórum Antigo ao Flávio Calpurnio, nativo da cidade, *uir perfectissimus* e governador da província, caracterizado, entre outras coisas, como restaurador de edifícios públicos e que através de elegantes exposições tornou a cidade maior.

Apesar das inscrições serem também um vestígio arqueológico, vamos agora deixá-las um pouco de lado, para concentrar nos vestígios arquitetônicos. Para este estudo de caso, utilizamos os estudos arqueológicos que envolviam tanto os fóruns quanto a cidade, pois precisamos considerá-los em seu contexto. Assim, nos estudos referentes aos fóruns, buscamos identificar indícios de

---

<sup>21</sup> Sobre essa questão da semelhança das inscrições destacamos a leitura do trabalho de Graham (2018) que discute justamente essa “aparente semelhança” das inscrições; a autora chama a atenção para a importância de se analisar o aspecto material e a motivação de se criar duas inscrições “gêmeas”; para ela está relacionado com a visibilidade que oferece e siga com a sua interpretação, pois o que podemos ver nesse caso é o desejo de ser visto nos dois fóruns, diferente, por exemplo, da IRT 543 que trata do Fórum Antigo, mas está no Fórum Novo.

construção, reforma ou mesmo abandono; a partir dessas informações, foi possível criar mapas para o Fórum Antigo.

Na Figura 03, referente aos séculos III e IV, as áreas em amarelo correspondem aos locais do Fórum Antigo que receberam algum tipo de atividade - construção, reforma ou restauração. Como mencionamos, encontramos em outras regiões da cidade edifícios públicos que foram transformados em áreas residenciais, assim, seria possível que esse mesmo fenômeno tivesse acontecido nos fóruns? O trabalho de Montali (2016) fornece algumas pistas.

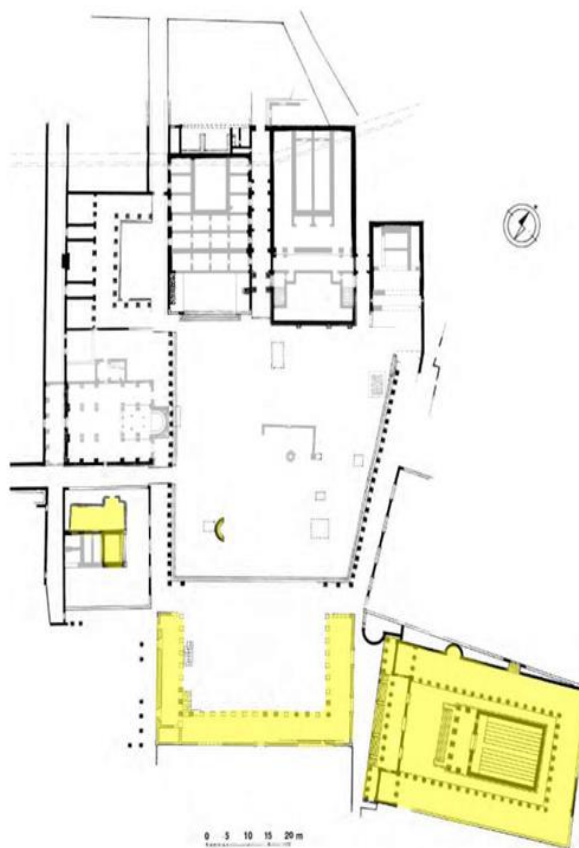
Ao estudar o Templo de *Magna Mater*, o autor conclui que a partir do século IV todo o templo teve seus materiais espoliados e o espaço da escadaria e a lateral, transformaram-se em uma residência pavimentada com as pedras do *cardo maximus*<sup>22</sup>. O autor não chega a comentar sobre a orientação dessa possível casa, mas a partir da planta baixa publicada, concluímos que houve uma mudança, pois a entrada da residência seria pela lateral em frente a futura Igreja.

Outra mudança na praça foi a reforma da Basílica que ficamos sabendo por meio da inscrição IRT 467. De acordo com a inscrição, a Basílica Ulpia recebeu uma segunda reforma pois seus destroços estavam obstruindo a praça central; essa reforma transformou a antiga basílica em um pórtico tripartite. A obra foi realizada pelo governador Lenatio Rômulo em parceria com os provinciais e supervisionado pelo curador da cidade Cláudio Aurélio Generoso. A última transformação na praça foi a restauração da Cúria, que de acordo com Leone (2007, p. 92-93) foi utilizado materiais dos templos de *Liber Pater*, *Magna Mater* e do Norte.

---

<sup>22</sup> *Cardo maximus* é a principal via da cidade que segue a orientação Norte-Sul.

**Figura 03** - Planta baixa do Fórum Antigo para os séculos III e IV



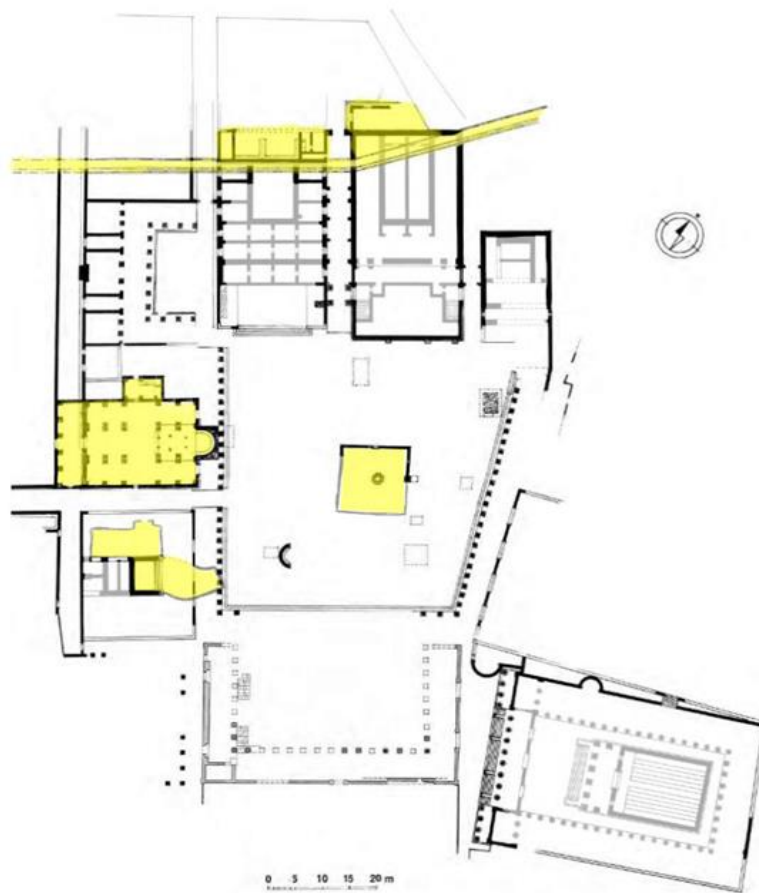
**Fonte:** Elaboração própria a partir dos resultados da pesquisa utilizando como base a planta baixa publicada por Tantillo (2010).

Na Figura 04, referente às atividades construtivas do século VI, temos quatro espaços ativos. A provável residência do século IV, sofreu uma ampliação no século VI (MONTALI, 2016). Ao lado, encontramos uma igreja que foi estudada por Kreikenbom e Mahler (2010). Por meio de escavações estratigráficas, os autores identificaram duas fases de construção anteriores ao nível atual, além disso, identificaram que foram utilizados materiais de outros edifícios, em especial da basílica reformada no século IV.

Segundo os autores, a igreja e o batistério no centro da praça, faziam parte do programa construtivo do Imperador Justiniano após a retomada da província que estava sob domínio vândalo. Por fim, o trabalho de Masturzo (2016) mostrou que o templo de *Liber Pater* foi abandonado no século

IV e transformado em posto de observação provavelmente no século VI quando Justiniano construiu a segunda muralha (Figura 05)

**Figura 04** - Planta baixa do Fórum Antigo para o século VI



**Fonte:** Elaboração própria a partir dos resultados da pesquisa utilizando como base a planta baixa publicada por Tantillo (2010).

**Figura 05** - Foto aérea da costa da cidade



**Fonte:** Jason Hawkes para o jornal The Telegraph em 05/03/2013<sup>23</sup>. A marcação é própria baseada nos resultados da pesquisa.

Sobre o Fórum Novo, a partir do trabalho de Leone (2009) e Tantillo (2010) que fornece uma fotografia da época de escavação na qual mostra o fechamento da passagem da praça do Fórum Novo para a Basílica (Figura 06), nossa hipótese, a partir do trabalho desses autores, é de que a praça central teria se transformado no quartel general do *Dux limits Tripolitanae*.

**Figura 06** - Fotografia da década de 1920 e 1930 da passagem da praça central para a Basílica do Fórum Novo.



**Fonte:** Tantillo, 2010, p.176.

<sup>23</sup> Disponível em <https://www.telegraph.co.uk/culture/culturepicturegalleries/9909936/Roman-ruins-in-Libya-aerial-photographs-by-Jason-Hawkes.html>



## O início de uma discussão

Nossa proposta com este artigo foi de apresentar alguns resultados do estudo de caso sobre as transformações ocorridas, entre os séculos III e VI, nos fóruns de Lépcis Magna que possibilitassem um ponto de partida para se pensar as transformações da comunidade, pois consideramos que o espaço é um produto social, ou seja, ele não é estático e atemporal, mas sofre transformações de acordo com a comunidade que o habita, da mesma forma que a comunidade também é de certa maneira afetada pelo espaço. Graças a sua história e até mesmo pelas condições ambientais que conservaram grande parte da cidade, Lépcis Magna oferece um ótimo conjunto de inscrições, transformando a cidade em um laboratório a céu aberto.

Quando vemos em conjunto as inscrições sobre as atividades construtivas e os indícios arquitetônicos, percebemos que houve tentativas para revitalizar o tecido urbano e a própria comunidade como fica claro nas inscrições IRT 562 e IRT 563, ambas do século IV, que relacionam a execução das obras públicas com a continuidade e a vitalidade da comunidade<sup>24</sup>. A mesma tentativa podemos ver no programa construtivo de Justiniano no século VI, que buscou “reviver” a cidade com a construção da Igreja e do Batistério no Fórum Antigo e a reforma de parte da Basílica Severiana<sup>25</sup> no Fórum Novo.

Deste modo, ao invés de vermos as cidades do período tardio em uma época de declínio, destruição ou até mesmo paralisadas no tempo, percebemos ações que buscaram dar continuidade na atividade da comunidade, porém com dinâmicas diferentes em relação aos períodos anteriores como mostra Kalas (2015, p.05) ao perceber, no Fórum Romano, o jogo entre decrepitude e renovação dos edifícios.

Identificamos esse jogo proposto por Kalas (2015) quando buscamos compreender também as transformações da cidade como um todo de modo contextualizar os fóruns. Assim, quando ampliamos temporariamente nossa área de análise para as outras regiões, o trabalho de Pucci et al

---

<sup>24</sup> Em ambas encontramos a seguinte frase: *[ei]us beneficia quibus uel separat]im uel / c[u]m om[ni] p]rouincia su[ble]ua[t]i] ac] recreae- / ati Lepcimagnenses gra[tulamur* que na tradução fica “Devido aos seus inúmeros serviços aos quais os habitantes da cidade de Lepcis Magna, seja separados ou com todos da província, para auxiliar e reanimar, nós agradecemos”.

<sup>25</sup> WARD-PERKINS (1952).

(2011) na barragem da cidade acrescenta mais elementos para essa nova dinâmica de decrepitude-renovação.

Por meio de estudos geomorfológicos os autores buscaram entender quais foram os motivos que levaram ao abandono do porto a partir do século IV. A historiografia clássica enfatizava o efeito do maremoto causado pelo terremoto de 365 em Creta que teria impossibilitado o seu uso. A conclusão que chegam os autores é de que primeiro, a cidade não foi afetada pelo maremoto, segundo, que a impossibilidade de utilizar o porto foi causado pelo seu assoreamento devido à falta de manutenção da barragem que controlava e desviava parte do fluxo do rio que corta a cidade. Quando contrapomos essa situação com o que vemos nas inscrições e nos aspectos físicos dos fóruns (e de outras partes da cidade como o teatro e o mercado<sup>26</sup>) percebemos que houve uma escolha por parte da comunidade e autoridades em priorizar a manutenção do tecido urbano que, por extensão, poderia representar a manutenção da própria comunidade.

Nos mapas do Fórum Antigo, percebemos o processo de transformação que esse espaço sofreu no período tardio que não foi abandonado, mas reorganizado e ressignificado para atender às novas necessidades e demandas. Assim, se nos séculos I e II vemos um espaço “romano”<sup>27</sup>, em que a praça representa o centro político, administrativo e religioso da cidade; nos séculos III e IV, com a “concorrência” do Fórum Novo, percebemos que, se por um lado a atividade epigráfica migrou quase completamente para o Fórum Novo, a praça não foi abandonada já que recebeu obras de restauração e reforma e algumas inscrições pontuais mostrando que o espaço era utilizado e visitado. O abandono dos templos no século IV abre a hipótese de que houve uma mudança na prática religiosa, tendo em vista que eles não receberam nenhuma manutenção tardia.

Outra mudança importante vista no Fórum Antigo no século VI, é quando se constrói uma igreja, um batistério e um trecho da praça central transforma-se em cemitério com a presença de 08 túmulos sendo as 03 filhas (Ana<sup>28</sup> de 1 ano, Demetria<sup>29</sup> de 3 anos e Juliana<sup>30</sup> de 1 ano) e os 02 filhos

---

<sup>26</sup> Pentiricci (2010, p. 97-171).

<sup>27</sup> Colocamos romano entre aspas, pois apesar da aparência itálica que tem como referência Roma, houve um processo de adaptação dessa tradição para as demandas locais seja na adaptação de material ou negociação entre a elite e a comunidade em geral. Cf. Masturzo (2003), Rocco (2008) e Condrón (1998).

<sup>28</sup> IRT 834

<sup>29</sup> IRT 835

<sup>30</sup> IRT 839

(Samba<sup>31</sup> de 8 anos e Longino<sup>32</sup> de 7 dias) de Estefano; a filha Sifilia<sup>33</sup> de 8 anos e a irmã Eufemia<sup>34</sup> de 5 anos de Aysteodoro; e o casal Sergio e Maria de 17 anos<sup>35</sup>. Desta forma, concluímos que o espaço do antigo fórum não foi apenas cristianizado<sup>36</sup>, mas mudou sua natureza que, em última instância, poderia deixar de ser chamado como fórum no sentido romano do termo. Com essa mudança do espaço, o mesmo poderia ser dito para a comunidade?

No apontamento feito por Procópio sobre Lépcis Magna<sup>37</sup>, além das obras feitas pelo Imperador Justiniano, o autor fala que na época viviam próximos à cidade bárbaros pagãos (Gadabitani) e que depois tornaram-se cristãos. Com essa passagem podemos nuançar a ideia de um espaço cristianizado e que a comunidade seria majoritariamente cristã, para trabalhar com a noção de convivência de diferentes comunidades fora e dentro da cidade ao considerarmos, por exemplo, que próximo ao Fórum Severiano encontramos também uma igreja e um cemitério com lápides escritas em grego.

Nos últimos 30 anos, a Cidade vem ressurgindo na academia sob vários enfoques, entre eles o abordado por esse artigo, que na próxima década possamos aprofundar ainda mais esse tipo de pesquisa para o campo da História Antiga de modo a contribuir para uma Antiguidade mais diversificada não só pelos seus atores, mas também pelos materiais de pesquisa.

### Referências bibliográficas

Amiano Marcelino, **História**, XVIII, 6, 1-30.

CARLOS, A. F. A. **A condição espacial**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

CARTER, T. H. Western Phoenicians at Lepcis Magna. **American Journal of Archaeology**, v. 69, n. 2, abr. 1965, p. 123–132.

---

<sup>31</sup> IRT 843

<sup>32</sup> IRT 840

<sup>33</sup> IRT 845

<sup>34</sup> IRT 837

<sup>35</sup> IRT 844

<sup>36</sup> Conceção analisada por Silva (2012) ao estudar a cidade de Antioquia.

<sup>37</sup> Procópio. **Sobre os edifícios**. op. cit.

CONDON, Frances. Ritual, Space and Politics: Reflections in the Archaeological Record of Social Developments in Lepcis Magna, Tripolitania. In: Forcey, C, Hawthorne, J., and Witcher, R. (eds.) **TRAC 97: Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman Archaeology Conference**. Oxford: Oxbow Books, 1998, p. 42–52.

GOODCHILD, R. G; WARD-PERKINS, J. B. The roman and byzantine defences of Lepcis Magna. **Papers of the British School at Rome**, 21, 1953, p. 42-73.

GRAHAM, Abigail. Re-Appraising the Value of Same-Text Relationships: a Study of ‘Duplicate’ Inscriptions in the Monumental Landscape at Aphrodisias. In: PETROVIC, Andrej; PETROVIC, Ivana; THOMAS, Edmund (Ed.). **The Materiality of Text: Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity**. Leiden: Brill, 2018, p. 275-302.

HAYNES, D. E. L. **Antiquities of Tripolitania**. Londres: The Antiquities Department of Tripolitania, 1955.

KALAS, Gregor. **The restoration of the Roman Forum in late antiquity: transforming public space**. Austin: University of Texas Press, 2015.

KREIKENBOM, Detlev; MAHLER, Karl Uwe. Archäologische Projekte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz in Lepcis Magna, 2002-2007. **Libya Antiqua: Annual of the Department of Archaeology of Libya**, [s.l.], n. 5, 2010, p.37-48.

LEFEBVRE, Henry. **O direito à cidade**. Tradução Rubens Eduardo Frias. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

LEONE, Anna. **Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest**. Bari: Edipuglia, 2007.

LIMA NETO, B. M. **A construção do espaço como estratégia política: a romanização da paisagem urbana de Lepcis Magna (séc. I e II d.C.)**. In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M. **Formas e imagens da cidade antiga**. Vitória: GM, 2020.

MACHADO, Carlos. Dedicated to eternity? The reuse of statue bases in late antique Italy. In: BOLLE, Katharina; MACHADO, Carlos; WISTCHEL, Christian (eds). **The Epigraphic Cultures of Late Antiquity**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017, p. 323-362.

\_\_\_\_\_ ; BOLLE, Katharina; WISTCHEL, Christian (eds). **The Epigraphic Cultures of Late Antiquity**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017.

MASTURZO, Nicolò. Le città della Tripolitania fra continuità ed innovazione. I fori di Leptis Magna e Sabratha. *Mélanges de L'École Française de Rome*. **Antiquité**, [s.l.], v. 115, n. 2, 2003, p.705-753.

\_\_\_\_\_. Il tempio occidentale - "Tempio di Liber Pater". In: DI VITA, Antonino; LIVADIOTTI, Monica. **Monografie di Archeologia Libica XII. I tre templi del lato nord-ovest del Foro Vecchio a Leptis Magna**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2005.

\_\_\_\_\_. Le ricerche sul C.D. Tempio di Liber Pater nel Foro Vecchio di Leptis Magna e su alcuni mausolei dell'interno. In: RIZZO, Maria Antonietta (ed.). **Monografie di Archeologia Libica XL. Macerata e l'Archeologia in Libia: 45 anni di ricerche dell'Ateneo maceratese**. Atti del Convegno. Macerata, 18 marzo 2014. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2016.

MONTALI, Gilberto. Il tempio della Magna Mater a Leptis Magna. Ipotesi ricostruttiva del podio. In: BONACASA, Nicola; BUSCEMI, Francesca; LA ROSA, Vincenzo (ed.) **Architetture del mediterraneo: scritti in onore di Francesco Tomasello**. Thiasos Monografie, 6: Roma, 2016, p. 301-319.

MUNZI, Massimiliano et al. A topographic research sample in the territory of Lepcis Magna: Silīn. **Libyan Studies**, [s.l.], v. 35, 2004, p.11-66.

MUNZI, Massimiliano et. al. The Lepcitanian landscape across the ages: the survey between Ras el-Mergheb and Ras el-Hammam (2007, 2009, 2013). **Libyan Studies**, [s.l.], v. 47, nov. 2016, p.67-116.

PENTIRICCI, Massimo. L'attività edilizia a Lepcis Magna tra l'età tetrarchica e il V secolo: una messa a punto. In: TANTILLO, Ignazio; BIGI, Francesca (Ed.). **Leptis Magna: una città e le sue iscrizioni in epoca tardoromana**. Cassino: Università Degli Studi di Cassino, 2010. p. 97-171

Procópio. **Sobre os edifícios**. VI, 4, 11-18.

PUCCI, S. et al. Environment–human relationships in historical times: The balance between urban development and natural forces at Leptis Magna (Libya). **Quaternary International**, [s.l.], v. 242, n. 1, out. 2011, p.171-184.

ROCCO, Giorgio. Tradizione locale e influssi esterni nei tre templi giulio-claudii del Foro Vecchio di Leptis Magna. In: **INTERNATIONAL CONGRESS OF CLASSICAL ARCHAEOLOGY: MEETINGS BETWEEN CULTURES IN THE ANCIENT MEDITERRANEAN**, 2008, Roma. Congresso... . Roma: Bollettino di Archeologia On Line, 2008, p. 22 – 36.

ROUECHÉ, Charlotte. The Functions of the Governor in Late Antiquity: some observations. **Antiquité Tardive**, [s.], v. 6, jan. 1998, p.31-36.

SHIPLEY, Graham. **Pseudo-Skylax's Periplus**: The Circumnavigation of the Inhabited World: Text, Translation and Commentary. Liverpool: Liverpool University Press, 2011, p.81-83.

SILVA, Gilvan Ventura da. Uma cidade em tempo de transição: a cristianização do espaço urbano de Antioquia no confronto com pagãos e judeus (séc. IV e V). **Revista Trilhas da História**. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, 2012. p. 4-16.

TANTILLO, Ignazio. I costumi epigrafici. Scritture, monumenti, pratiche. In: TANTILLO, Ignazio; BIGI, Francesca (Ed.). **Leptis Magna: una città e le sue iscrizioni in epoca tardoromana**. Cassino: Università Degli Studi di Cassino, 2010.

WARD-PERKINS, J. B. Excavations in the Severan Basilica at Lepcis Magna, 1951. **Papers Of The British School At Rome**, [s.l.], v. 20, nov. 1952, p.111-121.

## Esquerda, volver: o Movimento Nacionalista Feminino (1963-1964)

Izquierda, vuelta: el Movimiento Nacionalista Feminino (1963-1964)

**Larissa Raele Cestari**

Doutoranda em História  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
larissacestari@uol.com.br

**Recebido em:** 20/01/2021

**Aprovado em:** 11/06/2021

**Resumo:** Neste artigo, recupero o papel exercido pelo Movimento Nacionalista Feminino (MNF, 1963-1964) nas disputas políticas que marcaram o governo João Goulart e na organização política das mulheres do período. Analiso os modelos e os papéis femininos acionados; a concepção que as militantes tinham da sua participação política; os vínculos estabelecidos com as organizações políticas do período e os elementos trazidos à luta política. Defendo a ideia de que o MNF surgiu como uma reação das esquerdas nacionalistas, sobretudo trabalhistas, à entrada na cena política das organizações femininas de direita. O trabalho inscreve-se em uma abordagem da história política renovada em diálogo com as questões trazidas pela história das mulheres no Brasil, sobretudo a categoria do gênero. A imprensa do período, disponível na Hemeroteca Digital Brasileira, da Fundação Biblioteca Nacional, constituiu a fonte para a recuperação e a análise da atuação do MNF.

**Palavras-chave:** Movimento Nacionalista Feminino, mulheres, governo João Goulart.

**Resumen:** En este artículo, recupero el papel ejercido por el Movimiento Nacionalista Feminino (1963-1964) en las disputas políticas que marcaron al gobierno João Goulart y la organización política de las mujeres en el período. Analiso los modelos y los papeles femininos accionados; la concepción que las militantes tenían de su participación política; los vínculos establecidos con las organizaciones políticas de la época y los elementos llevados hacia la lucha política. Defiendo la idea de que el MNF surgió como una reacción de las izquierdas nacionalistas, sobretudo vinculadas al trabajismo, a la entrada de las organizaciones feministas de derechas en el escenario político. El trabajo se inscribe en un abordaje de la historia política renovada en diálogo con las cuestiones traídas por la historia de las mujeres en Brasil, sobretudo la categoría del género.

**Palabras-clave:** Movimento Nacionalista Feminino, mujeres, gobierno João Goulart.



## Introdução

Em 5 de junho de 1963, foi lançado o Movimento Nacionalista Feminino (MNF), em ato irradiado para todo o Brasil, pela Rede Piratininga, da rádio Mayrink Veiga. Em evento solene, na Escola Parque de Brasília, a direção do movimento, encabeçada por Jurema Brochado da Rocha e Neusa Goulart Brizola, expôs seus objetivos: organizar politicamente a mulher para lutar pelas reformas de base e por um desenvolvimento econômico em bases nacionalistas (ENTUSIASMO..., 1963, p. 7).

Delegações femininas de vários estados, como São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Pernambuco, Goiás, estiveram presentes. Essas mulheres se apresentavam, publicamente, como esposas dos membros da Frente Parlamentar Nacionalista (FPN), esposas de militares, sobretudo suboficiais e sargentos, profissionais liberais, trabalhadoras filiadas ao Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) e donas de casa. Embora sem direito à palavra, políticos homens da FPN e da Frente de Mobilização Popular (FMP), sob a liderança de Leonel Brizola, estiveram presentes, assim como representantes oficiais do governo Goulart: os ministros da Marinha, almirante Pedro Paulo Suzano, e da Aeronáutica, tenente-brigadeiro Reinaldo Ribeiro de Carvalho Filho (ENTUSIASMO..., 1963, p. 7).

As pessoas ali presentes e o conteúdo dos discursos mostravam que as organizações nacionalistas e de esquerda, sobretudo trabalhistas, alçavam as mulheres como um poderoso ator político. Elas traziam novos elementos e apelos para a mobilização pelas reformas de base, programa do governo João Goulart (1961-1964).

Entretanto, esse destaque político às mulheres, no governo Goulart, tinha antecedentes. No campo adversário, à direita, elas já atuavam como atores estratégicos. A partir de 1962, um segmento das mulheres brasileiras, das elites e das classes médias, fez uma entrada ruidosa no espaço público. Articuladas em novas associações femininas, apresentavam-se como mães/esposas/donas de casa, dispostas a lutar pela preservação da ordem e dos valores tradicionais – família, religião, propriedade – contra uma suposta infiltração comunista no país. Valendo-se da força simbólica de protetoras do lar, elas foram peças-chave nas mobilizações contra o governo e o conjunto das esquerdas (SIMÕES, 1985).

A participação política das mulheres no contexto das lutas que marcaram o governo João Goulart é o tema amplo deste artigo. Especificamente, busca-se analisar o papel exercido pelo MNF tanto na luta política do período quanto na própria organização política das mulheres. Quem eram as mulheres que integravam o MNF? Como se organizou o movimento? Que ações promoveram? Quais seus objetivos? Que concepções tinham da sua participação política naquele momento? Que elementos trouxeram à luta política do período? Quais eram seus vínculos com as outras organizações políticas da época?

Defendo a ideia de que o MNF surgiu como uma reação à entrada na cena política das organizações femininas de direita. Embora houvesse uma tradição de mobilização feminina no campo da esquerda, sobretudo entre comunistas<sup>1</sup>, o grande ator político para esse setor era o trabalhador – camponês e operário –, considerado “sujeito político único”, conforme aponta Ana Maria Colling<sup>2</sup>. Entretanto, o sucesso da atuação das mulheres à direita indicou para as esquerdas nacionalistas, trabalhistas à frente, a premência da mobilização política feminina nas lutas do período. Urgia disputar a voz feminina na mobilização da opinião pública para essas lutas.

Nesse sentido, a história do MNF não pode ser entendida sem que se leve em conta o surgimento e o sucesso dos movimentos de mulheres à direita. Esse aspecto traz, ainda, novos elementos às questões levantadas sobre o MNF. De que forma a disputa com as mulheres de direita orientou as estratégias e os valores mobilizados pelo MNF? Que papéis femininos foram mobilizados nessa disputa?

O estudo da participação na política das mulheres que integraram o MNF inscreve-se, neste artigo, na abordagem da nova história política em diálogo com questões trazidas pela história das mulheres, sobretudo o conceito do gênero. Essa relação é possível pois a interface entre diferentes níveis da realidade é uma das marcas da renovação da história política. Por meio dela, o universo do político e a noção de poder, que lhe é constitutivo, dialoga com outros níveis do real, como o cultural (RÉMOND, 2003).

---

<sup>1</sup> Segundo Macedo, nos diversos congressos do PCB, a tese “acelerar a organização de um poderoso movimento feminino de massas”, *atrelado ao projeto político do partido*, era reafirmada e viabilizada desde os anos de 1930. MACEDO, 2001, p. 138.

<sup>2</sup> Conforme aponta Ana Maria Colling (2015), até o final dos anos de 1970, a luta feminina era considerada divisionista da luta principal da esquerda, ou seja, da oposição entre burguesia e proletariado. As diferenças e discussões de gênero eram anuladas e a construção de sujeitos políticos únicos instituía a invisibilidade da mulher como sujeito político.

Esse alargamento do político possibilita a inclusão de questões trazidas pela história das mulheres no Brasil, como a categoria relacional do gênero que, desde os anos 1980, foi incorporada na forma de essa historiografia operar conceitualmente (SOIHET, 1998; RAGO, 1998 e 2000). O gênero analisa os papéis femininos e masculinos, e as relações de poder daí advindas, como construções histórico-culturais. Como aponta Soihet, a ênfase recai no caráter social das distinções baseadas no sexo; na ideia de assimetria e de hierarquia nas relações entre os sexos, incorporando a dimensão do poder; no relevo ao aspecto relacional entre homens e mulheres, importante para descobrir a amplitude e o simbolismo sexual nas diferentes épocas e sociedades (SOIHET, 1998, p. 78).

Na perspectiva de Joan Scott, o “gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86). A autora propõe a política, no seu sentido tradicional, do governo e do Estado Nação, como domínio de utilização do gênero. Argumenta que o uso dessa categoria permite novas explicações sobre o poder e torna as mulheres visíveis como participantes ativas em uma história que tem visto o gênero como uma categoria antitética às tarefas sérias da verdadeira política (SCOTT, 1995, p. 89). Essas abordagens nortearão a análise do MNF feita neste artigo.

Importante ressaltar que, até o momento do percurso desta pesquisa, não encontrei trabalhos que se detenham no MNF<sup>3</sup>. Neste artigo, proponho uma primeira aproximação do tema. A imprensa do período, disponível na Hemeroteca Digital Brasileira, da Fundação Biblioteca Nacional, constituiu a fonte para as questões trabalhadas sobre o MNF.

Em termos metodológicos, considero, com Carlo Ginzburg (2007, p. 288), que “não existem textos neutros: mesmo um inventário notarial implica um código que temos que decifrar”. Considerando a imprensa uma modalidade específica de fonte, segui as orientações metodológicas para a sua análise indicadas por Tânia de Luca (2008) e Maria Helena Capelato (1988). Desse modo, foram levados em conta, ainda que nem sempre explicitados no texto, os diversos aspectos que definem o código da imprensa e a partir dos quais a notícia é construída, entre eles: os valores subjetivos de quem a produz, os interesses aos quais o jornal está vinculado, o público a quem visa atingir, os objetivos propostos, a linguagem utilizada. Identificados os elementos do código específico e a visão que os órgãos de imprensa tinham do movimento retratado, seguindo novamente Ginzburg (2007), busquei atingir, por meio dos discursos veiculados pelos jornais, e uma leitura “a contrapelo”, indícios

---

<sup>3</sup> O MNF é citado nos trabalhos de FERREIRA; GOMES (2014) e OLIVEIRA (2015).

constituintes do MNF, entre eles: a sua composição social, a sua organização, os seus valores, os seus objetivos e as suas ações.

Com esses cuidados metodológicos, foram analisados, principalmente, os jornais *O Semanário* e *Última Hora*, alinhados às lutas das esquerdas nacionalistas do período, levando-se em conta que atuaram como uma espécie de tribuna do MNF, publicando, na íntegra ou em partes, documentos produzidos pelo movimento e concitando o apoio às suas ações. Diferente deles, *O Globo* e *Jornal do Brasil*, órgãos da grande imprensa, como *Última Hora*, porém politicamente mais conservadores, apresentavam uma posição mais restritiva ao movimento, em função de suas ligações com as esquerdas.

O estudo do MNF permite recuperar uma parte da experiência histórica das mulheres entre 1945 e 1964, período relativamente pouco estudado pela historiografia das mulheres no Brasil. Os estudos que abordam a luta pelo direito ao voto na Primeira República ou os feminismos do pós-1968 predominam<sup>4</sup>. Outra frente importante de trabalhos é aquela que, desde o fim dos anos de 1990, coloca as mulheres no centro da historiografia sobre a ditadura militar (1964-1985), abordando a militância feminina na oposição e na esquerda armada, a exemplo do trabalho de Ana Maria Colling (1997). Questões como o silenciamento e a invisibilidade do feminino ou a reprodução das relações tradicionais de gênero no interior das estruturas político-partidárias de esquerda são discutidas por autoras como Ana Maria Colling (2015), Priscila de Paulo de Sousa (2018), Susel Oliveira da Rosa (2009). Além disso, quando se trata da militância política das mulheres entre 1945 e 1964, o destaque é dado às comunistas, a exemplo dos trabalhos de Iracélli Alves (2017), Elza Macedo (2001), Btzaida Tavares (2003), ou às mobilizações das mulheres conservadoras nos anos de 1960, como os trabalhos de Solange Simões (1985), Heloísa Starling (1986), Aline Presot (2004), Janaina Cordeiro (2009), Pérola Sestini (2008) e Reginaldo Sousa (2018)<sup>5</sup>. Pouco se sabe da atuação de mulheres trabalhistas como as que estiveram à frente do MNF.

### **Mulheres conservadoras em cena**

Entre 1962 e 1964, diversas organizações femininas anticomunistas surgiram na cena política do país. Mobilizadas contra um suposto perigo de “infiltração vermelha” no governo Goulart, atuaram

---

<sup>4</sup> Esses marcos podem ser percebidos, por exemplo, nos trabalhos de PINTO, 2003 e TELLES, 1999. Para uma crítica a essas balizas historiográficas, ver ALVES, 2017.

<sup>5</sup> Vale destacar que Sousa (2018) estende sua análise sobre o associativismo feminino conservador ao período do regime militar (1964-1985).

em diversas frentes para preservar os “valores democráticos e cristãos da cultura ocidental”: Deus, pátria, família, propriedade. Entre as entidades de maior impacto político, com ações mais organizadas e forte repercussão na mídia, estavam: União Cívica Feminina (UCF, São Paulo, 1962); Campanha da mulher pela Democracia (CAMDE, Guanabara, 1962); Cruzada Democrática Feminina (CDF, Pernambuco, 1963); Liga da Mulher Democrática (LIMDE, Minas Gerais, 1964). (SIMÕES, 1985).

Essas associações eram formadas por um segmento de mulheres das elites e das classes médias que tinham estreitas relações pessoais com empresários, políticos, militares e religiosos engajados na oposição ao que consideravam a “esquerdização” do país. Eudoxia Ribeiro de Dantas, por exemplo, sócia-fundadora da CAMDE, se apresentava como filha, esposa e mãe de militar. Essa rede de relacionamentos desempenhou um papel central na criação e na estruturação dessas organizações femininas.

A ligação entre essas organizações e o IPES (Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais) foi apontada nos trabalhos de Dreifuss (1987), Simões (1985) e Starling (1986). Mulheres de políticos, militares e empresários foram procuradas por elementos do IPES no sentido de mobilizá-las e formar grupos de pressão contra o governo de João Goulart. Era necessário disputar as ruas com as esquerdas, e as mulheres poderiam trazer novos e eficazes apelos nessa luta. O IPES garantia suporte material e assessoria ideológica. Entretanto, como chama a atenção Janaina Cordeiro, isso não significou que essas entidades foram instrumentalizadas e manipuladas pelos homens. Ao contrário, essas mulheres foram a público para defender valores que lhes eram próprios, que compunham seu universo material e simbólico e regiam o seu cotidiano (CORDEIRO, 2009, p.116-121).

É assim que, a partir de 1962, elas fizeram uma entrada estrondosa no cenário político do país. Partindo de modelos e papéis tradicionais de família e de gênero, elas se apresentaram como esposas/mães/donas de casa que vinham a público defender suas famílias ameaçadas pelos comunistas. O país era transformado no grande lar, a pátria, e a mulher, responsável pelo seu cuidado, estaria a postos para defendê-lo de todas as maneiras. Se estavam no espaço público, lugar destinado aos homens, era para defender os valores do privado, tradicionalmente tarefa feminina.

Por meio desses valores, elas garantiram um apelo político emocional extremamente eficaz na sua luta, pois mobilizavam sentimentos e apelavam a tradições que não se restringiam às elites brasileiras. O medo de que o “comunismo ateu”, que havia implantado na URSS um código moral

concorrente aos valores cristãos, destruísse a pátria, a família e a igreja era real e partilhado por diversos setores da população (MOTTA, 2002).

Tão eficazes e universais eram esses valores que, por meio do papel de mães/esposas/donas de casa, elas puderam apresentar seu movimento como apolítico e apartidário, apesar de todas as ligações políticas que possuíam. O objetivo era conquistar e mobilizar a opinião pública contra a “infiltração comunista” no governo Goulart. Na visão dessas mulheres, as reformas de base propostas pelas esquerdas, e pregadas ao longo dos anos pelo próprio Goulart, seriam o primeiro passo para a comunização do país. Entretanto, como aponta Simões, sem poder ignorar a ampla demanda social pelas reformas, as mulheres da CAMDE e da UCF resolveram o dilema pleiteando as reformas, porém sem as alterações constitucionais necessárias para que o projeto do governo fosse bem sucedido. Em maio de 1963, representantes da CAMDE e da UCF levaram ao Congresso Nacional 85 mil cartas favoráveis à reforma agrária, porém contrárias à reforma da Constituição (SIMÕES, 1987, p. 5).

No combate travado pelas entidades femininas conservadoras, a bandeira da defesa da democracia também foi acionada ao lado da família e da religião. Democracia, para essas mulheres, não significava a afirmação da participação popular, mas a oposição ao comunismo e a defesa da propriedade privada. Em seu trabalho sobre a CAMDE, Janaina Cordeiro mostra que essas mulheres partilhavam uma visão elitista, próxima ao udenismo, que pregava a restrição dos direitos populares e uma democracia saneada, “das classes médias para cima” (CORDEIRO, 2009, p. 52-53).

Com essas bandeiras, elas entraram no campo político e se fizeram presentes em todos os espaços e atividades onde enxergavam perigo comunista. Muitas vezes se envolveram ou provocaram eventos conflituosos e manifestações de radicalismo. Em janeiro de 1964, por exemplo, impediram a realização do congresso da Central Única dos Trabalhadores da América Latina (Cutal), em Belo Horizonte, ao ameaçar deitar na pista de pouso do aeroporto. Ainda em Minas Gerais, no final de fevereiro de 1964, boicotaram a realização de um evento da Frente de Mobilização Popular, com Brizola à frente, na Secretaria de Saúde, em Belo Horizonte. O episódio terminou em pancadaria, com as mulheres armadas de guarda-chuvas e cadeiras em uma mão e empunhando terços em outra (SIMÕES, 1985, p. 77-85).

As formas de ativismo dessas mulheres eram variadas: telefonemas, coletas de assinaturas, envio de telegramas, protestos às autoridades, moções, cursos, palestras, participação em comícios, etc.

Atuavam também em ações conjuntas com outras organizações de direita. Devido à força do seu papel simbólico, a imagem culturalmente santificada da mulher-mãe, cabia aos grupos femininos o papel de ponta de lança dos movimentos de opinião pública à direita. Lançavam mão, portanto, do que Ana Duarte denomina de “jogos de gênero”, ou seja, a mobilização de imagens femininas tradicionais, o “eterno feminino”, como estratégia de ação política (Duarte, 2009).

### **Esquerda, volver: O Movimento Nacionalista Feminino.**

A eficácia da mobilização das mulheres à direita não passou despercebida por determinados segmentos da esquerda. Foi somente após o sucesso estrondoso da ação daquelas mulheres que o Movimento Nacionalista Feminino se organizou, em junho de 1963. As mulheres do MNF concorreram e se valeram de estratégias de luta semelhantes às das adversárias, porém com sentido político invertido. O MNF não surgiu, portanto, de reivindicações especificamente femininas. Mas veio a reboque da luta política mais ampla do governo Goulart, em que era necessário disputar a voz feminina na mobilização da opinião pública por determinados projetos para o país.

E, assim como no caso das entidades femininas conservadoras do pós-62, as relações pessoais e de parentesco também se configuraram como elementos essenciais para a compreensão do próprio surgimento do MNF, sua composição social, sua estrutura interna, seus objetivos e valores. Essas semelhanças reforçam a ideia, defendida neste artigo, de que o MNF surgiu como reação à ação dos grupos femininos conservadores.

No momento de seu lançamento, o MNF se apresentava como um movimento idealizado por *esposas* de políticos e parlamentares nacionalistas, sobretudo do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Em sua primeira configuração, são principalmente esposas de políticos *trabalhistas*, vinculados à Frente Parlamentar Nacionalista e à Frente de Mobilização Popular, que ocuparam os postos de direção<sup>6</sup>. Do mesmo modo que as organizações femininas de direita, o MNF também foi um movimento majoritariamente formado por mulheres das elites e classes médias: eram esposas de ministros, governadores, deputados, senadores, vereadores, prefeitos, militares. Embora, como veremos, mais

---

<sup>6</sup> Alguns exemplos: Jurema Brochado da Rocha, esposa do falecido ministro trabalhista Francisco Brochado da Rocha, era a diretora nacional do movimento; Neusa Goulart Brizola, esposa de Leonel Brizola, do PTB, era presidente do MNF-Guanabara; Rene Silveira, esposa do então governador do Rio de Janeiro, Badger Teixeira da Silveira, também do PTB, era presidente de honra do MNF- RJ. Ver PACHECO, 1963d, p. 8.



heterogêneo e com maiores possibilidades de ingressarem mulheres trabalhadoras. Há que ressaltar, ainda, a forte presença das militantes comunistas no movimento<sup>7</sup>.

Ao falar em nome da liderança do movimento, Gilca Santana, *esposa* do deputado Fernando Santana, da FPN, explicava:

[...] a vivência diária dos problemas das regiões de onde somos, particularmente *esposas de parlamentares*, atendendo a milhares de homens e mulheres do povo, sem nenhum meio de vida, em busca de emprego, de uma colocação qualquer que os liberte da fome e do desespero, deram-nos a medida exata da nossa responsabilidade [...] (ENTUSIASMO..., 1963, p. 7).

Jurema Brochado da Rocha, viúva do ex-ministro trabalhista Brochado da Rocha, acrescentava:

[...] um grupo de senhoras (...) outorgou-me esse privilégio de me colocar à frente do movimento, considerando o fato de eu ter sempre acompanhado meu marido em sua luta pelas reformas de base como primeiro passo para a emancipação e tranquilidade do país [...]” (O MOVIMENTO..., 11 jun. 1963, p.3).

Se a direita tinha “suas esposas”, a esquerda também as terá. A identidade de “esposas nacionalistas”, construída a partir de figuras masculinas, não era vista como algo negativo, diminutivo da sua cidadania. Ao contrário, legitimava o seu movimento, pois lhe dava experiência com os problemas do povo. O papel de esposas, além da possível experiência com o cotidiano e os traquejos da política, também lhes abria uma rede de sociabilidade, reforçando contatos políticos e definindo afinidades partidárias e ideológicas.

Dessa forma, embora se apresentasse como um movimento apartidário, o MNF nascia vinculado, por meio de relações pessoais, aos grupos e movimentos nacionalistas e de esquerda que, naquele momento, tinham Leonel Brizola, do PTB, como principal liderança. Esses vínculos ficam explícitos, também, ao analisarmos os objetivos contidos nos estatutos do movimento. O artigo segundo, dizia:

[...] o MNF tem por fim a incorporação das mulheres no processo político-social (...) propagar e defender as ideias nacionalistas, pugnando pela reformas de base e pelo combate à espoliação brasileira e por todas as medidas que modifiquem estruturalmente a economia nacional, de modo a propiciar a todos uma participação equitativa e justa na riqueza [...] (CAMPOS, 1963a, p. 3).

---

<sup>7</sup> Sobre a presença de militantes comunistas no movimento, ver, por exemplo, CAMPOS, 1963b, p.3.

Ao longo do governo Goulart, as relações entre as diversas organizações de esquerda e o presidente foram marcadas por tensões e conflitos. Enquanto Goulart pretendia unir o centro e a esquerda, sobretudo por meio da aliança PSD e PTB, para implementar as reformas de base, as esquerdas pressionavam o governo a colocar fim na sua “política de conciliação” e adotar um programa máximo de reformas, sem concessões (FERREIRA; GOMES, 2014).

A fala de Neusa Brizola, reproduzida no jornal nacionalista *O Semanário*, ajuda a localizar a posição do MNF no quadro da esquerda:

[...] em poucas palavras: não se trata, agora, simplesmente da pessoa de Jango; trata-se do programa que o povo deseja e espera que ele execute, programa que contraria grandes interesses e ameaça poderosos privilégios. Não se iluda o presidente: não lhe resta, daqui por diante, senão governar, realmente, com os homens identificados com essas reformas; governar, enfim, com os seus verdadeiros amigos. (O MINISTRO..., 1963, p. 2).

Dessa forma, o MNF parecia vir para reforçar, pela via das mulheres, o que Argelina Figueiredo denominou de “coalizão radical pró-reformas”. Essa coalizão adotou, gradativamente, estratégias de ação direta, por meio de mobilizações populares nas ruas, a fim de pressionar o Congresso Nacional para aprovar as reformas de base (FIGUEIREDO, 1993, p. 66).

Várias foram as organizações de esquerda atuantes durante o governo Goulart. Entre elas: o PTB, protagonista na agitação e no debate nacionalista e reformista, e, dentro do PTB, sua ala radical, liderada por Brizola; a Frente Parlamentar Nacionalista (FPN); o Partido Comunista Brasileiro (PCB), que, mesmo na ilegalidade, alcançava importante influência no jogo político; as Ligas Camponesas; o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT); organizações de subalternos das Forças Armadas; a União Nacional dos Estudantes (UNE) e, por fim, a Frente de Mobilização Popular.

A Frente Parlamentar Nacionalista e a Frente de Mobilização Popular merecem destaque devido às relações que mantiveram com o MNF. No contexto do governo João Goulart, a formação de frentes parlamentares, que incluíam políticos de diferentes agremiações, tornou-se a alternativa política. A FPN, sob hegemonia do PTB, defendia o nacionalismo econômico e as reformas de base no Congresso Nacional. Como aponta Delgado, a autonomia nacional era o ponto comum, embora o nacionalismo apresentasse, conforme seu defensor, uma característica peculiar (DELGADO, 2003, p. 149-150).

A FMP foi uma organização extraparlamentar de caráter nacionalista e reformista, criada no início de 1963. Agregava os diversos grupos de esquerda, incluindo a FPN, sob a liderança de Leonel Brizola. A estratégia da FMP era pressionar o Congresso Nacional por meio de movimentos de rua como passeatas, comícios, manifestações e greves operárias. Os líderes da FMP exigiam que o presidente Goulart pusesse fim ao que denominavam de “política de conciliação”. Exigiam a ruptura do governo Goulart com o PSD, a nacionalização de empresas estrangeiras e a implementação imediata das reformas de base, com aprovação ou não do Congresso Nacional.

Mas, se por um lado, o MNF fazia coro com o discurso comum desses grupos, por outro, a entrada das mulheres, em organização própria e ativa, no campo da esquerda nacionalista trazia novos elementos e argumentos para a luta pelas reformas de base. Trazia um universo feminino simbolicamente poderoso e diverso daqueles que as esquerdas mobilizavam até então. Reafirmando nossa ideia de que o MNF surgiu para competir e disputar a voz com as entidades femininas conservadoras do pós-62, as mulheres do MNF também lançaram mão de papéis de gênero e valores tradicionais, como família e religião, porém ressignificando seus sentidos políticos.

Um dos discursos mais aplaudidos no ato de lançamento do MNF, com ampla divulgação na imprensa nacionalista, foi o de Cecília Rabattini de Almeida, que falou em nome das donas de casa:

[...] as mulheres *não querem, com efeito, sair de suas casas; querem ficar nelas cuidando de seus maridos e filhos, (...) mas querem ficar em casa desde que nada falte aos seus entes queridos, desde que seus filhos não sejam condenados a morrer de fome, nem seus maridos escravizados a uma iníqua condição de vida, desde que tenham, nos seus lares, o conforto a que têm direito todas as criaturas humanas. Enquanto isso, o lugar de todas elas é na trincheira de luta pela libertação do povo brasileiro da miséria e da fome (...) que tanto confrange nossos corações de mães de família [...].* (ENTUSIASMO..., 1963, p. 7).

O discurso mobilizava papéis de gênero e valores tradicionais caros à sociedade e acionados pela direita. O lugar reconhecido para a mulher era o *espaço privado*. Mas a condição de miséria e fome em que se encontravam os lares brasileiros as impedia de realizar seu papel de mães/esposas/donas de casa. Portanto, se estavam no espaço público, era para proteger seus lares. A *ordem* só poderia ser restabelecida por meio das reformas de base que colocariam fim às dificuldades dos lares brasileiros.

Vale ressaltar que a fala de Cecília Almeida era comum entre as mulheres de esquerda da época. Em seu estudo, Macedo destaca que a palavra de ordem das militantes comunistas, que também

estavam presentes no MNF, era “ordem na casa e vamos à luta”. “Ordem na casa” indicava que as mulheres se viam como as principais responsáveis pelo lar. “Vamos à luta” se referia às organizações femininas pelo fim das desigualdades (MACEDO, 2001)<sup>8</sup>.

As mulheres do MNF também disputaram um discurso religioso com as entidades femininas conservadoras. Elas sabiam que a religiosidade era elemento de forte apelo na população brasileira e que a associação entre religião e política era feita pela direita na mobilização antiGoulart. Por isso, era importante mostrar ao público que mulheres do MNF eram cristãs e que suas propostas estavam enquadradas nesses princípios. Nesse sentido, Jurema Brochado da Rocha justificava sua luta:

[...] A mulher brasileira atende a um chamado de urgência que está sendo feito por milhares de vozes, chamado que também foi feito (...) por sua santidade o papa João XXIII (...) nosso trabalho é, sobretudo, homenagem póstuma, sentida e reverente, inspirada nas suas santas palavras contidas nas encíclicas “Mater et Magistra” e “Pacem in Terris”. Procurando seguir seu exemplo, aqui estamos! [...]” (ENTUSIASMO..., 1963, p. 7).

Jurema Brochado da Rocha manejava com destreza as encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, lançadas pelo papa João XXIII, que reconheciam as responsabilidades da igreja católica romana perante os problemas sociais. Como se opor às reformas, acusando-as de abrir caminho para o comunismo, se, segundo Brochado, elas eram inspiradas nas encíclicas papais e, portanto, chanceladas pelo papa? Seguindo essa linha de argumentação, Brochado da Rocha apresentava as reformas de base como a materialização dos princípios da doutrina social da igreja.

Em outro momento, Alda Temperani, combatendo os argumentos que mobilizavam valores cristãos para deslegitimar as propostas da esquerda, exclamava:

[...] Não há democracia quando o latifúndio e o imperialismo de braços dados espoliam a nação. Não há cristianismo quando se deixam morrer de fome as crianças e não se tem respeito pela dignidade humana. Basta de mentiras, fariseus! Pois Cristo não pode ser invocado para justificar a miséria e a degradação, quando ele deu o exemplo de amor e do sacrifício pela humanidade. (ESTAMOS..., 1963, p. 7).

Dessa forma, o MNF travava uma batalha de contrapropaganda aos movimentos femininos de direita que estavam a todo vapor. Combatia, com as mesmas armas, a estratégia que acionava a religião

---

<sup>8</sup> Apesar do lema “ordem na casa e vamos à luta” predominar entre as militantes comunistas no período, o trabalho de ALVES (2017) mostra que esse princípio não norteou todas as militantes comunistas. Muitas delas questionaram as diferenças entre os sexos e desenvolveram uma atuação feminista dentro do PCB.

e seus símbolos para incompatibilizar o programa das esquerdas com a fé da população. Nos papéis tradicionais de gênero da época, nada melhor que mulheres para defender os valores religiosos. Cabia a elas o zelo pela moral cristã na família. Consideravam, porém, a pobreza e as desigualdades, e não o espectro comunista, o grande problema do país. A verdadeira democracia só se realizaria quando o latifúndio e o imperialismo fossem superados.

### **Modelos e papéis femininos no MNF**

Diversos papéis femininos estiveram presentes no MNF, desde modelos tradicionais de mulher, a mãe/esposa/dona de casa, até propostas de maior emancipação. Entretanto, mesmo os modelos tradicionais foram colocados em uma chave diferente daquela apresentada pelas mulheres à direita. O discurso de Jurema Brochado da Rocha ajuda a mapear essa questão.

“ [...] somos brasileiras e desejamos contribuir para a solução dos problemas da pátria, sem prejuízo da nossa sagrada missão de mães, de esposas e dedicadas companheiras dos nossos maridos. Assim como os homens, sem faltar as suas atividades normais, opinam e decidem, por que relegar as mulheres à velha tradição de cozinheira ou simples dona de casa? Não constituímos mais da metade do eleitorado brasileiro? E mesmo assim, que influência exercemos na política do nosso país? (...) em sinais dos tempos, sua santidade, referindo-se às mulheres diz: (...) torna-se a mulher cada vez mais cônica da própria dignidade humana (...) reivindica *direitos* e *deveres* consentâneos com sua dignidade de pessoa tanto na vida familiar quanto na vida social” (ENTUSIASMO..., 1963, p. 7).

No discurso, percebe-se que Brochado da Rocha não rompia completamente com os papéis tradicionais de gênero das mulheres em suas funções de mães e esposas. Entretanto, a posição subalterna da mulher e seu enquadramento exclusivo no espaço privado eram refutados tanto por meio de argumentos políticos – “somos a metade do eleitorado” – quanto por argumentos religiosos. Portanto, era direito e dever da mulher ocupar o espaço público, compreendido como lugar de discussão e deliberação de questões de interesse coletivo, de participação política por excelência<sup>9</sup>.

A defesa da ocupação do espaço público/político pela mulher estava referendada no artigo segundo dos estatutos do movimento:

---

<sup>9</sup> A compreensão do espaço público utilizado para o contexto da luta do MNF aproxima-se da concepção de Hannah Arendt para quem essa esfera é o *locus* do mundo em que se dá o exercício da atividade política por excelência, onde o cidadão exerce seu papel de participar das decisões públicas, e a política, sempre plural, é entendida como criação, experimentação e fator fundamental de constituição dos sujeitos. Sobre a concepção de esfera pública em Hannah Arendt, ver Silva (2017) e Ortega (2001).

[...] o Movimento Nacionalista Feminino” tem por fim a incorporação das mulheres no processo político-social, dando-lhes participação mais eficiente (...) o reforçamento da consciência da mulher brasileira quanto à capacidade e ao alcance de sua atuação política e o concitamento a que elas exerçam suas liberdades públicas e constitucionais como instrumento adequado para a conquista dos direitos populares.” (CAMPOS..., 1963a, p. 3).

O MNF pretendia promover a mulher no espaço público, mas de uma forma peculiar. Não seria por meio de reivindicações de um movimento feminista por direitos da mulher, mas a partir da luta pelos direitos *populares*. A politização da mulher, sua ocupação do espaço público e o rompimento com uma posição de subalternidade só se efetivariam por meio de seu engajamento na luta para avançar as reformas de base e a conquista dos direitos populares. Era essa luta que legitimava e promovia a conquista da cidadania pelas mulheres. Nesse sentido, o discurso das mulheres do MNF se aproximava do de outras militantes de esquerda da época para quem as desigualdades de gênero só seriam superadas quando tivessem fim as desigualdades sociais (SOIHET, 2012, p. 233-234).

Os papéis femininos estabelecidos pelas mulheres do MNF se diferenciavam, portanto, das organizações femininas de direita. Estas lutavam pela preservação da ordem e dos tradicionais papéis reservados aos homens e mulheres em uma sociedade patriarcal tradicional. O que incluía o reconhecimento de um papel feminino subalterno aos homens e limitado à esfera privada, tal como definido pelas relações de gênero do período. Como mostra Cordeiro, ao analisar a CAMDE, na concepção dessas mulheres, elas só teriam agido politicamente, entre 1962 e 1964, em virtude das exigências da *conjuntura*. E se estavam na esfera pública era para salvar valores tradicionais do privado, papel que lhes cabia. Sua entrada na política, com aval dos maridos, era justificada como o último recurso utilizado quando os homens, a quem cabia o espaço público, já haviam esgotado sua capacidade de luta (CORDEIRO, 2009, p. 107-108, 130).

O próprio perfil socioprofissional das militantes do MNF já marcava diferença em relação às entidades conservadoras. Embora suas militantes fossem majoritariamente das elites e classes médias, como nas organizações oponentes, seu perfil era mais heterogêneo. Havia donas de casa, mas também advogadas, economistas, arquitetas, jornalistas, universitárias, artistas, escritoras, cientistas, professoras, funcionárias públicas e, embora em menor número, operárias<sup>10</sup>. Eram mulheres que

---

<sup>10</sup> O perfil heterogêneo das mulheres de elite e de classe média que integravam o MNF, bem como a presença de operárias, podem ser encontrados, por exemplo, nas seguintes edições do jornal *Última Hora*: AGRUPAM-SE..., 15 ago. 1963, p. 8; PACHECO, 1963d, p. 8; INCORPORAÇÃO..., 24 ago. 1963, p. 8; MOVIMENTO..., 26 ago. 1963, p. 3.

trabalhavam fora do espaço privado, que saíam do lugar de atuação estabelecido para elas no modelo de família patriarcal, e ocupavam cargos para além das profissões consideradas femininas, tais como professora, enfermeira, etc. Portanto, um modelo recusado pelas mulheres das entidades conservadoras, que celebravam as mães/donas de casa e rejeitavam mulheres que rompessem esses papéis.

Como exemplo dessa diferença, uma das militantes do MNF era a atriz Lia Mônica Rossi, protagonista do filme *Bonitinha, mas ordinária*, de 1963, dirigido por J.P. de Carvalho, inspirado na peça de Nelson Rodrigues. A atriz era apresentada, sempre que possível, como porta voz do MNF do Estado do Rio de Janeiro. Na série de comícios pró-reformas, organizados pelas esquerdas, no mês de outubro de 1963, no Rio de Janeiro, Lia Rossi subia ao palanque e, em nome do MNF, acusava os grupos internacionais de serem os principais responsáveis pela carestia e pela não aprovação das reformas de base. Sua foto e seus discursos eram estampados com destaque pelo jornal *Última Hora*<sup>11</sup>.

Os valores e modelos do feminino defendidos e praticados pelo MNF, que afirmavam o espaço público/político como lugar também feminino, foram fundamentais para a construção de uma identidade para o movimento e para configuração da luta dessas mulheres. Ao valorizar a mulher como uma força para fazer avançar as reformas e os direitos populares, o MNF caminhou, também, para abrir novas áreas de atuação na sociedade às mulheres e, em decorrência, ampliar seus direitos de cidadania. Isso permitiu que o MNF tivesse, na luta, uma configuração diferente daquela das entidades conservadoras e, ao mesmo tempo, não fosse considerado um mero braço instrumentalizado das organizações de esquerda do período.

### **Movimento Nacionalista Feminino em ação**

De sua criação, em junho de 1963, ao golpe de 1964, o MNF cresceu e fundou sessões em diversos estados. Organizadas politicamente, suas militantes atuaram a partir de duas linhas de ação: uma de arregimentação e preparação ideológica feminina, outra de formação de grupos de pressão e conquista da opinião pública para as reformas de base.

---

<sup>11</sup> Lia Rossi foi destaque em várias edições da coluna *Lou Informa*, de Maria de Lourdes Pacheco, no jornal *Última Hora*. Ver PACHECO, 1963c, p. 8.



Os meios de recrutamento eram diversos: convites pessoais, organização de cursos e seminários, campanhas pela imprensa nacionalista, demonstrações públicas, ações junto a entidades nacionalistas e de esquerda. Assim, se, de partida, foi um movimento idealizado por esposas de parlamentares trabalhistas e nacionalistas, o movimento cresceu e incorporou outros segmentos de mulheres: estudantes, intelectuais, artistas, profissionais liberais, donas de casa, operárias.

Havia um número maior de trabalhadoras assalariadas no MNF em comparação com as entidades femininas conservadoras. Isso ocorreu, possivelmente, devido aos vínculos mais fortes das esquerdas com os movimentos sindicais. Mas, ainda assim, o movimento continuou, majoritariamente, de classes médias<sup>12</sup>. Uma pista para isso é fornecida por Simões ao tratar das organizações femininas conservadoras. A autora argumenta que os métodos de arregimentação dessas entidades – telefonemas, convites pessoais, anúncios em jornais, reuniões nas casas das lideranças –, que eram parecidos com os do MNF<sup>13</sup>, não incentivavam o comparecimento de mulheres de outros segmentos que não das elites e classes médias (SIMÕES, 1985, p. 56).

Outro meio importante de arregimentação eram os cursos de formação política para mulheres, organizados conjuntamente por MNF, ISEB, FPN e FMP, ministrados no Rio de Janeiro, em São Paulo e no Rio Grande do Sul, no final de 1963. A análise dos temas das aulas permite identificar o repertório de ideias que fizeram parte da ideologia nacionalista e do programa das esquerdas, compartilhado pelo MNF: “o desenvolvimento nacional”; “como atua o imperialismo no Brasil”; “o problema agrário brasileiro”, “arte e desenvolvimento”; “fatores de carestia”; “o petróleo na política nacional”; “a companhia nacional de álcalis”, “reformas ou perda violenta dos privilégios”, etc. Ministravam as palestras intelectuais, militantes e políticos proeminentes do campo nacionalista e de esquerda, tais como: Leonel Brizola (PTB/FMP), Helga Hoffmann (economista do ISEB), João Pinheiro Neto (ex-ministro do governo João Goulart), Ênio Silveira (editor), Jocelyn Brasil (coronel), Álvaro Pinto (diretor do ISEB), Israel Pinheiro (PCB).<sup>14</sup>

Armadas ideologicamente, as mulheres do MNF se lançaram na esfera pública em ações diversificadas: moções aos políticos, manifestações em praça pública, protestos contra políticos

---

<sup>12</sup> Ver PACHECO, 1963b, p. 3.

<sup>13</sup> Ver Pacheco, 1963a, p. 8.

<sup>14</sup> Sobre os cursos ministrados pelo ISEB ao MNF, ver: COMÍCIO..., 7 ago. 1963:2; CAMPOS, 1963e, p. 3; CAMPOS, 1963f, p. 3; DIRETOR..., 17 dez. 1963, p.2; LATIFÚNDIO..., 31 dez. 1963, p. 2.

conservadores, campanhas na imprensa nacionalista, arrecadação de fundos, participação em concentrações populares, ações conjuntas com estudantes da UNE e trabalhadores do CGT, defesa da paz mundial<sup>15</sup>. Vale destacar que, em muitas dessas ações, elas recebiam assessoria logística dos deputados da FPN.

Nessas atividades, elas também contaram com o suporte da imprensa nacionalista, sobretudo do jornal *Última Hora* (UH). O poeta Geir Campos e a jornalista Maria de Lourdes Pacheco, a Lou, integrante do MNF do Estado do Rio, foram imprescindíveis para a divulgação do movimento. Eram os porta-vozes do MNF no UH. Em suas colunas, davam grande destaque às campanhas públicas do MNF, entre elas: denúncias de violência policial no governo de Carlos Lacerda, campanhas pela nacionalização como a da indústria farmacêutica, denúncias contra o IBAD, homenagens a políticos e juízes “nacionalistas”, movimentos de alfabetização, campanha pela anistia dos sargentos, campanha pela nomeação de Brizola ao Ministério da Fazenda<sup>16</sup>.

No curto período de sua existência, entre junho de 1963 e abril de 1964, o MNF desenvolveu ações que foram parte de uma campanha maior pelas reformas de base, coordenadas pelas esquerdas nacionalistas, sobretudo a FMP e a FPN. Nesse sentido, as mulheres do MNF acompanharam a toada desses grupos que, a partir do final do ano de 1963, ampliavam a ofensiva política e desafiavam a legalidade. Por meio do lema “reforma agrária na lei ou na marra”, optavam pela estratégia da luta extraparlamentar por meio de comícios, manifestações, passeatas, greves (FERREIRA, 2014). O ponto culminante dessa estratégia foi a realização do comício da Central do Brasil, em 13 de março de 1964.

### **O Comício, a Marcha, o golpe.**

O comício da Central do Brasil foi organizado para selar o comprometimento público do presidente da República com a coalizão de esquerda pelo programa máximo das reformas de base. Nesse momento, Goulart voltava-se para os grupos – trabalhadores da cidade e do campo, estudantes, as esquerdas e seus partidos – que sustentaram sua trajetória política. Essa guinada foi dada após as tentativas fracassadas de reconstruir sua base política, formada pela aliança PSD e PTB, e de afastar as esquerdas mais radicais. Como mostra Jorge Ferreira, o malogro da estratégia de conciliação entre as

---

<sup>15</sup> Ver, por exemplo, CAMPOS, 1963c, p. 3; MULHERES..., 30 ago. 1963, p. 2; OPERÁRIOS..., 7 out. 1963, p. 5; MOVIMENTO..., 25 out. 1963, p. 3; GRANDE..., 19-25 dez. 1963, p. 7.

<sup>16</sup> Ver, por exemplo: CAMPOS, 1963a, p. 3; COMÍCIO..., 7 ago. 1963, p. 8; MOVIMENTO..., 26 ago. 1963, p. 3; CAMPOS, 1963d, p. 3.

diversas forças políticas ocorreu não pela incapacidade do presidente de negociar, mas pela recusa entre as partes de pactuar acordos. Da esquerda à direita, a estratégia escolhida foi a do confronto (FERREIRA, 2003, p. 375-376).

Ao MNF coube duas tarefas nessa empreitada: fazer a arregimentação no meio feminino e dar publicidade ao apoio das mulheres ao comício. O movimento organizou a ida, ao Rio de Janeiro, de delegações das suas sessões nos estados. O objetivo era destacar a imagem legitimadora da mulher, tal como as direitas faziam. Por meio de declarações públicas, divulgadas nos jornais nacionalistas, o MNF concitava a união feminina em torno dos trabalhadores para, em uma frente única, pressionar o Congresso para aprovar as reformas de base.

No comício, militantes do MNF acompanharam as propostas de fechamento do “Congresso reacionário” e convocação de uma assembleia constituinte, formada por trabalhadores, soldados (o povo em armas) e camponeses, apresentadas por lideranças da FMP, como soluções para o impasse entre o povo e o Congresso.

O comício se tornou a senha para a união de todos os conspiradores civis e militares que iniciaram os preparativos para a derrubada de Goulart. Neste ponto, considero importante retomar a análise de Motta. Para o autor, o anticomunismo foi o elemento que propiciou a unificação de setores heterogêneos em uma frente favorável ao golpe (MOTTA, 2006, p. 146).

A reação de maior impacto ao comício foi a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, realizada em São Paulo, em 19 de março. Sob a bandeira da defesa das instituições democráticas contra o comunismo, pretendia demonstrar apoio da população à derrubada de Goulart e, assim, criar um clima propício para uma intervenção militar.

Vale destacar que o pretexto para a realização do evento foi o de que Jango teria atacado a fé religiosa e ofendido o rosário. No comício, o presidente havia dito: “não é com rosários que se combatem as reformas”. Era uma alusão ao uso do símbolo religioso que, desde as mulheres da LIMDE, era utilizado como poderoso elemento mobilizador e legitimador da oposição ao governo Goulart.

A organização da marcha contou com uma preparação cuidadosa que envolveu políticos, empresários, religiosos, militares, além das associações femininas. Líderes de 80 organizações

participaram do evento. Entretanto, apesar de vários homens atuarem ativamente na organização, a imagem pública da marcha foi feminina. As mulheres foram apresentadas como as verdadeiras impulsionadoras da intervenção militar. Conforme aponta Simões, “setores políticos e ideológicos bastante diferenciados entre si podiam se sentir perfeitamente à vontade atrás do escudo formado pelos apelos universais, como Deus, pátria e família, carregado pelas mulheres” (SIMÕES, 1985:95). Dessa forma, as entidades femininas conservadoras passaram à história como organizadoras e idealizadoras do evento.

Muitos segmentos da esquerda não compreenderam as marchas da família como um avanço das direitas junto à população. Desprezaram-nas por serem “movimentos de classes médias” e não do povo, o grande ator político (FERREIRA, 2014, p. 305).

Entretanto, o poder de mobilização das marchas não passou despercebido pelas lideranças do MNF, Neusa Brizola à frente. Sobretudo o apelo feminino. Nesse sentido, ela convocou uma reunião conjunta da Liga Feminina da Guanabara e do Movimento Nacionalista Feminino. O objetivo era planejar uma concentração feminina, para o dia 3 de abril, a fim de disputar as ruas com as mulheres das direitas. Pretendia conseguir uma “união maior de todas as mulheres visando a sua integração na luta pelas reformas de base”. Também fez um apelo para que fossem organizados “grupos de onze femininos” no mesmo estilo do proposto por Leonel Brizola (ESQUERDA..., 24 mar. 1964, p. 3). Eram tentativas do MNF de responder às marchas e fazer frente à ofensiva das mulheres de direita. Mas não houve tempo: o golpe veio antes.

A repressão promovida, após o golpe de 1964, não poupou o MNF, que deixou de existir. Após a invasão do escritório de Leonel Brizola, no edifício Avenida Central, no Rio de Janeiro, o DOPS apresentava “provas” da “atividade subversiva” do movimento: selos emitidos para angariar fundos ao MNF, autorizações de Neusa Brizola para fundação de núcleos do MNF, diplomas do ISEB, também assinados por Neusa Brizola, e prontos para serem entregues às participantes dos cursos (DOPS..., 10 abr. 1964, p. 1). Algumas das militantes do MNF foram perseguidas, outras deixaram o país, como a própria Neusa Brizola, outras saíram do espaço público. Algumas se envolveram na luta contra a ditadura que se instaurou.

Enquanto isso, as mulheres militantes das entidades femininas conservadoras, como CAMDE, LIMDE, UCF, continuavam realizando marchas pelo país, como a Marcha da Vitória, realizada no Rio

de Janeiro, no dia 2 de abril de 1964. Celebravam o golpe e se engajavam no furor persecutório que se instaurou no país. Cobravam expurgos e se mantinham vigilantes em nome da família, da religião e da propriedade (PRESOT, 2004).

### Considerações finais

Em 15 de março de 1967, o jornal *O Globo* publicava a matéria “Mulher mineira empunhou terço e granada para enfrentar provocação dos comunistas”. O artigo destacava a atuação das militantes da LIMDE e da Frente Feminina Nacionalista, entidades conservadoras mineiras, “que batalharam pela revolução de março de 1964”. Perguntada sobre a criação da Frente Nacionalista Feminina, Maria Adelaide de Paula Fernandes, a Lalá Fernandes, idealizadora da entidade, explicava:

[...] Fui ao Rio para conhecer as bases da Frente Nacionalista Feminina [sic], criada, apoiada e incentivada pela Sra. Neusa Goulart. (...) confirmou o meu receio de que a legião da irmã de Jango tinha sido criada para fazer desmoronar os princípios da responsabilidade e respeitabilidade da família brasileira. Vim imediatamente para Minas Gerais e aqui instalei a Frente Feminina Nacionalista, nos moldes mineiros de apoio e de solidariedade cristã a todos os que precisassem de uma orientação sadia. Conseguindo a adesão de 2.072 mulheres, a elas contei, desassombradamente, a razão da criação da Frente: evitar que Da. Neusa Goulart tivesse a oportunidade de estabelecer em Belo Horizonte filiais a exemplo das que já funcionavam em diversas capitais [...] (MULHER..., 15 mar. 1967, p. 27.).

O relato de Lalá Fernandes mostra que o MNF conseguiu seu lugar na luta, apesar da sua curta duração, entre junho de 1963 e abril de 1964. Se as entidades femininas conservadoras foram motivo para o surgimento do MNF, ideia defendida neste trabalho, ele, por sua vez, inspirou reações para combatê-lo, revelando-se, portanto, um inimigo considerável. O relato reforça, também, a ideia defendida de que a disputa pela voz feminina foi um elemento importante nas lutas que marcaram o governo João Goulart. Pois, se de um lado, o MNF fez coro com o discurso comum das esquerdas nacionalistas, por outro, a entrada das mulheres, em organização própria e ativa, trouxe novos elementos e argumentos para a luta pelas reformas de base. Trouxe um universo feminino simbolicamente poderoso e diverso daqueles que as esquerdas mobilizavam até então.

Essa disputa mobilizou papéis e modelos femininos, mesmo que uma pauta de reivindicações próprias femininas não fosse o mote inicial. Na contramão das mulheres à direita, o MNF reivindicou um maior espaço público e político para as mulheres como uma forma de fazer avançar as reformas de base e os direitos populares. Legitimou a política como espaço feminino, mesmo quando acionava

modelos tradicionais como o da mãe/esposa/dona de casa. Além disso, por meio do MNF, as mulheres trabalhistas entraram em cena e ocuparam seus lugares à esquerda.

### Referências Bibliográficas

- AGRUPAM-SE as nacionalistas. **Última Hora**, Niterói, 15 ago. 1963, p.8.
- ALVES, Iracélli da Cruz. Os movimentos feminista e comunista no Brasil: História, Memória e Política. **Tempos Históricos**. Vol. 21, set 2017, p.107-140.
- CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Imprensa e história do Brasil**. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.
- COLLING, Ana Maria. **A resistência da mulher à ditadura militar no Brasil**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- COLLING, Ana Maria. 50 anos da Ditadura no Brasil: questões feministas e de gênero. **OPSIS**, Catalão, v. 15, n. 2, p. 370-383, 2015.
- CAMPOS, Geir. Nacionalista Feminino, **Última Hora**, Niterói, 3 ago. 1963a, p. 3
- CAMPOS, Geir. Movimento Feminino. **Última Hora**, Niterói, 10 ago. 1963b, p.3
- CAMPOS, Geir. A mulher no teatro. **Última Hora**, Niterói, 24 ago. 1963c, p.3.
- CAMPOS, Geir. Simone, a mulher e a marcha. **Última Hora**, Niterói, 31 ago. 1963d, p. 3.
- CAMPOS, Geir. A mulher em debate. **Última Hora**, Niterói, 7 set. 1963e, p.3
- CAMPOS, Geir. A mulher e o seminário. **Última Hora**, Niterói, 21 set. 1963f, p.3.
- COMÍCIO pelas reformas reúne milhares de trabalhadores no Estado, **Última Hora**, Niterói, 7 ago. 1963, p. 2.
- CORDEIRO, Janaina Martins. **Direitas em Movimento. A Campanha da Mulher pela Democracia e a ditadura no Brasil**. Rio de Janeiro, FGV, 2009.
- DELGADO, Lucília de Almeida. Partidos políticos e frentes parlamentares: projetos, desafios e conflitos na democracia. In FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida. **O Brasil Republicano. O tempo do nacional – estatismo. Do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DIRETOR do ISEB na ABI: reformas ou perda violenta dos privilégios. **Última Hora**, 17 dez. 1963, p.2

DOPS acha bomba na UNE e no CACO. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 10 abr. 1964, p. 1.

DREIFUSS, René Armand. **1964: a conquista do Estado. Ação política, poder e golpe de classe**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

DUARTE, Ana Rita Fonteles. Jogos de gênero nas memórias de militantes pela anistia. **Espaço Plural** (Unioeste), v. 21, p. 66-77, 2009.

ENTUSIASMO presidiu instalação do movimento nacionalista feminino. **O Semanário**, Rio de Janeiro, 13-19 jun. 1963, p. 7.

ESQUERDA fará comício. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 24 mar. 1964, p. 3.

ESTAMOS nessa luta e dela não recuaremos. **O Semanário**, 20-26 jun. 1963, p. 7.

FERREIRA, Jorge. O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964. In FERREIRA, Jorge; DELAGADO, Lucília de Almeida. **O Brasil Republicano. O tempo da experiência democrática. Da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. A estratégia do confronto: a Frente de Mobilização Popular. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: Anpuh, vol.24, n.47, jan – jun, 2004, p.181-212.

FERREIRA, Jorge; GOMES, Angela de Castro. **1964. O golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura no Brasil**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014.

FIGUEIREDO, Argelina. **Democracia ou reformas? Alternativas democráticas à crise política:1961-1964**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como antropólogo”. In Idem. *O Fio e os rastros; verdadeiro, falso fictício*. Tradução de Rosa Freire de Aguiar e Carlos Branfão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GRANDE ato público lança conclamação “Natal com anistia: sargentos precisam voltar aos seus lares”, **O Semanário**, Rio de Janeiro, 19-25 dez. 1963, p.7.



- INCORPORAÇÃO da mulher no processo político social. **Última Hora**, Niterói, 24 ago. 1963, p.8
- LATIFÚNDIO foi aula do movimento feminino, **Última Hora**, Niterói, 31 dez. 1963, p.2.
- LUCA, Tânia Regina de. “História dos, nos e por meio dos periódicos”. In PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes históricas*. São Paulo:Contexto,2008.
- MACEDO, Elza Dely Veloso. **Ordem na casa e vamos à luta. Movimento de mulheres- Rio de Janeiro 1945-1964. Lydia da Cunha- uma militante**. Tese (doutorado)- Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2001.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o “perigo vermelho”: o anticomunismo no Brasil (1917- 1964)**. São Paulo: Perspectiva: FAPESP,2002.
- \_\_\_\_\_. João Goulart e a mobilização anticomunista de 1961-1964. In FERREIRA, Marieta de Moares. **João Goulart. Entre memória e História**. Rio de Janeiro, FGV, 2006.
- MOVIMENTO Feminino. **Última Hora.**, Niterói, 24 ago. 1963, p. 3.
- MOVIMENTO Nacionalista Feminino instalou-se pedindo urgência para as reformas, **Última Hora**, 26 ago. 1963, p. 3.
- MOVIMENTO Nacionalista Feminino e sindicatos operários pedem CPI federal para o IBAD, **Última Hora**, Niterói, 25 out. 1963, p.3.
- MULHER brasileira empunhou terço e granada para enfrentar provocações dos comunistas. **O Globo**, Rio de Janeiro, 15 mar. 1967, p. 27.
- MULHERES pedem punições para os carrascos da GB. **Última Hora**, Niterói, 30 ago. 1963, p.2.
- O MINISTRO que o povo quer. **O Semanário**, Rio de Janeiro, 13-19 jun. 1963, p. 2.
- O MOVIMENTO Nacionalista Feminino. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 11 jun. 1963, p.3.
- OPERÁRIOS Navais promovem concentração monstro hoje no ministério do trabalho, **Última Hora**, Niterói, 7 out. 1963, p.5.
- ORTEGA, Francisco. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. Revista Trans/Form/Ação (online), Vol. 24: no. 1. Marília, p. 225-236, 2001.

PACHECO, Maria de Lourdes. Lou Informa. Movimento Nacionalista Feminino. **Última Hora**, Niterói, 18 jul. 1963a, p. 8.

PACHECO, Maria de Lourdes. Lou Informa. Integrado o Estado do Rio no Movimento Nacionalista Feminino. **Última Hora**. Niterói, 24 jul. 1963b, p. 3.

PACHECO, Maria de Lourdes. Lou Informa. Presença feminina acelera processo político social. **Última Hora**, Niterói, 7 ago. 1963c, p. 8.

PACHECO, Maria de Lourdes. Lou Informa. O Movimento Nacionalista Feminino e a primeira dama. **Última Hora**, Niterói, 23 ago. 1963d, p. 8.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do Feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2003.

PRESOT, Aline Alves. **As marchas da família com Deus pela Liberdade e o golpe de 1964**. Dissertação (mestrado em História)- Programa de pós – graduação em História Social – Unversidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

RAGO, M. Descobrimo historicamente o gênero. **Cadernos Pagu**, n.11, p 89-98, 1998.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pilar (Org.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2000.

ROSA, Susel Oliveira da. "Subterrâneos da liberdade": mulheres, militância e clandestinidade. Labrys (Edição em Português. Online), v. N. 15, p. 1-16, 2009.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v.20, n.2, p.71-99, jul\dez, 1995.

SESTINI, Pérola. **A mulher brasileira em ação: motivações e imperativos para o golpe militar de 1964**. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

SILVA, Marcos Luiz da. A ideia de espaço público em Hannah Arendt. **Cadernos Zygmunt Bauman**, v. 7, n. 13, p. 117-13, 2017.

SIMÕES, Solange de Deus. **Deus, Pátria e Família. As mulheres no golpe de 1964**. Petrópolis, Vozes, 1985.

- SOIHET, R. História das Mulheres e História de Gênero. Um depoimento. **Cadernos Pagu**, n. 11, p.77-87, 1998.
- SOIHET, Rachel. Movimento de mulheres. A conquista do espaço público. In: Pinsky, Carla; Pedro, Joana. **Nova História das Mulheres**. São Paulo, Contexto, 2012.
- SOUSA, Priscila Paula de. Mulheres e militância na ditadura militar brasileira: uma análise historiográfica. *História e Cultura*, Franca, v. 7, n. 1, p. 102-133, jan-jul. 2018.
- SOUSA, Reginaldo Cerqueira. Associativismo Feminino e participação política: um estudo sobre as bases sociais de apoio à ditadura militar em Curitiba (1964-1985). **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol.31, n.65, p.389-412, set-dez.2018.
- STARLING. Heloísa. **Os senhores das Gerais. Os novos inconfidentes e o golpe militar de 1964**. Petrópolis, Vozes, 1986.
- TAVARES, Btzaida Mata Machado. **Mulheres Comunistas: representações e práticas femininas no PCB (1945-1979)**. 2003. Dissertação (mestrado em História)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2003.
- TELLES, Maria Amélia de Almeida. **Breve História do Feminismo**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

# Estudo sobre as teses de ginecologia da Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, 1918 e 1930

A study on Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo  
gynaecology undergraduate theses, 1918-1930

Ana Paula Santos

Universidade de São Paulo

Graduada em História

anapaulagsantos6@gmail.com

**Recebido em:** 10/04/2021

**Aprovado em:** 02/06/2021

**Resumo:** Este artigo se insere no campo de estudos sobre a constituição do ensino médico público em São Paulo e, mais especificamente, da ginecologia paulista no início do século XX. Reconhecendo a produção discente como parte importante da produção científica do período, realizei uma pesquisa no catálogo de teses da *Faculdade de Medicina de São Paulo* da *Universidade de São Paulo (dedalus)*<sup>1</sup>, o qual disponibiliza informações acerca das teses de fim de curso produzidas entre 1918 e 1930. Apresentarei os resultados desse levantamento com o intuito de oferecer uma contribuição aos estudos acerca do curso médico na *Faculdade de Medicina de São Paulo* e da constituição da ginecologia, sendo esta um componente obrigatório da graduação médica. Sobre a cadeira ginecológica, pretendo evidenciar quais eram os eixos de pesquisa mais procurados pelos médicos em suas teses e se os mesmos dialogavam com os problemas de saúde que acometiam a população feminina da capital paulista. Para tanto, realizei o cruzamento dos dados obtidos com informações presentes nos Anuários Estatísticos e Demográficos do Estado de São Paulo.

**Palavras-chave:** Teses médicas; Ginecologia; Anuários Estatísticos

**Abstract:** This article aims to contribute to the history of medical teaching in São Paulo, focusing on academic productions in gynecology in the early 20th century in São Paulo. In order to do this, academic theses were analyzed as important sources to understand the scientific production at that time. I have researched the thesis database from Faculdade de Medicina de São Paulo, of Universidade de São Paulo (available on Universidade de São Paulo's website Dedalus), which provides information about the undergraduate theses produced between 1918 and 1930. The results presented in this article aim to contribute to the studies about the medical course of Faculdade de Medicina de São Paulo and the constitution of gynecology as a mandatory discipline of medical graduation. In analyzing the field of gynecology, I intend to demonstrate which research themes were chosen by medical students and understand if those studies dialogued with common health issues faced by women who lived in São Paulo. Thus, I simultaneously analyzed the theses and the information from statistical and demographic yearbook, produced by the authorities of São Paulo state.

<sup>1</sup> Catálogo disponível através do endereço: <http://dedalus.usp.br/>.

### Introdução

Inaugurada em 1912 sob a direção de Arnaldo Vieira de Carvalho, a *Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo*<sup>2</sup> marcou a efetivação do projeto de criação de um ensino médico público no estado, sendo que a proposta para a sua criação já havia sido aprovada em 1891. A efetivação desse projeto está atrelada às necessidades e demandas da população paulista no início do século XX. Com o crescimento populacional, impulsionado, sobretudo, pela chegada de imigrantes europeus, e consequentemente o aumento dos problemas relacionados a saúde e condições sanitárias da população, a criação de instituições e outros aparatos para atender a essas demandas tornou-se imprescindível. Dessa forma, o ensino médico em São Paulo estava inserido no âmbito das preocupações das elites paulistas que, visando a formação de um corpo especializado para atuar nas novas instituições de saúde e sanitárias, mobilizaram-se em favor da criação da *Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo* (SILVA, 2014).

Tendo em vista a importância que o curso médico público adquiriu no projeto de modernização e progresso da capital encabeçado pelas elites paulistas, procurei realizar um estudo sobre a formação das primeiras turmas médicas da faculdade, particularmente entre 1918 e 1930, através do levantamento de dados disponíveis no catálogo digital de teses da *Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (dedalus)*<sup>3</sup> e da consulta à bibliografia sobre o tema. Procurei, dessa forma, evidenciar algumas características dos anos inaugurais do curso médico em São Paulo, a saber: como o curso estava estruturado, ou seja, quais as disciplinas que compunham a grade curricular, o número de alunos e alunas formadas e de teses defendidas nesse período e quais foram as cadeiras médicas mais procuradas pelo corpo discente.

No que concerne à cadeira de ginecologia, pretendi mostrar como a mesma estava posicionada em relação as outras áreas, quem eram os primeiros docentes e médicos auxiliares atuantes, e quais eram os eixos de pesquisa abordados pelos médicos quando tratavam dos assuntos relacionados ao

---

<sup>2</sup> Em 1926 a Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo passou a se chamar Faculdade de Medicina de São Paulo (FMSP).

<sup>3</sup> Atualmente as teses de doutoramento encontram-se na Biblioteca da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. Através do banco digital (*dedalus*), é possível ter acesso à informações como: título da tese, autor, ano de elaboração, especialidade médica, número de páginas, entre outras.

corpo feminino. Para além dessas constatações, elaborei uma relação entre a produção médico acadêmica e os principais problemas de saúde que acometiam as mulheres na capital paulista. Essa relação se tornou possível por meio do comparativo entre os temas trabalhados nas teses de fim de curso pelos médicos, e os principais problemas de saúde que levavam as mulheres a óbito presentes nos Anuários Estatísticos e Demográficos do Estado de São Paulo de 1918, 1921, 1924 e 1927.

Considero que o levantamento desses dados, articulados com a bibliografia sobre o tema, seja relevante no sentido de oferecer mais informações acerca dos anos iniciais da *Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo*, desde o início do curso médico em 1913, até o ano de 1930. Além disso, as informações acerca do curso ginecológico em São Paulo poderão compor novas pesquisas relacionadas aos cuidados médicos para com o corpo feminino.

### **Os primeiros anos da Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo**

Tendo sido inaugurado em 1912, o primeiro ano do curso médico começou efetivamente em 1913 no edifício da Escola de Comércio Álvares Penteado, localizado no Largo do São Francisco. No ano seguinte, o curso foi transferido para a rua Brigadeiro Tobias, onde permaneceu até 1930. Algumas disciplinas não puderam ser ministradas no mesmo edifício, sendo transferidas para outras salas e unidades como foram os casos da clínica obstétrica, lecionada na Maternidade de São Paulo, e da ginecologia, lecionada na *Santa Casa de Misericórdia* da capital paulista (FACULDADE DE MEDICINA DE SÃO PAULO, 1938, p. 20-26).

André Mota (2005) e Márcia Regina Barros da Silva (2014), ao analisarem os ofícios e relatórios enviados pelo primeiro diretor da faculdade, o médico Arnaldo Vieira de Carvalho, evidenciaram que o início do curso médico nessa instituição foi marcado por algumas dificuldades. Nesses ofícios e relatórios, Arnaldo denunciava a falta de estrutura dos edifícios, o número excessivo de alunos na sala de aula, a ausência de alguns laboratórios essenciais para a prática médica e de uma biblioteca suficientemente equipada. Outro problema enfrentado pela faculdade se relacionava com a permanência dos alunos na *Santa Casa de Misericórdia*, também dirigida por Arnaldo. De acordo com o diretor, a instituição de saúde não possuía condições adequadas para continuar sediando as aulas práticas, fazendo-se cada vez mais necessário a criação de um hospital de clínicas que comportasse adequadamente o curso médico. Diante de tais dificuldades, em 1916, o diretor Arnaldo Vieira e a *Fundação Rockefeller* – instituição filantrópica norte-americana de atuação internacional para incentivo à pesquisa científica e à educação superior - iniciaram uma série de negociações a fim de implantar

algumas mudanças na organização e estruturação do curso (FACULDADE DE MEDICINA DE SÃO PAULO, 1938, p. 26-29).

Dessa forma, a *Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo* iniciou suas atividades contando, primeiramente, com um curso preliminar de duração de 1 ano, onde os alunos cursariam as disciplinas preparatórias de física médica, química médica e história natural médica. Aprovados no curso preliminar, seguiriam os estudos por mais 5 anos, totalizando ao final 28 cadeiras cursadas. O primeiro quadro de catedráticos da faculdade foi composto por meio de convocação direta do diretor e não por meio de concurso público, advindos, principalmente, da *Santa Casa de Misericórdia* ou da *Sociedade de Medicina e Cirurgia de São Paulo*. A faculdade contou também com a presença de alguns docentes estrangeiros convidados a lecionarem algumas disciplinas do curso médico<sup>4</sup>.

**Tabela 1:** Distribuição das cadeiras médicas em 1913

---

<sup>4</sup> O primeiro concurso público para catedrático ocorreu em 1919 (FACULDADE DE MEDICINA DE SÃO PAULO, 1938).



1º ano	2º ano	3º ano	4º ano	5º ano	6º ano
Física médica	Anatomia descritiva 1ª parte	Anatomia descritiva 2ª parte	Microbiologia	Patologia geral e experimental	Higiene
Química médica	Fisiologia 1ª parte	Fisiologia 2ª parte	Anatomia e histologia patológicas	Terapêutica experimental e clínica. Arte de formular	Medicina Legal
História natural médica	Farmacologia e matérias médicas	Histologia	Anatomia médico-cirúrgica	Clínica médica 2ª parte – Hospital	Clínica médica 3ª parte – História da medicina
-	-	Clínica dermatológica e siligráfica	Operações e aparelhos	Clínica cirúrgica 2ª cadeira – Hospital	Clínica ginecológica
-	-	Clínica otorrinolaringológica	Clínica médica 1ª parte	Clínica obstétrica – Hospital	Clínica psiquiátrica e moléstias nervosas
-	-	-	Patologia interna – Hospital	Clínica pediátrica. Puericultura	-
-	-	-	Clínica cirúrgica 1ª parte	-	-
-	-	-	Patologia externa – Hospital	-	-
-	-	-	Clínica oftalmológica – Hospital	-	-

Adaptado de SILVA (2014, p. 225-228).

A clínica ginecológica, desde o início da criação da faculdade, foi ministrada no último ano do curso médico, na enfermaria de mulheres da *Santa Casa de Misericórdia* da capital paulista. O primeiro docente a ocupar essa cadeira foi o próprio diretor Arnaldo Vieira. Seus primeiros assistentes foram os médicos José Ayres Neto, Egydio de Carvalho, Manuel Feliciano de Carvalho e Nazareno Orcesi. Com o falecimento de Arnaldo em 1921, o médico Nicolau de Moraes Barros passou a ocupar a cadeira de ginecologia como catedrático concursado. Para prestar assistência ao novo catedrático, foram convidados os médicos Hans Thomas Walter Erich Muller Carioba, Paulo de Godoy, Vicente Felix de Queiroz, Celso de Godoy e José Bonifácio Medina (MARINHO, 2012, p. 172-176).

Tal como apontado pela bibliografia sobre o tema (MOTA, 2005; SILVA, 2014), muitos docentes da faculdade ocupavam, ou já haviam ocupado, cargos na *Santa Casa de Misericórdia* ou em outras instituições de saúde de São Paulo como, por exemplo, a *Sociedade de Medicina e Cirurgia* (SMCSP), o *Instituto Bacteriológico*, o *Instituto Vacinogênico*, entre outros:

**Tabela 2:** Professores e assistentes das cadeiras de ginecologia e obstetrícia entre 1913 e 1930

Nome	Cargo	Outras instituições
Arnaldo Vieira de Carvalho	Diretor e catedrático da clínica ginecológica	SMCSP; Policlínica; Sociedade Médica Beneficente; Hospital Liga Nacionalista; Sociedade Eugênica de São Paulo; Santa Casa de Misericórdia
José Ayres Neto	Assistente da clínica Ginecológica	Hospital Liga Nacionalista; Santa Casa de Misericórdia
Nicolau de Moraes Barros	Catedrático da clínica ginecológica	SMCSP; Santa Casa de Misericórdia
Raul Carlos Briquet	Assistente da clínica obstétrica e catedrático da mesma clínica em 1925	Santa Casa de Misericórdia; Maternidade de São Paulo
Sylvio Azambuja de Oliva Maya	Catedrático da clínica obstétrica	SMCSP; Santa Casa de Misericórdia; Maternidade de São Paulo

Adaptado de SILVA (2014, p. 252-257).

Esses dados evidenciam como essa elite médica paulista estava presente e atuante em diversas instituições de saúde de São Paulo, sejam elas governamentais ou não, e, conseqüentemente, como essas instituições acabavam sendo conectadas através desses agentes. Em Silva (2014) é possível perceber que esse núcleo de médicos estava presente, inclusive, nos periódicos científicos ou encabeçando os congressos de medicina. Havia, contudo, uma certa aderência desses médicos em torno de temas e práticas em comum, como a medicina experimental, o que permitiu que muitos desses médicos pudessem ser convocados/indicados por seus pares a ocupar cargos diversos na área da saúde em São Paulo.

Somado a isso, constatei também a presença de médicos que se formaram pela *Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo* ocupando o cargo de assistente das cadeiras médicas, como é o caso dos médicos Nazereno Orcesi, formado em 1919, José Bonifácio Medina, formado em 1923 e Vicent Felix de Godoy, formado em 1925, que se tornaram assistentes da clínica ginecológica. Esses dados revelam, sobretudo, uma das possibilidades de carreira dos médicos depois se formarem pela faculdade.

No caso de José Bonifácio Medina, ele aparece como orientador da tese de Vicente Felix de Godoy, mesmo não sendo catedrático. O mesmo ocorre com o médico estrangeiro Hans Thomas Walter Erich Muller Carioba que, não sendo catedrático da faculdade, também aparece como orientador da tese de Mario Marcondes dos Reis, em 1922. Esses dados podem indicar que, possivelmente, outros profissionais podiam orientar as teses de doutoramento e não apenas catedráticos. Entretanto, é necessário considerar que o termo “orientador” que aparece no catálogo de teses de doutoramento pode ter significados diferentes do que conhecemos como orientador de pesquisas.

Não está claro, até o presente momento, como o processo de escolha dos assistentes das cadeiras médicas funcionava no decorrer dos anos estudados; se havia um concurso ou prova ou quais os critérios de seleção para novos assistentes. Sabe-se, entretanto, que no caso dos catedráticos, a seleção para novos docentes passou a ocorrer mediante a prestação de um concurso público a partir de 1919. No entanto, verificou-se que alguns médicos contratados por meio de concurso público, como os médicos Alexandrino de Moraes Pedroso e Carmo Lordy, já desempenhavam funções na faculdade como substitutos e preparadores das cadeiras de histologia e microbiologia e, no caso de Carmo Lordy, também anatomia e histologia patológica (SILVA, 2014). Um dado relevante é que no período estudado, entre 1918 e 1930, nenhuma médica chegou a ocupar o cargo de catedrática ou assistente na faculdade, indicando que esse espaço científico era majoritariamente masculino.

### **Turmas formadas entre 1918 e 1930**

A busca empreendida através do banco de dados da USP (*dedalus*), complementada com materiais secundários para o preenchimento de algumas lacunas<sup>5</sup>, permitiu verificar quantas turmas se formaram entre 1918 e 1930 e quantos médicos e médicas haviam se formado nesse período. Além disso, pude verificar também o volume de teses defendidas e as áreas que despertavam maior interesse por parte dos estudantes.

Entre os anos de 1918 e 1930, formaram-se ao todo 13 turmas médicas, com um total de 509 formados. Dos 509 alunos formados nesse período, pude identificar apenas 485 teses de fim de curso

---

<sup>5</sup> Foram utilizados o catálogo de teses *New York Academy of Medicine Collection of International Medical Theses (UNC University Libraries)*, que disponibiliza informações básicas de teses de diversas faculdades em diferentes períodos; as listas de teses presentes em alguns números da *Revista de Medicina* (Organizada pelo Centro Acadêmico Oswaldo Cruz da Faculdade de Medicina de São Paulo); o livro *As 100 turmas da Faculdade de Medicina da USP* (BACCALÁ, et all. 2012) e o levantamento das teses de doutoramento efetuado por Beatriz Lopes Porto Verzolla (2017, p. 190-192).

catalogadas no banco de dados da USP. A ausência desses materiais no banco de dados pode indicar, a princípio, que tais documentos possam ter se perdido com o tempo ou que não foram catalogados ainda.

**Tabela 3:** Número de médicos formados por ano, entre 1918 e 1930

Ano de formação	Turma	Homens	Mulheres	Total	Teses encontradas e identificadas
1918	1	26	2	28	26
1919	2	32	0	32	31
1920	3	37	1	38	35
1921	4	21	0	21	19
1922	5	43	0	43	43
1923	6	33	1	34	34
1924	7	37	0	37	36
1925	8	45	0	45	44
1926	9	36	1	37	36
1927	10	47	1	48	45
1928	11	55	0	55	52
1929	12	44	1	45	42
1930	13	44	2	46	42
Total	13	500	9	509	485
Total de teses não encontradas					24

Tabela elaborada pela autora.

A admissão de alunos de ambos os sexos era permitida desde a inauguração da *Faculdade de Medicina*, entretanto, o número de mulheres matriculadas entre 1913 e 1930 era ainda pouco expressivo se comparado ao número de alunos homens, sendo 9 mulheres formadas para 500 homens formados.

**Tabela 4:** Número de médicas formadas entre 1918 e 1930

Ano de formação	Médica formada	Área de defesa da tese
1918	Délia Ferraz	Clínica oftalmológica
1918	Odette Nora de Azevedo Antunes	Pneumologia
1920	Carmen Escobar Pires	Clínica médica e propedêutica
1923	Amélia Pacheco	Clínica pediátrica
1926	Margarida de Camargo Barros	Clínica psiquiátrica

1927	Diva de Andrade	Farmacologia
1929	Leonor Sanchez Louzada	Clínica obstétrica
1930	Maria das Dores Xavier de Campos	Clínica obstétrica
1930	Ophelia dos Santos	Tese não identificada
Total de médicas formadas		9

Tabela elaborada pela autora.

Em relação às áreas de interesse das médicas formadas, foi possível verificar que se dedicaram às áreas da pediatria, obstetrícia, oftalmologia e pneumologia, não havendo predominância em uma área específica. É válido ressaltar que, ao menos no contexto de educação médica paulista até os anos 30, as mulheres não se inseriram formalmente na área ginecológica, embora existissem publicações por parte de médicas sobre esses temas nas revistas de medicina paulista (OLIVEIRA; SILVA, 2018).

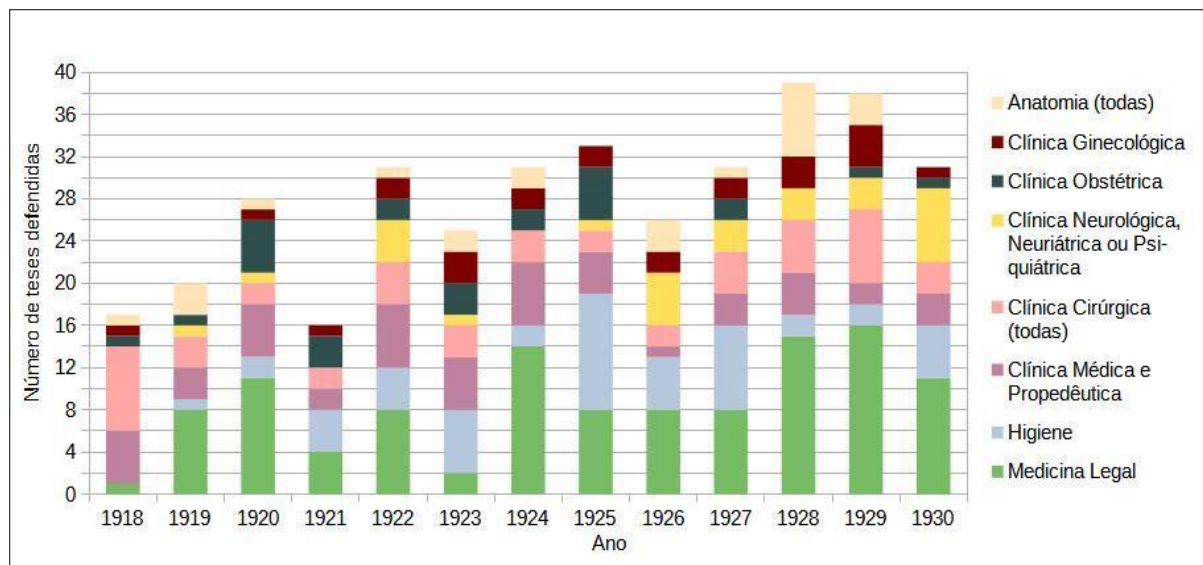
Quanto às áreas de maior interesse dos médicos, o levantamento de dados me permitiu constatar que a cadeira de Medicina Legal despertava grande interesse por partes dos alunos, sendo defendidas 114 teses nessa área (23,5 %). Em seguida, encontrava-se a cadeira de Higiene, com um total de 52 teses defendidas (10,2 %). As cadeiras de Clínica Médica e Propedêutica, também representavam cerca de 10% da produção discente.

Assim como as mulheres não estavam inseridas formalmente na área ginecológica, nas duas áreas de maior interesse dos médicos paulistas (Medicina Legal e Higiene), também não há registros de teses elaboradas por essas alunas. Sobre esse aspecto, o trabalho de Márcia R. B. Silva e Isabella Bonaventura de Oliveira (2018) enfatizou que, no início do século XX, havia um grande tabu em relação a atuação profissional das mulheres na medicina. De acordo com as autoras: *Tal aspecto decorreria tanto do status valorizado adquirido pela profissão no Brasil, quanto do perceptível problema de uma mulher entrar em contato com outros corpos e tê-los como objeto de trabalho e pesquisa* (2018, p. 4). Ainda segundo as autoras, diante da dificuldade para se inserir e permanecer na profissão médica, as mulheres haviam encontrado algumas áreas onde sua presença seria melhor aceita, como a pediatria e a própria ginecologia. Contudo, como apontando anteriormente, os dados levantados acerca da produção discente da *Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo* entre 1918 e 1930, permitiram verificar que a seção ginecológica da faculdade era um espaço de atuação masculina.

Em relação à Cadeira de Clínica Ginecológica, foram identificadas 24 teses defendidas, o que equivale a aproximadamente 5 % do total. Esse número é pouco expressivo quando comparado as duas áreas de maior interesse do período, a Medicina Legal e a Higiene.

No gráfico a seguir, é possível observar como as teses estavam distribuídas de acordo com as áreas médicas:

**Gráfico 1:**



Distribuição das teses de acordo com as principais especialidades pretendidas em cada ano, entre 1918 e 1930. Gráfico elaborado pela autora.

De acordo com esse levantamento, pode constatar que os estudos relacionados ao corpo feminino e os problemas e questões que o envolvem, não ocuparam grande espaço nas discussões médicas na *Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo* entre 1918 e 1930. Por sua vez, é válido notar a ausência de uma disciplina que se voltasse exclusivamente aos assuntos do aparelho reprodutor masculino e da sexualidade masculina, demonstrando que o homem, enquanto indivíduo pertencente ao sexo biológico masculino e com suas especificidades, não suscitava os mesmos interesses médicos do que a mulher.

Ao realizar o levantamento pelo banco de dados, me deparei, ainda, com 5 teses defendidas pela cadeira urológica. Entretanto, a consulta preliminar às capas das teses disponíveis nos materiais secundários, revelou que 2 teses catalogadas como urologia pertenciam, na realidade, às áreas de clínica cirúrgica e clínica obstétrica. Já as outras 3, por falta de mais informações, permaneceram sem a confirmação da especialidade médica a qual pertenciam. Embora os dados acerca dessas teses estejam

incompletos, foi possível constatar, por meio da leitura dos títulos de cada uma, que os 5 trabalhos abordavam assuntos relacionados aos problemas e tratamentos do trato urinário sem distinção de sexos.<sup>6</sup>

Esses dados permitiram constatar que, se por um lado os órgãos reprodutores femininos despertavam algum interesse médico, por outro lado, os problemas relacionados especificamente ao sistema reprodutor ou à sexualidade masculina pouco apareciam nas teses. Isso ficou claro a partir da constatação de que, ao menos no período analisado, há registro de apenas uma tese de doutoramento sobre a próstata, defendida pela cadeira de clínica cirúrgica (*Prostectomia transvesical: meios de favorecer a prognose*, de Waldemar Barnsley Pessoa, 1921).

Sobre esse aspecto, Fabíola Rohden em seu trabalho sobre a criação de uma ciência da mulher, chamou atenção para a questão da desigualdade na atenção médica prestada a cada um dos sexos. Ao analisar os principais assuntos relacionados a sexualidade e reprodução nas teses produzidas pela *Faculdade do Rio de Janeiro* entre 1833 e 1940, a autora identificou 56 teses sobre o sistema reprodutor masculino de um total de 1350, sendo a maioria sobre tumores e outros problemas de próstata (ROHDEN, p. 112).

### **Teses defendidas na Clínica Ginecológica**

Tendo constatado o volume de teses defendidas na clínica ginecológica, realizei a leitura preliminar dos títulos de todas as teses da área a fim de identificar quais eram os eixos de pesquisa de maior interesse dos médicos formados entre 1918 e 1930, conforme mostro na tabela a seguir:

**Tabela 5:** Teses de ginecologia agrupadas por eixos de pesquisa, entre 1918 e 1930

Eixos de pesquisa	Número de teses
Corpo feminino e processos fisiológicos	1
Propedêutica ginecológica	4
Enfermidades ginecológicas	5
Tratamentos ginecológicos	9
Cuidados pós-operatórios	2

<sup>6</sup> A cadeira de urologia fora inaugurada somente em 1931, ocupada na ocasião pelo médico Luciano Gualberto, o que pode significar que as teses citadas foram defendidas pela urologia antes mesmo de existir uma cadeira específica para esses estudos, ou então, que elas pertenciam a outras áreas médicas. Independente de qual seja o caso, os títulos dos trabalhos indicam que os estudos sobre urologia eram desenvolvidos na Faculdade de Medicina de São Paulo no período estudado, não estando atrelados necessariamente à cadeira médica.



Esterilização feminina	2
Outros assuntos	1
<hr/>	
Total	24
<hr/>	

Tabela elaborada pela autora.

Com base nesses agrupamentos, constatei que, embora os médicos tenham se dedicado a diversos estudos nesse campo como, por exemplo, investigações acerca da presença de tumores no útero e nos ovários, a ocorrência de prolapso uterino, entre outros, havia uma predileção pelos temas relacionados aos tratamentos ginecológicos, principalmente os que envolviam técnicas cirúrgicas. Das 24 teses de doutoramento defendidas pela cadeira ginecológica, 9 versaram sobre os tratamentos ginecológicos e, dessas 9 teses, 6 correspondiam aos tratamentos ginecológicos cirúrgicos. Em contrapartida, o eixo de pesquisa sobre o corpo feminino e seus processos fisiológicos não despertaram o mesmo interesse dos médicos paulistas, evidenciando a predileção desse núcleo de especialistas por algumas áreas em detrimento de outras.

É possível relacionar o interesse dos médicos paulistas pelos procedimentos cirúrgicos à proximidade existente entre os tratamentos ginecológicos e as práticas cirúrgicas no processo de constituição da especialidade ginecológica. De acordo com a bibliografia sobre o tema, a partir do século XIX, com o avanço técnico e científico na área médica, a prática cirúrgica havia se tornado mais popular, principalmente porque conferia ao operado/a maior segurança devido, principalmente, ao desenvolvimento de conhecimentos sobre assepsia e higiene. No que concerne ao corpo feminino, a prática cirúrgica havia se tornado uma aliada dos médicos na condução dos partos. Os obstetras, enquanto atuavam na promoção dos cuidados em relação ao corpo feminino durante o período gestacional, por extensão, acabaram por produzir um conjunto de conhecimentos sobre a mulher e sobre alguns problemas que a afetavam atuando, inclusive, em cirurgias ginecológicas. Tal processo propiciou a construção de um conjunto de saberes específicos que viriam a constituir um campo médico independente e especializado em tratamentos ginecológicos (MARTINS, 2004; ROHDEN, 2009).

De acordo com Ana Paula Vosne Martins (2004), essa proximidade entre a ginecologia e os procedimentos cirúrgicos esteve presente também nos alguns debates médicos do século XIX. De acordo com a autora, muitos médicos questionavam a escolha de alguns profissionais pelos tratamentos cirúrgicos em detrimento de uma abordagem não invasiva, denunciando os excessos cometidos pela

classe. Para alguns profissionais, a ginecologia deveria atuar no campo da prevenção de doenças, enquanto para outros, o intervencionismo cirúrgico se mostrava o grande aliado no tratamento de diversos problemas femininos.

Para além dessa proximidade, levanto também a possibilidade de a cadeira ginecológica ter sido orientada nessa direção em decorrência das trajetórias profissionais de seus catedráticos Arnaldo Vieira de Carvalho e Nicolau de Moraes Barros. Como ressaltado em suas biografias, tanto Arnaldo, quanto Moraes Barros, haviam sido médicos cirurgiões na *Santa Casa de Misericórdia da Capital* antes de ocupar os cargos como catedráticos (Begliomini, [s.d.]; Andreoni, [s.d.]).

Como visto anteriormente, a disciplina de clínica ginecológica da *Faculdade de Medicina* foi ministrada na enfermaria de mulheres da *Santa Casa de Misericórdia da Capital*, local responsável pela maior parte dos atendimentos à população da região no período estudado. Por essa razão, os alunos da disciplina estavam constantemente em contato com os casos atendidos na enfermaria, os quais serviriam de base para a formulação de grande parte das teses de doutoramento.

Com o intuito de estabelecer uma relação entre os conhecimentos desenvolvidos na *Faculdade de Medicina de São Paulo* entre 1918 e 1930, e os problemas que acometiam a população feminina na capital paulista, comparei os eixos de pesquisa das teses de fim de curso inseridas na área ginecológica e com as principais enfermidades gerais e ginecológicas que levavam as mulheres a óbito na capital. Esse comparativo foi possível por meio da consulta aos índices de mortalidade presentes nos Anuários Estatísticos e Demográficos de São Paulo, nos anos 1918, 1921, 1924 e 1927.

Os dados apresentados a seguir, permitem verificar os índices de mortalidade feminina de acordo com as principais enfermidades gerais constatadas na capital paulista, e com as enfermidades especificamente ginecológicas:

**Tabela 6:** Principais causas de óbitos da população na capital paulista de acordo com as enfermidades \*

Principais grupos de enfermidades	1915		1918		1921		1924		1927	
	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T
Afecções do aparelho digestivo (principalmente diarreia ou enterite)	1.071	2.192	1.321	2.726	1.361	2.904	1.608	3.502	1.607	3.580
Afecções do aparelho respiratório (principalmente gripes e pneumonias)	536	1.138	758	1.604	762	1.749	726	1.685	893	2.047

Afecções do aparelho circulatório	382	846	518	1.111	571	1.182	587	1.252	519	1.147
Moléstias mal definidas (enfermidades não especificadas)	-	-	128	272	382	851	542	1.184	398	947
Moléstias que acometem as mulheres (enfermidades ginecológicas)	43	-	39	-	50	-	79	-	145	-
<b>Total</b>	<b>2.032</b>	<b>4.176</b>	<b>2.764</b>	<b>5.713</b>	<b>3.126</b>	<b>6.686</b>	<b>3.542</b>	<b>7.623</b>	<b>3.562</b>	<b>7.721</b>
Total de óbitos femininos e masculinos considerando apenas os principais grupos enfermidades	<b>31.919</b>									
Total de óbitos gerais incluindo todas as enfermidades	<b>60.951</b>									

Tabela elaborada pela autora.

\* Considere F: Total de óbitos entre a população feminina e T: Total de óbitos incluindo a população masculina e feminina.

De acordo com os dados obtidos por meio da consulta aos Anuários, as principais enfermidades que levavam a óbito na capital paulista nos anos estudados estavam relacionadas com o trato digestivo (21.872 óbitos no total), respiratório (11.898 óbitos no total) e sistema circulatório (8.115 óbitos no total). As moléstias mal definidas - não especificadas - também representavam uma parcela grande dos óbitos da população, totalizando 4.704 óbitos de 60.951 óbitos gerais na capital.<sup>7</sup> Importante ressaltar que nos Anuários Demográficos e Estatísticos, estavam contabilizados os óbitos que ocorriam desde a primeira infância (de 1 a 2 anos de idade), portanto, algumas enfermidades estão mais atreladas a essa fase da vida, como, por exemplo, as afecções digestivas; da mesma maneira que as enfermidades ginecológicas acometiam em maior escala a população feminina adulta, mais especificamente entre 20 e 50 anos de idade.<sup>8</sup>

Os dados apresentados na sequência, permitem verificar que as enfermidades ginecológicas que levavam a população a óbito na capital paulista somavam 356 óbitos de 27.687 óbitos dentre a

<sup>7</sup> As moléstias classificadas como moléstias gerais representam uma importante parcela dos óbitos da capital paulista, contudo, essa categoria englobava uma vasta quantidade de enfermidades, principalmente infecciosas, como, por exemplo, a febre tifoide, o tifo, a varíola, o sarampo, a tuberculose, a sífilis, entre outras. Dado a especificidade desta pesquisa, foram selecionados apenas os grupos de moléstias que mais levaram a população a óbito nos 5 anos estudados. Dado o recorte escolhido para a esta pesquisa, esses dados não puderam ser largamente analisados.

<sup>8</sup> Os Anuários estudados fornecem uma série de dados acerca da mortalidade na capital paulista, incluindo índices de mortalidade divididos por moléstias, por idade, nacionalidade, sexo, estado civil e raça, dentre outros, que não foram contemplados nesta pesquisa.

população feminina e 60.951 óbitos no total (somando a população masculina e feminina e considerando todas as enfermidades). Além disso, verifica-se também quais as enfermidades ginecológicas que mais levavam essa parcela da população a óbito nos anos estudados:

**Tabela 6:** Principais causas de óbitos da população na capital paulista de acordo com as enfermidades \*

Principais grupos de enfermidades	1915		1918		1921		1924		1927	
	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T
Afecções do aparelho digestivo (principalmente diarreia ou enterite)	1.071	2.192	1.321	2.726	1.361	2.904	1.608	3.502	1.607	3.580
Afecções do aparelho respiratório (principalmente gripes e pneumonias)	536	1.138	758	1.604	762	1.749	726	1.685	893	2.047
Afecções do aparelho circulatório	382	846	518	1.111	571	1.182	587	1.252	519	1.147
Moléstias mal definidas (enfermidades não especificadas)	-	-	128	272	382	851	542	1.184	398	947
Moléstias que acometem as mulheres (enfermidades ginecológicas)	43	-	39	-	50	-	79	-	145	-
<b>Total</b>	<b>2.032</b>	<b>4.176</b>	<b>2.764</b>	<b>5.713</b>	<b>3.126</b>	<b>6.686</b>	<b>3.542</b>	<b>7.623</b>	<b>3.562</b>	<b>7.721</b>
Total de óbitos femininos e masculinos considerando apenas os principais grupos enfermidades	<b>31.919</b>									
Total de óbitos gerais incluindo todas as enfermidades	<b>60.951</b>									

Tabela elaborada pela autora.

\* Considere F: Total de óbitos entre a população feminina e T: Total de óbitos incluindo a população masculina e feminina.

Em relação a estas enfermidades, constatei que a presença de tumores malignos ou câncer nos genitais femininos eram as principais causas de mortalidade feminina, representando 222 mortes dentre as 356 mortes por enfermidades ginecológicas. Sobre esse assunto, é possível citar a tese de doutoramento *Chorio-epithelioma* de Durval Bellegarde Marcondes (1924). Já os tumores não cancerosos (total de 11 mortes registradas na capital), ou então benignos, são abordados na tese *Tratamentos dos fibro-miomas uterinos* de Antônio Prudente Meirelles de Moraes (1928). Além desses assuntos, as salpingites (ou anexites), hemorragias e problemas ovarianos, que representavam uma parcela menor da mortalidade feminina em São Paulo, foram temas das teses de Moacyr Corte Brilho (*Da*

*roentgentherapie na hypofunção ovariana: doses irritativas*, 1923), José Vieira de Macedo (*Therapeutica de conservadora das annexites*, 1925) e Vicente Felix de Queiroz (*Metropathia hemorrhagica ovariana*, 1925).

Em contrapartida, os problemas relacionados aos seios femininos como a presença de câncer, tumores e outras afecções que levavam as mulheres a óbito, não aparecem como eixos centrais de pesquisa das teses de fim de curso. A partir disso, verifiquei que os estudos desenvolvidos pelos médicos paulistas relacionados ao corpo feminino entre 1918 e 1930, se concentravam principalmente nos problemas relacionados ao útero, ovários e anexos. Sobre essa questão, Londa Schiebinger (2001) ressalta que, por muito tempo, os médicos e pesquisadores consideraram a “saúde da mulher” como um campo restrito à saúde reprodutiva feminina, ou seja, reduzindo a mulher aos seus órgãos reprodutivos. De acordo com a autora, os órgãos reprodutivos envolviam, além do útero e anexos, as mamas. Contudo, os dados que obtive ao consultar o banco de dados e os Anuários Estatísticos e Demográficos, revelam que, ao menos no contexto da medicina paulista no início do século XX, os seios femininos não despertavam o mesmo interesse do que o útero e seus anexos.

A relação estabelecida entre a mortalidade da população feminina e as teses de ginecologia produzidas na faculdade, ainda que pouco explorada na atual pesquisa, revela que alguns problemas relacionados à saúde da população feminina, por mais tenham representado aproximadamente 1,29% (356 de 27.687) dos óbitos referentes à esta parcela populacional na capital, estavam presentes também nos trabalhos acadêmicos, estabelecendo, portanto, um diálogo entre as pesquisas médicas e os problemas locais de saúde.

### **Considerações finais**

Tendo em vista a importância da instalação de um curso médico público em São Paulo no início do século XX, tanto no sentido de atender as demandas da elite paulista pela formação de um corpo de profissionais especializados para ocupar os cargos nas novas instituições de saúde e sanitárias, bem como para demarcar o lugar da medicina paulista frente à medicina brasileira, me propus, por meio dessa pesquisa, a realizar um estudo sobre os primeiros anos de funcionamento da *Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo*.

Dentre as 28 Cadeiras Médicas que compunham o curso, me atentei para a constituição da Clínica Ginecológica com o intuito de contribuir para com as pesquisas acerca da história da ginecologia no Brasil, tendo em vista a relevância dessa especialidade para os estudos no campo de

gênero e história das mulheres, por se tratar uma área de produção de conhecimentos acerca do corpo feminino.

A partir do levantamento de dados efetuado por meio do catálogo de teses da *Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (dedalus)* entre 1918 e 1930 e da consulta à bibliografia sobre o tema, foi possível verificar que essa instituição se conectava, por meio da circulação de seus agentes, às outras instituições de saúde e sanitárias de São Paulo. Além disso, ficou claro que a carreira como assistente ou docente na faculdade se mostrava como uma possibilidade para os médicos formados, tendo, alguns deles, permanecido nessa instituição. Contudo, a ocupação desses cargos não se mostrou uma possibilidade para as médicas formadas pela faculdade, uma vez que não há registros de mulheres ocupando tais cargos.

No que concerne à presença feminina no curso médico da faculdade, no decorrer dos 13 anos estudados, 9 médicas, de um total de 509 alunos, haviam se formado. Quando falamos sobre a presença feminina nas instituições de ensino e espaços científicos no início do século XX, temos que levar em consideração que esses espaços eram majoritariamente masculinos. O intuito desta pesquisa não foi o de aprofundar nas relações de gênero que se desenvolveram na *Faculdade de Medicina*, mas sim de apontar que, mesmo diante das dificuldades, algumas mulheres se formaram no curso médico., o que pode contribuir com futuras pesquisas sobre o tema.

Em relação à Cadeira de Clínica Ginecológica, o estudo me permitiu verificar a sua aproximação com as práticas cirúrgicas, o que pode ter derivado tanto do caráter intervencionista que a especialidade assumiu em algumas regiões, quanto da preferência dos catedráticos da área. Para finalizar, procurei estabelecer uma relação entre a produção discente da faculdade e os índices de mortalidade da capital paulista, o que me permitiu constatar que alguns problemas que afetavam a população feminina foram trabalhados pelos estudantes em suas dissertações. Essa relação, ainda que pouco explorada, se revelou um campo profícuo para futuras pesquisas.

No geral, considero que esse artigo possa contribuir com os estudos acerca da constituição de curso médico público em São Paulo, permitindo conhecer alguns aspectos dos primeiros anos de funcionamento dessa instituição de ensino e da especialidade ginecológica.

### **Referências bibliográficas**

ANDREONI, W. R. **Arnaldo Augusto Vieira de Carvalho**. São Paulo: Academia de Medicina de São Paulo [s.d.]. Disponível em: < <https://cutt.ly/ExegP0I> >. Acesso em: 16, mar., 2021.

BACCALÁ, L. (in memorian); et. al. (Org.). **As 100 turmas da faculdade de medicina da USP**. São Paulo: Associação dos antigos alunos da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo; CD.G Casa de Soluções e Editora, 2012.

ASSOCIAÇÃO dos Antigos Alunos da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (AAAFMUSP). Disponível em: < <http://www.aaafmusp.org.br> >. Acesso em: 18, mar., 2021.

Begliomini, H. **Nicolau de Moraes Barros**. São Paulo: Academia de Medicina de São Paulo [s.d.]. Disponível em: < <https://cutt.ly/Txeg1ck> >. Acesso em: 16, mar., 2021.

CATÁLOGO da biblioteca da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo/USP: Disponível em: < [www.dedalus.usp.br](http://www.dedalus.usp.br) >. Acesso em: 16, mar., 2021.

UNC UNIVERSITY LIBRARIES. **Coleção New York Academy of Medicine Collection of International Medical Theses, 1801-1981**. Disponível em: < <https://finding-aids.lib.unc.edu/HC0011/#d1e1792> >. Acesso em: 16, mar., 2021.

CORTE BRILHO, M. **Da röntentherapia na hypofunção ovariana (doses irritativas)**. Tese apresentada a Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, 1924.

FACULDADE DE MEDICINA DE SÃO PAULO. **Memória histórica da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, 2 de abril de 1913 – 2 de abril de 1938**. São Paulo: Empresa Graphica da Revista dos Tribunais, 1938.

MACEDO, J. V. de. **Therapeutica de conservadora das annexites**. Tese apresentada a Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, 1924.

MARCONDES, D. B. **Chorio-epithelioma**. Tese apresentada a Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, 1924.

MARINHO, G. S. M. C.; MOTA, A. (Org.). Departamentos da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo: memórias e histórias. In: \_\_\_\_\_. **Trajetória da Faculdade Medicina da Universidade São Paulo: aspectos históricos da “Casa Arnaldo”**. São Paulo: CD. G. Casa de Soluções e Editora, v.2, 2012.



- MARTINS, A. P. V. **Visões do feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Fiocruz (Coleção História e Saúde), 2004.
- MORAES, A. P. M. de. **Tratamentos dos fibro-miomas uterinos**. Tese apresentada a Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, 1924.
- MOTA, A. A Casa Arnaldo: Sobre a criação de uma Faculdade de Medicina. In: \_\_\_\_\_ **Tropeços da medicina bandeirante: medicina paulista entre 1892-1920**. São Paulo: Edusp, p. 167-220, 2005.
- OLIVEIRA, I. B.; SILVA, M. R. B. A atuação e presença das mulheres nas revistas médicas paulistas: 1898-1930. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 26, n. 2, p. 1-24, junho, 2018.
- QUEIROZ, V. F. de. **Metropathia hemorrhagica ovariana**. Tese apresentada a Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, 1924.
- REVISTA DE MEDICINA. Centro Acadêmico Oswaldo Cruz da Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/revistadc/index> >. Acesso em: 18, mar., 2021.
- ROHDEN, F. **Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2ed., (Coleção Antropologia & Saúde), 2009.
- SCHIEBINGER, L. **O feminismo mudou a ciência?** FIKER, R. (trad.). São Paulo: EDUSC, 2001. (Coleção Mulher).
- SILVA, M. R. B. **O laboratório e a república: saúde pública, ensino médico e produção de conhecimento em São Paulo (1891-1933)**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014.
- VERZOLLA, B. L. P. **Medicina, saúde e educação: o discurso médico-eugênico nas teses doutorais da Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo entre 1920 e 1939**. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

## Governo Sarney: o jornal *O Globo* no Plano Cruzado I

### Government Sarney: the newspaper *O Globo* globe in the Cruzado Plan I

**Eric Patrick Silva de Faria Rocha**

Especialista em Política e Sociedade

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - IESP/UERJ

eric\_patrickcg@yahoo.com.br

**Recebido:** 17/03/2021

**Aprovado:** 14/06/2021

**Resumo:** O presente estudo visa investigar a posição do jornal *O Globo* perante o primeiro choque heterodoxo do período Sarney: O Plano Cruzado I. Primeiramente, contextualizaremos o governo Sarney em seus primeiros momentos, responsável pela missão do retorno à realidade democrática e com o dever de enfrentar uma crise econômica crescente. Em seguida, se mencionará a progressão da relevância dos jornais impressos como objeto de estudo para o historiador e a imprensa como importante ator na transição democrática, e, derradeiramente, analisar-se-á os editoriais do jornal *O Globo* durante os meses que o Plano Cruzado I esteve em vigência, fazendo nota àqueles principais e que se relacionam com a temática proposta.

**Palavras-chave:** Jornal *O Globo*; Plano Cruzado; Governo Sarney.

**Abstract:** The present study aims to investigate the position of the newspaper *O Globo* before the first heterodox shock of the Sarney period: The Cruzado Plan I. First, we will contextualize the Sarney government in its first moments, responsible for the mission of returning to democratic reality and with the duty to face a growing economic crisis. Then, mention will be made of the progression of the relevance of printed newspapers as an object of study for the historian and the press as an important actor in the democratic transition, and, finally, the editorials of the newspaper *O Globo* will be analyzed during the months that the Cruzado Plan I was in effect, making note of those main and related to the proposed theme.

**Keywords:** Newspaper *O Globo*; Cruzado Plan; Sarney government.

#### Introdução

O ano de 1985 marcou o início de uma nova era nas realidades social, política e econômica no Brasil. Após um longo período de restrições e estrangulamento dos direitos civis engendrado pelo regime militar nascido em 1964, os ares da democracia começavam a tomar o ambiente e manifestações

em prol de seu estabelecimento eram rotineiramente realizadas no início da década de 1980, tempo que marcava o fim do estado de exceção protagonizado por nossa força marcial.

Fustigada por uma crise econômica sem precedentes, a população encarava o retorno a realidade democrática de forma esperançosa, como se os males inflacionários e o arrocho salarial pudessem se extirpar com o advento das liberdades propiciadas pelo regime democrático. Poderia, desta forma, representar a oportunidade de se estabelecer uma realidade onde a qualidade de vida pudesse ser trazida a reboque dos planos de liberalização somente possíveis em um ambiente democrático, com livre negociação e liberdade opinativa para a melhora da situação econômica brasileira. A eleição de Tancredo a presidência da República, apesar de indireta e promovida pelo Colégio Eleitoral à época, mostrava a força da vontade democrática demonstrada pela população. Seu falecimento logo após sua eleição deu a Sarney a responsabilidade pela sonhada transição. Ao mesmo tempo, desde o final do regime militar, a imprensa vinha ganhando progressiva liberdade de expressão e participava ativamente da cobertura dos principais momentos de manifestação da sociedade, se constituindo como um dos personagens fundamentais para o ressurgimento da democracia no país.

O presente estudo acadêmico visa analisar um dos diversos personagens daquele movimento que era resultante da reabertura a plenitude dos direitos civis no Brasil: o jornal *O Globo*. A Rede Globo já tinha grandes proporções na década de 1980 e se beneficiou do relacionamento com o governo militar para expandir-se, apesar da mudança de sua postura ao final do regime. No primeiro momento, contextualizaremos a transição democrática – não exatamente planejada pelos militares – que o país viveu no fim do regime militar, a eleição indireta de Tancredo e o primeiro ano do governo Sarney, expondo as discussões para o solucionamento da crise econômica e da alta da inflação temerária a sociedade brasileira. Em seguida, irá se apontar a relevância da análise da imprensa como fonte de estudo para o historiador e dissertar-se-á sobre a trajetória da imprensa na transição democrática, sendo um dos pilares para o retorno ao regime de liberdade.

Para a realização do estudo, analisa-se alguns editoriais do jornal *O Globo* do ano de 1986 selecionando-os de acordo com a temática, privilegiando aqueles que opinavam sobre a situação econômica do país e as medidas do Plano Cruzado I expondo o pensamento do jornal mês a mês, após checagem de todas as tiragens dentro do mês em questão, objetivando demarcar seu posicionamento

e suas contradições durante o primeiro momento do plano, que teve um segundo momento em novembro do mesmo ano.

A pesquisa se justifica diante da necessidade de se analisar a influência da imprensa brasileira nos rumos da economia brasileira, apresentando-se como um ponto de argumentação capaz de analisar a política econômica vigente fornecendo apoio ou criticando personagens que se alinhem ou não ao seu modo de pensar em relação ao modelo econômico adotado nos respectivos momentos políticos do país. Visamos também contribuir para o acervo das análises a imprensa realizadas no período Sarney, se constituindo em um dos principais pontos de inflexão da história do país.

### **O Governo Sarney e o momento econômico brasileiro**

O governo de José Sarney, ex-governador do Maranhão e personagem icônico da política brasileira ainda sob o regime militar, iniciou uma renovada fase democrática no país, dando partida a Nova República. É necessário lembrar que o processo de retorno ao sistema democrático já apresentava seus primeiros passos em meados da década de 1970, ainda comandadas pelos presidentes militares em exercício, onde pode se mencionar, segundo o historiador Francisco Carlos Teixeira da Silva (2017) o projeto Geisel-Golbery, que se marcava pela construção de um projeto de inserção em um Estado de Direito e a formidável vitória eleitoral do Movimento Democrático Brasileiro (MDB) em 1974, que se mostrou relevante quando se considera que o partido era o único do espectro oposicionista à época. Além disso, houve a Lei de Anistia no decorrer da década, responsável pela estruturação do retorno seguro aos quartéis pelos militares e, entre outras medidas, o retorno de exilados políticos ao país. A ideia dos militares era a de realizar uma transição pactuada, baseada no caso espanhol, onde o desaparecimento do ditador Francisco Franco permitiu a reorganização da direita tradicional, que, junto a outros fatores, ensejou um governo de transição comandado por Adolfo Suárez possibilitado pela força eleitoral da direita, dando cabo a uma transição pacífica (SILVA, 2017).

Entretanto, a instabilidade do governo Figueiredo incendiada pelo atentado do Riocentro, a demissão de Golbery do Couto e Silva e seu próprio infarto, fez com que o governo perdesse “toda a iniciativa e permitia, por inércia e inapetência, que os partidos de oposição e as ruas das grandes cidades ditassem o ritmo da abertura” (SILVA, 2017, p.273). O movimento contestador do ABCD paulista, representando a esfera sindical e revelando personagens como Luiz Inácio “Lula” da Silva ao país, bem como o revigorado retorno do movimento estudantil à cena podem ser citados como dois exemplos

do que o regime militar teria que enfrentar caso apresentasse alguma resistência quanto à sua própria continuidade no poder. Deve-se lembrar que os militares miravam a reconstitucionalização do regime, mas não necessariamente o retorno a realidade democrática, se configurando em uma “autorreforma liberalizante do regime autoritário, mantendo-se, no entanto, o poder militar (FERREIRA, 2018, p.29).

A derrota da Emenda Dante de Oliveira, consumada no dia 26 de abril de 1984, foi um duro golpe para um país que caminhava a passos largos para o sistema democrático, algo que não acontecia há mais de 20 anos, quando neste mesmo mês em 1964, atracou-se o golpe militar em solo brasileiro. Entretanto, as pressões de diversos movimentos sociais perduraram, e exemplos como o Diretas Já! criaram um clima bastante adverso para a cúpula militar, que se dividia e colocava em risco a própria instituição (FERREIRA 2018). A Aliança Renovadora Nacional (ARENA), partido do governo, trocou sua nomenclatura para Partido Democrático Social (PDS), ainda representando a situação. Dissidências internas neste partido resultaram na saída de José Sarney, fundando a Frente Liberal junto aos seus outros dissidentes. Aliando-se ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), disputou a eleição indireta para a presidência da república em 1985 como vice. A vitória veio com Tancredo Neves, inaugurando o período democrático vivenciado hodiernamente. Apesar de eleito, Tancredo não assumiu em virtude de uma septicemia generalizada, com assunção provisória de Sarney no dia 15 de março. 1 mês depois, e após 7 cirurgias, falecia o primeiro presidente eleito da era democrática, caindo no colo de Sarney a responsabilidade do assentamento do regime de liberdade (FERREIRA, 2018).

O ano de 1985, portanto, se apresentava desafiador para Sarney. O começo de seu mandato, com um agonizante Tancredo lutando pela vida no Hospital de Base, teve como principal personagem Ulysses Guimarães. Exercendo um papel de porta-voz do presidente eleito, marcava reuniões ministeriais, decidia e executava medidas estabelecidas acordadas e depois avisava a Sarney, que representava mais uma figura decorativa do que como regente da Nova República (FERREIRA, 2018). No entanto, mesmo estando a sombra de Ulysses e Tancredo, Sarney decretou algumas medidas de viés democrático relevantes, tais como a reabilitação de 164 dirigentes sindicais que tinham perdido seus mandatos por perseguição política do regime anterior; deu ordens para reexaminar cerca de 300 projetos de lei enviados ao final do governo Figueiredo; devolveu a autonomia de 31 municípios que foram caracterizados como área de segurança nacional; e tornou sem efeito legislação que impedia

associações de sindicatos de diversas categorias, possibilitando o retorno das centrais sindicais legalmente (FERREIRA, 2018).

A primeira função de Tancredo na presidência do país era pacificar os ânimos, procedendo com medidas democráticas ao mesmo tempo que visaria preservar os militares na volta aos quartéis, tendo o perfil conciliador como principal responsável para sua escolha no PMDB. Sarney não alterou os planos de Tancredo nesse sentido, e no que tange aos militares, procurou não mexer em “casa de marimbondo”, tentando tocar um projeto de transição política “por cima”. Já os trabalhadores, que colocaram grandes expectativas na Nova República brasileira pelo fim do arrocho salarial do final do período ditatorial, se movimentaram, parecendo entender o movimento de liberalização do sistema democrático incipiente. Segundo o historiador David Maciel (2008), seguidas greves irromperam em 1985, sendo a grande surpresa do ano corrente. Segundo o autor, “seriam contabilizadas 927 paralisações, um aumento de 50% em relação às 618 do ano anterior”, tendo presença imensamente superior de trabalhadores se comparada com o ano anterior. Vale ainda mencionar as paralisações no setor público, representando 31,2% do total de paralisações no país, outro número que se apresentava maior se comparado ao ano de 1984, sendo protagonizados por professores, médicos, bancários e trabalhadores de base. “Calcula-se que o número de trabalhadores envolvidos nas greves do ano ultrapassou a cifra de 5,3 milhões” (MACIEL, 2008, p.71). Houve também no campo manifestações relativas à disputa de terra e de caráter trabalhista, evidenciando a intensidade do ano de 1985 no tocante aos conflitos sociais.

Sarney enfrentava ainda um grande problema: a falta de legitimidade. Herdeiro do cargo presidencial, a população elegeu o PMDB de Tancredo para tocar o processo de transição democrático, e não a Frente Liberal dissidente do PDS, ex-membros do partido ditatorial ARENA. Entretanto, coube ao maranhense estabelecer medidas que promoveriam a reabertura democrática e a retomada do poder aos civis. Diante desta obrigação, Sarney enviou ao parlamento em maio de 1985 o Emendão. Prevendo uma adição liberalizante a constituição, a emenda propunha o restabelecimento das eleições diretas para a presidência da República em dois turnos, bem como para prefeitos em cidades que ainda eram consideradas áreas de segurança nacional. Além disso, previa a extensão do direito de voto aos analfabetos, legalização de organizações da sociedade civil como a UNE juntamente aos partidos comunistas assim como facilitava a criação de novos partidos políticos, dando cara ao processo de democratização premente. Já em junho, Sarney enviou outra proposta de emenda constitucional

visando convocar uma Assembleia Nacional Constituinte e pôs fim à censura, iniciando o processo de retirada do chamado “entulho autoritário” que ainda permeava a constituição editada pelos militares em 1967 (FERREIRA, 2018).

O desejo de uma nova constituição já figurava no ano de 1985, e em julho, Sarney instituiu a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais (CEC), “formada por 50 notáveis e encarregada de elaborar um anteprojeto constitucional que deveria orientar a elaboração da nova Constituição pela Assembleia Constituinte” (MACIEL, 2008, p.82). Sua composição obtinha essencialmente intelectuais, empresários e políticos que geralmente foram perseguidos pela ditadura ou apresentavam vínculos com a oposição democrática como Celso Furtado, Barbosa Lima Sobrinho, Paulo Brossard, como outros. Maciel (2008) compreende que a intenção de Sarney era dar completude a proposta formulada pela futura Assembleia constituinte, entretanto, desprovia os partidos e os movimentos sociais a liderança na elaboração da nova Carta Constitucional, sendo alvo de indignação por tais setores em um primeiro momento.

Logo após a instituição da “comissão de notáveis”, Sarney convocou via mensagem ao Congresso uma Constituinte congressual, sendo formada por deputados e senadores que disputariam as eleições seguintes marcadas para 15 de novembro de 1986. No entanto, senadores que foram eleitos em 1982 também participariam da constituinte, ponto que ensejou polêmica no debate da formulação da nova constituição brasileira. Em outras palavras, tanto deputados “novos” quanto aqueles que foram eleitos durante a ditadura seriam responsáveis pela nova carta acumulando a função legislativa, o que contrariava movimentos democráticos que lutavam por uma Assembleia Constitucional exclusiva. Estes movimentos reivindicavam que somente os deputados eleitos em 1986 edificassem a nova Constituição, o que foi desrespeitado por Sarney. Deste modo, “havia, portanto, um conflito entre forças que lutavam pelo avanço do processo de redemocratização do país e o conservadorismo da cultura política brasileira” (FERREIRA, 2018, p.44).

Para se somar as conturbações políticas e a esperança do renascer democrático tão aguardado após longos anos sob um estado de exceção, a economia brasileira estava longe de se apresentar em seu melhor momento, e o primeiro ano do governo Sarney também tinha como dever debelar uma crise econômica que se avolumava, pese também as questões prementes do retorno a realidade democrática. Segundo o economista Eduardo Modiano (1990) a crise econômica era composta por



uma crise cambial gravíssima junto a uma alta taxa de inflação em crescente e a indexação generalizada da economia. Em 1985 foram adotadas algumas medidas com o intuito de desacelerar o processo inflacionário, como a interrupção das operações ativas dos bancos oficiais por diversos dias, junto a um corte de 10% no orçamento fiscal daquele ano e a proibição da admissão de novos funcionários para a administração pública.

Sarney não apresentava uma fórmula alternativa para a reconstrução econômica do país, tendo diversas similaridades com o último presidente militar, João Figueiredo. Segundo Modiano (1990) o ano de 1985 teve como diretriz predominante no combate a recessão a ortodoxia do receituário liberal, sendo aplicada no problema inflacionário presente desde o final do regime militar, congelando-se tarifas públicas e aumentando-se os juros para solapar o consumo. De acordo com o autor, os cinco primeiros meses foram de tensões aprofundadas no seio da equipe econômica do governo, tornando-se públicas as divergências capitaneadas pelo ministro do Planejamento João Sayad e o ministro da Fazenda, Francisco Dornelles. Tornaram-se públicas as discordâncias, entre outras questões, em relação a própria “prática de taxas de juros reais elevadas, aos ingredientes do ajuste fiscal, à correção do salário mínimo”, bem como “a mudança de fórmula das correções cambial e monetária”. Ao menos, a balança comercial em 1985 chegou à casa de 1 bilhão de dólares em superávit, o que permitiu manter afastadas as recomendações do Fundo Monetário Internacional (FMI) em matéria econômica, o que permitiu ao governo brasileira privilegiar o crescimento econômica com políticas monetárias e fiscal mais acomodáticas, não dependendo de recursos externos naquele momento (MODIANO, 1990).

Das discussões entre economistas estruturalistas/pós-keynesianos e inercialistas, em 1986 se elaborava uma alternativa capaz de se conter o ímpeto com que caminhavam os preços, avultados de forma mais veloz a cada dia. Segundo Maciel (2008), as discussões se alongavam em torno do consenso ou não de um choque heterodoxo, ou seja, de saída momentânea das regras do jogo econômico. Os inercialistas acreditavam que a indexação generalizada estava entranhada na economia brasileira, e que a necessidade de uma reforma monetária e congelamento de preços era providencial para se conter o mal inflacionário. Os estruturalistas/pós-keynesianos do Ministério da Fazenda chefiados por Dilson Funaro concordaram com a tese inercialista, muito porque objetivavam “desatar os nós da economia brasileira, dentre os quais a inflação era o fenômeno mais visível. Desta forma, visavam “a estabilização dos juros, favorecendo os investimentos produtivos e restabelecendo regras estáveis para o processo de formação de preços, eliminando os aspectos inerciais presentes” (MACIEL, 2008, p.124). Os

economistas do Ministério da Fazenda esperavam ir muito além de um simples choque repressor à inflação, objetivando uma estabilização duradoura a partir de um anteparo ao desarranjo generalizado dos preços.

Deste debate, nasceu, em 28 de fevereiro de 1986, o Plano Cruzado. Nascia então uma nova moeda, o *Cruzado*. De acordo com o economista José Pedro Macarini (2009), a reforma monetária se apresentou como um simples corte de zeros, onde mil cruzeiros (Cr\$ 1000,00) passaria a valer um cruzado (Cz\$ 1,00), cumprindo uma função psicológica que objetivava a estabilidade ao ganhar uma roupagem de moeda forte de valor estável, funcionando também como um facilitador para o abrandamento das condições em relação a mudança necessária nos valores contratuais. O Plano Cruzado também previa o congelamento de preços, tendo como função realinhar os agentes econômicos para agir cooperativamente, visto que as condições do livre mercado em alta inflacionária joga contra o movimento de estabilidade econômica; conversão dos salários para um valor real médio dos últimos seis meses, acrescentando-se 8% de abono aos salários em geral e 15% para quem dispunha de um salário mínimo, combinando uma política de estabilização econômica com uma tentativa de redistribuição de renda, fugindo das prescrições teóricas que pregavam a neutralidade distributiva; e o congelamento da taxa de câmbio, consenso dos economistas ligados ao PMDB no que concerne aos altos riscos inflacionários se fosse mantida a desvalorização, mantendo-se inalterada até meados de outubro daquele ano (MACARINI, 2009).

O Plano Cruzado foi uma grande cartada do governo. Em seu início, com o aumento da renda e congelamento de preços, a satisfação popular chegou a índices que nem o próprio Sarney poderia imaginar, chegando a incrível marca de 100% da aprovação (FERREIRA, 2018). A inflação desabou, indo de 14,98% em janeiro para 0,58% em abril de 1986. Tais fatores fizeram o consumo aumentar drasticamente, e a população regozijava-se em poder dizer que vivia em um país sem o fantasma da inflação, abolido com o choque heterodoxo promovido pelo Plano. Logo surgiram os “fiscais do Sarney” que, munidos com a tabela de preços da Superintendência de Abastecimento e Preços (Sunab), chamavam um fiscal do órgão ou até mesmo a polícia para prender algum gerente descumpridor do congelamento estabelecido pelo presidente, herói momentâneo de uma nação traumatizada com os males inflacionários. O Brasil, naquele instante, era um “espetáculo televisivo diário das donas-de-casa e de pessoas comuns cheias de entusiasmo cívico” (MACIEL, 2008, p.128) insufladas pela possibilidade de consumo aparentemente inesgotável. Naquele mesmo ano, ocorreriam eleições em

outubro que montariam o concerto da Assembleia Constituinte em sua maior parte, e a coalizão da Aliança Democrática aparecia como grande favorita, favorecendo principalmente o PMDB. “Como num passe de mágica, as críticas ao conservadorismo do governo e da reforma ministerial desapareceram por completo, o pacto social saiu da agenda política e Sarney se transformou no grande cabo eleitoral das eleições de 1986” (MACIEL, 2008, p.129)

Em meio a tanta euforia, alguns efeitos colaterais começaram a aparecer. A alta explosiva do consumo gerou o desabastecimento das prateleiras em poucos meses, o que deu nascimento ao ágio, uma quantia extra no preço do produto para reequilibrar a oferta e a demanda. Antes imaginada como contornável, a disponibilidade de produtos em relação a demanda excitada começou a ultrapassar fronteiras incontornáveis. A partir de agosto, o sentimento em relação as mercadorias era de “ágio generalizado”, e diversas práticas fugitivas ao tabelamento de preço foram perpetradas, como a adulteração de peso no meio de compra e venda industrial e a “maquiagem” de produtos no meio comercial, vendendo um produto ultrapassado sob uma manobra retórica ao se dizer ao cliente que era novo (MACARINI, 2009). Deve-se lembrar também da escassez de carne bovina nos mercados, o que gerou filas pelo seu substituto, o frango. A crise da carne bovina ainda foi agravada por um período de entressafra, e com o problema insistindo em fazer morada, “no calor da conjuntura eleitoral até algumas ações espetaculares de confisco do boi no pasto foram executadas” (MACARINI, 2009, p.30), fazendo a Polícia Federal invadir fazendas confiscando bois e vacas (FERREIRA, 2018).

Sarney seguiu o congelamento de preços até o limite, inebriado pela alta popularidade que o plano lhe conferiu. Já dando sinais de desgaste, arrastar o congelamento virou questão política e as eleições de 1986, que também decidiriam a composição da câmara de deputados e senadores para o relevante dever da Assembleia Constituinte, iriam ser o grande objetivo de Sarney. Sua reforma ministerial, questionado por setores do PMDB e que pôs em risco a Aliança Democrática, logo foi reestruturado com o sucesso do Cruzado no país, sendo “utilizado politicamente pelo governo como um instrumento fundamental para a sua sobrevivência política e para o controle da transição pelo campo conservador” (MACIEL, 2008, p.126). A vitória nas eleições passava pela recuperação do apoio popular e da reunificação da Aliança Democrática, condições criadas pelo Plano de Sarney e seus ministros, destacando-se Dilson Funaro e João Sayad. A ampla vitória do PMDB, elegendo 22 dos 23 governadores, 38 das 49 vagas no Senado e 260 dos 487 deputados federais denota o sucesso do choque heterodoxo. Alguns dias depois, Sarney anunciou o Plano Cruzado II com aumento de tarifas

públicas, arrocho salarial e reajuste dos preços, e a aventura heterodoxa teve seu fim. O povo se sentiu traído (FERREIRA, 2018).

Para Maciel (2008), os motivos para o Plano não ter dado certo a médio e longo prazo se encontravam nas condições da economia na data do lançamento, que não eram as ideais. Segundo o autor, os efeitos necessários do pacote fiscal para a diminuição do déficit público de novembro de 1985 ainda não eram sentidos, como a taxação dos ganhos de capital no mercado financeiro, a recomposição programada dos preços e tarifas públicas. Além disso, apesar do pacote fiscal implementado em 1985 ter procurado restringir o crédito, a diminuição do Imposto de Renda retido na fonte liberou renda para o consumo, estimulando-o. Para completar, as pressões inflacionárias originárias do choque agrícola ainda não tinham sido absorvidas totalmente, aumentando a taxa de inflação. “Provavelmente, só em meados do ano, a situação se tornaria propícia para a aplicação do plano” (MACIEL, 2008, p.125). Em meio a esta peculiar conjuntura, a imprensa ressurgia como personagem relevante no cenário nacional e passava por um processo de liberalização relevante e que formou as bases da liberdade de expressão hoje gozadas pela grande mídia no país, dando credibilidade as análises hoje realizadas. Passemos a um panorama de sua revitalização liberalizante.

### **A imprensa como objeto de estudo e seu papel na transição democrática**

O uso da imprensa como objeto e fonte de estudo para o historiador tem crescido substancialmente nos últimos anos. Maria Helena Capelato (2015) ressalta que sua abordagem era vista com desconfiança em outros tempos, se tornando um dos principais meios de estudo historiográfico no final do século XX. Em um momento de revisões teóricas e metodológicas, se deu na década de 1970 um processo de ressignificação do papel da mídia nas investigações históricas, colocando-se novos problemas, abordagens inéditas e a transformação do uso de novos objetos e fontes para o estudo da História. De acordo com Fonseca e Corrêa (2009), neste contexto, a leitura dos jornais ganhou novo impulso no âmbito da revitalização da história política e atualmente ele se dá pelo interesse ainda discreto manifestado pelos programas de Pós-Graduação em História no Brasil pela história dos conceitos. A rediscussão sobre o papel dos documentos e os questionamentos perante o seu uso reavivaram a utilização da imprensa como instrumento para a reconstituição histórica, esvaecendo-se o preconceito que antes se nutria.

De acordo com Capelato (2015), a avaliação crítica do jornal é necessária ao usá-lo como fonte e objeto, sendo imprescindível sua desconstrução. Deste modo, “devem-se considerar as circunstâncias históricas em que a análise foi produzida, os interesses em jogo e os artifícios utilizados pelos seus produtores” (CAPELATO, 2015, p.115). O uso do jornal nos permite acessar sociedades passadas nos seus mais variados aspectos, não subjugando ao anacronismo, avaliando “os modos de pensar e persuadir em distintos momentos históricos” (CORRÊA; FONSECA, 2009, p.7). Além disso, ao sair da limitada esfera dos documentos oficiais, as mídias nos propiciam uma observação mais abrangente, permitindo ao historiador direcionar seu olhar aos anônimos, e não só aos ilustres (CAPELATO, 2015). Deve-se também perceber sua influência na redefinição dos conceitos políticos (CORRÊA; FONSECA, 2009).

No Brasil, os jornais ganharam importância para o historiador nas décadas de 1970 e 1980, resultado das diversas revisões historiográficas em curso, passando a fazer parte do rol documental apropriado para pesquisas e estudos acadêmicos, incrementando e adicionando abordagens nas análises dos contextos políticos, sociais e econômicos do país em outros tempos (CAPELATO, 2015). Neste momento, o regime militar vigente começava a pensar a liberalização do regime e a imprensa brasileira passava pelo processo de modernização, necessária para os auspícios de uma abertura lenta, gradual e segura pensada pelos militares.

De acordo com a socióloga Alzira Alves de Abreu (2005), o processo de retorno à democracia tem seu início em 1974 com o presidente Geisel. Com o fim do perigo da luta armada, o processo de liberalização poderia ser tocado sem maiores riscos e era extremamente necessária a reabertura dos canais de comunicação, objetivando comandar as ações em prol de sua ampliação como mecanismo para a reaquisição da eficiência estatal, visto que sua alta concentração de poder implicava em uma paralisia decisória nociva para os próprios militares. Neste momento, a imprensa escrita seria a primeira a ser contemplada, sendo um dos pilares da reabertura política.

Ainda em 1974, ocorreram em novembro as eleições legislativas, considerado um marco para a liberalização do regime e tendo a mídia como um dos principais personagens. O partido de oposição, o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), teve direito a acessar os meios de comunicação disponíveis sem muitos empecilhos, possibilitando uma ampla mobilização do partido em busca dos assentos em votação. A mídia, alocada no espectro oposicionista ao lado do MDB, soube fazer uso de

seus canais e aproveitou a ocasião para veicular críticas e denúncias contra o regime militar e dar força a luta pela redemocratização. Com a grande vitória do MDB, o papel da mídia como instrumento informativo das massas ficou evidente, atingindo a população em franca expansão no decorrer da década (ABREU, 2005).

Apesar de idealizar um processo de liberalização, o governo Geisel não retirou de imediato a legislação restritiva que impedia a liberdade de expressão, fator que ainda permitia a censura fechar e abrir canais de comunicação a seu bel-prazer. “Se, por um lado, o governo suspendia a censura prévia ao jornal *O Estado de São Paulo* (janeiro de 1975), estabelecia a censura prévia na revista *Veja*, que só teve essa medida suspensa em junho de 1976” (ABREU, 2005, p.58). O Sistema Nacional de Informações (SNI) ainda trabalhava a pleno vapor e denunciava a Geisel suposta infiltração de comunistas nos veículos midiáticos, afirmando que os canais comunicativos davam voz as orientações preceituadas no movimento comunista internacional influenciando a opinião pública nacional. Além disso, o ministro da justiça naquele instante era Armando Falcão, afeito ao pensamento da ala militar contrário a liberalização do regime, e como instrumento de pressão e controle, realizou um levantamento das dívidas das empresas jornalísticas com o Ministério da Fazenda, bancos estaduais e privados, propondo a Geisel a manutenção das restrições. Geisel concordou com suas proposições, mantendo as amarras que estrangulavam a liberdade opinativa.

Já em 1976, ocorreram as eleições municipais, e os militares, compreendendo o papel da mídia no triunfo do MDB nas eleições de 1974, tratou de fortalecer a mordada dos veículos de imprensa, tendo a Lei Falcão como regulamentadora de medidas altamente restritivas e rígidas quanto as propagandas eleitorais no rádio e na televisão. O resultado foi ampla vitória da Aliança Renovadora Nacional (Arena), partido do governo derrotado em 1974.

No entanto, o processo de liberalização e redemocratização estava em curso, e outro fator que contribuiu para sua aceleração foi a vitória e chegada de Jimmy Carter a cadeira presidencial estadunidense em 1977. A orientação majoritária de sua política externa visava se afastar dos países que desrespeitavam os direitos humanos, exercendo grande pressão sobre o governo militar vinculando a ajuda militar americana ao progressivo abandono da política repressiva e lesiva a situação dos direitos humanos no Brasil (ABREU, 2005). A mídia se beneficiaria deste processo, se aproximando

gradativamente do fim dos grilhões que acorrentavam a liberdade de expressão tão necessária para o seu avanço no país.

No seu interior, ficava evidente que a mídia alcançava um novo patamar no que tange ao profissionalismo e ao perfil do jornalista, que agora poderia atrair público com o seu prestígio, sendo responsável pela chegada de novos leitores ou de angariar audiência para televisões e rádios. Quanto ao aspecto profissional, a ampliação da grande indústria cultural teve papel crucial na profissionalização da categoria, e a “exigência do diploma universitário de jornalismo, a dedicação em tempo integral à atividade jornalística e a regulamentação da profissão são indicadores da profissionalização” (ABREU, 2005, p.56).

No governo Figueiredo (1979-1985), já ficava mais evidente o processo liberalização na mídia, e manifestações empresariais questionando a política econômica do último presidente da era militar começavam a infestar os meios de comunicação. Fornecendo grande espaço aos empresários, a imprensa divulgou amplamente sua insatisfação, principalmente em momentos de redução no ritmo do crescimento econômico. As editoriais de economia já se faziam presentes desde o começo do projeto Geisel-Golbery em 1974, exercendo grande influência política na metade final do governo militar, questionando a política econômica adotada antes mesmo dos empresários se manifestarem. A divulgação das oscilações da taxa de inflação, antes ignoradas pelo público em geral permitiram aos veículos midiáticos oferecerem um contraponto as informações divulgadas pelo governo, notando suas inconsistências. Muitos estudos perpetrados no meio acadêmico que abordavam criticamente a distribuição de renda, o direito ao emprego e à pobreza ganharam publicidade nos meios de comunicação, colocando diversas interrogações quanto ao modelo econômico adotado.

Em 1981, a imprensa também teve papel relevante ao cobrir o atentado do Riocentro, onde ocorria um show de música popular em comemoração ao Dia do Trabalho. Uma bomba explodiu no interior de um carro, matando um sargento e ferindo um capitão do Exército. O Inquérito Policial Militar à época queria fazer crer que o acontecimento teria sido causado por grupos de esquerda, e a mídia apareceu como grande contraponto ao acompanhar e divulgar de perto as investigações, constatando que o atentado fora preparado por grupos paramilitares de direita. Outro marco para as mídias no governo Figueiredo foi a cobertura da campanha das “Diretas Já”, iniciada em 1983 e que teve seu ponto alto em 1984, quando as ruas das principais cidades do país foram tomadas tendo a



mídia como aliada na divulgação e fortalecimento da reivindicação. A campanha clamava pelas eleições diretas em 1984 e os veículos de comunicação consolidavam a sua participação como uma das bases para a realidade democrática requerida (ABREU, 2005).

Ainda nos anos 1980, mudanças na imprensa nacional ocorriam lideradas pela *Folha de São Paulo*, implementando medidas que se assemelhavam ao *modus operandi* das grandes indústrias, limitando a opinião dos jornalistas aos editoriais e colunas assinadas. De acordo com as historiadoras Ana Luiza Martins e Tânia Regina de Luca (2008), a *Folha* buscava um jornalismo crítico, plural, apartidário e moderno, tendo Otávio Frias Filho como orientador do processo de implantação do Projeto Folha em maio de 1984, data em que assumiu o comando a direção de redação do jornal. Apesar da resistência em seu interior, a *Folha* impôs os novos parâmetros de trabalho na empresa, dando o pontapé inicial para uma alteração geral na organização das redações. O Manual Geral da Redação editado pelo jornal paulista acabou “se incorporando ao cotidiano da maioria dos veículos de imprensa do país”, tendo como uma das principais diretrizes “necessidade de o jornalista apresentar ao leitor os diversos lados da história” (LUCA; MARTINS, 2008, p. 255).

A *Folha* também se destacou na cobertura da internação às pressas de Tancredo Neves, candidato que representava a esperança do retorno à normalidade democrática e que foi acometido inicialmente por uma apendicite segundo as primeiras informações. Com as diversas complicações que debilitaram o presidente naquele momento eleito, a *Folha* publicou sobre o esquema arquitetado pelos governantes caso Tancredo falecesse, sofrendo muitas críticas e reclamações por partes dos leitores, crentes que a publicação trazia maus agouros. Com a morte de Tancredo, percebeu-se que suas informações eram mais condizentes com a realidade em comparação a outros veículos de comunicação (LUCA; MARTINS, 2008).

As inovações e mudanças na imprensa nacional também passaram pela Rede Globo. O jornal *O Globo* já apresentava posicionamento favorável a liberalização do regime militar desde as eleições de 1974, fornecendo ampla cobertura a campanha do MDB. Tal atitude também pode ser interpretada como resultado da modernização da imprensa em curso, exigindo uma posição que não necessariamente correspondesse a posição política do proprietário do jornal, Roberto Marinho (ABREU, 2005.) Na televisão, apesar de apoiar o regime militar, incorporou aos seus quadros intelectuais e produtores culturais contrários ao regime, muitos deles filiados ao Partido Comunista

Brasileiro (PCB). Estes personagens produziram conteúdos que criticavam a realidade social brasileiro por meio de novelas, veiculando suas críticas através da trama em relação as condições sociais impostas pela desigual sociedade brasileira. Já nos anos 80, a *Globo* participou da cobertura das Diretas Já com certo atraso, mas reconheceu a sua importância a tempo. No comício realizado na Candelária, cobriu todo o evento, sustentando posicionamento alinhado a liberalização e democratização do regime.

Em meio a este contexto de desejo pulsante pelo retorno a realidade democrática, e ao processo que continuou no decorrer dos anos 80, a eleição de Tancredo e a posterior assunção de Sarney com o falecimento do presidente eleito indiretamente eram vistos como um recomeço. Diante disto, analisemos os editoriais do jornal *O Globo* perante a ascensão e a durabilidade do Plano Cruzado I, encarado com esperança por muitos dos brasileiros que sofriam com a inflação e uma realidade política restritiva recente, despertando um sentimento positivo por dias melhores.

### **Jornal *O Globo*: análise de editoriais durante o Plano Cruzado I**

Os veículos midiáticos, como já visto, foram peças cruciais para a implementação da abertura política e para o retorno ao sistema democrático, marcando presença ao cobrir eventos cujos quais o terminal regime militar desejava imputar interpretação própria, apresentando fundamental importância nos avanços para a conquista da liberdade de expressão no país após uma era de avolumadas restrições. O conglomerado *Globo*, apoiador do golpe militar em seu início e em boa parte do regime, enxergou gradativamente que sua condescendência deveria ser reanalisada devido as contradições geradas, se contrapondo principalmente aos direitos civis no Brasil. O jornal *O Globo* se apresenta como grande material de análise quanto as mudanças de sua postura ao longo deste período, e o momento inicial da transição democrática é relevante no que concerne a observação em relação a tais mudanças, o que pode ser exemplificado enquanto o Plano Cruzado I de Sarney esteve em vigência.

O Plano Cruzado foi lançado em 28 de fevereiro de 1986, e prometia conter os males da inflação característica do início dos anos 1980. O primeiro editorial de *O Globo* sobre o tema aconteceu no dia 1 de Março, com o título “Ataque mortal”, mostrando certa empolgação com o choque heterodoxo promovido pelo governo. Elogiando o “estadista” Sarney ao implementar o plano, que requeria, entre outras qualidades, coragem e perspectiva histórica para a sua realização, *O Globo* notava que o presidente punha em risco a credibilidade do governo, mas que o plano era uma “medida de grandeza” para solucionar drasticamente o problema inflacionário. Seguindo apenas “os interesses do

povo e do país”, Sarney aproveitava o momento de recuperação da economia brasileira e oportunamente atacava a corrosão dos salários, segundo *O Globo*. Apesar de reconhecer o risco, o jornal dizia que “não existia outra saída”, combatendo o doente processo inflacionário que ameaçava o momento de progressiva recuperação e a organização social e produtiva do país.

Mostrando-se otimista, o jornal imaginava que se atingia “os objetivos do pacto social queimando etapas que de outra maneira gerariam confronto e desgaste no relacionamento entre o Governo as lideranças sindicais”, mas que fundamentalmente atrapalhariam o “esforço de preservação dos salários” (*O GLOBO*, 01/03/1986, p.4). Desta forma, *O Globo* decretava:

A Bandeira do Governo é a da estabilidade com prosperidade. Com o advento do cruzado criou-se espaço suficiente para a realização conjunta de ambos os termos da estratégia, tendo em vista o saudável estado estrutural, sistêmico e dinâmico da economia. [...] Já não haverá convivência com a inflação. Repudia-se o inimigo, exorciza-se o fantasma que nos vem longamente mantendo em estado de pesadelo. E é sob a égide da reconquista democrática que se vai tão a fundo e tão à frente nesse ato reinaugural da economia brasileira (*O GLOBO*, 01/03/1986, p.4).

Em 16 de abril, em editorial intitulado “Balanço vitorioso”, *O Globo* intensificava ainda mais seu otimismo em relação a economia ao analisar o resultado deflacionário do mês de março, apresentando taxa de 1,48% na diminuição dos preços se comparado ao mês anterior. O jornal criticava aqueles que não acreditavam no Plano de Estabilização ou tentavam “sabotá-lo”. Ressaltando o crescimento industrial e a geração de emprego propiciados pelo Plano, *O Globo* ainda noticiava o aumento das exportações no mesmo mês de Março, alcançando um patamar recorde. Criando um clima propenso a pacificação dos ânimos daqueles que estavam ligados diretamente ao crescimento econômico, o Plano Cruzado ofereceu as condições necessárias para as soluções negociadas, o que permite ao jornal fazer um paralelo com o regime democrático.

*O Globo* acreditava que a continuidade do Plano, passado o primeiro momento de grande fiscalização do governo e do povo, assentaria as bases em plataforma sólida e sua vigilância seria dispensável depois de determinada fase, crendo que este esforço inicial era necessário para que a obra não fosse deixada pela metade e desse os frutos desejados. Também enxergando o que seria uma possível sementeira de uma nova mentalidade no país – preconizando o investimento, a produção e a abolição do “jeitinho” brasileiro -, o jornal salientava que o presidente tinha consciência de seus outros

deveres, principalmente relacionados com as questões da fome e da miséria. Neste contexto, *O Globo* completava:

A economia estabilizada é um passo extraordinário, contudo um primeiro passo. Falta conquistar as etapas que nos levarão a uma sociedade mais humana e mais justa. Daí que a mobilização Governo-povo agora iniciada não pode arrefecer, terá que ser permanente no seu espírito e na sua dinâmica. E deste encontro de interesses e objetivos entre governantes e governados há de resultar, também, uma democracia brasileira finalmente consolidada, a serviço de um país sério (*O GLOBO*, 16/04/1986, p.4).

A abordagem positiva sobre o Plano Cruzado perdura no mês seguinte. Em 18 de Maio de 1986, em editorial que se intitula “A vitória do segundo mês”, *O Globo* noticiava a inflação de 0,78% no mês de abril, entendendo ser a prova cabal do sucesso do plano. Afirmando possuir boas indicações de que a taxa inflacionária permaneceria neste parâmetro, lembrava que o governo estabelecia como meta uma taxa zerada, mas que isso só serviria como ponto de referência, não importando se o índice se apresentasse ligeiramente menor ou maior. Para o jornal, “somente a extrema má vontade ou a mentalidade alarmista poderiam estar proclamando a volta da inflação à economia brasileira” (*O GLOBO*, 18/05/1986, p.4).

O editorial ainda coloca em questão a afirmação de que os “fiscais do Sarney” teriam perdido o ímpeto e a confiança iniciais suscitadas pelo Plano. A justificativa do jornal se encontrava na “acomodação” da estabilização, onde os mercados instalavam o respeito ao tabelamento de preço, não sendo mais necessária a fiscalização popular do incipiente choque heterodoxo, fonte de conflitos entre consumidores e comerciantes. Outra razão para a diminuição do entusiasmo dos “fiscais” era a presença da Superintendência Nacional de Abastecimento (Sunab) realizando atenta fiscalização e penalizando aqueles que tentavam infringir o acordo geral estabelecido pelo Plano Cruzado.

Outra esfera que apresentava evolução eram os investimentos, segundo palavras do próprio Ministro da Fazenda, Dilson Funaro. Acreditando ter diversas evidências que poderiam embasar tal afirmação, o jornal se mostrava confiante em relação a retomada da economia, acrescido pelo momento de aquecimento do mercado interno e o aumento das exportações, permitindo vislumbrar um futuro que tornasse o país propício para investimentos de longo prazo e repusessem perdas na área tecnológica correspondentes a 4 anos de defasagem. Para concluir, *O Globo* exalava confiança no futuro:

O Plano Cruzado vai ganhando motores autônomos e dispensando justificações que não sejam as do seu próprio sucesso. Ainda permanece, no País, quem teime em voltar as vistas para o tempo da loucura inflacionária. Mais alguns meses de estabilização, entretanto, e os recalcitrantes perderão o que lhes resta de credibilidade e voz, diante da íntima e irreversível identificação pública com a nova realidade interna (*O GLOBO*, 18/05/1986, p.4).

Já no mês de junho, no dia 4, em editorial com título “A sabotagem pelo empreguismo”, *O Globo* critica os gastos públicos perpetrados por estados e municípios, acusando-os de aumento de folha com base na política do empreguismo. Apontando que a harmonia entre os entes da federação era decisiva para o bom desempenho do Plano Cruzado, o jornal alertava para os possíveis desvios de rota que o Plano poderia sofrer caso os poderes públicos municipais e estaduais continuassem a manter gastos excessivos ou se submetessem ao fisiologismo político ao permitirem a entrada de elementos alheios ao serviço público em sua estrutura em razão de “dívidas” do período eleitoral. Estados e municípios pareciam querer repetir os erros do passado, e a origem do problema financeiro naquele momento era da fatura eleitoral, ressaltava o jornal.

*O Globo* ainda encontrava espaço para atacar o governo do Rio de Janeiro, que então era ocupado por Leonel Brizola. Não podendo acusar o governo de tomar o rumo do empreguismo, o jornal salientava que o governo “iria ainda mais longe em matéria de sabotagem ao Plano Cruzado ao conceder um aumento de 30 por cento ao funcionalismo do Estado” (*O GLOBO*, 04/06/1986, p.4) como reposição salarial. Podendo abrir um precedente para reivindicações em estados e municípios de todo o país, o jornal acusava Brizola de inconseqüência política e administrativa, o que poderia desembocar “sobre os ombros da próxima administração do Estado uma parcela do gravame financeiro ora estabelecido como manifesta arma de retaliação” (*O GLOBO*, 04/06/1986, p.4). No mais, *O Globo* completa:

Poucas vezes o Brasil e o povo brasileiro terão precisado tanto da contribuição da consciência moral dos seus dirigentes. O que quer que se faça agora em prejuízo do Plano de Estabilização Econômica deve ser traduzido claramente como procedimento anti-povo e anti-Nação. Os Governadores dos Estados carregam consigo responsabilidades especiais e fundamentais em face da única e grande saída que resta ao País para salvar-se do desastre inflacionário e reencontrar os caminhos do desenvolvimento equilibrado e consistente. Quantos e quais os que se disporão a trair essa oportunidade histórica, deixando os seus nomes no rol dos inimigos e sabotadores do Plano Cruzado? (*O GLOBO*, 04/06/1986, p.4).

Entretanto, outros inimigos inesperados poderiam surgir frente ao Plano Cruzado. No dia 1 de Julho de 1986, em editorial “Tudo para não racionar”, o jornal alertava para a possível necessidade do racionamento obrigatório de energia elétrica caso as devidas medidas não fossem tomadas. Colocando-o como mais um potencial adversário do Plano de Estabilização, o racionamento era visto pelo *Globo* como altamente frustrante, dado que os investimentos começavam a ser galvanizados no país, necessitando o governo desviar recursos internos e externos para que se evitasse uma obrigatoriedade do corte de consumo da energia elétrica no país. Apesar do apoio ao Plano, o jornal notava que o congelamento tarifário integrante de suas diretrizes já era alvo de advertências pelas autoridades energéticas do país, já enfrentando problemas em algumas partes da região sul.

Lembrando do que entendia ser a prioridade governamental – diminuição do déficit público e melhora na capacidade de captação de recursos externos, visto o aperto gerado pelo endividamento internacional -, *O Globo* inferia que o problema adquiria “as tintas de uma situação de emergência” e que deveria ser “tratada nos termos correspondentes” tamanha gravidade. O jornal ainda avisava que Sarney ia ter de realizar “providências heroicas” em outras áreas que já eram ou pareciam estar em vias de se tornarem novos problemas, afrontando as ortodoxias necessárias do Plano Cruzado, principalmente aquelas que prejudicavam o objetivo de redução do déficit público, como o ajuste da balança de pagamentos e das medidas de contenção das despesas das estatais. Temeroso ao racionamento, para *O Globo*:

Racionar energia elétrica a esta altura significa levantar uma barreira ao processo de recuperação da nossa economia, sob os auspícios do Plano de Estabilização. Esse freio viria em má hora, pois encontraria ainda em processo o ânimo da volta do investimento propriamente dito, depois de esgotada a fase do aquecimento econômico resultante da ocupação da capacidade industrial ociosa e das inversões apenas destinadas a atender às pressões imediatas da demanda em ascensão (*O GLOBO*, 01/07/1986, p.4).

Conforme o Plano Cruzado se mantinha, os problemas em relação aos preços ficavam mais expostos. No dia 14 de agosto, a opinião do jornal em “Ágio e cidadania” soava mais como uma convocação da sociedade civil para um mal crescente: o aumento ilegal de preços, em outras palavras, o ágio. Dissertando sobre a herança do regime político fechado comandado por militares na sociedade civil brasileira, *O Globo* tenta desconstruir o que entendia habitar na sociedade civil brasileira, a crença de sua impotência perante os problemas nacionais. Tencionando motivar os civis no saneamento dos

obstáculos originários da política de preços estabelecido pelo Plano Cruzado, o jornal conclamava a população ao combate as taxas ilegais sobrepostas nas mercadorias através do ágio.

O jornal defendia que a sociedade civil agora governava o país, e que a resolução geral dos problemas vindouros deveria ter sua parcela de contribuição, não existindo mais “quilométrica distância entre Governo e sociedade”. Entendendo que o combate da população ao ágio poderia acarretar uma nova compreensão do dever cívico na Nova República, *O Globo* acreditava na resposta do poder civil e em seu poder para se sanar a questão. Desta forma, se todos enfrentavam o problema do ágio, todos deveriam combatê-lo, e o jornal conclamava não só os indivíduos, mas também as empresas na fiscalização do cumprimento do congelamento, ressaltando que “a mobilização e articulação dos grupos sociais podem deter processos especulativos que ultrapassam a faixa do jogo de mercado para se situarem no terreno das contravenções penais” (*O GLOBO*, 14/08/1986, p.4). Citando o Plano Cruzado como demonstração de poder da sociedade civil, o editorial afirma:

O Plano Cruzado é exemplo acabado de como as coisas acontecem quando a sociedade entende que pode, que deve ter iniciativas. Decretado pelo Governo, o congelamento de preços foi adotado e sustentado pela população que viu nele a expressão do seu mais legítimo interesse. A mobilização para manter os preços foi marco no processo de revitalização da cidadania e, por decorrência, marco na reconstrução do poder civil. [...] A ampliação da cobrança de preços ilegais, deve corresponder ampliação da resistência a tal prática. Menos como questão econômica, e mais como questão política: nós queremos, nós (*O GLOBO*, 14/08/1986, p.4)

Neste mesmo sentido, *O Globo* ressalta que somente a união da sociedade poderia suprimir as tentativas de burlar o pacto econômico estabelecido através do ágio. Em “Reivindicar igualdade”, editorial de 8 de setembro, o jornal aponta que a ação coletiva e coordenada era fundamental para o saneamento da economia, iniciada com o Plano Cruzado. Entrando em cena quando o cenário indicava o esgotamento da política econômica anterior, o Plano Cruzado cumpria a função revitalizante da economia brasileira, mas antes de tudo, era somente uma norma e não a ação em si. Após a medida governamental, a ação popular era relevante no que concerne a rejeição sobre a especulação, e segundo o jornal, um povo que era conhecido por ser indisciplinado e leniente abraçou de forma intensa o congelamento e tabelamento de preços, gerando até mesmo a fiscalização voluntária.

Entretanto, não era suficiente: a falta de uma ação coordenada por parte de empresas e população não foram suficientes para reprimir o ágio, que surgia em razão da ganância de parcelas diminutas da população, desequilibrando o acordo pactuado pelo Plano Cruzado. O ágio, naquele



instante, desafiava as autoridades constituídas e apostava no fracasso geral no cumprimento do pacto econômico. Iniciativas para contê-lo estavam surgindo a tempo segundo o jornal, como a diminuição da produção da indústria automobilística e o possível boicote de hotéis de turismo de São Paulo e Rio de Janeiro aos fornecedores de carne, que cobravam naquela altura 100% de aumento através do ágio. Enfatizando a necessidade de ações neste tom, *O Globo* finaliza:

Um saneamento completo é radical. Precisa, pois, ascender às origens. E para chegar lá, é necessário que se organize uma linha ininterrupta de ação, cobrindo, em sentido inverso, todas as etapas da produção. Não se trata de institucionalizar a delação. Trata-se de fazer valer um princípio básico da convivência social, firmado em todas as Constituições: a lei é igual para todos. Forçar ao cumprimento da lei quem dela intenta eximir-se, sobretudo quando está em questão um projeto comum de salvação da economia nacional, além de dever patriótico, é afirmação e reivindicação da igualdade de todos, igualdade que é prerrogativa da cidadania (*O GLOBO*, 08/09/1986, p.4)

A questão do abastecimento de carne também assolou o período final de vigência do Plano Cruzado I. Em editorial em 5 de outubro, intitulado “Carne: da persuasão a coerção”, *O Globo* apoiava a ação repressora do governo em relação ao boicote tramado pelos fornecedores de carne, elogiando a publicação do governo com 300 nomes de infratores do pacto econômico a partir de uma investigação de 2 frigoríficos em São Paulo. Apoiando a intervenção no setor pecuário, o jornal afirmava que as ações governamentais visavam demonstrar que havia ação por parte do executivo em relação a cobrança indevida do ágio sobre a carne demonstrando combate a especulação, induzido por sujeitos de má-fé dentro da premissa da oferta e procura.

Avaliando que o governo agiu com certa paciência, o jornal esperava que daquele momento em diante decisões acertadas fossem realizadas pelo executivo, pedindo cuidado com uma intervenção que entendia ser violenta, “embora necessária”. Compreendendo que as medidas enérgicas do governo foram provocadas pelos agiotas, *O Globo* escreve:

Só a contumácia no boicote ao abastecimento e conseqüente sabotagem ao Plano Cruzado arrastou o Governo a medidas mais fortes. Afinal, não se faz “acordo de cavalheiros” com quem não se porta como tal. O Governo existe para usar da coerção, quando baldado foi todo esforço de persuasão e por obter cooperação. [...] Decisões de Governo não costumam ser julgadas por padrões teóricos; e não se recomendam por simples adjetivos – ortodoxos ou heterodoxos. São julgadas pelos resultados que produzirem e pela adequação desses resultados às intenções proclamadas. A governos cabe agir, mais que ensinar. Ou cabe ensinar, agindo (*O GLOBO*, 05/10/1986, p.4).

Já no mês de novembro, ocorreram as eleições para o Senado, governos estaduais, câmaras de deputados estaduais e federais. Vale lembrar que a eleição para a câmara federal iria definir os deputados que se encarregariam da missão de confeccionar a nova Constituição brasileira. Em 19 de novembro, no editorial “Do Rio, para a União”, *O Globo* dissertava sobre o que entendia ter sido um recado claro do povo carioca nas urnas com a eleição de Moreira Franco para governador pelo PMDB: o Rio aderiu ao plano nacional da federação, atestando o desejo de uma transição tranquila para a democracia levando o novo governador ao cargo através da “vitória do Plano Cruzado” em solo carioca e fluminense.

Observando a grande polarização local protagonizada por Moreira Franco e Leonel Brizola, o jornal interpretava o triunfo do primeiro como um auspício da população do Rio em voltar a ser um Estado de peso no território nacional, entendendo que Moreira Franco deveria ser esse grande elo entre a União e o governo do Estado nos próximos quatro anos, se afastando do centralismo que o jornal imputava ao governo Brizola nos 4 anos em que esteve na chefia do poder executivo estadual. Julgando ter sido vítima de uma jornada incessante pela presidência da República dirigida pelo agora ex-governador, o Rio se livrava de um “marketing político de ocasião”, e deveria voltar a ser administrado para si, sem pretensões escusas ao próprio dever de se governá-lo para a população residente. Desta forma, ao eleger Moreira Franco se “fez uma opção clara: preferiu a Nova República ao socialismo moreno, mero biombo dos dedicados a destruí-la (O GLOBO, 19/11/1986, p.4). Apoiando a decisão do sufrágio carioca e fluminense, o jornal declarava:

Quer dizer, essa adesão tem seu valor de seu peso político. Ela leva, recuperado, o valor histórico deste Estado, que a união deverá voltar a refletir. Temos que ser uma voz, doravante, nos principais centros nacionais de decisão. Reivindicamos uma presença proporcional aos interesses que aqui soubemos preservar e fazer prevalecer. Não queremos ser apenas destinatários de recursos da União – recursos de todos, é escusado dizê-lo; queremos a interveniência do Estado na deliberação política que lhe preside a distribuição. Elegemos um Governador do Estado e um vogal efetivo nesse colegiado que é a Federação. Reconhecido como efetivo pelo Governo da União, saberá ele ser eficiente, com a confiança de que está investido (O GLOBO, 19/11/1986, p.4).

O PMDB de Moreira Franco foi o grande vencedor no país analisando-se o saldo nas cadeiras federais e estaduais, tanto no executivo como no legislativo. Elegendo 22 dos 23 governadores, 38 das 49 vagas no Senado e 260 dos 487 deputados federais, Sarney e o Plano Cruzado foram os grandes cabos eleitorais das candidaturas do partido no país, alcançado amplo domínio em território nacional

(FERREIRA, 2018). No dia 21 de novembro, o governo brasileiro instituiu o Plano Cruzado II, restabelecendo aumento das tarifas públicas e impostos, aumento no preço do combustível, energia elétrica e telefonia e acabando com o congelamento de preços. O Plano também previa desvalorização da moeda e uma política mais restritiva a nível salarial. Era o fim oficial do sonho brasileiro de um país sem inflação. O Plano já demonstrava suas fraquezas, mas Sarney o arrastou até o limite para propiciar a vitória ao PMDB. O povo sentiu-se enganado, e o termo “estelionato eleitoral” foi usado para definir o que foi a vitória pemedebista nas eleições de 1986 (FERREIRA, 2018).

É notório, diante dos nove meses que durou o Plano Cruzado I, o apoio do jornal *O Globo* ao Plano de Estabilização, encarado como uma espécie de salvação nacional frente ao inimigo inflacionário, persistente em corroer o poder de compra dos assalariados e no aumento do custo de vida. A empolgação dos primeiros dois meses de vigência do Plano denota a esperança com o que *O Globo* encarava o choque heterodoxo executado pelo governo Sarney, o que derrubou a inflação de forma categórica em seu início, gerando um entusiasmo generalizado que levou a índices históricos de aprovação das medidas governamentais em seus primeiros meses. Conclamando a população para a missão cívica de manutenção do pacto, o jornal alertava a população que a assunção de Sarney a cadeira presidencial representava o retorno do poder civil ao comando do país, e sua ação era, mais do que nunca, necessária para a estabilização da situação econômica e sua energia se mostrava premente para se combater as mazelas ressurgentes durante o plano, como o ágio. Entretanto, o jornal demonstrava claro posicionamento político ao repetir ataques ao governador do Rio de Janeiro àquela altura, Leonel Brizola, acusado de ser irresponsável com o aumento dos gastos públicos ao conceder aumentos ao funcionalismo em um momento que o jornal entendia ser nocivo para a economia do fluminense, podendo abrir brechas para aumentos em outros entes da federação. A recorrência dos ataques ao governador se mostrou uma marca dos editoriais do jornal durante o Plano, e a eleição de Moreira Franco, levada em grande parte por Sarney pelo já cambaleante Plano Cruzado, era interpretada com grande alívio e vista com grande esperança de dias melhores para o Estado do Rio a nível nacional. O apoio de *O Globo* até os momentos finais do plano, mesmo com a intercorrência do ágio e do desabastecimento de carne nos mercados, incorrendo na ação governamental violenta de invasão e apreensão de bois em fazendas produtoras, contrasta um pouco com sua faceta liberal, de defesa das regras do jogo do livre mercado, que se mostrava claramente atingida pela imposição do ágio por parte dos fornecedores de mercadorias. A defesa da intervenção de Sarney também mostra outra

característica de *O Globo* em outros momentos da história: é permitido usar a força de acordo com a postura do jornal, defendendo intervenções violentas ao longo da história caso suas vontades sejam contempladas, comprometendo alguns dos ideais liberais que parece sempre propugnar.

É relevante, nos dias de hoje, a reanálise da imprensa escrita no país, local de intenso debate e de personagens históricos que conformaram o pensamento político da sociedade brasileira e que perdura até os dias atuais, mantendo traços contínuos de ataques a políticos que, em seu entendimento, avultam os gastos públicos ou não adotam medidas de cunho liberal no cenário econômico, mostrando a vocação empresarial do principal conglomerado de comunicação hodiernamente.

### **Considerações finais**

O governo de José Sarney, apesar de castigado pela crise econômica e bastante conturbado social e politicamente, se mostrou como ponto chave para o assentamento do regime democrático, período que também foi responsável pela edificação da Constituição cidadã, que nos rege até os dias atuais. As greves sindicais, a fiscalização voluntária do congelamento de preços, as paralisações do funcionalismo, entre outras ações da população mostram um poder ainda mais potencializado com a retomada do poder pela esfera civil, com a própria imprensa se mostrando um braço da multifacetada sociedade brasileira, cujas camadas mais pobres sofriam com a constante alta dos preços e pagavam diretamente pelos sucessivos empréstimos externos que o governo militar arcou durante o regime para bancar seu milagre econômico.

A imprensa conquistou, de forma paulatina, certo respeito das autoridades militares e reconhecimento de seu poder para influenciar as urnas, onde se pode citar a vitória do MDB nas eleições de 1974. A partir daquele momento, a imprensa foi conquistando cada vez mais espaço como esfera de influência e suas correntes pouco a pouco foram arrancadas, tornando-a umas das principais personagens no contexto de transição para a democracia, e ao mesmo tempo, sua análise como documento histórico passou a ser valorizada pelo historiador. O jornalista passou a ter outro perfil e suas potencialidades foram incrementadas, o dando mais protagonismo na atração de leitores. As editorias econômicas forneciam grande contraponto a versão governamental, e a chegada ao governo Sarney já mostrava uma imprensa capaz de contra-argumentar em relação ao modelo econômico adotado, ou lhe fornecer apoio, de acordo com o que compreendia ser o melhor caminho a se trilhar para a recuperação da economia brasileira.

O jornal *O Globo* nos serviu como ponto de análise de imprensa em pulsante transformação, tanto no aspecto interno em remodelação editorial como em sua influência externa, capaz de debater sobre os rumos do país com a liberdade de expressão conquistada definitivamente com o fim do regime militar. Suas inconsistências dentro do ideário liberal puderam ser notadas, e assim como em outros momentos históricos, a força era amiga quando se entendia necessária pelos editoriais do jornal, incisivos nos ataques a candidatos que não se identificavam a sua ideologia. A opinião em relação aos rumos que a economia tomava com Sarney também se mostrou bastante presente, sempre apontando o caminho do corte de gastos públicos como via necessária para o desenvolvimento sustentado do país, postura que preserva atualmente. Além disso, se mostrou claro o apoio contínuo ao Plano Cruzado I editado em fevereiro de 1986 por Sarney, convocando a população civil a combater o ágio e apoiando até mesmo medidas invasivas do governo em combate ao desabastecimento de carne. O Plano Cruzado I foi mais uma tentativa vã de se tentar debelar uma das maiores crises econômicas do país, apesar de intenso sucesso em seu início, mas encarado como “estelionato eleitoral” após a vitória do PMDB em novembro de 1986.

### Fontes

A SABOTAGEM pelo empreguismo. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, p.4, 4 jun. 1986. Disponível em <https://acervo.oglobo.globo.com/>. Acesso em: 5 mar. 2021.

A VITÓRIA do segundo mês. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, p.4, 18 mai. 1986. Disponível em <https://acervo.oglobo.globo.com/>. Acesso em: 5 mar. 2021.

ÁGIO e cidadania. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, p.4, 14 ago. 1986. Disponível em <https://acervo.oglobo.globo.com/>. Acesso em: 5 mar. 2021.

ATAQUE mortal. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, p.4, 1 mar. 1986. Disponível em <https://acervo.oglobo.globo.com/>. Acesso em: 5 mar. 2021.

BALANÇO vitorioso. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, p.4, 16 abr. 1986. Disponível em <https://acervo.oglobo.globo.com/>. Acesso em: 5 mar. 2021.

CARNE: da persuasão a coerção. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, p.4, 5 out. 1986. Disponível em <https://acervo.oglobo.globo.com/>. Acesso em: 5 mar. 2021.

DO RIO para a União. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, p.4, 19 nov. 1986. Disponível em <https://acervo.oglobo.globo.com/>. Acesso em: 5 mar. 2021.

REIVINDICAR igualdade. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, p.4, 8 set. 1986. Disponível em <https://acervo.oglobo.globo.com/>. Acesso em: 5 mar. 2021.

TUDO para não racionar. **O GLOBO**, Rio de Janeiro, p.4, 1 jul. 1986. Disponível em <https://acervo.oglobo.globo.com/>. Acesso em: 5 mar. 2021.

### Referências Bibliográficas

- ABREU, Alzira Alves de. **A mídia na transição democrática brasileira.** Revista Sociologia, Problemas e Práticas, nº48, p. 53-65, 2005.
- CAPELATO, Maria Helena. A imprensa como fonte e objeto de estudo para o historiador. *In*: PRADO, Maria Ligia Coelho; VILLAÇA, Mariana (orgs.). **História das Américas: fontes e abordagens historiográficas.** São Paulo: Humanitas, 2015.
- CORREIA, Maria Letícia. FONSECA, Silvia Carla Pereira de Brito (orgs.). 200 anos de imprensa no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.
- FERREIRA, Jorge. “O presidente acidental: José Sarney e a transição democrática”. *In*: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (orgs.); **O Brasil Republicano. O tempo da Nova República: da transição democrática à crise política de 2016.** Vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- LUCA, Tânia Regina de; MARTINS, Ana Luiza (orgs.). **História da Imprensa no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2008.
- MACARINI, José Pedro. **A política econômica do Governo Sarney: os Planos Cruzado (1986) e Bresser (1987).** Texto para Discussão. IE/UNICAMP, Campinas, n.157, p. 1-63, 2009.
- MACIEL, David. **De Sarney a Collor: reformas políticas, democratização e crise (1985-1990).** Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Goiás, 2008.
- MODIANO, Eduardo Marco. A ópera dos Três Cruzados. *In*: ABREU, Marcelo de Paiva (org.). **A ordem do progresso.** Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985. *In*: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge. **O Brasil Republicano. O tempo da ditadura.** Vol. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

## Histórico do futebol feminino no Brasil: considerações acerca da desigualdade de gênero

History of women's football in Brazil: considerations about gender inequality

**Marina Broch**

Mestranda em História  
Universidade de Passo Fundo – UPF  
marinabroch@hotmail.com

**Recebido:** 15/11/2020

**Aprovado:** 30/03/2021

**Resumo:** A história do futebol feminino no Brasil se constrói através da resistência por parte das mulheres que por quase 40 anos foram proibidas de praticar o esporte que era restrito aos homens. A necessidade de análise deste fenômeno que continua a fazer efeito é atual, considerando a situação em que as jogadoras ainda se encontram enquanto a desigualdade de gênero se expressa dentro e fora dos gramados. O presente artigo tem como objetivo evidenciar importantes pontos acerca da historicidade do futebol no Brasil, bem como destacar a forma como a desigualdade de gênero refletiu e ainda reflete na vida das jogadoras de futebol.

**Palavras-chave:** Futebol feminino; Desigualdade de gênero; História do futebol.

**Abstract:** The history of women's football in Brazil is built through resistance by women who for almost 40 years were banned from playing the sport that was restricted to men. The need for analysis of this phenomenon that continues to take effect is current, considering the situation in which the players still find themselves while gender inequality is expressed on and off the pitch. This article aims to highlight important points about the historicity of soccer in Brazil, as well as to highlight how gender inequality has reflected and still reflects in the lives of soccer players.

**Keywords:** Women's soccer; Gender Inequality; Football history.

### Considerações Iniciais

A historiografia acerca do futebol feminino no Brasil se constrói em meio a muitas lacunas pois reflete a exclusão histórica das mulheres não somente como sujeitos de direitos, mas também como sujeitos históricos. O futebol é importante via de expressão da identidade nacional, tem características multifacetadas. O esporte que é símbolo da cultura brasileira, também é elemento representativo de entretenimento, e muito mais: da paixão de um povo.



A história do futebol feminino se faz através de uma trajetória intrinsecamente relacionada a constante luta contra o preconceito e a quebra de estigmas, a luta por reconhecimento, e acima de tudo, à resistência das mulheres jogadoras de futebol em épocas que eram proibidas de fazê-lo. Isso tudo por conta do reflexo causado pela desigualdade de gênero no que se refere a prática do esporte diante de jogadores do sexo masculino ou feminino. Um fato que evidencia este dilema e carrega consigo a simbologia desta realidade, é que por quase 40 anos as mulheres foram proibidas de jogar futebol no Brasil.

Neste sentido, a presente pesquisa se propõe a observar os reflexos da desigualdade de gênero existente no meio futebolístico, considerando para isto uma perspectiva histórica. Primeiramente, o presente estudo trata do futebol desde a sua chegada ao Brasil, no final do século XIX, considerando que no início o esporte era uma prática exclusiva da elite, dos homens ricos e brancos. Aos pobres, negros e mulheres, o futebol não era permitido. Assim se faz uma abordagem histórica acerca da chegada e do desenvolvimento do futebol no país. Após, abordam-se questões referentes a prática do futebol pelas mulheres, destacando o modo como a desigualdade entre os gêneros fora canalizada por meio do esporte, expondo as limitações a que as jogadoras foram submetidas e o desenvolvimento das conquistas realizadas pelas mulheres. Posteriormente, são discutidas as consequências da desigualdade de gênero experienciadas pelas jogadoras de futebol no Brasil.

### **Histórico do futebol no Brasil**

Acerca da historicidade do futebol no Brasil, destaca-se que conforme documentado, a chegada do esporte em território brasileiro se deu no ano de 1894, tendo sido trazido por Charles William Miller ao regressar de seus estudos na Inglaterra. Em sua bagagem, trouxe chuteiras, calções, camisas, bolas e afins, promovendo então o primeiro jogo no Brasil. Cabe dizer que o caso de Charles Miller se demonstra de maneira simbólica, considerando o fato de que assim como ele, diversos outros jovens que também estudavam na Inglaterra, traziam consigo o esporte, não retratando, desta forma, a gênese de sua prática na realidade (ABAL, 2016, p. 15).

O futebol fora trazido por estudantes que pertenciam às famílias ricas e os primeiros toques de bola em terras brasileiras foram executados a partir do caráter elitista que carregavam consigo os ingleses e estudantes que voltavam para o Brasil, como dispõe Soares (2008, p. 24). Estes estudantes pertenciam socioeconomicamente às elites cariocas e paulistas, e o futebol era praticado nos colégios

em que tal elite frequentava. Ou seja, no princípio a prática do futebol era restrita por motivações de ordem social, vindo a se expandir tempo depois, por motivos que serão expostos a seguir.

Com relação a prática do futebol, é válido também fazer menção ao fato de que os altos custos dos equipamentos utilizados para a prática do esporte, assim como a existência e manutenção de um bom gramado, era motivo que também influenciava na conotação elitista do mesmo, considerando que apenas os mais ricos tinham poder econômico para arcar com estes custos de aquisição de equipamentos, manutenção do gramado e afins. O futebol neste período estava vinculado a um recorte específico de gênero, classe e raça: era restrito aos homens ricos e brancos, pertencentes às elites brancas. Aos pobres, negros e mulheres, a prática não era permitida.

Com relação ao surgimento dos times de futebol no Brasil, Abal diz que:

“em 1901 surge a primeira federação futebolística, a Liga Paulista de Futebol. A nível nacional, foi somente em 1914 que se formou a Federação Brasileira de Sports – FBS, precursora da Confederação Brasileira de Desportos – CBD, criada em dezembro de 1916.” (SPINELLI, 2011, p. 17 apud ABAL, 2016, p. 17).

No ano de 1901 a primeira federação de futebol é criada, mas a desigualdade racial, a desigualdade de gênero e a desigualdade social se refletiu de maneira que os grandes clubes eram frequentados por uma pequena parcela da sociedade, sendo que o povo em geral não teve maior contato com o esporte em se falando da prática profissional.

Nesse sentido, vale destacar o caráter referente a desigualdade racial também no que diz respeito a história do futebol, pois em 1921, foi recomendado pelo então presidente Epitácio Pessoa que não fossem incluídos mulatos no time que jogaria pela Seleção Brasileira em Buenos Aires a fim de disputar o torneio Sul Americano de futebol, a partir da alegação de que era preciso projetar uma imagem positiva da nação no exterior, pelo bem da sociedade (MÁXIMO, 1999, p. 183).

Em um primeiro momento, apenas os homens brancos e ricos podiam jogar profissionalmente, e em momento posterior, as características exclusivistas do futebol foram se modificando e assim sendo incluídos outros sujeitos (que não os pertencentes a elite branca) na prática esportiva. Os pobres foram sendo aceitos nos times com o tempo, pois empresas inglesas formavam times de futebol, e, na falta de jogadores pertencentes às classes altas, passaram então a utilizar operários que antes exerciam suas funções na linha de produção.

Apesar da aceitação de jogadores que não pertenciam a elite, a eles não era pago salário, e assim:

Começava a se apresentar um problema. Os operários não tinham como laborar na fábrica, cumprindo jornadas extenuantes de trabalho pesado e ainda jogar futebol nas raras horas vagas. Receber salário para praticar esportes era visto com maus olhos pelas elites, já que a remuneração iria de encontro aos ideais do olimpismo (ABAL, 2016, p.18).

Diante disso, apesar de ocorrer a inclusão de jogadores pobres na prática do esporte, a profissionalização ainda se encontrava distante, considerando que o interesse da elite, calcado no seu preconceito social, era de se ater ao lazer e designar ao restante da população o trabalho pesado. Essa elite não estava interessada em pagar salários aos atletas que atuavam no futebol, e a assim surge a utilização de práticas de pagamento aos jogadores, em que pese diferentes do pagamento de salário, executadas de forma oculta para driblar a questão.

Com relação às questões de raça que neste sentido se vinculam, o preconceito existente no meio futebolístico foi tamanho que, em 1914, o Fluminense fora apelidado de pó de arroz. Isso porque em uma partida entre o Fluminense e o América, o tricolor utilizou o jogador Carlos Alberto, um mulato claro, que passou pó de arroz na pele para que não fosse percebida sua cor. No entanto, ao decorrer da partida, o suor fez com que a maquiagem escorresse de seu rosto, motivo que fez com que a torcida adversária começasse a gritar o apelido (ARAÚJO, 2009, p. 34 apud ABAL, 2016, p. 19).

Em contrapartida a essa atitude, destaca-se o realizado pelo time do Vasco, pois conforme Máximo (1999, p. 184), em 1923, enquanto se mantinha na primeira divisão do Campeonato Carioca, tinha na formação de seu time negros, mulatos e também pobres remunerados. Isso fez com que fosse duramente criticado pelos outros clubes, que até se recusavam a jogar contra a equipe, e chegando a ser ameaçado de expulsão da primeira divisão do campeonato. No entanto, apesar disso tudo, naquele ano, o time sagrou-se campeão.

Assim o futebol deixa de ser visto apenas como uma atividade de lazer, e passou a ser interpretado também como um negócio. Passa a se discutir acerca do pagamento de salário aos jogadores, que mais do que o fato em si, também representava uma necessidade. Desta forma, o desenvolvimento do futebol com relação a profissionalização, transita por um momento importante em 1932, ano em que o América Futebol Clube do estado do Rio de Janeiro começou a assinar contratos que previam a remuneração e as obrigações entre as partes com seus atletas (ABAL, 2016, p. 19).

As discussões acerca do profissionalismo não foram pacíficas, sendo realizadas votações com o fim de discutir a remuneração dos jogadores, ocasião em que alguns clubes se posicionaram de maneira favorável, e outros assumiram a contrariedade ao assalariamento. A profissionalização do jogador de futebol também remete ao governo de Getúlio Vargas, que teve início em 1930, pois:

A partir de então, os atletas passaram a ser tidos verdadeiramente como profissionais. Vargas viu no futebol uma ótima oportunidade para aumentar o alcance de seu populismo. Com a Copa do Mundo de 1938 a figura do presidente ficou intimamente ligada ao futebol e Vargas era, inclusive, parabenizado pelas vitórias da equipe nacional. Enquanto na Era Vargas o samba saía das camadas populares e chegava à elite, o futebol perdia de vez seu caráter aristocrático sendo popularizado. (ABAL, 2016, p. 22).

O fenômeno da profissionalização no futebol teve diversas nuances nas quais é possível verificar os recortes de classe existentes, considerando que a princípio a prática do esporte era dedicada somente aos brancos. Paulatinamente a realidade fora se alterando, e criaram-se medidas de abertura para que as classes mais baixas atuassem também no esporte. O assalariamento é uma dessas medidas, afinal, diferentemente da elite, o pobre que jogava futebol necessitava de algum tipo de contraprestação pecuniária para sua subsistência. Assim, os pobres e negros passam a ser incluídos no campo, mas, e as mulheres?

### **As mulheres no futebol**

Como reflexo da desigualdade de gênero existente, a mulher é muitas vezes excluída da história. Neste sentido, a desigualdade se apresenta até ao nível do relato histórico, ao passo que por vezes a historiografia retrata a mulher enquanto obtentora de um papel secundário na sociedade com relação ao homem, que, por sua vez, toma para si o papel de protagonista da história. Neste sentido, a historiadora francesa Michelle Perrot bem destaca que:

O ofício do historiador é um ofício de homens que escrevem a história no masculino. Os campos que abordam são os da ação e do poder masculinos, mesmo quando anexam novos territórios. Econômica, a história ignora a mulher improdutiva. Social, ela privilegia as classes e negligencia os sexos. Cultural ou “mental”, ela fala do homem em geral, tão assexuado quando a Humanidade. Célebres – piedosas ou escandalosas –, as mulheres alimentam as crônicas da “pequena” história, meras coadjuvantes da “História!”. (PERROT, 2017, p. 197).

Assim sendo, a história não apenas é relatada por historiadores constituídos em sua maioria por homens, como também é expressa através da utilização de documentos que são produtos de outros homens, que carregam consigo o monopólio do texto. A ocupação masculina naquilo que se refere ao

poder público contribuiu também para a segregação sexual nos espaços sociais, sendo que às mulheres eram destinados locais e papéis definidos.

A histórica exclusão das mulheres também teve reflexo na prática do futebol, pois a normatividade de gênero fez com que fossem estabelecidas distinções para a prática feminina e masculina de esportes. Para as mulheres a experiência esportiva foi muito distinta daquela vivida pelos homens, e o futebol restou limitado como um espaço masculino, refletindo os aspectos socioculturais e os valores a eles interligados da época.

Enquanto a prática do futebol fora executada pelos homens desde a chegada do esporte no Brasil, por volta de 1894, para as mulheres o mesmo não era permitido, sendo inclusive proibido. Nesse sentido cabe mencionar o disposto no artigo 54 do Decreto-Lei de número 3.199, assinado por Getúlio Vargas na data de 14 de abril de 1941, pois nele estava disposto que “às mulheres não se permitirá a prática de desportos incompatíveis com as condições de sua natureza, devendo, para este efeito, o Conselho Nacional de Desportos baixar as necessárias instruções às entidades desportivas do país”.

O Decreto não especificava nominalmente os esportes proibidos para as mulheres, no entanto, tal proibição se estendia especificamente ao futebol pois se calcava no argumento de que o mesmo feria a natureza feminina considerando o contato e em muitas vezes a violência que estavam presentes neste esporte, e que assim, se tratava de uma prática exclusivamente dedicada aos homens. Nesse sentido, Bonfim bem coloca que:

O Estado desempenhou um papel cada vez mais ativo na tentativa de redefinir a categorização dos sistemas de gêneros, definindo o que era adequado para homens e mulheres, meninos e meninas. Currículos educacionais, oportunidades de empregos, responsabilidades familiares, comportamento sexual e traços de caráter não passaram incólumes desses enquadramentos (BONFIM, 2019, p. 15).

Os ideais criados e dirigidos aos homens e as mulheres eram cobertos de dualidade e contraste, pois o homem representava hipoteticamente, uma figura forte, um atleta ideal para o desporto, e a mulher, pelo contrário, era delimitada como a expressão do sexo feminino frágil e delicado, incompatível com tal função. Nesse sentido ressalta-se que:

Essas imagens povoam nossos sonhos, irrigam nosso imaginário, tramam a literatura e a poesia. Pode-se amar sua beleza, mas recusar sua pretensão de também contar a história das mulheres, mascarada sob os traços de uma dramaturgia eterna – em qualquer lugar, sempre, o coro das mulheres – e de uma simbologia congelada no jogo dos papéis e das alegorias. É

preciso desprender-se dela, pois moldam a história dentro de uma dicotômica do masculino e feminino: o homem criador/a mulher conservadora, o homem revoltado/a mulher submissa etc. (PERROT, 2017, p. 200).

Os papéis destinados às mulheres eram definidos na literatura e também na realidade, perpassando por um caráter sempre de submissão em relação a figura masculina. Inicialmente, a prática de esportes pelas mulheres era permitida somente com relação aos desportos que se diziam compatíveis para com a estrutura corporal feminina, gerando desta forma uma grande limitação dentre as diferentes práticas, e gerando o distanciamento do futebol, pois:

Mesmo que as mulheres participassem de alguns eventos esportivos, o temor à desmoralização feminina frente à exibição e espetacularização do corpo se traduzia num fantasma a rondar as famílias, em especial, as da elite. A prática esportiva, o cuidado com a aparência, o desnudamento do corpo e o uso de artifícios estéticos, por exemplo, eram identificados como impulsionadores da modernização da mulher e da sua auto-afirmação na sociedade e, pelo seu contrário, como de natureza vulgar que a aproximava do universo da desonra e da prostituição. (GOELLNER, 2005, p. 145)

Sobretudo, o medo de que as mulheres tivessem êxito na prática de uma atividade que era destinada aos homens, tidos como superiores intelectual e fisicamente, criava um ambiente de tensão, considerando que os discursos legitimadores acerca das condutas e dos limites de cada sexo entravam em choque. Assim, a prática seguia a continuidade através essencialmente da figura masculina, o jogador de futebol.

A participação feminina no futebol se deu de maneira extremamente restrita em relação aos homens no início do século XX, pois elas enfrentaram não somente o estigma relacionado a execução de algumas práticas esportivas, como também a obstrução de sua participação de fato em determinados esportes, que ia além de uma mera projeção pessoal, significando uma repressão institucionalizada. Havia uma pressão moralista na proibição do futebol, e neste sentido, faz-se necessário ressaltar um dos muitos modos de execução de atos de resistência por parte das mulheres, pois apesar da proibição imposta, o Estado não tinha controle efetivo, e então as mulheres jogavam o futebol em locais tais como as periferias ou em campos de várzea, de modo amador ou até mesmo clandestino. Essas foram as mulheres que possibilitaram que o futebol feminino se mantivesse vivo.

Ademais, cabe ressaltar os reflexos da Ditadura Militar na execução da prática do futebol feminino. Isso porque em 1965, o Conselho Nacional de Desportos aprovou a Deliberação número 7, que registrava a não permissão por parte das mulheres para praticar alguns esportes como o futebol de

praia, futebol, polo aquático, rugby e halterofilismo. Esta foi a época mais severa em relação a proibição para as mulheres, sendo que algumas chegaram a ser presas ao descumprir tal normativa. Neste sentido:

Assim, a proibição que teve início em 1941 perdurou até o final da década de 70, quando a deliberação referente a vedação do futebol para mulheres foi revogada, e só aí a presença feminina no futebol passou a crescer. Mesmo diante disso, a reprodução de determinados valores culturais e imposição de condutas distintas para os sexos masculino e feminino no que se refere às práticas esportivas não deixaram de fazer efeito de maneira instantânea, e “a permissão legal da prática do futebol feminino estava aí, mas grande parte da criação e do gerenciamento dessas novas equipes ficava (e atualmente ainda fica) sob o encargo dos homens” (Salvini; Júnior, 2013, p. 97). Deste momento em diante, apenas em 1983, por conta da mobilização das jogadoras, fora implantada a regulamentação da modalidade feminina no Brasil.

A primeira seleção masculina foi criada em 1914, já a primeira seleção feminina, foi formada pela Confederação Brasileira de Futebol, 70 anos depois, no ano de 1988. A Seleção Brasileira composta por mulheres disputou seu primeiro jogo em 1986. Os primeiros times femininos profissionais surgiram só a partir de 1993, como o paulista Saad e o carioca Radar. De toda forma, os quase 40 anos de proibição do futebol para as mulheres deixaram marcas na trilha histórica que o futebol feminino percorre no esporte, de modo que os reflexos disso ainda são, inevitavelmente, ainda muito bem visualizados e sentidos.

### **Reflexos da desigualdade de gênero no futebol**

A experiência vivida pelos homens no futebol foi extremamente diferente daquela experienciada pelas mulheres. A história feminina com o futebol no Brasil foi construída aos poucos enquanto o espaço das mulheres no futebol foi se alterando diante do desenvolvimento da prática esportiva no Brasil, fruto da modificação do silenciamento quanto a sua existência, da repressão, e até mesmo da criminalização a que estavam submetidas.

Como reflexo da cultura machista em meio a qual o futebol foi desenvolvido no Brasil, o cenário feminino no esporte precisou e ainda precisa lidar com muitos obstáculos. São tempos muito distintos experienciados pelo futebol masculino e feminino, pois o desenvolvimento do futebol com times formados por homens, teve por base alguns dos privilégios do gênero masculino, e não precisou lidar com a repressão com que os times femininos foram atingidos.



Nesse sentido, cabe mencionar um episódio que demonstra o quanto o machismo está impregnado na cultura e sociedade brasileira, refletindo também no meio futebolístico. Uma questão do último ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio), abordou a diferença salarial entre o jogador Neymar Jr. e a jogadora Marta. O então Presidente da República Jair Messias Bolsonaro, fez questão de tecer um comentário a respeito, dizendo que “tem questões ali ridículas ainda, comparando mulher jogando futebol e homem, por que a Marta ganha menos que o Neymar... Não tem que ter comparação. O futebol feminino ainda não é uma realidade no Brasil” (Gazeta Esportiva, 2021). O Presidente do Brasil, país de Marta, Mulher eleita a melhor jogadora do mundo por seis vezes, neste caso, enquanto afirma não haver necessidade de fazer comparação evidencia o oposto: que é necessário sim comparar, pensar e discutir a desigualdade de gênero nos mais variados âmbitos inclusive no futebol, pois as mulheres são vítimas de discriminação de gênero e recebem salários inferiores em relação aos jogadores do sexo masculino.

Enquanto o futebol masculino conta com alto investimento, publicidade, infraestrutura, grandes salários, múltiplas bases de treinamento, o futebol feminino aos poucos conquista espaço, mas se encontra à margem, pois:

No entanto, apesar destes significativos avanços, ainda é precária a estruturação da modalidade no país pois são escassos os campeonatos, as contratações das atletas são efêmeras e, praticamente, inexistem políticas privadas e públicas direcionadas para o incentivo às meninas e mulheres que desejam praticar esse esporte, seja como participantes eventuais, seja como atletas de alto rendimento. Para além destas situações a mídia esportiva pouco espaço confere ao futebol feminino e quando o faz, geralmente, menciona não tanto os talentos esportivos das atletas, árbitras ou treinadoras mas a sua imagem e o seu comportamento (GOELLNER, 2005, p. 149).

A conquista de espaço no futebol pelas mulheres é muito significativa quando pensada através de uma perspectiva de gênero que considere o longo e difícil caminho percorrido pelas atletas. O caminho trilhado pelas jogadoras vai muito além daquele percorrido em busca da realização de um sonho ou da conquista de um campeonato. Ele perpassa por um obstáculo que está enraizado socialmente no Brasil: a desigualdade de gênero.

O incentivo institucional e social é muito menor quando se trata do futebol feminino, e por vezes é até nulo. Não só as jogadoras de futebol sofrem a violência que é expressa através do machismo, outras mulheres que atuam no meio futebolístico, tais como árbitras, dirigentes, repórteres esportivas, enfim, qualquer mulher que se envolva na atividade que outrora só tinha homens em

destaque, é diminuída e se torna alvo de agressões, tanto direta quanto indiretamente, o que se estende às torcedoras, também.

O ambiente em que o futebol se desenvolve ainda é um espaço misógino e isso faz com que seja necessária a discussão acerca do que esse local simboliza. Pois através do futebol ainda são expressos muitos preconceitos de gênero, de raça, de nacionalidade, orientação sexual etc. A xenofobia, o sexismo, a homofobia, o racismo são formas de preconceito que estão entranhadas no tecido social e acabam por afetar de modo extremamente negativo a coexistência humana. O esporte nesse sentido deve ser um instrumento de inclusão social e de luta contra a violência e discriminação. (MANERA e CARVALHO 2018, p. 5).

Desta forma o cenário do futebol feminino se apresenta no Brasil, e evidencia a necessidade de discussão acerca do que ainda é enfrentado pelas jogadoras mulheres, pois o desenvolvimento do futebol feminino ainda precisa ser visto e valorizado.

### **Considerações finais**

A luta por reconhecimento das jogadoras de futebol no Brasil, foi e ainda é muito simbólica, pois representa de forma clara a existência de realidades totalmente distintas entre homens e mulheres. O preconceito enfrentado pelas mulheres no futebol é carregado há mais de um século, e por consequência, muitos reflexos da opressão sofrida se mostram atualmente. As oportunidades e as condições de existência, são ainda muito diferentes para os homens e para as mulheres.

Desde o apoio inicial de treinamento de base, até os valores salariais, passando pelas dificuldades e os preconceitos enfrentados dentro e fora de campo, tudo isto é essencial para discutir a condição das jogadoras mulheres, bem como de todas as profissionais que estão ligadas a este meio. É necessário que se mantenha aberta a discussão acerca da desigualdade de gênero no futebol, pois em que pese o futebol feminino tenha conquistado mais espaço na mídia nos últimos anos, a realidade vivenciada pelas jogadoras mulheres é totalmente diferente daquela experienciada pelos jogadores homens, e o histórico do futebol feminino, diante da repressão e ainda latente falta de incentivo, explica a razão disto.

### Referências bibliográficas

- ABAL, F. C. **O Direito no gramado: o contrato de trabalho do atleta profissional de futebol.** Disponível em: <<https://felipeabal.files.wordpress.com/2018/12/o-direito-no-gramado.pdf>>. Acesso em: 2 set. 2019
- BRASIL. Conselho Nacional de Desportos. Decreto-Lei no. 3199. Rio de Janeiro: **Imprensa Oficial**, 1941.
- BOLSONARO CRITICA QUESTÃO DO ENEM SOBRE MARTA; JOGADORA REBATE COM INDIRETA. **Gazeta Esportiva**, São Paulo, 18/01/2021. Futebol feminino. Disponível em: <https://www.gazetaesportiva.com/futebol/futebol-feminino/bolsonaro-critica-questao-do-enem-sobre-marta-jogadora-rebate-com-indireta/> Acesso em: 23 de janeiro de 2021.
- BONFIM, Aira. **Football Feminino entre festas esportivas, circos e campos suburbanos: uma história social do futebol praticado por mulheres da introdução à proibição (1915-1941).** 2019. 213 f. Dissertação (Mestrado em História) - Escola de Ciências Sociais, Fundação Getulio Vargas, Rio de Janeiro, 2019.
- GOELLNER, S. V.. Mulheres e futebol no Brasil: entre sombras e visibilidades. **Rev. bras. Educ. Fís. Esp.**, São Paulo, v.19, n.2, p.143-51, abr./jun. 2005. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rbefe/article/view/16590/18303>>. Acesso em: 4 set. 2019.
- MÁXIMO, J. Memórias do futebol brasileiro. **Estudos Avançados**, V. 13, N. 37, USP – Universidade de São Paulo, São Paulo – SP, Abril, 1999. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9493/11062>>. Acesso em: 2 set. 2019.
- Observatório da Discriminação Racial no Futebol. **Relatório anual da discriminação racial no futebol 2017.** Organizado por Débora Macedo da Silveira Manera e Marcelo Medeiros Carvalho. Porto Alegre: Museu da UFRGS, 2018.
- PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros.** São Paulo: Paz e terra, 2017, p. 197-249.
- SALVINI, Leila; MARCHI JÚNIOR, Wanderley. Uma história do futebol feminino nas páginas da revista Placar entre os anos de 1980-1990. **Movimento**, v. 19, n. 1, 2013.
- SOARES, J. M. A.. **Direito de imagem e direito de arena no contrato de trabalho do atleta profissional de futebol: análise sob a ótica da lei n. 12.395/2011.** 2 ed. São Paulo: LTr, 2012.

## O Concílio de Niceia definiu a regulamentação da data da Páscoa no século IV?

Did Niceia Council define the Easter date regulation in the IV century?

**Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia**  
Doutoranda em História  
Universidade Federal do Paraná  
nathybel@hotmail.com

**Cássio Henrique dos Santos Amador**  
Doutor em Física  
Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
cassiamador@utfpr.edu.br

**Recebido em:** 16/04/2021

**Aprovado em:** 17/06/2021

**Resumo:** A Páscoa católica tem uma data móvel no calendário, sendo prescrita no primeiro domingo de Lua Cheia após o equinócio da primavera no Hemisfério Norte. Muitos autores afirmam que essa normatização da Páscoa foi instituída pelo Concílio de Niceia, realizado no ano de 325. Neste trabalho, objetiva-se desconstruir a ideia dessa vinculação por meio da problematização de diversos documentos do período que indicam a falta de normatização da data da Páscoa até o século IV e a fragilidade de tal atribuição à Niceia. A partir da documentação analisada, temos como resultado que a regulamentação dessa data é fruto de uma atribuição posterior, feita por clérigos como Dionísio, o Exíguo. Assim, depreende-se que a definição de uma data para a Páscoa, distinta do Pessach judaico, fez parte de um processo de definição identitária cristã.

**Palavras-chave:** Cálculo da data da Páscoa. Normatização. Concílio de Niceia.

**Resumen/Abstract:** Catholic Easter has a moving date on the calendar, being prescribed on the first Sunday of the Full Moon after the spring equinox in the Northern Hemisphere. Many authors claim that this Easter standardization was instituted by the Council of Nice in the year 325. In this work, the objective is to deconstruct the idea of this connection through the problematization of several documents from the period that indicate the lack of standardization of the date of the Easter until the 4th century and the fragility of such an attribution to Niceia. From the analyzed documentation, we have as a result that the regulation of that date is the result of a subsequent attribution, made by clerics like Dionisio, the Exige. Thus, it appears that the definition of a date for Easter, distinct from Jewish Pessach, was part of a process of defining the celebration's identity among Christians.

**Palabras clave/Keywords:** Easter date calculation. Standardization. Council of Nicaea.

## Introdução

As sociedades estão submetidas a múltiplas e frequentes mutações. As práticas sociais são constantemente reformuladas mediante as informações recebidas, que podem alterar ou criar identificações. Em âmbito social, a identidade individual ou coletiva, na maior parte das vezes, é relacional (relativo ao “outro”, ao diverso). Compreendendo características que as distinguem de outras identificações, as identidades são construídas por meio de processos de negociações, através dos quais os indivíduos e grupos atuam ativamente, podem entrar em conflito ou justificar conflitos já existentes (GUARINELLO, 2013: 8; HALL, 1992: 15).

Ao tratar da noção antropológica de lugar em realidades marcadamente contemporâneas, Marc Augé (1994: 52) afirma que a identidade é relacional e histórica na medida em que há uma variedade de possibilidades de discursos que podem se pronunciar em determinados locais, bem como de linguagens que os caracterizam.

[...] o lugar se completa pela interlocução das narrativas constituídas pelas experiências individuais e coletivas ali construídas pelos seus ocupantes na ação da própria ocupação, pelo compartilhamento de significados acerca do lugar e dos próprios sujeitos que ali inscrevem suas marcas (REIS, 2013: 139)

Ainda que seja um conceito aplicado sobretudo para a contemporaneidade, pode-se pensar na relação do nascimento do cristianismo como um lugar de discurso dentro do judaísmo. Os crentes em Cristo se autoproclamavam herdeiros da herança judaica (discursos, símbolos e ritos). Mas, esse lugar também era um “não lugar”, não pertencia a eles. Assim, paulatinamente, essa “estrada compartilhada” forneceu bases para a formação de uma crença independente, marcada por discursos relacionais, os quais, gradativamente, delinearum um lugar cristão, aquilo que pertencia ou não à sua própria esfera em relação ao lugar judaico.

Uma outra forma de se pensar essa questão identitária, é a ideia de identidade fluida, tal como aponta Funari (2010: 12). Essa concepção se refere à percepção de múltiplas autorrepresentações e pertencimentos a categorias que podem ser até excludentes entre si. No florescimento do cristianismo nos primeiros séculos, essa fluidez poderia ser observada em determinados movimentos que não tinham regras de comportamento que distinguissem claramente um grupo do outro, como

os cristãos e os judeus. As fronteiras entre ambas as religiosidades eram de tal permeabilidade que, de início, os crentes em Jesus eram vistos como uma vertente de dissidência judaica (SILVA, 2011: 266). Para os primeiros conversos, tendo a crença lugar dentro do judaísmo, berço de onde ela posteriormente se deslocara, seria natural a adoção de algumas práticas ligadas aos judeus, como as do *Pessach*, a Páscoa judaica. Com representações<sup>1</sup> simbólicas que se tornariam marcos distintivos de uma ou de outra religiosidade, as autoridades cristãs, paulatinamente, construíram demarcações para a sua festividade, relacionando-a com a morte e a ressurreição de Cristo, diferente da narrativa do êxodo do Egito, que funda a Páscoa judaica. Assim, cartas, tratados e atas conciliares atestam a fluidez de uma identidade que se construiu no contraponto daquilo que não a definia.

Conforme será tratado nas seções a seguir, primeiramente, o intento foi modificar a data da Páscoa cristã, pois, sendo no mesmo dia do *Pessach*, alguns eclesiásticos perguntavam se entre a cristandade se celebrava a ressurreição ou o êxodo. A falta de consenso culminou na disputa entre os quartodecimanos, defensores da permanência da data no 14 de Nissan, contra os dominguistas, aqueles que visavam que a celebração ocorresse apenas no domingo. Isso foi considerado suficientemente grave para engendrar uma ampla discussão na Igreja até o século IV, com vários debates e concílios. Desse modo, pode-se indagar: o Concílio de Niceia de 325 instituiu a regulamentação de que a Páscoa deveria ocorrer no primeiro domingo, após a primeira lua cheia, depois do equinócio da primavera no Hemisfério Norte?

Uma pesquisa rápida pela *internet* fornecerá uma resposta afirmativa para essa questão em diferentes locais. Vários autores e estudos do meio acadêmico afirmam que o Concílio Niceia instituiu a regulamentação mencionada acima, assim como diversas revistas conhecidas e textos em vários *sites* importantes na *internet*. Em âmbito internacional, a partir do século XIX, autores como Peter L'Huillier (1996: 25), na obra “*The Church of the Ancient Councils*”, ou Leo Donald Davies (1990: 13), em “*The First Seven Ecumenical Councils (325-787)*”, atribuem a normatização da Páscoa ao Concílio

---

<sup>1</sup> De acordo com Chartier (1995: 179-192), as representações (sociais e culturais) são compreendidas como formas que auxiliam na construção da identidade em determinada cultura, na medida em que se constituem em obras e gestos que fundamentam uma apreensão estética, um princípio de classificação e demarcação intelectual do mundo, ou “práticas comuns”, que expressam a forma que uma comunidade produz sentido, vive e pensa sua relação com o mundo. Segundo Hunt, “[...] todas as práticas, sejam econômicas ou culturais, dependem das representações utilizadas pelos indivíduos para darem sentido a seu mundo” (HUNT: 1992, p. 25). O cristianismo utilizava as representações do universo judaico, mas, foi apenas a partir da demarcação de suas diferenças, que construiu a sua própria identidade.

de Niceia. No verbete “*Easter Holiday*”, a enciclopédia *Britannica* (2020) também associa a regulamentação da data da Páscoa ao Concílio de Niceia, assim como a *New Advent* (2020), uma enciclopédia católica, que no prefácio promete fornecer informações confiáveis sobre doutrinas católicas.

Em língua portuguesa, importantes historiadores, como Hilário Franco Junior (1992: 30), na obra “As Utopias Medievais”, também relaciona Niceia com a instituição da data da Páscoa. Na área de astronomia, no livro organizado por Amâncio César Santos Friaça [*et al.*] (2008: 47), professor do departamento de astronomia da Universidade de São Paulo, intitulado “Astronomia: Uma Visão Geral do Universo”, também se encontra que a regra da ocorrência da Páscoa após a primeira lua cheia depois do equinócio da primavera foi instituída pelo Concílio de Niceia. A mesma informação também consta no *site* do Observatório Astronômico de Lisboa (2019), na postagem “Domingo de Páscoa”, e no artigo do professor de departamento de Física da Universidade Federal de Ouro Preto, Rubens Machado (2014), intitulado “Data da páscoa e ano bissexto: A astronomia na história dos calendários”.

Revistas que atingem um amplo público também relacionaram o Concílio de Niceia com a regra utilizada atualmente para a Páscoa, como a *Super Interessante* (2016), na matéria “Por que o Carnaval e a Semana Santa ocorrem em datas móveis?”, e a *Isto é* (2017), na matéria “Carnaval de 2018 será de 9 a 14 de fevereiro; saiba como a data é definida”. Os *sites* dos canais *History* (2020), na postagem “Igreja realiza o Primeiro Concílio de Niceia”, e da emissora *BBC News* (WYATT, 2016), na matéria “Por que a data da Páscoa varia tanto? Entenda como ela é determinada”, também fazem a mesma correlação.

Além desses, muitos outros locais bastante acessados também fazem a mesma vinculação, como o *site* da *Opus Dei* (2020), uma matéria no jornal *Gazeta do Povo* (2005) e no *Correio Braziliense* (CARAMORI, 2017). É importante mencionar, também, endereços consultados por estudantes de ensino fundamental e médio. O verbete “Concílio de Niceia”, no *site Toda a Matéria* (2020), e o “História da Páscoa”, no *site Mundo Educação* (SILVA, 2020), também seguem a mesma referência dos demais citados.

Pelas menções acima, atendo-se apenas a publicações dos últimos anos, pode-se perceber que, desde o âmbito acadêmico até publicações que atingem um público mais amplo, está pulverizada



a ideia de que o Concílio de Niceia instituiu a norma que prescreve a Páscoa após o primeiro domingo de lua cheia depois do equinócio da primavera. Contudo, embora uma vastidão de estudos e textos apontem que essa relação existe, intenta-se aqui demonstrar que não há registros ou indicativos concretos de que Niceia tenha tido qualquer participação nessa decisão específica.

Para discutir isso, a primeira parte deste trabalho, intitulada “O 14 de Nissan, o domingo e indícios dos primeiros *computus paschal*”, aborda as primeiras querelas entre os quartodecimanos e os dominguistas, asserções de como os parâmetros, que posteriormente compuseram o cálculo cristão, estiveram relacionados com a datação do *Pessach* e os primeiros eclesiásticos que poderiam ou não ter proposto *computus paschali* na Antiguidade, assim como a diversidade de cálculos para a data da Páscoa até o século IV.

A segunda seção, intitulada “A Páscoa e os concílios no século IV”, trata de como as discussões sobre a Páscoa repercutiram em âmbito institucional. Para isso, serão consideradas as atas conciliares de Arles, de 314, e a de Niceia, de 325, e a hipótese de que essa vinculação tenha sido uma atribuição posterior, feita por clérigos, como Dionísio, o Exíguo, no século VI, visando dar legitimidade ao próprio cálculo, atribuindo-lhe uma origem mais antiga, informação essa cristalizada no seio da tradição e repetida por séculos. Por meio de documentos que evidenciam a fragilidade dessa correlação, o objetivo deste trabalho é tentar desconstruir a vinculação da normatização da Páscoa com o Concílio de Niceia<sup>2</sup>.

O tratamento de uma questão que pressupõe a consideração de fontes diversas pode ser um solo arenoso, sobretudo por tentar abarcar uma visão distinta daquela transmitida pela tradição. Este texto não tem a pretensão de ser conclusivo, principalmente considerando a complexidade do tema e os fatores que podem ser trazidos para o debate. Mas, pelo contrário, visa-se a abertura para uma discussão cujo intuito é trazer novos elementos para reflexão, tendo em vista que essa argumentação específica (que desconstrói a vinculação de Niceia com a regulamentação da Páscoa) é bem pouco explorada e quase inexistente em língua portuguesa. Além disso, defende-se a importância do tema, visto que muitos locais atribuem legitimidade a essa vinculação de maneira acrítica. Por vezes, é

---

2 Algumas especificidades sobre os cálculos fogem ao escopo proposto, por isso não serão consideradas. Dentre elas, o funcionamento dos ciclos, o cálculo do ano zero ou o cálculo da data do equinócio, que se alterou ao longo dos séculos.

tentador considerar que conceitos que foram estabelecidos posteriormente já o eram em tempos anteriores.

Também é importante ressaltar que as evidências históricas acerca da formação e institucionalização dos cálculos pascais antes do século VI são bastante escassas. Por isso, “História Eclesiástica”, de Eusébio de Cesareia (doravante designada *HE*), escrita entre os anos de 311 e 325 (LOUTH, 1990: 111), é a principal fonte utilizada, entre outras. Evidentemente, essa obra tem uma intenção teológica, mas, a despeito da visão cristológica, Momigliano (2004: 193) refletiu acerca de diversas razões que tornam *HE* uma importante fonte documental, que podem ser sumarizadas em: 1) O apreço por uma documentação direta e original das fontes, cartas e excertos de escritos que nos chegaram até hoje pelos esforços de obras como a de Eusébio; 2) A formação do autor com hábitos eruditos dos antiquários e dos gramáticos de Alexandria, que prezavam pelo cuidado e fidelidade em relação às fontes para que pudesse se estabelecer uma justa reivindicação da autenticidade da ortodoxia contra os “perseguidores externos” e dissidentes internos. Para Momigliano, esses e outros elementos conferem confiabilidade na fonte e no autor. Além disso, Eusébio esteve presente em muitos concílios e outras situações registradas na obra.

### **O 14 de Nissan, o domingo e indícios dos primeiros *computus paschali***

Segundo os relatos bíblicos, a Última Ceia ocorreu em virtude da celebração da Páscoa judaica de Jesus com os seus discípulos. De modo que, a princípio, o dia da celebração se manteve igual entre cristãos e judeus (JOSSA, 1997: 142). Até meados do segundo século, diversas províncias romanas celebravam a Páscoa de acordo com os preceitos judaicos: seguiam a mesma data, o 14 de Nissan<sup>3</sup> (primeiro mês do calendário religioso hebreu), e também o jejum e o rito da retirada do fermento das casas (festa dos pães ázimos)<sup>4</sup>. Na medida em que algumas comunidades cristãs continuavam seguindo essas prescrições, começou-se a questionar se, entre os cristãos, a Páscoa estava celebrando a libertação do cativo do Egito ou se o significado do rito havia sido substituído pelo sacrifício de Cristo, “o verdadeiro e único cordeiro pascal”.

---

3 Anteriormente nomeado Abib (Êxodo 13: 4 **חֹדֶשׁ אֲבִיב** *hōdeš hā-'ābīb*), passou a se chamar Nissan (ou Nisan, do hebraico **ניסן**) após o exílio babilônico no século VI a.C.

4 Na Bíblia hebraica, Êxodo 12 dá indicações precisas de uma refeição ritual para a celebração da Páscoa, como assar o cordeiro, o que fazer com o sangue, as sobras, como ingerir esses alimentos e a não ingestão de fermento.

Em *Peri Pascha* (cf. HALL, 1979), o bispo Melito de Sardes, também conhecido como Melitão, o Eunuco (m. ca. 180), bispo de Sardes (próxima de Esmirna, na Anatólia Ocidental), afirmou não ter dúvidas de que, entre os cristãos, o sentido da “Páscoa do Senhor” havia substituído o da Páscoa judaica. Por isso, defendia a permanência da solenidade no tradicional 14 de Nissan, conforme o calendário judaico. Os defensores dessa data foram conhecidos como quartodecimanos.

A despeito das controvérsias envolvendo o dia ou o horário que Jesus faleceu ou ressuscitou, no geral, assume-se que os evangelhos bíblicos de Mateus 28, Marcos 16, Lucas 24 e João 20 indicam que a Ressurreição de Cristo ocorreu no domingo. Baseado nessa interpretação, diversos eclesiásticos argumentavam que a celebração deveria ocorrer apenas no domingo, dia da semana que ocorreu a Ressurreição (por isso, eles são aqui designados como dominguistas). Isso diferia da data hebraica, que poderia ocorrer em qualquer dia da semana (LEVIEILS, 2007: 29; BELMAIA, 2017: 543)

Em vista disso, dentro da comunidade cristã do segundo século, houve disputas e a Páscoa estava ocorrendo em datas diferentes. A correspondência do Bispo Dionísio de Corinto (m. ca. 171) com as igrejas da Ásia e de Roma são evidências de um anseio por reuniões periódicas para tratar desse impasse. Uma dessas cartas menciona que, quando Aniceto, que se tornou bispo de Roma em 155, viajou para a Ásia a fim de fazer uma visita ao quartodecimano Policarpo (69-155), não conseguiu persuadi-lo a abandonar a observância do 14 de Nissan, pois Policarpo afirmava que João, discípulo de Jesus, assim como outros apóstolos, realizaram a Páscoa no 14 de Nissan, como pode ser visto neste trecho de uma das cartas:

Nós pois, celebramos intacto este dia, sem nada juntar nem tirar. [...] Todos estes celebraram como dia da Páscoa o da décima quarta lua, conforme o Evangelho, e não transgrediram, mas seguiam a regra da fé. E eu mesmo, Polícrates, o menor de todos vós, (faço) conforme a tradição de meus parentes, alguns dos quais segui de perto. Sete parentes meus foram bispos, e eu sou o oitavo, e sempre meus parentes celebraram o dia quando o povo tirava o fermento. (CESAREIA, *HE*, V, XXIV).

Essa divergência foi considerada suficientemente grave para envolver uma ampla discussão da qual participaram as igrejas do Oriente e do Ocidente, incluindo importantes bispos do período, como Melito de Sardes, Apolinário de Hierápolis e, em seguida, Clemente de Alexandria e Hipólito de Roma (JOSSA, 1997: 142). Nos registros de Eusébio de Cesareia, em 195, um sínodo dirigido pelos bispos Narciso de Jerusalém e Teófilo de Cesareia pedia que a igreja de Alexandria, que era dominguista, enviasse cópia dessas deliberações por epístolas, para que a Páscoa fosse celebrada

simultaneamente por todos os cristãos. No entanto, essas ações não tiveram grande alcance, e as igrejas da Ásia continuaram guardando o 14 de Nissan:

[...] apoiando-se em uma tradição muito antiga, pensavam que era preciso guardar o décimo quarto dia da lua para a festa da Páscoa do Salvador, dia em que os judeus deviam sacrificar o cordeiro e no qual era necessário a todo custo, caindo no dia que fosse na semana (CESAREIA, *HE*, V XXIV).

Quando Vítor I se tornou bispo de Roma, em 189, declarou a prática quartodecimana herética e fez tentativas para excomungar todos os asiáticos adeptos dela. Isso causou a revolta de vários clérigos, inclusive de Irineu de Lyon (130-202), que interveio pedindo a revogação dessa decisão em nome da “paz dentro da Igreja”, súplica essa acatada por Vítor (CESAREIA, *HE*, V XXIII-XXV).

A normatização da Páscoa era importante na medida em que a Igreja visava criar um corpo religioso equipado com uma doutrina unitária. Por isso, era fundamental a realização das mesmas práticas<sup>5</sup> em um mesmo dia entre todos os cristãos. A mudança da data da celebração para ocorrer apenas no domingo delimitava uma identidade da Páscoa cristã, pautada na Ressurreição de Jesus, desatrelando a festividade das representações judaicas subjacentes. No caso da construção identitária da celebração da Páscoa, o “outro”, o “diverso”, era o *Pessach* judaico.

As resoluções defendidas por algumas igrejas para que a celebração ocorresse apenas no domingo, por ser o dia da semana no qual os evangelhos afirmam que Cristo ressuscitou, visava marcar um território próprio, sobretudo porque, no século IV, a animosidade contra os judeus continuava grande. *Vita Constantini*<sup>6</sup> III, XVIII – XX, por exemplo, registra uma carta na qual o imperador Constantino não apenas enfatiza a importância da distinção da Páscoa cristã da Páscoa judaica, como também acusa os judeus do crime que culminou no assassinato de Cristo, chama-os de “doentes” e outros termos pejorativos. Isso significava que a criação da identidade da Páscoa estava

---

5 Embora existissem diferenças entre as igrejas, já era possível reconhecer uma liturgia pascal comum até o final do século II. Entre os dominguistas, a celebração era iniciada com um jejum obrigatório, de dois ou mais dias, a ser finalizado na noite de véspera entre sábado e domingo de Páscoa. Isso demarcou os traços daquilo que, mais tarde, tornar-se-ia a “Semana Santa”. As leituras do Antigo e do Novo Testamento na sexta-feira tinham especial importância para a memória da morte de Jesus. A noite entre sábado e domingo era dedicada à memória da Ressurreição. Diferentemente da Páscoa judaica, realizada principalmente em âmbito familiar, a Páscoa cristã buscava reunir uma comunidade mais alargada (JOSSA, 1997: 146-147).

6 Obra escrita por Eusébio de Cesareia após a conclusão de *História Eclesiástica*.

imersa em outros confrontos com os judeus, processo esse que Guarinello (2013:8) e Hall (1992: 15) mencionam.

Todavia, para além disso, mesmo a transposição do 14 de Nissan hebraico para um calendário solar não era trivial<sup>7</sup>. Logo, encontrar uma data do calendário hebreu em um calendário solar exigia a cognição matemática da conversão<sup>8</sup>. Por isso, para auxiliar na previsão das datas da Páscoa judaica, desde antes de Cristo já existiam tabelas (conhecidas como *computus* ou *computus paschali*) que traçavam sequências periódicas que determinavam previamente as datas das luas cheias e o dia da Páscoa em vários anos seguintes (MACHADO, 2014).

*Computus* é um termo que se reporta a uma ideia de cálculo alargada, que integra a aprendizagem dos numerais, a prática aritmética, o uso de quadros de datas, o domínio de técnicas para cálculo dessas mesmas datas, o conhecimento sobre alguns fenômenos astronômicos, a explicação e fundamentação teológica de toda a informação e uma ideia de ordem do cosmos que é, simultaneamente, matemática e teológica (COUTINHO, 2014: 3-4).

Wallis (1999: XIX) afirma que o *computus paschali* nada mais é que um problema matemático versado na forma de calcular a data da Páscoa, conjugando a aplicação de outras ciências, como a

---

7 A data do 14 de Nissan faz parte de um calendário lunissolar, com os meses baseados nas fases da Lua, dentro de um ano solar. Um ano solar tem a duração de 365 dias, 5 horas, 48 minutos e 46 segundos. Para manter a sincronia com as estações, mantendo uma quantidade exata de dias, é preciso introduzir correções periódicas e regulares no ano civil (RUTHERFORD, 1748: 977). O mês lunar judaico inicia sempre com uma Lua Nova. Tendo cada ciclo em média de 7 a 8 dias, após uma Lua Crescente o décimo quarto dia de cada mês será sempre uma Lua Cheia. O mês sinódico é um ciclo completo de todas as fases da Lua em relação à Terra. Assim, o período médio do mês lunar, ou sinódico, é de aproximadamente 29,5 dias, tempo da rotação da Lua em torno da Terra completando o seu ciclo de fases, o que soma um total anual de 354 a 355 dias. O ano solar totaliza de 365 a 366 dias. Essa diferença de dez ou onze dias do calendário lunar em relação a calendários solares poderia deslocar os meses lunares das estações, fazendo com que, por exemplo, o 14 Nissan da Páscoa não ocorresse mais na primavera, estação na qual a celebração deveria acontecer segundo a Bíblia hebraica. Para que esse descompasso não existisse, aproximadamente a cada três anos, quando se acumulavam cerca de trinta dias de diferença entre o calendário lunar e o solar, inseria-se um mês (designado mês embólico ou intercalar) de trinta dias. Dessa forma, o calendário lunar voltava ao mesmo ritmo do calendário solar, ou seja, não ficava desconexo das estações do ano.

8 Antes da adoção de cálculos precisos, a necessidade da inserção desses meses embólicos era determinada pelas autoridades religiosas por meio da observação da maturação de frutos ou da cevada (STERN 2001: 70). Com o desenvolvimento da matemática no século V a.C., foram distribuídos pontos fixos de embolia em um ciclo de 19 anos, mais especificamente nos anos 3, 6, 8, 11, 14, 17 e 19 desse ciclo, método conhecido como Ciclo Metônico. Esse ciclo tem esse nome em homenagem ao grego Meton de Atenas, que em 432 a.C. observou que o ciclo de 19 anos, com 6940 dias ou 235 meses lunares, seria viável para sincronizar os calendários lunar e solar. Acrescentando um décimo terceiro mês em sete ocasiões durante o ciclo, tem-se  $19 \times 12$  meses lunares + 7 meses embólicos = 235 meses lunares, ou seja, 19 anos solares (RUTHERFORD, 1748: 388). Dessa maneira, para determinar se um ano judaico era um ano embólico, ou seja, se havia a adição do mês intercalar, é preciso encontrar sua posição no Ciclo Metônico de 19 anos.

astronomia e a teologia. O resultado era organizado em tabelas que determinavam a data da Páscoa por vários anos subsequentes, com ciclos que voltavam a se repetir. Em âmbito cristão, do século II ao século IV, circulavam várias tabelas baseadas em diversos cálculos que datavam dias diferentes uns dos outros.

Um dos parâmetros adotados nos *computus* era a datação do *Pessach*. Eusébio de Cesareia (*HE*, VII, XXXII) preserva um fragmento de “Cânones de Anatólio sobre a Páscoa”, no qual o bispo Anatólio da Laodiceia (bispo da Laodiceia *ca.* ano 268, *m. ca.* 283), além de trazer um ciclo de 19 anos (o qual se acredita ter sido utilizado em Alexandria), também teria afirmado que a Páscoa judaica era observada somente depois do equinócio da primavera. Em *De vita Mosis* II, 222, Fílon de Alexandria afirma que na época de Moisés se marcava o equinócio da primavera no primeiro mês do ano, Nissan, e que no décimo quarto dia desse mês a Páscoa seria realizada na lua cheia<sup>9</sup> Na Antiguidade, também poderia se prever as estações com base na constatação da incidência do Sol em uma constelação. Flávio Josefo, em sua obra “*Antiquitates judaicae*”, III, 248, afirma que a Páscoa judaica era oferecida no décimo quarto dia de Nissan, quando o sol estava em Áries<sup>10</sup>, posição no céu que indicaria a entrada da primavera no Hemisfério Norte.

Assim, dois dos parâmetros que passaram, no século VI, a fazer parte da composição do cálculo da data da Páscoa cristã (o equinócio da primavera no Hemisfério Norte e a Lua Cheia), já faziam parte do calendário hebraico. Atualmente, olhando a história de frente para trás, é tentador pensar que eles localizavam o 14 de Nissan e ajustavam o domingo para equalizar uma Páscoa cristã. Mas, devido tanto à heterogeneidade quanto à escassez documental, não é simples traçar uma trajetória consistente da construção do *computus paschali*. Existiram várias proposições de cálculos com parâmetros diversos.

---

9 Seguindo a lógica de funcionamento de um calendário lunar, a partir da constatação da entrada da estação, a primeira Lua Nova marcaria o início do mês de Nissan, de modo que, o décimo quarto dia seria, necessariamente, uma Lua Cheia, conforme o calendário lunar.

10 A astronomia e a astrologia do período relacionado a essa menção eram vistas sob a perspectiva de Ptolomeu (90-168), um cientista grego que viveu em Alexandria. Imaginava-se que a terra era cercada por uma gigantesca esfera, na qual eram percebidos alguns astros fixos, enquanto outros se moviam, como o Sol e a Lua. Naquele período, o movimento do Sol em torno das estrelas fixas aparentava percorrer uma elíptica em um círculo de 360° na esfera celeste. No capítulo 9 de “*Tetrabiblos*”, Ptolomeu dividiu esse trajeto em 12 partes, e cada constelação foi batizada com nomes relacionados com animais, advindo, assim, o nome zodíaco, do grego *zōidiakòs Kyklos*, ζῳδιακός κύκλος, que significa “ciclo ou círculo de pequenos animais” (SALIBA, 1994: 67). Com a eclíptica dividida em doze seções, o grau 0 representava o signo de Áries. Quando o Sol se encontrava nessa posição, designava o início da primavera no Hemisfério Norte.

Um indício da aleatoriedade da data da Páscoa pode ser encontrado, por exemplo, em uma fonte inusitada. Em uma tradução de fragmentos de *Historia Acephala* (MAFFEI, 1737), um texto anônimo, datado do final do século quarto, que trata dos principais acontecimentos da vida do bispo Atanásio de Alexandria (296-373), consta uma lista de datas de exílio desse clérigo, e uma delas, 16 de abril de 339, é designada “segunda-feira de Páscoa”.

Além de Anatólio, mencionado acima, foram apontados estar entre os primeiros computistas os bispos Hipólito de Roma (170-236), Dionísio de Alexandria (m. ca 264), Demétrio de Alexandria (189 – m. ca. 224-232) e até mesmo Eusébio de Cesareia (265-339). Conforme será tratado a seguir, os dois últimos carecem de atestação.

História Eclesiástica VI, XXII, registra que, na obra “Sobre a Páscoa”, Hipólito, relacionado à igreja de Roma no século III (CROSS, 2005), propôs um ciclo de 16 anos para a Páscoa, fixando como início do ciclo o primeiro ano do imperador Alexandre Severo. Uma confirmação dessa informação pode estar relacionada à descoberta de 1550 na Igreja San Lorenzo Fuori le Mura, em Roma. Atrás de uma estátua sem cabeça, existe uma insígnia em grego que diz “Demonstração das datas da Páscoa em Forma Tabular”, com tábuas pascais desde o ano de 222, correspondendo ao período do imperador Alexandre Severo (MOSSHAMMER, 2008: 118). Segundo Mosshammer (2008: 122), essa inscrição levou os descobridores a acreditarem que essa tábua de 16 anos era a mesma que Eusébio atribuiu a Hipólito, pois nela há ciclos de 16 anos da Lua Cheia pascal (com os respectivos dias da semana e meses embolísticos<sup>11</sup>) e uma lista de 112 anos para o domingo de Páscoa<sup>12</sup>, cálculo esse possivelmente utilizado durante algum período do bispado de Hipólito, enquanto Alexandria poderia utilizar o de Anatólio.

Nos registros de Eusébio de Cesareia (*HE*, VII, XX, I) também constam que em uma das cartas que Dionísio de Alexandria (bispo de 249 a 265) escreveu ele propôs um ciclo de oito anos, diferente daquele proposto por Hipólito. Já Demétrio, bispo de Alexandria entre 180 e 190

---

11 Cf. nota 8.

12 De forma bastante geral, os ciclos indicam quando as datas da Páscoa ocorrerão, e o fechamento de um ciclo significa que as datas começaram a se repetir. A razão para considerar os 112 anos como sete ciclos de 16 anos, é que, qualquer data no calendário juliano retrocede um dia da semana a cada dezesseis anos. Um exemplo de como isso ocorre: se 13 de abril de 222 era um sábado, dezesseis anos depois, em 238, 13 de abril caiu em uma sexta-feira, em 254, 16 anos após, caiu em uma quinta-feira e assim sucessivamente.



(CESAREIA, *HE*, VXXII; VI, XXVI), foi relacionado à questão do *computus paschali* apenas por fontes posteriores ao período no qual ele viveu.

De acordo com Mosshammer (2008: 111), um clérigo do século X afirmou que Demétrio enviou cartas sobre o jejum pascal e um método de datação da Páscoa para Gabius de Jerusalém e outros bispos. História Eclesiástica V, XII, menciona apenas duas pessoas com um nome similar a Gabius, que é Gaius ou Gaianus, ambos bispos em Jerusalém no período do imperador Adriano (117-138), distantes, portanto, dos anos de 180-90 nos quais Demétrio foi bispo. Outra fonte é um calendário copta dos Dias Sagrados (cf. SYNAXARIUM), composto em árabe no século XII ou XIII, o qual afirma que Demétrio convocou uma reunião de astrônomos (incluindo Ptolomeu) para estabelecer um cálculo para o dia da Páscoa judaica e outro para a Festa da Ressurreição. Contudo, Ptolomeu faleceu antes de Demétrio se tornar bispo (ca. 165 -170). Por isso, infere-se que não existe base histórica para a convocação dessa reunião. Mosshammer (2008: 111) acredita que o clérigo possa ter tido algum envolvimento com as questões da Páscoa, porém, não existe nenhuma evidência consistente que permita relacioná-lo com a criação de um *computus paschali*.

Jerônimo Estridão (*De Viris Illustribus*, 61, 87) afirmou que Eusébio, bispo de Cesareia no século IV, compôs um ciclo de 19 anos da Páscoa, informação replicada no século VIII por Beda (*HE*, V, XXI; JONES, 1943: 24). Em *Vita Constantini*, IV, 34-5, Eusébio se refere a um ensaio que ele escreveu, “Sobre o Festival da Páscoa”, no qual ele afirma ser um tratado teológico sobre os “mistérios” e a origem da festa, mas não há referência a cálculos. Nas obras sobreviventes desse autor, não existe nenhum *computus* ou qualquer referência de que ele tenha desenvolvido algum (MOSSHAMMER, 2008: 145).

A despeito das poucas evidências acerca dos cálculos pascais no período de institucionalização do cristianismo, pelos debates entre eclesiásticos e outras fontes, é possível perceber, de maneira geral, a falta de uniformidade sobre a data da celebração. A próxima seção versará sobre decisões em âmbito institucional a fim de avaliar a possibilidade da participação efetiva de Niceia em algum processo decisório sobre *computus* ou qualquer parâmetro de datação da Páscoa.

### **A Páscoa e os Concílios no século IV**

Na seção anterior foram abordadas discussões entre os quartodecimanos, dominguistas e alguns dos possíveis primeiros computistas dos primórdios da Igreja. Contudo, a proposição de um

cálculo não implicava necessariamente que ele tivesse ampla adesão. Para constatar se essas discussões tiveram algum impacto na Igreja, é preciso avaliar algumas decisões conciliares e cartas.

Em meados dos séculos III e IV, enquanto os sínodos engendravam soluções para cismas e heresias locais, os concílios promulgavam determinações válidas para toda a Igreja. Os concílios, do latim *concilium* (que designa assembleia), eram reuniões convocadas por bispos ou autoridades políticas (como imperadores ou governadores provinciais) para discutir assuntos de ordem teológica, homogeneização de crenças, regulação de práticas cristãs e sanções disciplinares. Esses pleitos resultavam em uma norma, sentença ou esclarecimento doutrinal na forma de cânone, um conjunto de regras sobre determinado assunto (CAMERON, 1999: 67).

O registro mais antigo de uma instância institucional mencionando diretamente a questão da Páscoa e o Concílio provisional de Arles, de 314. Nas atas constam que “[...] a propósito da celebração do Domingo de Páscoa: Que seja observado por nós em um dia e de uma só vez em toda a terra, e que você [Roma] envie cartas a todos, como é o costume” (MUNIER, 1963: 9).

A ata do Concílio de Arles indica uma consonante de que a Páscoa deveria ocorrer apenas no domingo, mas nenhum cálculo ou parâmetro específico é mencionado. A aclamação de que o dia da Páscoa fosse observado “em um dia e de uma só vez em toda a terra” atesta que a celebração não estava ocorrendo no mesmo dia entre todos os cristãos. Isso concorda com os registros de Eusébio, pois, além da diversidade de cálculos que resultava em datas diferentes para a Páscoa no meio cristão até o século IV, ainda existia a persistência da festividade junto com a data judaica, no 14 de Nissan (CESAREIA, *HE*, V, XXIV).

Mesmo constando em ata, nas obras de Eusébio de Cesareia não é mencionado que o Concílio de Arles de 314 tenha tratado da Páscoa. É importante salientar que Eusébio estava escrevendo do ponto de vista das igrejas asiáticas, que estavam em disputa com Roma pela proeminência em matérias teológicas (CAMERON, 1999: 67), o que poderia explicar uma possível omissão de informações que atribuíssem algum destaque à igreja romana. Devido à rivalidade teológica de Alexandria e Roma, dois importantes centros da Igreja nos primeiros séculos, Roma tinha seus próprios cálculos para a data Páscoa, como o ciclo de dezesseis anos de Hipólito, e Alexandria com o ciclo de dezenove anos.

A partir das noções propostas por Le Goff (2013: 442), depreende-se que “[...] a intervenção dos detentores do poder na medida do tempo é um elemento essencial de seu poder: o calendário é um dos grandes emblemas e instrumentos de poder”. Logo, aquele que detinha o “saber” relacionado ao cálculo da data da Páscoa também detinha o “poder” de ditar quando as celebrações ocorreriam. Desse modo, o controle do calendário litúrgico legitimava a preeminência e a autoridade de uma igreja sobre as demais.

Conforme citado na introdução, vários estudiosos e textos de divulgação para um público geral vinculam ao concílio de Niceia a determinação de que a Páscoa deveria ocorrer no primeiro domingo de Lua Cheia após o equinócio da primavera no Hemisfério Norte, asserção que será analisada a seguir. O primeiro concílio de Niceia, convocado pelo imperador Constantino em 325, ocorreu na cidade de Niceia, da Bitínia (localizada na atual İzmit, Turquia), cerca de setenta quilômetros de Constantinopla, local considerado acessível para os bispos ocidentais e orientais que lá compareceram. Esse concílio objetivava tratar de questões basilares da Igreja, como, por exemplo, a Trindade (Deus pai, Deus filho e Espírito Santo), que resultou na construção do Credo Niceno (AYRES, 2006: 19).

Entretanto, nos cânones do Concílio de Niceia não existe nenhuma menção à Páscoa. Apesar disso, dois extratos das obras do Eusébio de Cesareia podem lançar luz ao que estava sendo debatido naquele período. No livro III de “*Vita Constantini*”, que trata sobre assuntos relacionados ao concílio, tais como da escolha dos participantes, da recepção por parte do Imperador Constantino e da participação de ambos (Eusébio e Constantino) no encontro, na seção XIV Eusébio menciona uma “Unânime Declaração do Conselho relativo à Fé, e à celebração da Páscoa. O resultado foi que eles não só estavam unidos acerca da crença, mas que o tempo para a celebração da festa da Páscoa foi acordado por todos”. Ou seja, o excerto afirma que a questão foi debatida no Concílio de Niceia, mas não explicita quais eram os termos que todos concordaram, que poderia ser somente sobre a necessidade de uma uniformização, visto que a celebração estava ocorrendo em dias diferentes em toda a cristandade. Em outro extrato de “*Vita Constantini* III”, XVIII, em uma carta para aqueles que não participaram do concílio, o imperador pede que a data da festa da Páscoa seja uniformizada<sup>13</sup>

---

13 Do excerto: “τί γὰρ ἡμῖν κάλλιον, τί δὲ σεμνότερον ὑπάρξει δυνήσεται τοῦ τὴν ἑορτὴν ταύτην, παρ’ ἧς τὴν τῆς ἀθανασίας εἰλήφραμεν ἐλπίδα, μιᾷ τάξει καὶ φανεροῦ λόγῳ παρὰ πᾶσιν ἀδιαπτῶτως φυλάττεσθαι;” (CESAREIA, *Vita*

para ocorrer em um mesmo dia entre toda a cristandade, e enfatiza a importância da não observação de qualquer preceito ligado aos judeus. Assim, a querela relatada na carta parece estar mais vinculada com o desvencilhamento das representações do universo judaico e com a assunção de um caráter identitário cristão para a celebração do que com a adoção de qualquer cálculo específico, sobretudo porque nenhum dia específico é mencionado. Mesmo que nesse período se almejasse realizar a celebração no domingo, não existia uma normativa para toda a Igreja acerca de “qual” domingo. Na obra “História Eclesiástica”, de Sócrates de Constantinopla (SCHOLASTICI, I, VIII; I, IX, 380 – *ca.* 450), escrita para registrar a história cristã do ano de 305 até cerca de 380, também consta uma menção da persistência das práticas segundo os costumes judaicos e uma carta mencionando que Niceia determinou que a observação da Páscoa deveria estar em “conformidade com os romanos e conosco [Alexandria]”. Pelo teor relacionado aos judeus, acredita-se que eles possivelmente poderiam estar se referindo à realização da Páscoa no domingo, e não à adoção de um *computus* específico. Mesmo em datas subsequentes ao Concílio de Niceia, as discussões estiveram mais relacionadas ao desvencilhamento das representações judaicas. Um exemplo disso é o sínodo da Laodiceia, que ocorreu na Frígia (entre *ca.* 343 e 381), cujo cânone XXXVIII estabelece que “Não é lícito receber o pão ázimo dos judeus [cujo rito que faz parte do *Pessach*], nem participar da sua impiedade” (SCHAFF, 2005: 217).

Hefele (2005: 102)<sup>14</sup> relata que em 326, o ano seguinte ao do Concílio de Niceia, assim como nos anos 330, 333, 340, 341, e 343, a celebração da Páscoa ocorreu em dias diferentes entre alexandrinos e romanos. Essas divergências, segundo o autor, culminaram na realização do Concílio de Sárdica, em 343, momento em que foram feitas tentativas de acordo sobre datas comuns para os próximos cinquenta anos. Mas, muitos lugares não aceitaram as datas propostas até o advento do cálculo de Dionísio, o Exíguo.

As diferenças na forma de fixar o período da Páscoa não desapareceram de fato após o Concílio de Nicéia. Alexandria e Roma não puderam concordar, seja porque uma das duas Igrejas se esqueceu de fazer o cálculo para a Páscoa, ou porque a outra o considerou incorreto. É um fato, comprovado pela antiga mesa pascal da

---

*Constantinii*, Logos g, XVIII). Tradução livre “Nessa reunião, a questão relativa ao dia santíssimo da Páscoa foi discutida, e foi resolvido pelo julgamento conjunto de todos os presentes, que esta festa deveria ser celebrada por todos e em todos os lugares no mesmo dia”.

14 O bispo alemão Karl Joseph von Hefele iniciou em 1855 a citada obra “*Conciliengeschichte*” (“História dos Concílios da Igreja”). Essa foi lançada em inglês em 1871 e segue registrada nessa língua na coletânea organizada por Schaff (2005).

Igreja Romana, que o ciclo de oitenta e quatro anos continuou a ser usado em Roma como antes. Agora, este ciclo difere de muitas maneiras do Alexandrino, e nem sempre concorda com ele sobre o período da Páscoa<sup>1</sup> (HEFELE, 2005: 105)

De acordo com Mosshammer (2008: 51), o que teria induzido vários estudiosos ao erro de atribuir a regra do equinócio a uma decisão do Concílio de Niceia foi a promulgação do ecumênico Dionísio, o Exíguo (470 – 544), que reformulou o cálculo alexandrino de 19 anos e o atribuiu ao Concílio de Niceia, que não tinha explicitamente enunciado a regra do equinócio da primavera ou qualquer detalhe quanto ao método para calcular uma data cristã.

No *Praefatio* da obra “*Liber Pascae*” (EXIGUUS, 2019), Dionísio, o Exíguo, afirmou que o Concílio de Niceia concordou com um ciclo de 19 anos já utilizado em Alexandria para o cálculo da data da Páscoa e apresentou um ciclo de 95 anos, o qual ele diz ter adaptado dessa “ciência egípcia” (isto é, de Alexandria). Dionísio foi um monge do século VI na Cítia Menor (atual Dobruja, Romênia), que ficou conhecido por um método de cálculo pascal e a inclusão do conceito de *Anno Domini* (o ano do Senhor, Era Comum ou Era Cristã), que é a contagem dos anos a partir do nascimento de Cristo, ainda em uso atualmente).

Poucos autores rechaçam Dionísio por ter feito a correlação de Niceia com a adoção de qualquer cálculo para a Páscoa. Entre eles, Schwartz (1905: 22) chamou Dionísio de “falsificador deliberado” nesse e em outros assuntos. Dois autores, um do século XIX e outro início do XX, estudiosos como Duchesne (1878: 289) e Daunoy (1925: 424), também refutaram que o Concílio de Niceia tenha enunciado qualquer regra para a definição da data da Páscoa. É importante notar que, entre a bibliografia encontrada, ao longo de vários anos, apenas os trabalhos citados aqui rejeitaram a promulgação de Dionísio. Isso é um número inexpressivo face a quantidade de locais e autores (como aqueles citados na introdução e tantos outros que não foram) que reproduzem atualmente a informação de que o Concílio de Niceia regulamentou o cálculo da Páscoa, tal qual o temos hoje.

Jones (1943: 71), entretanto, defende Dionísio afirmando que havia precedentes, já que Genádio de Marselha, por exemplo, que escreveu trinta anos antes de Dionísio, já havia declarado na biografia de Teófilo que o Concílio de Niceia adotou um ciclo alexandrino (ESTRIDÃO, *De Viris Illustribus*, 61, 87). Apesar de não ter sido o primeiro a correlacionar Niceia com a adoção de um *computus paschali*, Dionísio, o Exíguo, pode ter sido o responsável pela maior difusão dessa

informação devido à popularização dos seus estudos, atribuição que se propagou pelos séculos seguintes.

Embora alguns eclesiásticos tenham, posteriormente, assumido que os cálculos propostos por Dionísio tenham sido estabelecidos pelo Concílio de Niceia, a documentação não oferece nenhuma sustentação para tal atribuição. Dessa forma, conclui-se que o Concílio de Niceia pode ter abordado a questão da normatização da Páscoa, que poderia fazer referência, possivelmente, à concordância sobre o domingo, mas, do que se depreende até então, nada indica que tenha existido um processo decisório a favor de qualquer *computus*.

Em suma, todos os cálculos deram lugar, posteriormente, ao *computus* de Anatólio, que foi reformulado por Dionísio, o Exíguo, no século VI. Este produziu tábuas pascais utilizando um ciclo de 95 anos (5 ciclos de 19 anos), considerando os anos bissextos e o *Anno Domini*, que é a base do cálculo atual.

### Considerações finais

Desde a institucionalização da Igreja, o distanciamento para com as representações do universo judaico se tornou matéria de suma importância. Isso influenciou diretamente a Páscoa, que era a festividade cuja memória passou a ser atrelada à morte e Ressurreição de Cristo, norte para a formação de uma nova religião independente. Assim, gradativamente, passou a existir uma preocupação de que a composição do calendário litúrgico da Igreja não coincidissem com o calendário judeu, pois, conforme relembra Markus (1997: 106): “A data da Páscoa tinha que se calcular eventualmente de tal maneira que impossibilitasse sua coincidência [com a Páscoa judaica]”.

Além disso, o estabelecimento de um *computus paschali* uniforme era fundamental para a Igreja, na medida em que essa data embasava a elaboração de um calendário litúrgico. Por exemplo, o Carnaval é marcado quarenta dias antes da Páscoa (período da quaresma), o Domingo de Ramos é na semana que antecede a Páscoa, e, cinquenta dias após esta, é celebrado o Pentecostes.

Os conflitos com relação à datação da Páscoa desde o século II culminaram no desenvolvimento de uma série de cálculos diferentes para determinar a data da Páscoa cristã. Por meio da documentação aqui tratada, pode-se notar que até o século IV havia uma diversidade de

cálculos para designar a data da festividade. Mas, não há indícios de que algum era predominante ou que a discussão do período fosse sobre os parâmetros do cálculo.

Versando-se em cartas, atas de concílios e, sobretudo, na documentação de Eusébio de Cesareia, os elementos verificáveis nas fontes são: 1) a aclamação que todos celebrem a Páscoa em uma mesma data. Percebe-se que não havia traços de uniformidade; 2) discussões sobre um distanciamento das representações da Páscoa judaica; 3) a ocorrência da solenidade apenas no domingo; 4) a falta de evidências para a adoção de qualquer cálculo pelo Concílio de Niceia.

Considerando o que indicam os registros, as preocupações, até o século IV, incidem sobretudo nos itens 1, 2 e 3, assinalando uma forte necessidade em torno do estabelecimento de práticas distintas das representações judaicas e a marcação de uma identidade própria. Devido à fluidez identitária dos primeiros séculos, não existiam práticas, de fato, cristãs para a Páscoa, o que poderia ser uma das razões que ocasionaram a manutenção dos ritos judaicos.

De acordo com o que foi exposto, apesar de “*Vita Constantini*” apontar que o assunto da Páscoa tenha sido tratado por Niceia, não há indícios de que esse concílio tenha definido qualquer parâmetro concreto, sendo a relação, possivelmente, uma vinculação tardia popularizada, sobretudo, por Dionísio, o Exíguo, ainda que ele não tenha sido o primeiro a fazer essa associação. Ou seja, mesmo que o Concílio tenha discutido sobre a realização da celebração em um domingo, não menciona qual domingo era esse. Diante do que foi discutido, depreende-se, então, que essa noção anacrônica perdura até os dias atuais, por meio de vários estudos e *sites* das mais diversas áreas, alguns deles citados na introdução.

Além do escopo aqui tratado, um indício de que a disputa acerca do *computus paschali* se estendeu pode ser observado no Sínodo de Whitby, que ocorreu em 664, na *Britannia*, que tratou essencialmente de uma diferença de cálculo. Conclui-se que a normatização da data da Páscoa e, conseqüentemente, a construção de um calendário litúrgico anual fez parte de um processo de longa duração, conforme apregoa Braudel (1992), no qual se notam mais elementos de continuidade de uma formação identitária (seja no contraponto com o judaísmo seja para manter a autoridade dentro de uma igreja em expansão) do que uma disputa sobre qual cálculo seria implementado.



Fontes:

- ALEXANDRIA, Fílon de. **De vita Mosis**. Disponível em: <<http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book25.html>>. Acesso em: 10/08/2019.
- BEDA, Venerabilis. **Historia ecclesiastica gentis Anglorum**. Carolus Plummer, A.M. Collegii Corporis Christi Socius et Capellanus. Oxonii: E Thypographeo Clarendoniano, 1896
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- CESAREIA, Eusébio de. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fisher. São Paulo: Novo Século, 2002.
- CESAREIA, Eusébio de. **Vita Constantini**. Disponível em: <<http://khazarzar.skeptik.net/books/eusebius/vc/gr/index.htm>>. Acesso em 01/11/2019.
- ESTRIDÃO, Jerônimo. [*Eusebius Hieronymus Stridonensis*] **De Viris Illustribus**. Disponível em: <[http://khazarzar.skeptik.net/books/hieronym/viris\\_1.htm](http://khazarzar.skeptik.net/books/hieronym/viris_1.htm)>. Acesso em: 10/08/2019.
- EXIGUUS, Dionysius. **Liber de Pascate**. Disponível em: <<http://www.henk-reints.nl/cal/audette/denys.html>>. Acesso em: 03/08/2019.
- JOSEFO, Flávio [JOSEPHUS, Titus Flavius]. **Antiquitates Judaicae**. Disponível em: <<https://archive.org/details/completeworksofj02jose/page/n9>>. Acesso em: 03/08/2019.
- MUNIER, C. **Concilia Galliae a.314-a.506**. Turnhout: Brepols, 1963.
- PTOLOMEU. **Tetrabiblos**. Loeb Classical Library: 1940. Disponível em: <[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Ptolemy/Tetrabiblos/1A\\*.html#1](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Ptolemy/Tetrabiblos/1A*.html#1)>. Acesso em: 14/11/2019.
- SCHOLASTICI, Socratis [et al.]. **Historia Ecclesiastica**. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/103\\_migne\\_gm/0380-0440,\\_Socrates\\_Scholasticus,\\_Historia\\_ecclesiastica\\_\(MPG\\_067\\_0030\\_0842\),\\_GM.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/103_migne_gm/0380-0440,_Socrates_Scholasticus,_Historia_ecclesiastica_(MPG_067_0030_0842),_GM.pdf)>. Acesso em: agosto de 2019.
- SÍNODO DA LAODICEIA. Cânones. In: SCHAFF, Philip [et al] (org). **The Seven Ecumenical Councils**. Second Series, Volume XIV. Edinburgh: T&T Clark, 2005. Disponível em: <[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,\\_Schaff,\\_Philip,\\_3\\_Vol\\_14\\_The\\_Seven\\_Ecumenical\\_Councils,\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff,_Philip,_3_Vol_14_The_Seven_Ecumenical_Councils,_EN.pdf)>. Acesso em: agosto de 2020.
- SYNAXARIUM. In: **Coptic Orthodox Church Network**. Disponível em: <[http://www.copticchurch.net/synaxarium/2\\_12.html](http://www.copticchurch.net/synaxarium/2_12.html)>. Acesso em: 03/08/2019.

### Referências bibliográficas:

AUGÉ, Marc. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

AYRES, Lewis. **Nicaea and its Legacy**: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BELMAIA, N. A. W. **Do Pessach à Pascha**: ressignificação dos significantes da Páscoa judaica pela Páscoa cristã. *Antíteses*. Londrina: v. 10, n. 19, 2017, p. 543-564. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/27412>>. Acesso em 15/09/2019.

BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: **Escritos sobre a História**. Lisboa: Perspectiva, 1992.

CAMERON, A., HALL, S. T. Comentary. In: EUSEBIUS, C. **Life of Constantine**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CARNAVAL DE 2018 SERÁ DE 9 A 14 DE FEVEREIRO. **Isto é**. Seção Dinheiro, edição 1189, 28 de fevereiro de 2017 Disponível em: <<https://www.istoedinheiro.com.br/carnaval-de-2018-sera-de-9-a-14-de-fevereiro-saiba-como-a-data-e-definida/>>. Acesso em: set. de 2020

CHARTIER, R. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2005/1144>>. Acesso em: 01/11/2019.

COUTINHO, Maria. **De computo de Rábano Mauro**. O texto e as iluminuras do Santa Cruz 8 e do Alc. 426. *Medievalista*. Lisboa: vol. 15, 2014. Disponível em: <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA15/coutinho1506.html>>. Acesso em 20/10/2019.

CROSS, F. L. **The Oxford Dictionary of the Christian Church**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

DAUNOY, F. La question pascale au concile de Nicée. **Échos d'Orient**, 24, 1925. p.424-44. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/rebyz\\_1146-9447\\_1925\\_num\\_24\\_140\\_4528](https://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1925_num_24_140_4528)>. Acesso em 05/11/2019.

DUCHESNE, L. Inscription chrétienne de Bithynie. **Bulletin de correspondance hellénique**, 1878, p.289-299. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/bch\\_0007-4217\\_1878\\_num\\_2\\_1\\_4459](https://www.persee.fr/doc/bch_0007-4217_1878_num_2_1_4459)>. Acesso em: 25/10/2019.

EASTER CONTROVERSY. **New Advent**. Disponível em: <[https://www.newadvent.org/cathen/05228a.htm?fbclid=IwAR0jsWXOVO6yKjX9fly6jsFmBY3FoTBEIpqZswxiQFGR9h8\\_OLDzNf8QWsU](https://www.newadvent.org/cathen/05228a.htm?fbclid=IwAR0jsWXOVO6yKjX9fly6jsFmBY3FoTBEIpqZswxiQFGR9h8_OLDzNf8QWsU)>. Acesso em: set. de 2020.

EASTER HOLIDAY. **Britannica**. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Easter-holiday>>. Acesso em: set. de 2020.

FRANCO JR., Hilário. **As utopias medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

DAVIES, Leo Donald. **The First Seven Ecumenical Councils (325-787)**. Collegeville: Liturgical Press, 1990.

DOMINGO DE PÁSCOA. **Observatório Astronômico de Lisboa**, 07 de abril de 2019. Disponível em: <<http://oal.ul.pt/domingo-de-pascoa-21-04-2019/>>. Acesso em: set. de 2020

FRIÇA, A. C. S [et al] (org). **Astronomia: Uma Visão Geral do Universo Vol. 28**. São Paulo: Edusp, 2008.

FUNARI, P. P.A. Identidades fluidas, in: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). **Identidades fluídas no Judaísmo antigo e no Cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume, 2010.

GUARINELLO, N.L. História antiga e memória social, in: **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: D P& A, 1992.

HALL, S. G. **Melito of Sardis**. On Pascha and fragments. Oxford: Clarendon Press, 1979.

HEFELE, Karl Joseph von. Conciliengeschichte. In: In: SCHAFF, Philip [et al] (org) **The Seven Ecumenical Councils**. Second Series, Volume XIV. Edinburgh: T&T Clark, 2005. Disponível em: <[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893\\_Schaff\\_Philip\\_3\\_Vol\\_14\\_The\\_Seven\\_Ecumenical\\_Councils\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893_Schaff_Philip_3_Vol_14_The_Seven_Ecumenical_Councils_EN.pdf)>. Acesso em: agosto de 2020.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IGREJA REALIZA O PRIMEIRO CONCÍLIO DE NICEIA. **History Channel**. Disponível em: <<https://history.uol.com.br/hoje-na-historia/igreja-realiza-o-primeiro-concilio-de-niceia>>. Acesso em: set. de 2020

JONES, C. W. **Bedae Opera de Temporibus**. Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America, 1943.

JOSSA, Giorgio. **Il cristianesimo antico**. Dalle origini al Concilio di Nicea. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Unicamp, 2013.

LEVIEILS, Xavier. **Contra Christianos**: La critique sociale et religieuse du christianisme des origenes au concile de Nicée (45-325). Berlin: WDG, 2007.

L'HUILLIER, Peter. **The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils**. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1996.

LOUTH, Andrew. The date of Eusebius' *Historia ecclesiastica*. **Journal of Theological Studies**, Oxford, n.41, p. 111-123, 1990. Disponível em: <<https://academic.oup.com/jts/article-abstract/41/1/111/1653736>> Acesso em: 06/11/2019. DOI: <https://doi.org/10.1093/jts/41.1.111>

MACHADO, Rubens. **Data da páscoa e ano bissexto**: A astronomia na história dos calendários. IAG USP, 2014. Disponível em: <<http://www.astro.iag.usp.br/~rgmachado/other/pascoa.pdf>>. Acesso em: 14 set. 2019.

MAFFEI, S. (org). **Osservazioni letterarie che possono servir di continuazione al Giornal de' letterati d'Italia**. Verona: Dalla Stamperia di Jacopo Vallarsi con licenza de' superiori, 1737.

MARKUS, Robert. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MOMIGLIANO, A. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

MOSSHAMMER, Alder. **The Easter Computus and the Origins of the Christian Era**. NY: Oxford University Press, 2008.

LO QUE ACONTECEU NO CONCÍLIO E NICEIA? **Opus Dei**. Disponível em: <<https://opusdei.org/pt-br/article/o-que-aconteceu-no-concilio-de-niceia/>>. Acesso em: set. de 2020

PORQUE O CARNAVAL E A SEMANA SANTA OCORREM EM DATAS MÓVEIS? **Super Interessante**, 24 de março de 2016. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/blog/oraculo/porque-o-carnaval-e-a-semana-santa-ocorrem-em-datas-moveis/>>. Acesso em: set. de 2020

REIS, B. M. S. Pensando o espaço, o lugar e o não lugar em Certeau e Augé: perspectivas de análise a partir da interação simbólica no Foursquare. **Contemporânea**. n.21, 11, 1, 2013.

RUTHERFORD, T. **A system of natural philosophy**. London: Bentham 1748, vol. 2.

SALIBA, G. **A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam.** New York: University Press, 1994.

SILVA, Daniel Neves. História da Páscoa. **Mundo Educação.** Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/pascoa/historia-pascoa.htm>. Acesso em: set. de 2020.

SILVA, Gilvan Ventura. Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias "Adversus Iudaeos" de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã. In: TACLA, A. B.; MENDES, N. M.; CARDOSO, C. F. S.; LIMA, A. C. C.. (Org.). **Uma trajetória na Grécia Antiga:** homenagem à Neyde Theml. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011

STERN, S. **Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar Second Century BCE – Tenth Century CE.** Oxford: University Press, 2001.

SCHWARTZ, E. Christliche und jüdische Ostertafeln. Abhandlungen der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, **Philologisch-historische Klasse**, n. F. 8/6. Berlin: Weidmann, 1905.

TODOS OS CONCÍLIOS. **Gazeta do Povo.** Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/mundo/todos-os-concilios-9sywmoyuw03ncxwg8ln9dk47i/>. Acesso em: set. de 2020.

WALLIS, Faith. Introduction. In: BEDE, **The Reckoning of Time** translated, with introduction, notes and commentary by Faith Wallis. Liverpool: University Press, 1999.

WYATT, Caroline. Por que a data da Páscoa varia tanto? Entenda como ela é determinada. **BBC News.** Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160326\\_pascoa\\_variacao\\_fn](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160326_pascoa_variacao_fn). Acesso em: set. de 2020

## Quantos espaços pode ocupar um museu? A atuação do Museu da Música de Mariana como arquivo, museu e páginas da web

How many spaces can a museum occupy?  
The performance of the Mariana Music Museum as archive,  
museum and web pages

**Mayra de Souza Marques**

Doutoranda em História  
Universidade Federal de Ouro Preto  
mayrasmrqs@gmail.com

**Recebido em:** 11/12/2020

**Aprovado em:** 30/05/2021

**Resumo:** O Museu da Música de Mariana foi fundado nos anos 1970, pelo arcebispo Dom Oscar de Oliveira, na cidade de Mariana, Minas Gerais. Desde seu nascimento, no Arquivo Eclesiástico, até a sua organização em um prédio próprio, com salas de exposição e o uso da *Internet* para preservar e disponibilizar parte do seu acervo, em cada espaço ocupado o Museu se ressignificava. Pensando nos conceitos de “espaço de recordação”, de Aleida Assmann, e na definição de espaço como “lugar praticado” dada por Michel de Certeau, pretendemos demonstrar como o Museu da Música de Mariana pluralizou os seus espaços, de forma a dar continuidade a um projeto de memória cultural da Arquidiocese de Mariana dos anos 1970 aos dias de hoje. Para tal, foram analisadas fontes como o site do Museu e sua página do *Facebook*, além do jornal “O Arquidiocesano”, cujo principal redator era o fundador do Museu da Música.

**Palavras-chave:** memória cultural; museu; patrimônio cultural.

**Resumen/Abstract:** The Mariana Music Museum was founded in the 1970s, by archbishop Dom Oscar de Oliveira, in the city of Mariana, Minas Gerais. From its birth in the Ecclesiastical Archive to its organization in its own building with exhibition rooms and the use of the Internet to preserve and make part of its collection available, in each occupied space the Museum was resignified. Thinking about the concepts of “spaces of remembrance”, by Aleida Assmann, and the definition of space as “practiced place” given by Michel de Certeau, we intend to demonstrate how the Mariana Music Museum pluralized its spaces, in order to continue a cultural memory project of the Archdiocese of Mariana from the 1970s to the present day. To this end, sources such as the Museum's website and its Facebook page were analyzed, in addition to the newspaper “O Arquidiocesano”, whose main editor was the founder of the Museum of Music.

**Palabras clave/Keywords:** cultural memory; museum; cultural heritage.

## Introdução

Quando pensamos em um museu, a primeira imagem que provavelmente nos chega à mente é a de um prédio, no qual há uma certa quantidade de peças que remetem ao nosso passado, seja ele distante ou próximo. Sendo a música algo não palpável, como pode ser ela uma peça de museu? A cada ano que passa, a variedade de mídias nas quais os sons podem ser preservados se multiplica: até o século XIX, as músicas dependiam das notações musicais (partes e partituras) e das performances dos músicos para sobreviverem; depois, quando se tornou possível a sua gravação, os meios se multiplicaram à medida em que a tecnologia ia se desenvolvendo: fonógrafos, discos, cds e os diversos formatos de áudio que hoje se encontram pela Internet. A música exige, então, diversas mídias para sobreviver ao tempo; isto quer dizer que um museu que se destina a preservá-la também precisa lidar com estas diversas mídias, adequando seus espaços e sua atuação para que ela não seja apenas papel, ou instrumentos mudos, mas música, realmente.

O Museu da Música de Mariana, na cidade mineira de Mariana, possui uma trajetória que se iniciou em um arquivo, com uma gaveta cheia de partituras musicais, mas que hoje não apenas possui um prédio próprio, com exposições permanentes e temporárias, mas também atua na Internet, através da digitalização de seu acervo e da comunicação através de redes sociais, como o Facebook . Sendo assim, ocorreu-nos que seria interessante pensar esta instituição de memória, que habita estes três “espaços” – arquivo, museu, Internet – dentro dos conceitos de “espaço de recordação”, de Aleida Assmann (2011), e das observações feitas a respeito do espaço como lugar praticado por Michel de Certeau (1994). Esta atuação em três espaços parece ser não apenas uma forma de aproximar o Museu de seu público, mas também uma necessidade provocada pela característica própria da música, que pode ser transmitida através da escrita, do som gravado e da performance.

Antes de analisarmos o Museu propriamente dito, é preciso esclarecer os conceitos de espaço que nortearão a nossa análise. Os “espaços de recordação”, definidos pela pesquisadora alemã Aleida Assmann, são meios pelos quais as memórias se fazem presentes, como livros, museus, monumentos, entre outros. A autora procura se afastar da concepção de Pierre Nora de que o aumento dos “lugares de memória” seria um indício de que a memória já não existiria mais (NORA, 1993). Assim, ela contrapõe a sua noção de “espaços da recordação” à ideia de Pierre Nora de *lieux de memoire*: para este autor, a transformação do *milieu de memoire* em *lieu de memoire* se deu por causa da modernização e da



historicização, provocando mudanças tão rápidas que fizeram aumentar o número de locais de recordação, que seriam necessários pois o que antes era muito importante e parte da vida da sociedade, hoje já não é mais; para Assmann, esta “objetividade científica” da história denunciada por Nora significaria que só se pode fazer história com aquilo que definitivamente “ficou para trás”, mas isso não pode ser verdade, tendo em vista o crescente interesse de estudiosos e leigos pelo passado, seja através de séries e filmes ou da emergência dos estudos sobre memória cultural. Este interesse só ocorre porque as pessoas ainda atribuem significado aos eventos recordados, recuperando-os de acordo com a sua relação com o presente.

De forma a tentar definir melhor o Museu da Música como espaço de recordação, ou espaços, se considerarmos o meio virtual, cremos ser prolífica a sua associação com a definição de espaço de Michel de Certeau (1994). O autor, ao observar a movimentação que dá vida às cidades, concluiu que o que caracteriza um espaço é a mobilidade que ocorre em um determinado lugar. Um lugar, segundo o autor, é onde há uma coexistência de elementos que não podem ocupar a mesma posição, onde há também estabilidade. Seria o caso, por exemplo, de uma sala onde há diversos objetos dispostos. Para que este lugar se transforme em um espaço, há que se levar em consideração o movimento e o tempo. Se este lugar é identificado em sua temporalidade, se os objetos ali dispostos possuem uma narrativa que explica sua existência neste lugar, se há visitantes que transitam por entre estes objetos, se há uma interação entre os visitantes e entre visitantes e objetos, então este lugar é, também, um espaço, e expande seu significado para o grupo social onde está inserido. O espaço é, então, um “lugar praticado” (CERTEAU, 1994, p. 202).

O Museu da Música de Mariana foi fundado em 1963 pelo então Arcebispo de Mariana Dom Oscar de Oliveira. Esta iniciativa fazia parte de um projeto civilizador da Arquidiocese de Mariana que já precedia Dom Oscar; projeto este que buscava recuperar o patrimônio cultural católico da cidade através da criação de museus como o Museu do Livro, o Museu de Arte Sacra e o Arquivo Eclesiástico. Como bem apontou Scarpati (2014), a justificativa para a criação dos museus da Arquidiocese era embasada, nos dizeres de José Reginaldo Gonçalves (2002), em uma “retórica da perda”: o medo de que o patrimônio histórico e artístico da região se perdesse tanto pela ação do tempo quanto pelas mãos de ladrões. Logo era imprescindível que a Arquidiocese agisse para que a memória cultural marianense por ela defendida, ou seja, a católica, não fosse perdida. Como demonstrado por Marques

(2018), Dom Oscar de Oliveira, arcebispo que fundou o Museu da Música, várias vezes expressiu sua preocupação com a preservação das artes que identificariam Mariana como uma cidade histórica nas páginas do jornal O Arquidiocesano, do qual ele era o principal redator. São várias as referências a Mariana como “Cidade Relíquia”, “Atenas Mineira”, “Roma Mineira”, “mãe da cultura e religiosidade do Povo mineiro”.

As relações que Dom Oscar buscou fazer entre cidades europeias reconhecidas pelo seu patrimônio cultural católico e Mariana parecem se relacionar a um desejo de que a cidade não se transforme através dos tempos. De acordo com Jeudy (2005), o homem moderno teme perder a continuidade que forma a sua identidade, e por isso busca pela patrimonialização das cidades como forma de manter uma relação entre o presente e o passado que, teoricamente, o representa. No entanto, a homogeneização daquilo que é considerado patrimônio faz com que as cidades se assemelhem a museus, onde os objetos ordenados e conservados como parte do passado nem sempre condizem com a vida da cidade. Também Françoise Choay aponta, em relação à conservação de cidades antigas, que a insistência em preservá-las como eram é como um desejo de retirá-las de sua temporalidade:

“Enquanto figura museológica, a cidade antiga, ameaçada de desaparecimento, é concebida como um objeto raro, frágil, precioso para a arte e para a história e que, tal como as obras conservadas nos museus, deve ser colocada fora do circuito da vida. Ao tornar-se histórica, ela perde a sua historicidade” (CHOAY, 2000, p. 166)

Choay se refere às cidades antigas, mas podemos fazer um paralelo em relação às cidades brasileiras consideradas históricas: o Sphan, em sua primeira fase, quando foi dirigido por Rodrigo Melo Franco de Andrade (até 1967), possuía uma concepção de patrimônio que priorizava as cidades com arquitetura colonial e as artes católicas, representantes do barroco-rococó. Em Mariana, mais especificamente, havia uma tradição de pensamento que relacionava a cultura local ao catolicismo e à preservação dos prédios e das igrejas que remetiam ao status de Mariana como a primeira vila e primeira capital de Minas Gerais, como é o caso das obras do historiador Salomão de Vasconcellos. De acordo com Vieira, a atuação de Vasconcellos no Sphan entre 1938 e 1945 foi fundamental para a o reconhecimento de diversos bens de cidades mineiras como patrimônio, assim como para o tombamento de Mariana como Monumento Nacional VIEIRA, 2016). Certamente, estas ideias circulavam nos meios em que Dom Oscar frequentava, reforçando a sua percepção da identidade marianense como católica e de raízes europeias.

Sabemos que não apenas os monumentos que remetem a um passado colonial são suficientes para caracterizar uma cidade como “histórica”, pois este não é um título que surge naturalmente com a cidade, mas algo que se reforça através de discursos como o de Dom Oscar. Como nos lembra Certeau, “no discurso, a cidade serve de baliza ou marco totalizador e quase mítico para as estratégias socioeconômicas e políticas” (CERTEAU, 1994, p.74). A estratégia da Arquidiocese, neste caso, era a de valorizar as memórias marianenses relacionadas à arquitetura, arte e música católicas, com referência europeia. Nota-se um eurocentrismo na visão deste projeto patrimonial da Arquidiocese, como se as memórias marianenses e as memórias europeias fossem compartilhadas. No caso da música, especificamente, as partituras encontradas por Dom Oscar foram, muitas vezes, caracterizadas como “música barroca”, embora nem sempre elas possuíssem as características deste estilo musical. É certo que algumas peças poderiam pertencer a este estilo musical, mas a generalização que era feita algumas vezes mostra a necessidade de se fazer um paralelo entre as artes produzidas em Minas Gerais, inclusive a música, e as artes europeias.

Voltando à questão dos espaços ocupados pelo Museu, o que pretendemos é expor, de forma breve, a trajetória desta instituição, apontando como as mudanças de lugar se deram através da necessidade de ampliar o seu espaço, no sentido de que as práticas musicais e de pesquisa, assim como os diversos meios pelos quais a música é transmitida, fizeram surgir a necessidade de que o Museu tivesse um prédio próprio para abrigar suas exposições, cursos e performances musicais, além de ocupar um espaço virtual, digitalizando seu acervo e entrando em contato com o público através das redes sociais. Assim, propomos que esta instituição museal, e também outras, podem ter um espaço de atuação muito mais amplo do que o seu espaço físico, em especial através de performances e da Internet. No caso específico do Museu da Música, esta ampliação de espaços não é só uma possibilidade, mas uma necessidade, tendo em vista que a música, mesmo como objeto de museu, não pode ser representada apenas por um instrumento ou partitura musical, mas depende também de sua execução, fazendo necessário com que ela se preserve e seja difundida através de diversos meios.

### **Um museu que nasceu como arquivo**

O Museu da Música de Mariana, embora sempre tenha possuído este nome, não era um museu propriamente dito, mas parte do Arquivo Eclesiástico, no qual as partituras foram encontradas por D. Oscar na década de 1960. De acordo com as pesquisas realizadas por Paulo Castagna (2010), estas

partituras seriam provenientes do arquivo da Catedral da Sé, fazendo parte do repertório executado pelos mestres de capela desta catedral, como é o caso das partituras de Castro Lobo, mestre de capela na Catedral da Sé em Mariana no início do século XIX, que fazem parte do acervo do Museu. Inspirado pelas descobertas de Curt Lange, musicólogo teuto-uruguaio que já havia reunido inúmeras partituras de música colonial encontradas em Minas Gerais nas décadas de 1930 e 1940, D. Oscar passou a buscar por mais partituras em suas visitas paroquiais, colecionando acervos de bandas de música e também pessoais, provenientes de doações. No entanto, mesmo que o trabalho de Lange tenha inspirado Dom Oscar, ele preferiu que o trabalho arquivístico fosse feito por músicos e arquivistas de regiões próximas à Mariana, recusando a ajuda deste musicólogo (Cf. MARQUES, 2018). Na década de 1980 o acervo do Museu da Música já possuía documentação proveniente de mais de 30 localidades mineiras que, após o trabalho arquivístico de Maria Ercely Coutinho e Maria da Conceição Rezende, pôde ser aberto oficialmente aos pesquisadores no I Encontro Nacional de Pesquisa em Música. Uma partitura, no entanto, não é a música em si, mas apenas um registro. Desta forma, o Museu da Música de Mariana promoveu a execução de algumas de suas peças pouco depois de sua fundação: em 1977, o Coral Artisticum e Os Cameristas gravaram o Tércio de Lobo de Mesquita, a obra mais antiga do museu; já a Associação de Canto Coral e Camerata Rio de Janeiro gravou a Missa e Credo a Oito Vozes, do padre João de Deus Castro Lobo.

O museu fundado por D. Oscar era constituído principalmente por manuscritos musicais, embora possuísse também alguns instrumentos. No entanto, mesmo fazendo parte do Arquivo Eclesiástico e não possuindo prédio próprio até 2007, ele sempre foi denominado como Museu da Música, e não como arquivo. Provavelmente, porque fazia parte do projeto patrimonial da Arquidiocese, especialmente durante o Arcebispado de D. Oscar de Oliveira, que também levou à criação do Museu de Arte Sacra e do Museu do Livro, mas talvez também devido à forma de acumulação dos documentos. De acordo com Bellotto, a forma ideal de organização dos arquivos seria em fundos, cuja definição vemos a seguir:

Admite-se como fundo o conjunto de documentos produzidos e/ou acumulados por determinada entidade pública ou privada, pessoa ou família, no exercício de suas funções e atividades, guardando entre si relações orgânicas, e que são preservados como prova ou testemunho legal e/ou cultural, não devendo ser mesclados a documentos de outro conjunto, gerado por outra instituição, mesmo que este, pois quaisquer razões, lhe seja afim. (BELLOTTO, 2004, p. 128)

O arquivo do Museu da Música, no entanto, é uma coleção de documentos: desde aqueles recolhidos por D. Oscar, em seus primórdios, até doações que foram feitas nos últimos anos. Sendo assim, o processo de acumulação destes documentos não é orgânico nem gerado por uma mesma instituição. No entanto, as coleções do Museu podem ser organizadas em fundos documentais, como é o caso da Coleção Dom Oscar de Oliveira, que possui os fundos provenientes de diversas localidades mineiras. Assim, pensar este acervo como Museu da Música de Mariana, e não “Arquivo” da Música de Mariana, parece fazer mais sentido, se observamos a abrangência da documentação que esta instituição procura preservar.

Poderíamos pensar, também, que um arquivo é um espaço frequentado por grupos específicos: historiadores, musicólogos, pesquisadores que possuem um determinado tipo de conhecimento que os permita lidar com a documentação. Já um museu é um espaço aberto à sociedade e não necessariamente atrai apenas especialistas de uma determinada área do saber. O arquivo é frequentado por aqueles que já conhecem a existência do seu acervo; já o museu permite que seus visitantes descubram, ao entrar em seus espaços, o que é ali preservado. Se um museu atrai mais público do que um arquivo, provavelmente também atrai mais investimentos e patrocínios. Aleida Assmann faz uma distinção, que aqui pode nos ser útil, entre cânon e arquivo. A palavra cânon remete à santificação e representa tudo o que foi selecionado e classificado como representativo da memória cultural de um grupo, que é preservado e reinterpretado pelas novas gerações, como é o caso de monumentos e museus. As três principais bases deste tipo de memória são a religião, a história e a arte, e ela seria uma espécie de memória cultural ativa. Já o arquivo, ou seja, a memória cultural passiva, não é tão visível e presente no cotidiano das sociedades, mas ainda é acessível e possui uma existência duradoura, como os porões dos museus ou os arquivos históricos. Elementos do cânon podem ser transferidos para o arquivo e vice-versa, e estas duas áreas influenciam-se mutuamente, segundo a dinâmica da memória cultural dos grupos. Desta forma, o arquivo é um representante da memória cultural que não fica tão visível para a sociedade e possui um aspecto passivo, identificando o passado como passado; já o cânon atua ativamente na sociedade, através da “santificação” de elementos representativos da memória cultural daquele grupo, fazendo do passado algo presente (ASSMANN, 2008).

Se o espaço é um lugar praticado, podemos pensar que um museu que, na verdade, é um arquivo, só é praticado por um tipo de público: especialistas em história e música, pesquisadores ou

pessoas interessadas em executar tais peças. No geral, a prática que se faz no espaço de um arquivo é a pesquisa, que muitas vezes pode não despertar o interesse de um público leigo em música. É verdade que, ao executar uma partitura do acervo, os músicos levam a música a um público mais amplo, e assim o acervo do Museu pode ser praticado fora do arquivo, pelos músicos que tocam e pelo público que ouve. Nesta primeira fase, então, as memórias musicais das bandas de música e, especialmente, da música sacra católica preservada pelo arcebispo são transmitidas nos espaços da performance, que poderia ser feita em qualquer outro lugar da cidade além do museu, e da pesquisa de arquivo, difundindo-se através dos trabalhos produzidos.

### **O Museu em sede própria e a resignificação de seu espaço**

A transferência do Museu da Música para um prédio próprio, deixando de ser parte do Arquivo Eclesiástico, se deu em 2007, já durante o arcebispado de D. Geraldo Lyrio Rocha. Foi a partir de então que o Museu da Música passou a ter salas de exposições e de concertos, podendo exibir algumas das partituras do acervo, assim como seus instrumentos musicais, e transformando-se efetivamente em um museu. A instituição deixou de ser dirigida pelo Monsenhor Flávio Rodrigues, diretor do Arquivo Eclesiástico, e passou a ser dirigida pelo Pe. Enzo dos Santos. A cerimônia de inauguração, no dia 16 de julho, aniversário da cidade, contou com a participação de quatro bandas civis de Mariana, outra característica fundamental da vida musical da cidade, que possuía, em 2007, dez corporações musicais (COTTA, 2008). Aberto ao público em novembro de 2007, no ano seguinte o museu já possuía 11 seções documentais, contendo manuscritos de música sacra, arquivos de bandas, partituras impressas, livros e documentos técnicos. O acervo recebeu o Diploma do Registro Regional para América Latina e Caribe pelo programa Memória do Mundo da UNESCO devido ao seu trabalho de preservação dos manuscritos musicais.

Além do acervo documental, o Museu da Música passou a contar com os módulos expositivos, que estão presentes no museu até os dias atuais. Na primeira sala de exposição há o Módulo de Música Popular, com exemplares da Coleção Darcy Lopes e Arquivo Lavínia Cerqueira de Albuquerque, além de instrumentos normalmente usados na execução destes estilos musicais, como a modinha e a valsa, provenientes de doações. A sala seguinte possui a exposição permanente onde se encontram fac-símiles de manuscritos pertencentes ao acervo de música sacra, com fones de ouvido para o visitante que deseje ouvir a peça ali representada. É curioso perceber que os fac-símiles imitam o tamanho original

dos documentos, mas os stands em que se encontram são bastante grandes e sua estética remete à de um manuscrito musical. Esta parece ser uma forma de as partituras, tão pequenas, ocuparem um espaço maior através dos stands, como forma de simbolizar o tamanho de sua importância para o museu e para a pesquisa musicológica. Na exposição permanente há também o Módulo Bandas de Música, onde estão expostos instrumentos antigos de bandas civis, e o Módulo Orquestral, com instrumentos como violas e violinos, remetendo ao acervo documental proveniente destes diferentes estilos de grupos musicais presentes no museu.

No centro da sala onde está localizada a exposição permanente há um stand com uma foto do órgão Arp Schnitger, que se situa na Catedral da Sé. Este órgão foi um presente do então rei de Portugal, D. João V, instalado na catedral em 1753. Após um silêncio de mais de 40 anos, o órgão foi restaurado no arcebispado de D. Oscar e voltou a tocar em 1984. Embora esteja localizado na catedral, este instrumento também faz parte do acervo Museu da Música de Mariana, onde se encontram alguns de seus antigos tubos. Em 2010, alguns tubos que haviam sido retirados do Órgão da Sé foram reutilizados na criação de um órgão de tubos para o Museu da Música de Mariana, que passou a ser usado para dar aulas e em concertos e encontra-se atualmente na igreja de Nossa Senhora do Carmo para sua execução nas missas. A criação de um novo órgão a partir de tubos do órgão setecentista é também uma forma de tentar remeter às missas dos tempos coloniais, nas quais o órgão era um instrumento imprescindível, e inserir os sons deste instrumento no cotidiano religioso da população marianense, não apenas como algo para se ouvir em momentos específicos, como concertos, mas como parte da vivência religiosa.

O Museu da Música de Mariana também possui uma sala para cursos e apresentações musicais, o que ajuda a ressignificar o papel social que a instituição desenvolveu a partir da mudança para o prédio próprio, em 2007. Além de cursos de musicalização como o Kodály, coordenado pelo pianista húngaro residente no Brasil Ian Guest (ministrado entre 2011 e 2012), e do curso de formação de organistas, coordenado pela organista Josinéia Godinho (iniciado em 2015), há também cursos voltados a leigos. No ano de 2008, por exemplo, aconteceu o projeto “Educação Patrimonial no Museu da Música de Mariana – Formação de Multiplicadores”, com o financiamento do Projeto Monumenta, do IPHAN. Neste projeto, 350 pessoas aprenderam sobre história da música e sobre o acervo do



museu, e um número ainda maior assistiu a concertos baseados no repertório do museu, executados no Órgão da Sé e pelo Côro do Seminário, que foi reativado para esta ocasião (IPHAN, 2009).

O projeto Arte Educação Através da Música, financiado pelo BNDES e pela Vale, envolveu diversos corais de Mariana e região. Na primeira etapa, realizada em 2012, maestros e regentes de 10 coros receberam um curso de aperfeiçoamento, com concentração em princípios de regência, técnica vocal, organização de concertos, análise da música colonial, entre outras. Na segunda etapa, em 2013, foram feitos 43 concertos nas cidades participantes (Mariana, Ouro Preto, Itabirito, Santa Bárbara, Congonhas, Conselheiro Lafaiete e Barbacena), contando inclusive com a participação de um coro internacional, o Les Petits Chanteurs de Bordeaux, da França. Desta forma, parte do repertório do Museu da Música pôde ser divulgado para os públicos destas cidades, pessoas que talvez nem mesmo soubessem da existência do Museu, mas que, ao ouvir os concertos, tiveram contato com o acervo.

A transição do Museu da Música de Mariana do Arquivo Eclesiástico para um espaço próprio levou a uma expansão de seu significado. Antes, como arquivo, o acesso era mais restrito, pois seu público era majoritariamente composto por especialistas que desejavam pesquisar no museu. A partir do momento em que se oferece uma exposição na qual o visitante pode não apenas ver como é uma partitura antiga, mas também ouvir sua execução, além de ver os instrumentos, o público do museu se torna mais diversificado. Os módulos expositivos não apenas atraem a atenção dos visitantes leigos, mas também são uma forma de conhecer um pouco do acervo do museu sem as regras impostas àqueles que desejam fazer uma pesquisa utilizando-se dos documentos ali arquivados, ou sem a necessidade de se esperar por um concerto para ouvir algumas das músicas que fazem parte do acervo. Poderíamos pensar até mesmo que as exposições do Museu podem atrair um visitante que, antes de entrar naquele prédio, não sabia minimamente do que aquele espaço se tratava – ao contrário de um arquivo, o qual dificilmente será visitado por alguém que não sabe o que esta instituição guarda.

Além da relação com o público que se transforma com a abertura das exposições, há também uma mudança na postura do museu em relação a este público e à cidade onde está inserido: após a transferência para o Palácio da Olaria, o Museu da Música passa a desenvolver mais projetos sociais, como os cursos de educação patrimonial e musical, atuando de forma direta na vida cultural da cidade através da promoção de cursos e concertos. Não só as pessoas que buscam pelo museu têm acesso à música ali preservada, mas também a população da cidade que não vai ao museu acaba entrando em

contato com o acervo através dos concertos. Nota-se, aí, uma mistura entre uma memória cultural – aquela que depende de instituições duradouras para ser transmitida - e uma memória comunicativa – aquela que é transmitida de pai para filho, mas não dura muitas gerações (ASSMANN, 2008); ou, poderíamos dizer, entre o cânon e o arquivo, que sempre interagem, mas agora o fazem de uma forma mais intensa do que anteriormente.

Diana Taylor faz uma distinção entre o arquivo, composto de materiais supostamente duradouros, e o repertório, composto de práticas e conhecimentos incorporados, considerados efêmeros. Taylor chama a atenção para o fato de que o conhecimento armazenado no arquivo e aquele armazenado no repertório sempre são conjugados na vivência da sociedade a que pertencem. Em uma cerimônia de casamento, por exemplo, a assinatura de uma certidão pelos noivos é tão importante quanto a dimensão performativa de dizer “sim” – uma coisa não acontece sem a outra (TAYLOR, 2013). Da mesma forma, poderíamos pensar que uma instituição de memória que queira lidar com música não pode prescindir nem da parte física, ou seja, o armazenamento das partituras musicais, e nem da parte performativa, a saber, a execução destas peças. É verdade que a música, ao ser gravada, pode passar a fazer parte do arquivo (LPs, fitas, CDs ou arquivos de áudio), mas cada execução é uma execução única, e por isto as músicas das partituras sempre ganharão novos contornos a cada performance.

Desta forma, enquanto outras instituições memorialísticas talvez consigam prescindir da parte performática da memória de uma determinada sociedade em favor de uma memória arquivada em papel ou representada por objetos, embora isto signifique perder parte significativa da identidade daquela sociedade, uma instituição que lide com música simplesmente não pode fazê-lo. A música não é a partitura; ela é representada na partitura, que é um instrumento mnemônico que permitiu que uma melodia do século XVIII pudesse ser reproduzida no século XXI, sem que precisasse ser transmitida oralmente entre as gerações. No entanto, algo se perde; os músicos são outros, com outros conhecimentos e estilos; os instrumentos são outros; o público é outro e, como observa Halbwachs, o meio onde o músico está inserido também transforma sua execução, assim como a percepção de uma determinada música como agradável ou desagradável:

Quando observamos, reconhecemos, apreciamos e admiramos o temperamento ou o talento de um músico, é porque em sua sensibilidade e em sua execução encontramos um dos modelos sempre presentes no pensamento dos que se

interessam pelos sons, e que melhor realiza, mais sensivelmente encarna as tendências do grupo. (HALBWACHS, 2006, p. 214)

Em relação às performances de uma determinada peça musical, também podemos pensar nos termos de Certeau, quando diz que o espaço é um lugar praticado através das táticas, ou seja, operações que ocorrem em um lugar, mas não possuem um lugar próprio, acontecendo apenas no tempo (CERTEAU, 1994). A partitura é um lugar, pois possui uma característica estática: ela é uma tentativa de fixar as notas e outras referências para a execução da música, de modo que a mesma seja reproduzida sempre da mesma forma; no entanto, isto não acontece, pois cada músico e cada período no tempo influenciam na forma como a música é executada e também apreciada. Assim, embora a partitura seja um lugar fixo, a música é um movimento que acontece através das táticas usadas por aqueles que a executam e a transformam em cada execução. Além disso, a própria percepção do público que ouve estas músicas também pode mudar a cada execução. A música se preserva, então, não apenas pelos objetos e documentos contidos no Museu, mas pelas práticas dos sujeitos que a colocam em movimento. “São os gestos, as práticas, as artes de fazer e as narrativas do cotidiano que constituem os verdadeiros arquivos urbanos” (DOSSE, 2013 p.92). Quando o Museu da Música oferece cursos para os regentes de grupos musicais marianenses, por exemplo, é como se uma pequena parte do Museu estivesse presente em outros pontos da cidade quando estes coros fazem suas apresentações.

Vimos, então, que desde a sua fundação na década de 1970 até a sua organização em uma sede própria nos anos 2000 o Museu já trabalhava com uma variedade de espaços de recordação e meios de memória: a princípio, os manuscritos musicais encontrados por D. Oscar, sua execução por grupos de músicos e sua abordagem em trabalhos especializados de historiadores e musicólogos, quando ainda ocupava o arquivo; mais tarde, na nova sede, a exposição da partitura como objeto de museu, assim como de instrumentos antigos, expande a capacidade do manuscrito musical como meio de memória, pois ele não serve apenas para a execução da música, mas também como objeto a ser visto em sua materialidade – papéis antigos, tintas que já não se usam mais. O fac-símile é, por outro lado, uma possibilidade do visitante conhecer uma partitura antiga sem precisar passar pela burocracia da pesquisa em arquivo. A exposição no museu também permite o acesso a outra mídia: o áudio gravado, que pode ser acessado pelo visitante a qualquer momento, não dependendo da programação de concertos para ouvir a música do acervo. Além disso, a atuação da instituição museal como oferecedora de cursos de

musicalização, preparação de maestros e concertos é também uma forma de transmissão de uma memória cultural mineira e católica através de performances dentro de seu espaço.

## **Os espaços virtuais do Museu**

O Museu da Música de Mariana passou a se utilizar da Internet para se relacionar com o público durante os anos 2000. Com o objetivo de democratizar cada vez mais o acesso à informação do museu, em 2014 foi iniciado o serviço de Mediação Digital e Pedagógica aos usuários do Facebook, fornecendo informações diárias aos seus seguidores (CASTAGNA et al., 2014). Neste mesmo ano, iniciou-se a digitalização de uma das 11 coleções do museu, a coleção “Dom Oscar de Oliveira”, que contém composições de músicos principalmente brasileiros, portugueses e italianos, como José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita, João de Deus de Castro Lobo e José Maurício Nunes Garcia (CASTAGNA, 2014). O Museu conta também com uma página na Wikipedia, e contas no Instagram e no SoundCloud, mas consideraremos para este trabalho apenas o projeto de digitalização da coleção Dom Oscar e a Mediação Digital Pedagógica (MDP) através do Facebook, devido a sua maior repercussão.

O projeto “Digitalização e Disponibilização Online da Coleção Dom Oscar de Oliveira” tinha como objetivo a abertura a público de mais de 40 mil imagens de fac-símiles das partituras que compõem a coleção mais consultada desta instituição. Esta coleção, constituída principalmente de manuscritos de música sacra, embora também possua música profana e alguns impressos, foi muito divulgada durante o trabalho de recebimento e organização destas partituras, entre 1965 e 1984, e também pelo projeto Acervo da Música Brasileira, desenvolvido entre 2001 e 2003. Além de ser muito consultada, a Coleção Dom Oscar de Oliveira também possui uma organização física e um sistema de codificação, reorganizados pelo projeto Acervo da Música Brasileira, que facilitaram o acesso aos documentos. A estimativa do número de imagens provenientes da digitalização da coleção Dom Oscar era de 40 mil (CASTAGNA et al., 2016).

Segundo Castagna (2014), além da disponibilização do acervo para interessados de todo o mundo, a digitalização da coleção D. Oscar visava, também, facilitar o acesso das comunidades das quais vários fundos desta coleção são provenientes. Muitos documentos foram produzidos e/ou doados por corporações musicais dos distritos, que acabaram abrindo mão de parte do seu repertório ao dispor de tais partituras. Através da digitalização, estas comunidades poderiam ter acesso a este

repertório, sem riscos para a conservação dos originais. Assim, as partituras voltariam a ser usadas pelas comunidades das quais elas provinham sem a necessidade de uma “desmusealização”, ou seja, sem a retirada das partituras originais do acervo do museu. Outra vantagem da digitalização seria a possibilidade de se descobrir a autoria das peças nas quais não há uma identificação do compositor. Com a facilidade em acessar os documentos digitais, pesquisadores de vários lugares poderiam comparar as partituras do Museu com outros acervos, a fim de identificar a autoria destas músicas. Além disso, a disponibilização online colaboraria para a difusão da música sacra brasileira nacional e internacionalmente, e os métodos usados pela instituição poderiam servir de exemplo a outros acervos musicais, pois, mesmo seguindo um padrão internacional para a catalogação e a digitalização das partituras, o Museu possui particularidades que exigiram o desenvolvimento de métodos próprios (CASTAGNA et al, 2016).

O Museu da Música iniciou, também em 2014, um trabalho de Mediação Digital e Pedagógica (MDP), com postagens diárias sobre diversos assuntos relacionados ao patrimônio musical brasileiro. Usando textos, imagens e vídeos, a página procura fornecer informações não apenas ao público especializado, mas também a leigos e qualquer pessoa que visite a página e/ou tenha interesse em visitar o Museu. O Facebook já era uma rede social muito usada pela instituição desde 2012, no entanto as postagens não possuíam um conteúdo pedagógico, mas apenas informativo. O objetivo do uso do Facebook, a princípio, parece ter sido a divulgação de eventos culturais realizados na cidade de Mariana ou informações sobre o funcionamento do museu. A partir de 19 de abril de 2014, quando se inicia a MDP, o conteúdo das postagens passa a ser relacionado a datas comemorativas, personagens ilustres, trabalhos realizados no museu e textos informativos sobre música, história em geral e informações sobre tradições católicas, sempre acompanhados de imagens. Com a MDP, as postagens eram diárias; no entanto, a frequência de postagem caiu em meados de 2016. Em 2017 só houveram 4 postagens e em 2018 apenas 3, o que nos leva a crer que a MDP tenha sido encerrada e o Facebook tenha voltado ao seu estado “informativo” e não majoritariamente pedagógico.

Não apenas a mídia usada na MDP tem o objetivo de se aproximar mais do público, mas a linguagem usada pelo museu no Facebook também é adaptada à realidade desta rede social, buscando abordar temas recorrentes no meio especializado de maneira que os leitores leigos também possam entender e sentir prazer na leitura. Os textos vêm sempre acompanhados de imagens e quando o

assunto é alguma peça musical, geralmente há links que redirecionam a arquivos de áudio ou vídeo contendo a peça em questão ou do mesmo estilo. A MDP do Museu da Música também possibilitou que os próprios seguidores da página fornecessem informações para a instituição, corrigindo os textos postados ou acrescentando informações àquelas divulgadas pelo Museu.

O conteúdo das postagens feitas na página do Facebook do Museu da Música é, na maioria das vezes, uma imagem acompanhada de um texto explicativo, mas em algumas delas são postados vídeos, e apenas o Museu é o autor dos textos, não havendo publicações feitas pelos visitantes da página. De acordo com a página do Facebook, o Museu da Música costuma responder às perguntas dos usuários dentro de algumas horas, por meio da caixa de mensagens. A maioria dos comentários feitos pelos seguidores da página tem um tom positivo, fazendo elogios ao Museu, ou corrigindo/adicionando informações sobre o assunto tratado. A escassez de comentários negativos nos leva a duas hipóteses: 1) a possibilidade de os administradores da página apagarem os comentários considerados ofensivos ou demasiado críticos; 2) a identificação de um determinado perfil dos visitantes da página. Embora a primeira hipótese não seja improvável, a segunda parece bastante factível, se pensarmos na noção de habitus em Bourdieu. Para este autor, o habitus seria um capital cultural incorporado, que caracterizaria determinados grupos sociais, definindo mais ou menos um estilo de vida próprio a cada grupo (BOURDIEU, 1983). Deste modo, podemos supor que os comentários dos usuários são não apenas um meio de interagir com o Museu e trocar conhecimento com outros usuários, mas também uma forma de se portarem como pessoas “cultas”, que sabem apreciar imagens, músicas e atividades culturais consideradas pelos seus pares como sendo de bom-gosto, e talvez um comentário negativo pudesse ser interpretado pelos outros usuários como resultado de ignorância ou mau-gosto.

Mas a interação na página do Facebook do Museu não necessariamente tem apenas este teor elitista, de pessoas que talvez desejem ser vistas como “cultas”; a própria MDP faz com que o conteúdo da página possa ser acessado por qualquer pessoa, mesmo por aqueles que não têm o hábito ou a possibilidade de frequentar um museu. Cameron acredita que as réplicas de obras de arte, inclusive as digitais, sejam também um meio de fazer com que um determinado capital cultural chegue a mais pessoas (CAMERON, 2007); no caso da MDP do Museu da Música, o uso do Facebook parece ser uma forma de tornar um capital cultural relativo à música mais acessível. Retomando Bourdieu, o capital cultural é “uma propriedade que se fez parte integrante da ‘pessoa’, um habitus”, que possui

relação com o capital econômico e com o tempo disponível que cada pessoa tem para poder adquiri-lo (BOURDIEU, 1983). Ou seja, visitar museus exige tempo e dinheiro, e conhecimento se adquire ao longo do tempo. Assim, as postagens do Museu sobre compositores, músicos e outras informações sobre história da música permitem a qualquer pessoa que possua acesso à Internet adquirir um capital cultural relativo ao Museu sem sair de casa e sem gastar mais dinheiro por isso.

Apropriando-nos das ideias de Flusser (2011), embora ele estivesse analisando outras mídias anteriores à Internet, poderíamos pensar que as redes sociais têm a potencialidade de serem transformadas em um espaço público, onde a possibilidade de diálogos seria maior do que a cultura ocidental dos discursos. Ou seja, o discurso seria uma informação unidirecional, enquanto o diálogo implica em troca: “o que distingue o discurso do diálogo é sobretudo o clima: o diálogo se dá em clima de responsabilidade. Responsabilidade é abertura para respostas” (FLUSSER, 2011, p. 57). Esta é uma reflexão muito significativa deste autor, que desenvolveu a ideia de *Bodenlosigkeit* – a falta de um “chão”, o não-pertencimento a um país, a um solo específico, característica de muitos sobreviventes das catástrofes do século XX que podemos aplicar, também, ao ambiente da Internet: se no plano físico não é possível manter-se por muito tempo em um determinado local, na Internet é possível acessar ao conteúdo desejado em qualquer tempo, em qualquer lugar.

Vera Dodebei sugere que interpretemos a Internet como um espaço mítico da memória social. De acordo com a autora, a web seria um centro cultural ou centro de memória virtual, no qual cultura, informação e interação se misturam. Como a produção de memórias na rede se aproxima muito da oralidade, devido ao uso de vídeos, áudios e transcrições, seria possível associá-la aos relatos míticos que dependem da oralidade para serem transmitidos geração após geração, e só continuam fazendo sentido para a memória social da qual fazem parte através da atualização destes mitos por meio de necessidades do tempo presente. Assim como a transmissão dos mitos seria um relato contínuo feito de lembranças e esquecimentos, o acúmulo de informações na Internet também se dá através da contínua adição de novos dados e da eliminação de outros (DODEBEI, 2006).

Ainda de acordo com Dodebei, “a condição de estar patrimônio na contemporaneidade é dada, de certo modo, pela tecnologia intelectual da simulação, quer dizer, pela atribuição constante de conteúdos informacionais ao núcleo do objeto simulado no ciberespaço” (DODEBEI, 2006, p. 10). Se pensarmos a MDP do Museu da Música por esta perspectiva, ela serviu, durante o tempo em que



esteve ativa, como um reforço do significado que a música dos séculos XVIII, XIX e XX pode ter para a nossa cultura no presente à medida em que as pessoas recebiam mais informações sobre as partituras disponíveis tanto no Museu, em formato físico, quanto no site da instituição, em formato digital. Assim como os influenciadores digitais precisam produzir conteúdos constantemente para atrair a atenção de seus seguidores, a MDP do Museu da Música pode ser atuado como uma forma de lembrar as pessoas que seguem a página todos os dias do acervo musical presente na cidade de Mariana, além de criar laços de pertencimento entre a comunidade e o Museu.

A forma híbrida do Museu da Música – arquivo, museu, site - foi acentuada com a passagem do acervo para um prédio próprio e a criação das salas de exposição para as partituras e os instrumentos musicais do acervo. A Internet é, então, uma forma de expandir virtualmente o espaço do Museu, tanto para os pesquisadores quanto para os potenciais visitantes. Assim, voltando às definições de Certeau de “espaço” e “lugar”, podemos entender que o lugar-museu é limitado às duas salas de exposição e ao arquivo documental, mas que o espaço-museu é muito mais amplo. Segundo este autor, “o espaço é um lugar praticado. Assim, a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática por um sistema de signos – um escrito” (CERTEAU, 1994, p.202). Desta forma, o Facebook é um espaço virtual onde os visitantes da página podem obter informações sobre o acervo do Museu, História da Música e sobre a história da própria instituição, assim como as partituras digitalizadas podem ser acessadas pelos pesquisadores também em um espaço virtual. Por outro lado, o público pode expor sua opinião sobre o Museu através de comentários na página do Facebook. Este espaço virtual é, então, um prolongamento do espaço do Museu, no qual os visitantes e a instituição podem interagir. Isso sem contar o espaço criado pela própria execução da música, que só dura até chegar ao coda, mas que sempre pode ser recriado em certa medida.

### **Considerações finais**

Lugar implica em estabilidade; espaço é mobilidade. Sem mobilidade, os espaços seriam imutáveis. Certeau teria dito, uma vez, que “é a atividade que qualifica o espaço” (DOSSE, 2013, p. 88). Assim, pensando no caso do Museu da Música de Mariana, as atividades de pesquisa e performance musical foram as práticas que levaram à expansão dos espaços do museu. A princípio, o ímpeto de Dom Oscar de Oliveira em preservar o patrimônio histórico e artístico marianense – e católico – fez

com que ele criasse, além de outros projetos patrimoniais não abordados neste trabalho, o Museu da Música, buscando recolher cada vez mais partituras para enriquecer o seu acervo. O trabalho dos arquivistas e pesquisadores contribuiu para que aqueles documentos fossem organizados e preservados, além de possibilitar a sua execução por músicos que dariam vida àquelas notas. A atividade destas pessoas foi o que deu vida ao Museu da Música de Mariana, criando um espaço próprio para esta instituição, mesmo que ainda fazendo parte do Arquivo Eclesiástico.

Mais tarde, com a criação dos módulos expositivos do Museu, já em um prédio próprio, foram não apenas as atividades de pesquisa, mas também aquelas educacionais e de entretenimento, que ressignificaram aquele espaço. Não apenas pesquisadores buscariam o Museu para ter acesso aos seus documentos, através de um conhecimento prévio, mas qualquer curioso que passasse à porta poderia descobrir músicas de outros tempos, caso ali entrasse. Os cursos de musicalização e aprimoramento e os concertos contribuíram para conectar a instituição com a população marianense, através de suas práticas musicais já existentes, como é o caso das bandas de música. Ao digitalizar e disponibilizar parte de seu acervo, além de fazer uso do Facebook para fazer presente no dia-a-dia de seu público informações a respeito da História da Música, das festas religiosas e de diversos assuntos relacionados à instituição, o Museu da Música de Mariana expandiu seu espaço para além dos limites geográficos, aumentando o alcance e a variedade de seu público.

Para pensarmos a mobilidade do Museu ao longo dos anos, podemos recorrer às noções já citadas de arquivo e repertório – a memória institucionalizada e a memória presente nas performances – e de cânon e arquivo – uma memória ativa e outra passiva, como museus e arquivos. Estes conceitos não são opostos, mas complementares; há comunicação entre eles. O acervo de um arquivo, passivo, escondido, pode fazer parte de um acervo de um museu, com o objetivo de ser visto por mais pessoas, e vice-versa. As performances musicais fazem com que o conteúdo das partituras guardadas em um arquivo, a música, façam parte de uma experiência do passado no presente; o ouvinte pode ter um vislumbre de uma cerimônia católica do século XVIII ao ouvir uma Missa, mesmo que com instrumentos contemporâneos e em um contexto diferente – não durante uma cerimônia religiosa, mas em um concerto.

O projeto civilizador da Arquidiocese de Mariana, em especial sob Dom Oscar de Oliveira, se dava através da seleção de determinadas obras artísticas como símbolos da presença do catolicismo na

região; peças que mostram a continuidade de uma identidade católica que já era presente desde a formação de Minas Gerais e se fortaleceu através do desenvolvimento da escultura, da pintura e da música, impulsionada pela opulência econômica. Como toda memória cultural institucionalizada, esta memória selecionada por Dom Oscar exclui as diversas outras memórias que estão presentes nas identidades marianenses, especialmente de outras religiões. No entanto, a presença de música profana proveniente das sociedades musicais da região e de acervos pessoais e, mais tarde, a abertura do Museu para concertos e cursos criou um espaço para que outras culturas musicais além da católica pudessem se manifestar.

A mudança para um prédio próprio configurou a completa transformação do acervo do Museu da Música em um museu propriamente dito, atraindo mais visitantes e permitindo uma maior mobilidade e variedade das práticas em seu espaço. Já a digitalização da coleção Dom Oscar e a Mediação Digital e Pedagógica pelo Facebook expandiu o alcance desta instituição através de um espaço virtual. Todas estas etapas envolveram diferentes meios de memória, favorecendo o intercâmbio entre cânon e arquivo, trazendo à vida cotidiana a música e um conhecimento que talvez ficassem restritos ao ambiente do Museu há algumas décadas. A música possui sua dimensão imaterial, o som, e a material, as partituras e os instrumentos. O Museu possui um espaço físico, o arquivo e as exposições, e um espaço virtual, o site e as redes sociais. O Museu possui ainda aspectos performativos, como é o caso dos cursos de aperfeiçoamento, musicalização e dos concertos. Todas estas características, todos estes espaços ocupados pelo Museu e nos quais ele atua são o que fazem do Museu da Música de Mariana um espaço de recordação, dentro do qual os sujeitos se movem e, ao fazê-lo, movimentam também o Museu.

### Referências bibliográficas:

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**. Tradução de Paulo Soethe. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, Aleida. The Holocaust – a Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community; In: ASSMANN, Aleida; CONRAD, Sebastian. **Memory in a global age**. Discourses, practices and trajectories. New York: Palgrave Macmillan Memory Studies, 2010, pp. 97-118.

ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar. **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 97-107.

ASSMANN, Jan. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar. **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 109-118.

BELLOTTO, Heloísa Liberalli. **Arquivos permanentes**. Tratamento documental. Segunda edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato. **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, pp. 82-121.

CAMERON, Fiona. Beyond the Cult of the Replicant: Museums and Historical Digital Objects—Traditional Concerns, New Discourses. In: **Theorizing Digital Cultural Heritage: A Critical Discourse**, Cambridge, MIT Press, 2007, pp. 49-75.

CASTAGNA, Paulo. **O estilo antigo na prática musical religiosa paulista e mineira dos séculos XVIII e XIX**. 2000. 375 p. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

CASTAGNA, Paulo. Os 40 anos (e vários séculos) do Museu da Música de Mariana. **Glosas**, maio 2003.

CASTAGNA, Paulo. Do arquivo da catedral ao Museu da Música de Mariana. **VIII Encontro de Musicologia Histórica**. Juiz de Fora: Centro Cultural Pró-Música, 18-20 de julho de 2008. Juiz de Fora: Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010. p.72-106.

CASTAGNA, Paulo. O Museu da Música da Arquidiocese de Mariana (MG - Brasil) iniciou, em fevereiro de 2014, o projeto de digitalização e disponibilização *online* da Coleção Dom Oscar de Oliveira, com fundos do Conselho Municipal de Patrimônio de Mariana e com previsão de término para o início de 2015. **Caravelas**, ano. 6, n. 3, 25 fev. 2014.

CASTAGNA, Paulo; GOMES, Vítor Sérgio; LIBOREIRO, MORAIS, Gislaine Padula de; José Eduardo; SANTOS, Enzo dos; VIANA, Sidiône Eduardo. Mediação Digital e Pedagógica do Museu

da Música de Mariana. **Informativo do Caravelas**, Lisboa, CESEM, FCSH, UNL, ano 6, n.4, p.4-6, 15 de maio de 2014.

CASTAGNA, Paulo; GOMES, V. S.; Sidione Eduardo Viana; Gislaïne Padula; LIBOREIRO, J. E. ; SANTOS, E. A digitalização da Coleção Dom Oscar de Oliveira do Museu da Música de Mariana: desafios entre a teoria e a prática arquivística e musicológica. **Anais [do] X Encontro de Musicologia Histórica [recurso eletrônico]:** theoría e práxis na música: uma antiga dicotomia revisitada / Marcos Holler, Luis Otávio de Sousa Santos, Rodolfo Valverde (Coord.). Juiz de Fora, Ed. UFJF: Pró-Música, 2016.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano – 1: artes do fazer.** Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio.** Tradução de Teresa Castro. Lisboa: Edições 70, 2000.

COTTA, André Guerra. Projeto “Difusão e Instalação do Acervo do Museu da Música de Mariana”: comunicação parcial de resultados (maio de 2008). **Comunicação apresentada no XVIII Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação (ANPPOM)**, Salvador, 2008.

DODEBEI, Vera. Patrimônio e memória digital. **Morpheus:** revista eletrônica em Ciências Humanas, ano 4, n. 8, 2006. Disponível em: <<http://www4.unirio.br/morpheusonline/numero08-2006/veradodebei.htm>>. Acesso em 12 nov. 2020.

DOSSE, François. O espaço habitado segundo Michel de Certeau. Tradução de Giovanni Ferreira Pitillo. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 15, n. 27, p. 85-96, jul.-dez. 2013.

FLUSSER, Vilém. **Pós-História:** vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda:** os discursos do patrimônio cultural no Brasil. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

IPHAN. Os sabores de Mariana. Mariana, MG; Brasília, DF: **Iphan / Programa Monumenta**, 2009. 100 p. Disponível em <[portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Sabores\\_da\\_Mariana.pdf](portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Sabores_da_Mariana.pdf)> Acesso em: 03 ago. 2020.

JEUDY, Henri-Pierre. **O Espelho das Cidades**. Tradução de Diane Janowitz. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

MARQUES, Mayra. **Trajetórias do Museu da Música de Mariana: mutação e pluralização dos meios da memória cultural**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.

MUSEU DA MÚSICA DE MARIANA (site). Disponível em <mmmariana.com.br> Acesso em: 02 de agosto de 2020 às 21:04.

MUSEU DA MÚSICA DE MARIANA (Facebook). Disponível em <www.facebook.com/MuseuDaMusicaDeMariana> Acesso em: 21 jul. 2020.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. In: **Proj. História**, São Paulo, 10 (dez) 1993, p. 13. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>> Acesso em: 21 jul. 2020.

OLIVEIRA, Dom Oscar de. “Mariana e o Turismo”. **Jornal O Arquiocesano**. Mariana, 27 de agosto de 1961. Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana, Coleção O Arquiocesano, livro 1, código 102.

OLIVEIRA, Dom Oscar de e PENALVA, Pe. José de Almeida. **Declaração sobre a pesquisa do acervo de músicas dos séculos XVIII, XIX e XX provenientes de Barão de Cocais realizada por José de Almeida Penalva entre março e agosto de 1972**. Mariana, 10 ago. 1972. Arquivo Eclesiástico Dom Oscar, Epistolário.

SCARPATI, Riler Barbosa. **Para a glória da “Roma Mineira”**: Museu Arquiocesano de Mariana (1926-1964). 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2014.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VIEIRA, Pollianna Gerçossimo. **Salomão de Vasconcellos e a consagração da “Atenas Mineira” em Monumento Nacional (1936-1947)**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2016.

## Uma teoria da história de Walter Benjamin à luz da ideia de memória coletiva

A theory of Walter Benjamin's history in the light of the idea of collective memory

**Esaú Brilhante do Nascimento**

Graduando em História  
Universidade Federal do Oeste do Pará  
esaubrilhante90@gmail.com

**Recebido em:** 17/05/2021

**Aprovado em:** 21/06/2021

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo promover um diálogo entre o conceito *memória coletiva* e a obra de Walter Benjamin, buscando contribuir para o debate sobre memória e narrativa histórica, questão central do que poderíamos chamar de Teoria da História do autor. Os ensaios “À Imagem de Proust” (1929), “Experiência e Pobreza”, (1933), “O Narrador” (1936), “A Obra de Arte na Era da Reprodutibilidade Técnica”, (1935), e “Sobre o Conceito de história”, (1940), serão analisados a partir de um enfoque do conceito em questão, o que nos permitirá estabelecer uma conexão entre esses textos. Trata-se de um esforço reflexivo, não filológico, que espera alargar suas potencialidades, pois Benjamin propõe ao longo de sua obra um novo paradigma para a historiografia. Ao final do artigo, procuro demonstrar como a obra de Benjamin é indispensável para a crítica da disciplina, seja para reforçar a importância da memória coletiva para a teoria da história, seja para contribuir com os desafios da escrita da história.

**Palavras-chave:** Memória Coletiva; Historiografia; Walter Benjamin.

**Abstract:** This article aims to promote a dialogue between the concept of collective memory and Walter Benjamin's works. Searching for contributions for the debate of memory and historical narrative, which we could identify as the most important subject in the theory of history by the author. The essays "The image of Proust" (1929), "Experience and Poverty" (1933), "The Storyteller" (1936), "Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility" (1935) and "On the Concept of History" (1940) will be analyzed prioritizing the aforementioned concept, in order to establish a connection among the texts. Through a reflexive effort, not a philological one, this essay hopes to develop Benjamin's proposal since the author suggests a new paradigm for historiography along his work. At the end of this text, I try to demonstrate how Benjamin's works are indispensable for the criticism of the discipline either to reinforce the collective memory's importance for the theory of history and to contribute for the challenges for history writing.

**Keywords:** Collective memory; Historiography; Walter Benjamin.



## Introdução

No século XIX, a História se consolida como disciplina, a partir de um método que priorizava a autenticidade das fontes, a cisão entre presente e passado, para o passado ser estudado como objeto (REIS, 2011). Essa “História Científica” visa demonstrar que a historicidade dos acontecimentos explicaria tudo. Rejeitava-se a metafísica por sua impossibilidade de alcance da realidade. A “História Científica” tem suas raízes na Alemanha, com um conjunto de historiadores por vezes identificados como “Escola Prussiana”. No século XX, esse esforço de sistematização da História foi condensado no conceito de “Historicismo”, um conceito, contudo, polissêmico e complexo, que por vezes reduz a variedade de perspectivas apresentadas no século XIX, como aponta Gunter Scholtz em seu artigo *O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX*. O Historicismo, segundo Scholtz, poderia conter até cinco fundamentos, que raramente aparecem isolados, mas se sobrepõem muitas vezes, são eles: a percepção universal da História; a filosofia da História que procura apreender a ordem e a racionalidade da História; o romantismo e o tradicionalismo, glorificadores do passado; o objetivismo e o positivismo; e, até mesmo, o relativismo (SCHOLTZ, 2011).

As acepções mais positivistas ou objetivistas do historicismo renegaram temas que seriam acolhidos pelas novas disciplinas das ciências humanas nascidas no fim do século XIX e consolidadas no século XX, temas que fugiam da objetividade das fontes oficiais ou que não se adequavam à neutralidade almejada por esses historiadores. O tema da *memória coletiva* vinculada à sociologia é um desses casos. Ao longo deste artigo, primeiramente, será apresentado o conceito de *memória coletiva* na obra de autores que a centralizam em seus trabalhos, como Maurice Halbwachs e Paul Ricoeur, para depois articular essas ideias com a obra de Benjamin, visando sua teoria da história, para, dessa forma, elucidar o debate entre memória e narrativa histórica.

### **O conceito de *memória coletiva***

O sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877-1945), da escola durkheimiana, teve um papel fulcral no estabelecimento do conceito de *memória coletiva* nas Ciências Humanas. Para Halbwachs, a *memória coletiva* é o resultado de determinado grupo social, que articula e localiza as lembranças em “quadros sociais comuns”, em um acervo de lembranças compartilhadas (HALBWACHS, 2013). Ademais, o autor concluiu que a *memória coletiva* é um exercício particular, porém, apenas praticado quando o indivíduo está inserido e presente em um grupo de referência: grupo com o qual o indivíduo

compartilhou experiências comuns. Mobilizando essas experiências, reconstituindo-as, daria forma à *memória coletiva*. A grande proposta de Halbwachs é a impossibilidade de uma lembrança isolada de um grupo de referência, ou seja, autônoma. Sobre mobilizar nossas lembranças, explica o autor “é porque, em realidade, nunca estamos sós” (HALBWACHS, 2013, p. 26). O fato de possuímos lembranças em comum com outras pessoas, o ponto de vista dessas pessoas participa da atualização da lembrança no presente. Sendo assim, o reconhecimento em uma lembrança implica o reconhecimento em um grupo. No entanto, o reconhecimento para a reconstituição da lembrança não se deve à mera descrição do fato ocorrido por aqueles do grupo de referência; afinal, o indivíduo precisa se reconhecer nesse grupo, isso implica em um trabalho mais elaborado de memória. Destarte:

Para que nossa memória se auxilie com as dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um ponto comum. Não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como nos dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aqueles e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. (HALBWACHS, 2013, p. 34).

No século XX, Paul Ricoeur foi outro autor de grande importância para os estudos da memória, e, também, fundamental para o debate acerca da narrativa histórica (REIS, 2006). Sobre a narrativa histórica e a memória, duas obras de Ricoeur são essenciais: a *Memória a História e o Esquecimento* (2001), uma de suas últimas obras, e *Tempo e Narrativa* (1989), seu maior empreendimento intelectual organizado em 3 tomos.

Em *Memória a História e o Esquecimento*, inspirado na fenomenologia husserliana<sup>1</sup>, o autor articula em sua análise o processo hermenêutico, ou seja, o fenômeno que é dado na realidade precisa ser interpretado. Seus símbolos, signos e textos, são apreendidos pela consciência, que é intencional, ou seja, sempre consciência de algo, em constante contato com o mundo, significando-a na experiência. Portanto, os fenômenos precisam ser interpretados, criticados, para assim serem reconhecidos através da experiência, tal processo é denominado pelo autor de hermenêutica fenomenológica (REIS, 2011;

---

<sup>1</sup> Método que tem como objetivo apreender o fenômeno, nele toda consciência é consciência de algo, e sempre intencional e aprendida através dos fenômenos exteriores, essa consciência é orientada para fora, para o outro. Só através da experiência vivida alcançaria à consciência.

RICOEUR, 2007). Aplicado na História, essa compreensão de si vira compreensão histórica de si, pois exige o contato com a consciência “do outro”. Ricoeur vai apontar a importância da memória fenomenológica para o conhecimento histórico, a memória que constitui a trajetória pessoal ou de um grupo, das lembranças vividas e assim mobilizadas. Essa memória não se limita ao sistema neural, apesar de depender dele, mas para Ricoeur a historiografia precisa da memória fenomenológica pois ela é acima de tudo um “trabalho de memória” que visa o reconhecimento.

Em *Tempo e Narrativa*, há um esforço em buscar uma mediação entre o tempo e a narrativa histórica. Para Ricoeur, o vivido está disperso e discordante entre os próprios acontecimentos, no entanto, o que tornaria a narrativa histórica possível e necessária para a inteligibilidade da experiência humana no tempo, seria a formação de uma intriga, estabelecida a partir de um nexos poético entre os fatos ocorridos, possibilitando a concordância dos tempos discordantes, essa intriga se ligaria a uma temporalidade lógica, fazendo surgir o inteligível do vivido. A intriga não se daria em uma cópia do vivido, mas uma criação de sentido através dos eventos do passado, os quais visam àqueles reconhecidos ao final do círculo hermenêutico de Ricoeur, onde o leitor é peça ativa do processo de narração. Assim sendo, Ricoeur utiliza da intriga aristotélica, o ato poético de formação de sentido, na experiência do tempo em Santo Agostinho, para quem não havia concordância entre o finito tempo humano e o eterno divino, devido ao tempo ser um caráter da alma e não dos astros, para assim estabelecer uma narrativa histórica. Em Ricoeur o tempo se torna tempo humano na medida que é articulado narrativamente, pois qualquer narrativa sem caráter temporal não seria suficiente, ao passo que apenas uma narrativa conseguiria sintetizar o acontecido. A intriga, dessa forma, é um ato de síntese, ela reúne elementos antes dispersos em uma unidade temporal, e a memória faz tanto parte da narrativa quanto de seu reconhecimento (REIS, 2006; RICOEUR, 1994).

### ***Memória coletiva na obra de Benjamin***

O escrito pelo qual podemos introduzir o debate sobre memória em Walter Benjamin é *A imagem de Proust* (1929). Nesse ensaio, escrito em 1929, é possível ver lampejos que recriam uma constante até o último escrito de Benjamin em 1940 (as famosas “teses sobre o conceito de História”) a força criadora da rememoração. Ao abordar a obra de Proust, da qual foi tradutor, Benjamin ressalta o projeto redentor de sua obra, calcado em uma relação entre o esquecimento e a memória, assim:

Sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu. Porém, esse comentário ainda é difuso, e demasiadamente grosseiro. Pois o importante, para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência. Ou seria preferível falar do trabalho de Penélope do esquecimento? A memória involuntária, de Proust, não está mais próxima do esquecimento do que daquilo que geral chamamos de reminiscência. Não seria esse trabalho de rememoração espontânea, em que a recordação é a trama e o esquecimento a urdidura, o oposto trabalho de Penélope, mais que sua cópia? (BENJAMIN, 1985, p. 37).

Logo na primeira frase podemos perceber uma clara expressão da forma que o autor pensa a relação com o passado e, conseqüentemente, com a história: não algo exato como foi, mas um passado vivido, lembrado no presente semelhante ao conceito apresentado por Halbwachs, que expressa um esforço além de uma descrição para a consolidação da memória.

A pretensão do autor, ainda utilizando a obra de Proust como referência, foi observar o trabalho de rememoração por caminhos diferentes da lógica mecânica – descartando as análises que criava categorias a partir do “lembrar por lembrar”, de um movimento inútil e letárgico. Podemos enxergar nesse ponto o trabalho de rememorar como ofício historiográfico. Um alerta de Benjamin a esse trabalho é não se limitar ao lembrar como foi, o passado enquanto tal, além de impossível, não teria utilidade prática. Torna-se necessário um “tecido da rememoração”, fruto desse trabalho. Isto é, Benjamin vê nesse exercício um elemento, o esquecimento. Ora, se não se deve tudo lembrar, inerentemente está estabelecida uma função de esquecer, correspondente ao recorte do historiador.

Então, temos contato com um conceito da obra proustiana cara a Benjamin, no caso, a *memória involuntária* uma atividade que é “ativada” sem que haja uma busca predeterminada por ela. Essa “memória involuntária” estaria mais relacionada ao esquecimento que a memória, ou como escreve Benjamin, da “reminiscência”, uma imagem do passado conservada na memória, ou, como dirá Halbwachs: “é preciso trazer uma ‘semente da rememoração’ para que ela se torne uma massa consistente de lembranças.” (HALBWACHS, 2013, p. 28). A “memória involuntária” relacionaria passados que contêm comunicabilidade com o momento presente, um momento que necessita de intervenção. Da mesma forma, a *memória coletiva* se destacaria do conjunto de memórias no passado. Seria a memória que vem até nós.

Além disso, reforçando ainda mais a importância da memória no presente, é possível notar que “um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é uma chave para o que veio antes e depois.” (BENJAMIN, 1985, p. 37). Ou seja, o acontecimento lembrado possui uma força que o acontecimento em si não possui mais, pois não está mais presente. Portanto, nesse ensaio de 1929, a memória, trabalhada a partir e sobre a influência da obra de Proust, possui um caráter involuntário, que vem do passado em direção ao presente, e envolvido por um trabalho de memória que tem consciência da impossibilidade da lembrança total. Daí, ser inerente o trabalho da memória pelo historiador.

No objetivo de contextualizar o elemento da memória a partir das estruturas coletivas de experiência, o autor utiliza de fatos explicativos. Dois ensaios contribuem a essas análises, sendo próximos em temáticas e quanto ao ano de criação, porém, contendo suas especificidades. O primeiro ensaio, intitulado “Experiência e pobreza” (1933), um dos mais famosos e provocantes escritos de Benjamin, contém um diagnóstico original e consistente a respeito da sociedade industrial moderna. Ao apresentar um esfacelamento em uma forma específica de transmissão de experiências, o autor percebe uma ruptura extenuante da sociedade que muda suas relações de comunicação interpessoais no início do século XX. Indubitavelmente, essa ruptura impactou na escrita da história; mas de que forma?

O autor analisa o fim da capacidade de transmitir, narrativamente, as experiências vividas. Não pelo fato de serem poucas – afinal essa geração presenciou a primeira grande guerra –, mas as mudanças abruptas da técnica e da ambientação não tinham precedentes. A atividade essencial da geração passada, transmitir a experiência, também ela transmissível, narrada e acolhida por ouvintes, teria ajudado a enfrentar os desafios até então. A nova geração, aquela que vive a primeira guerra, já não confia mais nessa capacidade de se extrair conhecimento da experiência vivida e narrada. Benjamin explica que:

Uma geração que ainda fora à escola por bonde puxado a cavalo viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto das nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano. (BENJAMIN, 1989, p. 115).

Essa forte e curta citação nos mostra que o autor analisa uma “geração” sendo parte de um mesmo grupo, que, através da guerra, divide uma mesma estrutura de experiência. Consequentemente, os impactos na memória desse grupo são constituídos tanto da necessidade de narrar, quanto do

diagnóstico do esfacelamento deste, o que nos ajuda a entender a estrutura de experiência vivida na modernidade industrial. Benjamin prossegue:

Aqui se revela, com toda clareza que nossa pobreza de experiência é apenas uma parte da grande pobreza que recebeu novamente um rosto, nítido e preciso como o do mendigo medieval. Pois qual valor de todo nosso patrimônio cultural, se a experiência não é mais vinculada a nós? A horrível mixórdia de estímulos e concepções de mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza aonde esses valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita ou sorrateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim é preferível confessar que essa nossa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade.” (BENJAMIM, 1985, p. 115).

O autor vai além e relaciona a experiência aos valores culturais. Como elucidada Jeanne Marie Gagnebin:

Esse tema (fim da narrativa tradicional) que o preocupa desde seus primeiros escritos, toma-se, no decorrer dos anos 30, uma parte inerente de sua reflexão sobre as transformações estéticas que chegam à maturação no início do século XX, e subvertem a produção cultural, artística e política. Trata-se de uma interrogação que diz respeito à estética no sentido etimológico do termo, pois Benjamin liga indissociavelmente as mudanças da produção e da compreensão artística a profunda mutação da percepção (aisthêsis) coletiva e individual”. (GAGNEBIN, 2013, p. 55).

Benjamin abordará mais especificamente a narrativa, seguindo algumas problematizações que são iniciadas em “Experiência e Pobreza” três anos mais tarde.

No texto “O Narrador”, de 1936, o autor aponta a extinção de uma figura que exerce uma função de extrema importância, que é o narrador. Entender sua importância nos ajudará a compreender o projeto benjaminiano de História: “A experiência que passa de pessoa para pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores” (BENJAMIN, 1989, p. 198). E, assim, nos lembramos de Halbwachs e sua análise a partir do grupo de referência para a *memória coletiva*. Se no ensaio sobre Proust, Benjamin aponta para a necessidade de um corte na massa de memórias do passado; em “Experiência e Pobreza” e “O narrador”, ele expõe a importância desse recorte e sua aplicação prática para um grupo específico, sendo o objetivo final sua mobilização para o presente.

Ao passo que na segunda metade do século XX a narrativa histórica toma centralidade nos debates historiográficos, muito por causa das implicações da virada linguística<sup>2</sup> na metodologia

---

<sup>2</sup> A tradição mais comum de giro linguístico implica um movimento, concentrado nos EUA nas décadas do pós-guerra. Considera-se, aqui, o diagnóstico foucaultiano da crise da representação, de um afastamento das palavras e as coisas que

historiográfica, com trabalhos voltados para a narrativa histórica<sup>3</sup>, Benjamin, no começo do século, faz alguns apontamentos da escrita ao falar da narração e, com a narração a possibilidade de uma nova história. O autor propõe que se leve as experiências coletivas como matéria-prima de uma narração “ideal”, isto porque a modernidade teria deixado de valorizar quaisquer formas de coletividade enquanto experiência, paralelamente potencializando a individualização dos sujeitos pelo trabalho, tempo e espaço. A historiografia necessita se atentar para as novas condições impostas pela modernidade industrial, tomando consciência dessa individualização, para não reproduzi-la na escrita. O narrador benjaminiano tem em sua atividade uma dimensão utilitária, marcada por uma praticidade e diálogo com o presente, mas sobretudo, de uma coletividade passada com uma coletividade presente.

Dessa forma, a neutralidade não é apenas rejeitada por sua impossibilidade, mas sua busca nada serve para uma narrativa útil. Logo, o narrador benjaminiano faz uso da memória fenomenológica tal como seria apontada por Ricoeur para dar sentido à experiência humana no tempo, sendo capaz de gerar reconhecimento. A narrativa teria, assim, o objetivo de gerar reflexão em quem a escuta. No momento que a coletividade perdeu espaço para concepções puramente individuais, o esfacelamento da capacidade de estruturar verbalmente as experiências, tornando-as aptas a fornecerem algum conhecimento, tornou o narrador insensível à habilidade de ser autêntico – uma função importantíssima e essencial. Sobre essa diferença Benjamin explicita:

O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos autores. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los. Escrever um romance significa na descrição de uma vida humana, levar o incomensurável a seus últimos limites. (BENJAMIN, 1989, p. 201).

Ademais, no ensaio “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica” de 1935, Benjamin tratará especificamente a respeito nas produções culturais. Esse ensaio dialoga com o apresentado até aqui, pois como visto, o autor relaciona intimamente as mudanças na produção artística com as recepções sensoriais individuais e coletivas. Jaeho Kang em seu artigo “A crítica da cultura em Walter

---

se inicia no século XVIII. No entanto, para a análise, considera-se a importância e o impacto na comunidade historiográfica o momento mais recente.

<sup>3</sup> Como as obras “Como se escreve a história” (1971) de Paul Veyne; “Meta-história” (1973) de Hayden White; “A escrita da história” (1975) de Michel de Certeau.



Benjamin” ressalta essa relação entre análise da obra de arte e a teoria da história do autor em questão, sendo:

Para o autor, a análise de uma determinada forma de arte ou cultura é inseparável de uma concepção da história e da sociedade. Com esse espírito, ele colocou em questão duas doutrinas dominantes no campo do estudo da cultura: a teoria da história cultura (Kulturgeschichte) e a teoria marxista da cultura. (KANG, 2009, p. 216).

A análise do texto se debruça sobre a ruptura causada na modernidade com o advento de novas técnicas de reprodução da obra de arte. Experiências como da fotografia e do cinema representam uma nova forma de produzir e receber a obra de arte. A reprodução não é mais vista como simples cópia, mas também como obra de arte, contendo em si um reflexo da estrutura social causada pelas mudanças da modernidade industrial. Tal como a proletarianização das massas, o direcionamento das técnicas de arte para seu consumo, e a tentativa do fascismo em cooptá-las se dá por meio do que o autor nomeia “estetização da política”. Mais uma vez, portanto, observaremos ser central o conceito *memória coletiva* para entender a tese do ensaio, assim como, sua a posição no projeto benjaminiano de História. No início do texto, o autor explica:

Com a fotografia, a mão foi pela primeira vez aliviada das mais importantes obrigações artísticas no processo de reprodução figurativa, as quais recaíram a partir daí exclusivamente sobre o olho. Como o olho apreende mais rápido do que a mão desenha, o processo de reprodução figurativa foi acelerado de modo tão intenso que agora ele podia acompanhar o ritmo da fala. Se a litogravura, encerrava virtualmente o jornal ilustrado, também o cinema falado encontra-se latente na fotografia. (BENJAMIN, 2019, p. 55).

Para Benjamin, o desenvolvimento da técnica teria possibilitado a reprodução da obra de arte em larga escala, a ponto de fazê-la participar do cotidiano do indivíduo – uma mudança radical da tradição. O autor identificará um avanço na técnica em decorrência da modernidade industrial, devido à necessidade de produção do sistema capitalista industrial, influenciando diretamente nas produções artísticas e em sua assimilação pelo público.

A conexão traçada no texto, portanto, é de um poder político que depende do avanço da técnica e também influencia a produção artística. O poder político, mais alinhado com a técnica, segundo Benjamin, seria o fascismo. Por isso, o autor buscará em sua teoria, concepções de arte inutilizáveis pelo fascismo através de um processo denominado de “politização da arte”. Contra uma recepção passiva da arte, Benjamin vai propor uma assimilação ativa, humanizada, não mecânica:

Pois, tanto nos escritórios quanto nas fábricas, é diante de um aparato que a grande maioria da população urbana deve, ao longo da jornada de trabalho, renunciar à sua humanidade. Ao fim da tarde, as mesmas massas preenchem os cinemas para vivenciar como o ator de cinema tem sua revanche por eles, não apenas ao afirmar a sua humanidade (ou o que aparecer a eles como tal) diante do aparato, mas colocando o aparato mesmo a serviço de seu próprio triunfo. (BENJAMIN, 2019, p. 73).

Tanto a obra de arte quanto a *memória coletiva* têm uma função política. Uma classe compartilha de experiências semelhantes, sujeitando-se à recepção de acordo com suas experiências, pois, como dirá Benjamin em clara influência materialista, percebemos “a maneira pela qual a percepção humana organiza o meio em que ocorre – não é apenas naturalmente, mas também historicamente determinado” (BENJAMIN, 2019, p. 58). A função da arte nesse ponto é mobilizar a *memória coletiva*, buscando a libertação desse grupo. Podemos entender a relação do grupo que compartilha momentos coletivos nas salas de cinema como um exemplo claro da atualização do passado coletivo/individual conforme a tese de Halbwachs.

Na modernidade, a proletarização do indivíduo corresponde à formação de grupo de referência. Benjamin, não apenas critica a utilização alienante da arte, mas confia numa nova concepção libertária e subversiva, calcada no uso da *memória coletiva*, no intuito de que a arte não seja mais um elemento de dominação, mas uma apropriação pelo grupo excluído historicamente da cultura.

### **Teoria da história em Benjamin**

A *memória coletiva* encontra sua centralidade no argumento do ensaio derradeiro de Benjamin “Sobre o conceito de história” (1940), obra que sintetiza todo o projeto Benjaminiano para a História, sendo por isso um dos grandes escritos políticos do século XX, e que faz nascer uma nova epistemologia do conhecimento histórico.

Nesse texto de 1940, Benjamin denuncia o positivismo das vertentes de esquerda, enxergando no fascismo o grande adversário a ser combatido, e a *memória coletiva* é um elemento central de seus apontamentos. A redenção da classe oprimida só viria com o impulso de imagens do passado que “lampejam” no presente, no momento de necessidade. Como vimos no ensaio sobre Proust, nem tudo deve ser lembrado, apenas o essencial para o presente, todavia diferentemente de Nietzsche, não se trata da lembrança individual, mas coletiva, de um grupo específico: a classe oprimida. Combater os escritos que legitimam as opressões seria, para Benjamin, um dos grandes desafios da historiografia no século XX, e continuaria sendo (LÖWY, 2005).

Na tese de número XII, Benjamin em sua primeira linha expõe “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente” (BENJAMIM, 1985, p. 228), uma clara perspectiva marxista, remetendo-se em princípio ao operário da época, mas o alcance é maior. Não apenas os operários do capitalismo industrial moderno, mas todos aqueles que foram oprimidos por forças hierárquicas ao longo da história, como os escravos da antiguidade, os povos dominados e perseguidos, até a classe operária no contexto da modernidade.

Escolhendo esse grupo como o alvo do conhecimento histórico, Benjamin também pede atenção aos historiadores, pois, no pensamento benjaminiano, não há libertação pelo futuro sem memória pelo passado. É o que nos mostram a tese II: “o passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção” (BENJAMIM, 1985, p. 223), e a tese III: “certamente, só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza” (BENJAMIM, 1985, p. 223). Logo, “redenção”, termo caro a Benjamin, nos indica, além da influência teológica, um necessário “acerto de contas” por meio do passado, para dar fâsca às ações no tempo presente. Cabe, ao historiador utilizar a memória desse grupo em sua narrativa buscando sua libertação, dar as costas ao futuro e olhar os escombros que se amontoam no passado, buscando a redenção dos oprimidos. Na obra das *Passagens*, Benjamin aproxima o historiador de duas funções: a do colecionador e do trapeiro. Sobre isso, Augusto Carvalho aponta:

O trapeiro, colecionador que faz uso do método materialista dialético, pelo contrário, destitui seus objetos de qualquer valor, de qualquer sentido; feito trapos, esses objetos estão livres para reanimar o passado ao qual pertencem. O historiador materialista autêntico assemelhar-se-ia ao colecionador-trapeiro. O objeto dos dois são os passados a serem colecionados como trapos. (CARVALHO, 2013, p. 136)

A *memória coletiva* em Benjamin é a base para a metodologia do Historiador que coleciona passados, e é atento às relações recíprocas entre passado e presente. Esse historiador vai ao passado não como um acumulador de totalidades mas buscar fragmentos que fazem necessários no “tempo-de-agora”, dando a eles um novo sentido, salvando-os. Por isso, o historiador precisaria ser atento ao caráter autêntico do tempo, que para Benjamin não é linear. O passado teria conexões recíprocas com o presente, as quais se dariam em momentos determinados. Essa reformulação epistemológica nasce, portanto, da necessidade de uma concepção de tempo diferente da hegemônica no século XIX, que:

concebía el tiempo histórico sobre el modelo del tiempo físico, mas precisamente sobre el del tiempo de la mecánica newtoniana, es decir, como un medio continuo y lineal en el que se puede desarrollarse sin rupturas el encadenamiento indefinido de las causas y de los efectos. (MOSÈS, 1997, p. 84).

O tempo pensado por Benjamin é um modelo que dá conta dos “saltos dialéticos”, que vê cada instante enquanto seu instante de mudança histórico. Os eventos passados possuiriam seus correspondentes no tempo presente, cabe ao historiador mobilizá-los no momento oportuno, de perigo, interrompendo e fazendo explodir o contínuo da história, na forma de ação política.

Portanto, por mais que os historiadores do século XIX fossem atentos às questões da narrativa histórica, contribuindo metodologicamente para o conhecimento histórico, como mostra Julio Bentivoglio em seu artigo “História e narrativa na historiografia alemã do século XIX”, um dos pontos de divergência de Benjamin para com eles seria o tempo histórico, pois:

Enquanto o historicista vai até o passado para poeticamente tecer as ligações causais entre os fatos, pressupondo sua totalidade, dessa forma, eternizando-os, o historiador materialista dialético proposto por Benjamin realiza a mesma historicização, mas a partir de outro conceito de tempo que já não permite o procedimento historicista pretensamente científico (CARVALHO, 2013, p. 121).

O tempo não linear de Benjamin é pressuposto fundamental de sua teoria da História, uma vez que a tematização do passado encontra sua força motriz no processo de rememoração, cujo cerne é a *memória coletiva*.

### Considerações Finais

O conceito de *memória coletiva*, principalmente como desenvolvido na obra de Halbwachs, traz benefícios metodológicos determinantes para as discussões sobre narrativa histórica no campo da teoria da História. Analisar esse conceito e estabelecer seus diálogos metodológicos com a teoria da história de Walter Benjamin enriquece o debate historiográfico. Uma das grandes contribuições da obra de Benjamin seria, de fato, o lugar da *memória coletiva* em seus escritos. A obra desse autor nunca deveria, nesse sentido, ser lida de maneira fracionada, pois sem a devida atenção ao projeto formado por todos os textos, alinhados como estrelas que formam com sua junção uma constelação, não seria possível abarcar a amplitude de seu pensamento. Além de importante para promover tal entendimento, a ideia de *memória coletiva* gera contribuições para o conhecimento histórico, principalmente em relação à narrativa histórica, debate no centro da teoria da história do século XX, promovendo as possibilidades de uma teoria benjaminiana na prática historiográfica.

Poderíamos sintetizar três consequências se articulamos o conceito de memória coletiva com o que nomeamos de teoria da história benjaminiana: a) a necessidade de um recorte específico na massa

de acontecimentos passados: não seria nem possível nem útil alcançar o passado em sua totalidade e o recorte seria necessário para explicitar as correspondências entre passado e presente, que devem ser priorizadas; b) a mobilização da memória coletiva seria fundamental para a transmissão de experiência entre as gerações, fomentando a consciência de um grupo ou classe; c) a elaboração da memória coletiva pela História impulsionaria à prática ou a uma ação de reconhecimento, como na assimilação não passiva da arte, isto é, a forma com que assimilamos uma obra de arte revela a recepção sensorial de um tipo de História.

Essas três articulações ressaltariam dois pontos fundamentais da narrativa histórica na teoria da história de Benjamin: o caráter não linear do tempo, buscando conceitos relacionais que funcionem através de saltos entre passado e presente nos momentos de necessidade, alcançando assim o caráter autêntico do tempo e dos conceitos utilizados para apreender e expor o conhecimento. E o segundo concerniria ao grupo de referência do historiador materialista de Benjamin, a classe oprimida. Nessa perspectiva benjaminiana, ser compassivo com a formulação linear de tempo seria legitimar a concepção tradicional da História, que se identificaria com os vencedores. A teoria da história do autor alemão, enfim, teria por objetivo uma prática centrada num sujeito. Assumindo a impossibilidade de um neutralidade na escrita histórica, o historiador materialista de Benjamin buscaria na classe oprimida o sujeito do conhecimento histórico.

## Referências

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. Editora brasiliense, 1985, São Paulo.

\_\_\_\_\_. **A obra de arte na era da de sua reprodutibilidade técnica**. Organização e prefácio Márcio Seligmann-Silva; tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS. L&PM, 2019.

BENTIVOGLIO, Julio. História e narrativa na historiografia alemã do século XIX. **Anos 90**(UFRGS), v.17, p.185-218, 2010.

CARVALHO, Augusto. **A ideia de História em Walter Benjamin: o passado, a forma e a tradução**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013.

GAGNEBIN, Jean Marie. **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

KANG, Jaeho. A Crítica da Cultura em Walter Benjamin. **Novos estudos**. Tradução: Joaquim Toledo Júnior. v. 84, pp. 215-233, 2009.

LOWY, Michael. Walter Benjamin: **Aviso de incêndio**: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história" / Michael Liwy; tradução de Wanda Nogueira Caldeira Branr, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lurz Muller. - São Paulo: Boitempo, 2005.

MOSÈS, Stéphane. **El ángel de la Historia**: Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Traducción: Alice Martorell. Madri: Frónesis Cátedra. 1997.

REIS, José Carlos. **A História entre a filosofia e a ciência**. 4. ed. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. **História & Teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3. ed. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2006.

SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. **História da Historiografia**(UFOP), v.6, pp. 42-63, 2011.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, e o esquecimento**. Campinas, (SP): Editora UNICAMP, 2007.

RICOUER, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papyrus, 1994. v.1.

## Perspectivas de história global na América Latina

### Perspectives of global history in Latin America

**Henrique Luiz Oliveira Spitz**  
Mestrando em História  
Universidade Federal Fluminense  
henriquespitz@gmail.com

**Recebido em:** 12/01/2021

**Aprovado em:** 14/06/2021

**Resumo:** A história global, enquanto uma perspectiva teórico-metodológica, vem ganhando cada vez mais espaço, enriquecendo as discussões historiográficas em diversos campos. Esse interesse inegavelmente possui relações com o processo de globalização que vivenciamos. A perspectiva global propõe uma reflexão mais abrangente e crítica das narrativas eivadas de um eurocentrismo e nacionalismo metodológico. A América Latina possui uma tradição historiográfica preocupada com temas e abordagens mais amplos, que dialogam, em muitos aspectos, com uma perspectiva de história global. Nesse sentido, a produção epistemológica latino-americana, incorporando e assimilando conceitos e categorias como colonialidade do poder e do saber, aplicando uma perspectiva teórico-metodológica global e dialogando com outras áreas, vertentes teóricas e escolas acadêmicas, vem ganhando relevância e enriquecendo o debate, na medida em que propõe e promove novas perspectivas e ideias.

**Palavras-chave:** História Global; História da América; Debate historiográfico

**Resumen/Abstract:** Global history, as a theoretical-methodological perspective, is gaining more and more space, enriching historiographical discussions in several fields. This interest is undeniably related to the globalization process we are experiencing. The global perspective proposes a more comprehensive and critical reflection of narratives based on eurocentrism and methodological nationalism. Latin America has a historiographical tradition concerned with broader themes and approaches, which dialogue, in many ways, with a global history perspective. In this sense, Latin American epistemological production, incorporating and assimilating concepts and categories such as the coloniality of power and knowledge, applying a global theoretical-methodological perspective and dialoguing with other areas, theoretical aspects and academic schools, has been gaining relevance and enriching the debate, as it proposes and promotes new perspectives and ideas.

**Palabras clave/Keywords:** Global History; America history; Historiographic debate.



## Introdução

A História global, enquanto uma perspectiva teórico-metodológica, vem ganhando cada vez mais espaço, enriquecendo as discussões historiográficas em diversos campos. Em alguns países anglófonos, bem como em boa parte da Europa e do Sudeste Asiático, esta tendência historiográfica apresenta, há algumas décadas, um acentuado crescimento. Esse interesse por uma história global, ou por uma abordagem de pesquisa que contemple uma perspectiva global, inegavelmente possui relações com o processo de globalização que vivenciamos. Assim, se a globalização fornece instrumentos de explicação do nosso presente, parece quase natural que o historiador utilize métodos de análise globais para perscrutar o passado, e, em última instância, explicar a sociedade contemporânea. Portanto, as transformações de um mundo cada vez mais interligado inegavelmente inspiraram muitos historiadores e potencializaram os procedimentos de uma história global.

É possível esboçar que a história global propôs, inicialmente, novas maneiras de se compreender as relações conflituosas da economia-mundo capitalista moderna, dialogando com teorias marxistas, com a geografia crítica e a geohistória, e convergindo, em muitos aspectos, com a produção epistemológica pós-colonial e decolonial. Uma das propostas da história global é desenvolver uma análise crítica da modernidade e do capitalismo, e, por extensão, das maneiras desiguais pelas quais essas premissas e conceitos são reproduzidos no tempo e no espaço, inclusive na mentalidade e produção acadêmica. Como salienta o historiador Gennaro Ascione (2016), a universalização das ideias eurocêntricas de modernidade e o processo de desenvolvimento e expansão do capitalismo constituem os baluartes do colonialismo.

A história e, de um modo geral, as ciências sociais, em razão de sua gênese coeva à formação dos Estados-nação no século XIX, passaram a enfrentar uma significativa dificuldade em analisar processos de interação e troca inerentes a um mundo globalizado. Em outras palavras, a explicação sociológica e histórica e, por conseguinte, a compreensão de seus respectivos fenômenos, circunscrevia-se e confundia-se com a história das nações, sendo estas as unidades de análise a partir das quais aqueles eram explicados. Presente tanto nas teorias clássicas do século XIX como na historiografia atlântica mais recente, o estudo das nações, enquanto unidades propulsoras do desenvolvimento, é bastante restritivo (WALLERSTEIN, 1998, p. 10) .

Vindas a lume no século XIX, essas modernas disciplinas acadêmicas das ciências sociais, além de um nacionalismo metodológico, apresentavam um acentuado viés eurocêntrico, sendo moldadas por uma concepção histórica e epistemológica de modernidade. Com efeito, a Europa era vista como o centro do mundo, responsável por carrear o progresso aos “atrasados” dos demais continentes. Assim, categorias e conceitos tipicamente europeus foram impostos como universais e aplicados indiscriminadamente às demais sociedades, contribuindo, no plano teórico, para a implementação e legitimação de políticas imperialistas e colonialistas (CONRAD, 2019, p. 13-14).

Como veremos, os estudos pós-coloniais problematizam e discutem as ciências sociais, oferecendo alternativas epistemológicas que criticam o modernismo como teleologia da história, trazendo reflexões sobre as possibilidades de novos lugares de produção de conhecimento e criticando a concepção de sujeito sedimentada nas ciências sociais; postulando, em boa medida, a desconstrução da teoria da modernização (COSTA, 2006). Agregando ao debate, a chamada viragem decolonial, e seus efeitos epistemológicos no processo de descolonização do pensamento e nova compreensão do capitalismo global, vem contribuindo para se repensar conceitos e reformular antigos paradigmas na economia política e nos estudos culturais. Impõe-se, assim, a necessidade de uma maior reflexão sobre conceitos e ideias envolvendo colonialidade do poder e do saber, transmodernidade (DUSSEL, 1995), epistemologias de fronteira etc, que propõem uma nova percepção das relações de poder globais (GROSFOGUEL, 2002; 2005; 2006; 2008).

### **Críticas e possibilidades**

Sanjay Subrahmanyam, em sua aula inaugural proferida no *Collège de France*, tece críticas a Fernand Braudel e muitos outros historiadores que, segundo aquele, ao esquadriharem histórias de impérios e redes de mercadores na Idade Moderna, investigando as inter-relações entre diferentes regiões, teriam concebido narrativas bastante eurocêntricas. No caso específico de Braudel e seus estudos sobre o mediterrâneo, o cerne da análise parecia ser o norte do mar, região a partir da qual eram pensadas as dinâmicas e relações com os demais agentes históricos. Assim, “os pontos de vista dos otomanos, dos mongóis da Índia e dos Chineses foram, no entanto, igualmente negligenciados em um certo estilo de ‘história mundial’” (SUBRAHMANYAM, 2013, p. 22).

As novas abordagens globais, advindas após o *boom* da história atlântica presenciado nas décadas de 1970 e 1980, causaram certa celeuma e tensão entre as duas perspectivas. A história atlântica, cuja proposta inicial era enxergar o atlântico como um espaço histórico, ampliando as análises precedentes circunscritas às fronteiras imperiais, sofreu inúmeras críticas de analistas por apresentar um acentuado anglo-centrismo - construindo, sobretudo, uma história centrada na expansão do império britânico no atlântico norte - e preterir o mundo ibérico, principalmente a expansão ultramarina portuguesa no atlântico meridional (GREENE; MORGAN, 2008). A própria história global não escapa de críticas semelhantes, pois corre o risco, muitas vezes, de superestimar o ocidente, mantendo a Europa em uma posição de centralidade (ASCIONE, 2016).

Influente no campo dos estudos pós-coloniais, do marxismo e da teoria crítica, o psiquiatra e filósofo político de Martinica, Frantz Fanon (1965), ofereceu interessantes reflexões sobre as relações entre a economia-mundo e o imperialismo/colonialismo na produção historiográfica, influenciando a história global quando desenvolveu um estudo marxista heterodoxo acerca do colonialismo. A teoria da dependência também exerceu uma considerável influência no campo da história global. Segundo a historiadora mexicana Sandra Kuntz Ficker (2014), a análise do capitalismo não seria o objeto central da história global, mas sim a leitura que propõe das relações a partir de um contexto de sistema-mundo moderno wallersteiniano, endógeno ou não ao capitalismo.

As críticas à história atlântica não se resumem à ênfase conferida por esta à narrativa anflófona e ao atlântico setentrional, nem à necessidade de inclusão de outros espaços atlânticos, mas indicam a necessidade da expansão da unidade de análise, extrapolando os atlânticos e integrando-os a outras regiões, como o oriente - o que automaticamente desloca o eixo de análise e propicia um questionamento dessa centralidade até então naturalizada. Com fulcro nessa problemática, podemos repetir a pergunta de Roger Chartier (2001), quem pensa o mundo? Esse talvez seja o maior desafio proposto pela história global, integrar diferentes unidades de análise, inserindo-as em uma perspectiva mais ampla, sem perder as particularidades locais e dando conta das dinâmicas e influências que exercem reciprocamente.

Na experiência histórica da América Latina, o eurocentrismo desdobrou-se em uma série de problemas históricos e epistemológicos, com consequências culturais e socioeconômicas significativas.

A questão nacional - ou do moderno Estado-nação - na América Latina é representativa dessa problemática. Teorias ocidentais, enfatizando a ciência, a razão e o método empírico, admitiram seus pressupostos como universais e impuseram ideias de nacionalismo aos demais povos e culturas, obliterando seus próprios entendimentos e interpretações de mundo. Refletindo sobre a contradição do nacionalismo na Ásia e África, o cientista político e antropólogo indiano Partha Chatterjee identifica as reminiscências do discurso racionalista pós-iluminista europeu na experiência de libertação desses territórios e povos, e, enfatizando o nacionalismo indiano, demonstra como este desenvolveu-se sob a verve de premissas do pensamento moderno ocidental, permanecendo, assim, agrilhado às influências de poder das quais procurou livrar-se. Como consequência, o caminho do nacionalismo afro-asiático teria sido conduzido por uma classe dominante que se apropriou da ideologia de Estado, assegurando, assim, seus meios de governabilidade, por meio dos quais usurpou a vida da Nação e legitimou-se como guia de seus súditos no caminho da “modernização universal” (CHATTERJEE, 1986).

Assinalando a necessidade de transcender as mitologias nacionais e criticando os pressupostos historicistas tradicionais das ideias latino-americanas, Elías Palti (2002), profundo conhecedor da história política, literária e cultural da região, explora o campo da história intelectual da América Latina como forma de sofisticar a exegese de textos e ideias, o que lhe permite uma aguçada investigação e reconstrução de conceitos, categorias e discursos argumentativos que conferem sentido a uma construção teórica e cultural. Tal método permite o exame das diversas concepções sobre a ideia de nação ordenadas desde meados do século XVIII e seus desdobramentos conceituais na linguística, filosofia, teoria política e social, história natural, biologia etc (PALTI, 2002; 2004).

Uma das formas de se delimitar o surgimento de um fenômeno histórico é investigar as palavras e suas acepções. No campo da retórica, faz certo sentido a ponderação de Morgan (2004), ao indicar que há, via de regra, velhas ideias com novas roupagens ou sutilezas, mas, seja um neologismo ou mesmo uma nova semântica conferida a uma expressão antiga, perscrutar o significado das palavras no campo lexicográfico, valendo-se da filologia e da linguística, consiste em uma importante estratégia de investigação que vem permeando o debate da chamada história dos conceitos, envolvendo diretamente a problemática de se fazer história do pensamento político e social. Neste diapasão, duas importantes vertentes teórico-metodológicas: o contextualismo linguístico de Skinner (1969) - que

expande as teorias de Dunn, Pocock e Laslett (1969) - e a história dos conceitos (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck (2006), oferecem um rico campo de investigações, brilhantemente debatido por Marcelo Gantus Jasmin (2005; FERES JÚNIOR, JASMIN, 2007) e refletido criticamente por Palti (2002) em seus estudos redefinidores do debate não apenas a respeito da experiência política da América Latina, mas também da história dos conceitos e termos utilizados nesse processo.

Muitos historiadores debruçaram-se sobre a “questão nacional” e seu viés eurocêntrico, buscando entender como surge e qual o sentido do discurso genealógico da nação, identificando lentas transformações conceituais produzidas na tradição de pensamento nacionalista e internalizadas na cultura ocidental e que, no decorrer no tempo, principalmente no movimento de ruptura de fins do XIX, desvelaram aporias que reverberaram na formação de correntes antigenealógicas que vigoraram durante o século XX. Ademais, as ideias de nação são anteriores e não possuem relação direta com a dos nacionalistas do século XIX (PALTI, 2002, p. 27-28).

A ideia moderna de nação possui raízes heterogêneas e complexas, muitas vezes contraditórias, carregando múltiplos significados. No entanto, é possível afirmar que, pelo menos, duas ideias modernas de nação, provenientes de diferentes tradições filosóficas, exerceram significativa influência no pensamento ocidental. Uma, de caráter contratual, inspirada no iluminismo e a outra, vinda a lume sob o estro do *Volksgeist* (espírito do povo), conferindo às nações uma natureza de entidade objetiva, independente da vontade povo. A concepção iluminista enuncia uma percepção cosmopolita e um cenário democrático, no qual é possível vislumbrar a união de diferentes comunidades sob a égide de princípios universais da razão; ao passo que a concepção romântica compreende a nação como singular, orgânica e hierarquizada. Essa mesma oposição continua a repercutir entre os historiadores, ainda que matizada por diferentes versões e articulada por meio de variadas dimensões temporais e periodizações, reflete a mesma matriz de pensamento: o nacionalismo progressista e democrático, de caráter iluminista, e o autoritário e reacionário, fundado em uma totalidade organicista (PALTI, 2002; QUIJANO, 2000). No entanto, tal dicotomia, além de simplista, é eurocêntrica.

Procurando, portanto, superar essas análises nacionais e eurocêntricas, a história global propõe expandir o campo de reflexões, alargando as temáticas e buscando ligar pontos até então não contemplados pela história nacional, suplantando limites metodológicos circunscritos a um território

e desvelando, assim, redes de conexões e interações mais amplas e complexas, que deem conta de explicar processos de grande escala.

### **Há um conceito de história global?**

Ainda um empreendimento intelectual em curso, a história global não possui uma definição unânime. Há uma diversidade de perspectivas e abordagens, como história comparada, mundial, conectada, transnacional, cruzada etc, que, de um modo geral, confluem na tentativa de suplantar o nacionalismo metodológico e o eurocentrismo na produção historiográfica (WERNER, ZIMMERMANN, 2003; PRADO, 2013; CLAVIN, 2005; WEINSTEIN, 2013; PURDY, 2012). Conrad, reconhecendo a dificuldade de se conceituar a história global e a dissensão na historiografia, afirma que ela pode ser preliminar e resumidamente definida como “uma forma de análise histórica que situa os fenômenos, os eventos e os processos em contextos globais” (CONRAD, 2019, p. 16).

Diante da amplitude do conceito, em esforço de síntese, podemos delinear pelo menos três principais variações inseridas em uma perspectiva teórico-metodológica de história global: uma história que se pretende total; uma história das conexões; ou uma história mais preocupada em demonstrar elementos de integração (CONRAD, 2019).

Na abordagem totalizante, cujo escopo é a história de tudo, qualquer tema pode ser objeto de análise. Assim, independentemente da escala, obras de síntese, ainda que delimitadas por um recorte cronológico específico - um milênio, um século ou até mesmo um ano - podem enquadrar-se nessa perspectiva, desde que ofereçam uma visão global. Portanto, impérios, reinos, trabalho, comércio, algodão, açúcar, ouro, prata etc., são passíveis de ser objeto de pesquisa em tal método de investigação. Sob essa perspectiva, haveria, enfim, uma miríade de possibilidades e, teoricamente, tudo poderia ser objeto de análise. Até mesmo pesquisas que tenham a pretensão de englobar aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais de uma ou mais regiões, poderiam ser incluídas em uma história total. No entanto, a história global, nada obstante permitir grandes recortes espaço-temporais, não tem a pretensão de fazer história de tudo. Assim, obras de folêgo com amplos objetos e temáticas - como os trabalhos de Philippe Ariès sobre a história social da família e da morte no ocidente -, ao manejarem elementos que prescindem de uma unidade comum - ou de coesão global - para sustentar suas teses, não se enquadram necessariamente em uma perspectiva global.

Como o próprio nome sugere, a história das conexões procura ligar os pontos até então isolados de diferentes sociedades, aproximando e entrelaçando experiências históricas de diferentes nações. A conectividade possibilita a expansão de horizontes e a transposição das fronteiras entre esses espaços e enfatiza a mobilidade e interação humanas. Nessa perspectiva, os temas e objetos de estudo também são infindáveis. Sob forte inspiração de autores como Sanjay Subrahmanyam e Serge Gruzinski, esse modo de abordagem enseja, por exemplo, a produção de histórias comparadas e conectadas acerca de impérios e sua expansão ultramarina, bem como novas maneiras de se pensar a América portuguesa e a relação colônia/metrópole, conferindo relevo às intersecções e demonstrando uma maior complexidade nessas relações do que naquelas rígidas e tradicionais concepções acerca do pacto colonial, permeadas por uma lógica eurocêntrica que reduzia as colônias a um mero apêndice da expansão metropolitana (PÉREZ, 2016, p. 9-15).

Esse tipo de abordagem confunde-se, muitas vezes, com a história mundial. Com efeito, vale mencionar a controvertida comparação entre história global e história mundial. Alguns autores identificam similaridades entre ambas, de modo que se torna muito difícil estabelecer uma diferenciação rígida entre as duas classificações (DRAYTON, MOTADEL, 2018). Contudo, talvez seja possível assinalar uma clivagem, tomando como critério o tipo de abordagem e o objeto de pesquisa. A história mundial procura, por definição, investigar as relações entre diferentes nações e regiões, sobretudo relativizando e criticando as narrativas eurocêntricas de prosperidade ocidental. A *Grande Divergência*, de Kenneth Pomeranz (2013), que propõe uma explicação sobre a maneira e as razões pelas quais a Europa Ocidental da Era Moderna destacou-se das demais regiões do globo, principalmente da China e da Índia, é um notável exemplo desse tipo de abordagem historiográfica. Assim como destacam-se os estudos de Prasannan Parthasarathi (2011), que, trilhando um caminho diverso de Pomeranz, representam um esforço intelectual de demonstrar a relevância das estruturas e redes de comércio asiáticas para a conformação do sistema-mundo moderno, bem como para reconfigurar o processo de divergência e a supremacia britânica na historiografia, reificada na interpretação da excepcionalidade endógena que teria impulsionado a Inglaterra no desenvolvimento industrial (ver BRENNER e LANDES, 2003).

Por último - talvez o mais sofisticado dos três paradigmas, em razão de ir além do método de comparação formal -, a história baseada no conceito de integração. A preocupação dessa abordagem é



inserir análises locais ou particulares em contextos globais, vale dizer, tentar explicar as mudanças internas de uma sociedade tendo como perspectiva processos estruturantes e de transformação globais. A investigação sócio-histórica, levando em consideração a heterogeneidade espaço-temporal, delinea a inter-relação e a influência recíproca desses processos, revelando a diversidade histórica e possibilitando a compreensão da complexidade e desigualdades inerentes à evolução socioeconômica global. Observando-se a dialética entre essas diferentes escalas e a influência recíproca que exercem, é possível engendrar uma análise global integradora (TOMICH, 2012).

Como assinala Dale Tomich (2012), na teoria dos sistemas mundiais - transcendendo uma unidade analítica independente - o Estado-Nação deve ser inserido em um sistema histórico mais amplo, propiciando uma análise adequada a pesquisas macrosociais. Nesse diapasão, a ênfase que repousava sobre sociedades nacionais concentradas no Estado passa a figurar numa “unidade governante singular”, denominada moderno sistema mundial. Portanto, deve-se ir além da pesquisa de fenômenos históricos manifestados em recortes cronológicos e geográficos delimitados, inserindo-se a própria “construção sócio-histórica dos processos e relações temporais e espaciais” no escopo de investigação, de modo que seja possível constatar como fenômenos socioeconômicos articulam-se e permeiam um processo mais amplo e historicamente integrado (TOMICH, 2012, p. 155).

A perspectiva global tangencia os debates sobre a formação e desenvolvimento do capitalismo, assim como o processo de globalização que vivenciamos potencializa os métodos utilizados para se pensar a história global. Tal perspectiva abre uma série de possibilidades de se questionar a gênese do capitalismo - enquanto sistema global - apenas a partir do processo de industrialização, algo que envolve diretamente a discussão acerca da origem da globalização. Sob esse aspecto, uma faceta inovadora da história global emerge da reformulação dos parâmetros informadores do capitalismo enquanto sistema sócio-histórico, a partir da qual se torna possível uma leitura mais crítica da rigidez das fronteiras políticas, da sobrevalorização de conjunturas locais, da naturalização e aceitação de premissas hegemônicas e da universalização da dinâmica do sistema-mundo capitalista moderno.

Durante a segunda metade do século XX, o mundo sofreu importantes mudanças. Nas décadas de 1960 e 1970, novas historiografias nacionais surgiram com a descolonização da Ásia e África, que fora sucedida por momentos históricos emblemáticos, como o massacre na Praça Celestial e a queda

do muro de Berlim, em 1989. Na década seguinte, destacam-se a abertura política da URSS - que culminou com sua dissolução em 1991 - e o fim da Guerra Fria. O mundo atravessava um intenso processo de globalização, no qual se presenciava um aumento de desigualdades socioeconômicas, um célere desenvolvimento de novas tecnologias - gerando uma redução das distâncias e fronteiras -; um significativo crescimento demográfico e uma aceleração do tempo histórico.

Cresceu também a relevância dos debates socioambientais e dos conflitos climáticos, que deslocam para o centro da discussão questões diretamente intrincadas com o modo de produção capitalista e sua dinâmica na economia-mundo. O conceito de antropoceno, na medida em que diagnostica que as atividades humanas passaram a exercer um significativo impacto global no clima e ecossistema da Terra, vem sendo apropriado e utilizado pela história global (CHAKRABARTY, 2013; DOMANSKA, 2014). É possível mencionar diversos casos de colapso ambiental diretamente ligados à rede global do sistema capitalista, mas, apenas a título de ilustração, citemos o caso dos holandeses, apontado por McNeill (2010; 2007), que não sofrem com o desmatamento e outros problemas ambientais associados à produção de madeira, soja e chocolate, pois o suprimento desses produtos decorre de suas relações comerciais com a Indonésia, o Brasil e a África Ocidental, que carregam as consequências mais imediatas dessas tragédias ambientais. Em outras palavras, a retórica de sustentabilidade holandesa - que é reproduzida por diversos países - encontra, do outro lado, o colapso ambiental nas regiões citadas, estimulado, vale dizer, pelas práticas comerciais daquela. Ainda, apenas como modo de exemplo, o avassalador crescimento chinês no século XXI é responsável por alçar a China à condição de maior produtora e consumidora de mercadorias do mundo, fato que sabidamente esteve associado à ampliação de fronteiras agrícolas e mineradoras na América Latina, gerando impactos diretos no Brasil (SVAMPA, 2019; MARQUES, 2016). Portanto, é patente o novo campo de possibilidades que se descortina para estudos que adotem uma perspectiva global.

Nesse contexto, tornou-se imprescindível buscar novas formas de interpretar e explicar a história e o mundo, e a história global, repensando metodologias e objetos, constitui um importante esforço intelectual nesse sentido. No entanto, a dificuldade de delimitar seu campo é imensa, pois, ainda configura um espaço de experimentação em disputa, tanto epistemológica e metodológica, quanto de narrativa e temática.

A ideia de pertencimento a algo maior sempre fez parte da imaginação dos seres humanos, não sendo algo intrínseco ao processo de globalização que experienciamos atualmente, ainda que essa consciência tenha se potencializado em razão da dinâmica mundial hodierna. Sociedades e civilizações, desde tempos imêmore, tinham a percepção de que se inseriam em um contexto mais amplo. Inúmeros historiadores, de diferentes tradições acadêmicas e historiográficas, recuam na história e remontam à antiguidade, citando, dentre outros, Heródoto, Políbio e Sima Qian, para fazer referência a uma história universal (CONRAD, 2019; SUBRAHMANYAM, 2017; HARTOG, 2005). Reconhecem, ainda, histórias universais produzidas na Idade Média, sob a pena, por exemplo, de historiadores como Isidoro de Sevilla, na virada do século VI, e, em tradições historiográficas persa e árabe, Rashid al-Din (século XIII) e Ibn Khaldun (século XIV), respectivamente.

Outros autores apontam que esta ideia - ou consciência - de globalidade vai começar a ganhar traços mais definidos na Idade Moderna, na região da Eurásia e durante a fase de hegemonia europeia (MARQUES, 2019; CONRAD, 2019; SUBRAHMANYAM, 2017), ocorrendo uma lenta e paulatina integração entre América, Eurásia e África na virada do século XVI (FLYNN, GIRÁLDEZ, 2004), em um período no qual, segundo a visão mundossistêmica de Wallerstein (1974), seria possível vislumbrar o início do capitalismo. No entanto, é difícil precisar as origens da história global e não há um consenso entre especialistas (CROSSLEY, 2015). No cerne de debates, tensões e polêmicas, a história global, como dissemos, é acusada muitas vezes de fornecer uma perspectiva imperialista, substituindo o tradicional paradigma da história nacional. Alguns autores, especialmente oriundos de uma tradição acadêmica anglófona, apontam nomes como Arnold Toynbee e Oswald Spengler como precursores desse movimento na primeira metade do século XX (CONRAD, 2019; SUBRAHMANYAM, 2013; CROSSLEY, 2015; PÉREZ, 2016). Para uma série de historiadores, economistas e cientistas sociais, a globalização é um fenômeno intimamente ligado à expansão industrial do capitalismo. A revolução industrial seria, portanto, um marco fundamental para a compreensão do capitalismo, seja por fatores de integração de mercados, de convergência internacional de preços, ou mesmo em razão do aumento de importações na Europa (O'ROURKE, 2002); ou por fenômenos internos - como o aumento de liquidez de algumas economias nacionais.

Enfim, os exemplos são apenas para ilustrar que a perspectiva da história global possui uma longa e complexa jornada e suas origens são, ainda, bastante obscuras e controversas. Contudo, não é

nossa intenção exaurir o tema ou buscar respostas definitivas sobre a questão, mas apenas demonstrar a riqueza e vastidão desse campo e, quem sabe, instigar o leitor ou leitora a trilhar seus próprios caminhos de pesquisa e estudo.

## **Colonialidade do poder, modernidade, eurocentrismo e América Latina**

Um novo padrão de poder mundial surgiu e foi modulado pelo processo de conformação da América e do capitalismo moderno eurocêntrico, sistematizado por uma classificação social que manipulava a ideia de raça e endossava, no plano teórico, a experiência da dominação colonial, influenciando e desaguando no fenômeno de globalização que vivenciamos. Nesse sentido, a globalização, como forma e composição de poder vigente, está eivada de um forte elemento de colonialidade, que gerou implicações, inegavelmente, no desenvolvimento histórico da América Latina e nas suas relações de poder com a Europa.

A América desempenhou um papel de centralidade na formação desse padrão de poder, constituindo o espaço no qual confluíram dois processos históricos fundamentais para a configuração dessas novas relações: a clivagem entre conquistadores e conquistados por meio da teorização de raça, entranhando e naturalizando a ideia de inferioridade de uns diante de outros, predispondo e facultando as relações de dominação ínsitas à conquista europeia; e a constituição de novas formas de controle e divisão social do trabalho e sua produção, geridas pelo capital e alocadas de acordo com suas operações estratégicas no cenário geopolítico global (QUIJANO, 2000, p. 117).

Em sua acepção moderna, a ideia de raça na América contribuiu para a formação de novas identidades sociais - negros, índios e mestiços - e reorientou as identidades europeias, antes vinculadas à origem geográfica, que também passaram a ter uma implicação racial. Tal reformulação, imbricada que estava com as novas relações que se desenrolavam, demarcou novas hierarquias e papéis sociais, e instrumentalizou o domínio de um grupo sobre o outro. Nesse processo de classificação social, certos traços fenotípicos dos colonizados foram amalgamados e associados à ideia de cor, estabelecendo-se uma errônea noção de categoria racial, que, na América, respaldou as relações de domínio da conquista. “A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do

conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus” (QUIJANO, 2000, p. 118).

Na América, o capitalismo mundial moderno envolveu uma intrincada estrutura de controle e exploração do trabalho, bem como de organização dos recursos, produção e distribuição de mercadorias, impulsionada pelo capital, constituindo um novo e fundamental elemento no padrão de poder e nas relações de domínio, impondo uma sistemática divisão racial do trabalho.

A gradual monetarização do mercado mundial, oriunda do escoamento de metais preciosos e do controle de outras mercadorias na América, associada à sua privilegiada posição geográfica nas operações de transporte desses produtos, possibilitou aos europeus o controle do comércio transatlântico e lhes conferiu uma posição de vantagem nas disputas pelo controle do comércio mundial, nomeadamente das rotas que interligavam Índia, China, Egito, Ceilão, Síria e grande parte das regiões que passariam a ser designadas por Oriente Médio e Extremo Oriente. Esse processo de crescente controle sobre o fluxo de metais e expansão de um tráfico comercial cada vez mais integrado demarcava a Europa Ocidental como uma região historicamente nova e moldada por uma incipiente identidade geocultural, novo centro do mercado mundial, ao mesmo tempo em que se desagregavam as antigas regiões de hegemonia socioeconômicas nas fímbrias do Mediterrâneo e na Península Ibérica, e ascendiam as potências do noroeste europeu (QUIJANO, 2000, p. 119).

Esse fenômeno histórico de eurocentramento do capitalismo mundial e colonialidade de “regiões periféricas” testemunhou - apesar de não explicá-la totalmente - a concentração da mercantilização da força de trabalho na Europa até o último quartel do século XIX, materializada na relação capital/trabalho, enquanto as demais regiões colonizadas - ainda que integradas na dinâmica do mercado mundial - permaneceram, pelo menos até a crise de 1870, ostensivamente sob a lógica das relações não-salariais de trabalho, nada obstante a abundância de riqueza produzida e invariavelmente remetida à Europa Ocidental.

O capitalismo mundial, a partir do próprio capital e das relações sociais de controle do trabalho assalariado na Europa e entre europeus em outras regiões do globo, articulou-se, de maneira integrada e variada, em diferentes regiões, modulado por essa colonialidade do controle do trabalho, dos recursos e da produção, o que propiciou sua hegemonia e a centralidade da Europa no mundo. A historicização

do capitalismo, com a devida compreensão de sua faceta colonial/moderna e eurocêntrica, contribuiu para a intelecção de determinados conceitos, como o de *moderno sistema mundo*, alinhavado por Wallerstein (1974; 1980; 1989; 2011), que fora influenciado, por sua vez, pelas concepções de *centro-periferia* formuladas por Prebisch (1959) e pelos estudos de Marx.

A centralidade europeia na formação do moderno *sistema mundo* propiciou a imposição do seu domínio colonial sobre as demais populações, redundando em um movimento de reidentificação histórica e cultural propalado pela Europa, que fora permeado por um processo de incorporação de tradições e culturas heterogêneas e que suscitou uma reconfiguração intelectual e cultural, constituindo uma nova intersubjetividade mundial assentada em relações hierárquicas de poder e dominação, por meio das quais seriam legitimadas a superioridade e hegemonia europeias, e justificado o exercício de controle da subjetividade, cultura e produção de conhecimento do “outro” (AMIN, 1989).

O desenvolvimento dessas novas relações intersubjetivas de dominação desdobrou-se em atos de expropriação intelectual e cultural das populações colonizadas; em repressão às formas de produção do conhecimento, à organização do universo simbólico, à produção de sentidos, a padrões de expressão e de objetivação da subjetividade dos colonizados; e em imposição da cultura dos dominadores, como forma de reprodução da dominação, tanto na atividade material quanto no espectro subjetivo, incluindo o religioso. Como corolário desse processo, consolidou-se uma colonização das percepções e perspectivas cognitivas, do imaginário, dos modos de produzir, das relações intersubjetivas e da própria cultura (QUIJANO, 2000; LANDER, 1998; MALLON, 1994).

O etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, adotados por uma Europa Ocidental que se estabelecia numa posição de centralidade no moderno *sistema mundo*, referendaram a autopercepção dos europeus como seres “naturalmente” superiores, imprimindo “uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como as suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa” (MIGNOLO, 1995; BLAUT, 1993; LANDER, 1998 *apud* QUIJANO, 2000, p. 121). Nesse sentido, a racionalidade e a modernidade foram apropriadas pela retórica intelectual europeia e novas categorias - primitivo/civilizado; tradicional/moderno; irracional/racional; Ocidente/Oriente; mítico/científico - foram codificadas para explicitar e balizar as relações intersubjetivas e culturais entre Europa Ocidental

e demais regiões. A expansão colonial europeia caminhou *pari passu* com essa perspectiva eurocêntrica dualista, binária, de conhecimento, sobre a qual se assentam os mitos fundacionais - de uma história linear da civilização, que se inicia em um estado de natureza e termina na Europa; e de compreensão das diferenças entre a Europa e o exógeno como algo natural/racial, e não proveniente de experiências históricas distintas -, fundamentando os acarboços teóricos do evolucionismo e do dualismo, imanescentes ao eurocentrismo (QUIJANO, 1991; 1998; RODRIGUEZ, 2001).

Vinculado ao debate acerca do desenvolvimento/subdesenvolvimento, esboçou-se na América Latina, em fins do século XIX, um movimento de resistência intelectual que foi paulatinamente ganhando relevância durante a primeira metade do século XX, até estabelecer-se de forma mais sólida após a Segunda Guerra Mundial, que repensava a teoria da modernização e criticava a apropriação do conceito pelo ocidente europeu, propugnando que a modernidade e seus elementos de racionalidade científica e secularização do pensamento, atravessaram e abrangeram uma miríade de culturas em diferentes tempos históricos, inclusive anteriores à constituição do próprio *sistema mundo* capitalista. Ilustram esses argumentos as experiências históricas maia, asteca, inca, grega, indiana, chinesa e egípcia, que desenvolveram e legaram à posteridade um vasto conhecimento nas mais diversas áreas, como arquitetura, engenharia, agricultura, matemática, escrita, filosofia etc. As tentativas de se atrelar a história cultural greco-romana e mediterrânea a um traço atávico da Europa moderna, deslocando-se o eixo considerado avançado no mediterrâneo, que tradicionalmente era islâmico-judaico, para o ocidente europeu, deturpa e manipula os eventos históricos, e engendra uma perspectiva equivocada de tradições culturais e históricas, evidenciando a elaboração de uma narrativa de poder e hegemonia.

Nessa toada, torna-se patente o etnocentrismo e a pretensão europeia de ser agente exclusivo da modernidade e ápice de todo progresso e modernização civilizacional; algo que, além de eurocêntrico, pode ser encarado como provinciano. Em *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, o historiador indiano Dipesh Chakrabarty (2007) reflete criticamente sobre o locus da modernidade conferido à Europa por grande parte da historiografia acerca da transição para o capitalismo em regiões não ocidentais - ou não *centrais* -, endossando uma espécie de aura mítica e imaginária da Europa, e que estaria entranhada nas ciências sociais (COSTA, 2006; DUSSEL, 1994). Tal intelecção levaria a uma interpretação de que a transição para o capitalismo em países não “centrais” estaria incompleta ou até mesmo seria inexistente. Daí o autor ponderar que cada processo



de transição capitalista possui suas especificidades e envolve interpretações e formulações de categorias próprias, bem com uma autocompreensão da natureza do capitalismo moderno. Nesse sentido, propõe caminhos para uma renovação de pensamento, tanto o emanado da Europa, quanto o articulado nas demais regiões historicamente alijadas do processo de produção de conhecimento.

Concentrando suas análises nas convergências culturais e históricas entre Oriente e Ocidente, Chakrabarty (2007), em sua obra *Al margen de Europa: Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, trata dos paradoxos oriundos desse intercâmbio, ressaltando que os princípios e ideais difundidos pela ilustração europeia nos séculos XVIII e XIX, inerentes à ideia de modernidade política - sociedade civil, esfera pública, soberania popular, Estado, cidadania, igualdade perante a lei etc -, foram preteridos no processo de expansão colonial europeia na Ásia e África; que os movimentos coloniais de insurgência foram influenciados por ideais liberais e racionalistas europeus; e que houve uma sistemática colonização do pensamento, responsável por matizar a razão europeia com um verniz de universal, ao passo que relegava os demais sistemas filosóficos e lógicos a uma simples manifestação local, isolada e menor. Por meio de uma reflexão crítica sobre questões desse jaez, resgata a tradição filosófica persa e árabe e a riqueza do sânscrito, desvelando a complexidade e importância dos sistemas de pensamento dessas regiões e culturas para a compreensão e explicação da realidade, e, por conseguinte, para sua transformação. Seu estudo contribui, portanto, para ressignificar eventos e repensar processos, deslocando a Europa para uma posição provinciana no cenário geopolítico global.

A progênie dos estudos pós-coloniais não é unívoca, constituindo um esforço, em certo sentido heterogêneo, que pretende desconstruir o arcabouço teórico que prevaleceu nos discursos dominantes atinentes à ideia de modernidade, e, assim, oferecer uma produção epistemológica crítica e alternativa. Inicialmente bosquejadas por intelectuais pertencentes à diáspora migratória, as vozes pós-coloniais começaram a ressoar em críticas literárias, nas últimas décadas do século XX - principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra -, e, paulatinamente, foram espalhando-se para outras fronteiras geográficas e epistemológicas, nas quais surgiram importantes autores, como Edward Said (2007; 2011), Homi Bhabha (1998), e Gayatri Chakravorty Spivak (1990; 1999; 2010).

A perspectiva pós-colonial, atravessando o debate entre estruturalistas e pós-estruturalistas, critica a reprodução da lógica colonial no processo de produção do conhecimento científico, que

expressava essencialmente um sistema de pensamento de países da Europa Ocidental (COSTA, 2006, p 117). “Assim, o prefixo “pós” na expressão pós-colonial não indica simplesmente um “depois” no sentido cronológico linear; trata-se de uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas ganham significado” (HALL, 1997 *apud* COSTA, 2006, p. 117-118). E a expressão “colonial” transpõe o “colonialismo e alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais” (COSTA, 2006. p.118).

A dificuldade de se demarcar um campo teórico de estudos pós-coloniais é enorme, sobretudo por sua característica de pesquisar relações de fronteira e buscar reverberar além da teoria (BHABHA, 1998). É possível, contudo, estabelecer algumas aproximações com importantes correntes contemporâneas de pensamento social e filosófico. Com efeito, a compreensão do caráter discursivo do social nos estudos pós-coloniais foi, em boa medida, apreendida da escola pós-estruturalista, mormente das reflexões de Foucault e Derrida. A aproximação com o pós-modernismo talvez seja um pouco mais complexa e controvertida, e, até mesmo, inconstante, a depender da perspectiva adotada (MIGNOLO, 2000, p. 183-186, 213-214; GROSGOUEL, 2008, p. 42-44; SANTOS, 2004). É admissível como categoria empírica que postula a descentralização das narrativas e sujeitos (LYOTARD, 1986), no entanto, veementemente rejeitado como projeto teórico e político, pois o pós-colonialismo propõe um enfrentamento direto à opressão histórica e apresenta um programa de mudança da realidade social (APPHIAH, 1992; GILROY, 1993, p. 107). Por último, é legítimo apontar alguma convergência entre as investigações pós-coloniais e os estudos culturais, principalmente britânicos, sendo possível identificar um diálogo entre aquelas e as reflexões que deslocaram o eixo de análise focado no marxismo e nas questões de classe para o estudo de gênero, etnicidade, racismo e identidades culturais (MORLEY e KUAN-HSING, 1996; HALL, 1992).

Problematizando a questão, Grosfoguel (2008, p. 43-45) argumenta que o pós-estruturalismo e o pós-modernismo, enquanto propósitos epistemológicos, reproduzem uma lógica de colonialidade do poder e conhecimento, inserindo-se nos domínios do cânone ocidental. A virada decolonial evidencia a necessidade de transcender epistemologicamente o paradigma ocidental e descolonizar o próprio estudo pós-colonial, eivado, em muitos aspectos, de um eurocentrismo - em outras palavras, por exprimir uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo (GROSGOUEL, 2006, 2008). A proposta decolonial, portanto, perpassa uma produção epistemológica crítica, partindo de regiões étnico-raciais

subalternas, apta a superar arquétipos da economia política tradicional e suas definições de capitalismo e sistema-mundo, ensejando novas formas de produção de conhecimento que deem conta de redefinir conceitos e ressignificar processos.

### **Tradições de história global na América Latina**

A América Latina também possui uma interessante tradição de história global. Alguns autores apontam que no século XIX já é possível reconhecer importantes produções historiográficas cuja preocupação era pensar a história da América Latina e do Caribe em uma perspectiva do que hoje designamos global (MARQUESE, PIMENTA, 2015). Apesar da emancipação política e surgimento dos Estados Nacionais americanos no século XIX e da consequente narrativa subsumida a esses moldes, é possível observar notáveis esforços no sentido de expandir essas unidades de análise, ora incluindo outros estados, ora focando no próprio continente americano, ora, ainda, integrando-o a regiões alhures.

Assim, podem ser esboçadas algumas tendências historiográficas de matriz latino-americana durante o século XX, com produções que vieram à luz inegavelmente sob a verve de uma história global. Nesse sentido, na primeira metade do século XX, matizadas por teorias marxistas, obras acerca da escravidão no Caribe, idealizadas por nomes como Eric Williams (2012) e Lionel Robert James (2000) - cujo objeto de análise eram, respectivamente, os impérios britânico e francês -, teriam sido precursoras e influenciado pensadores tanto da história como das ciências sociais como um todo, responsáveis por repensar e reformular os debates sobre a América Latina e sua experiência colonial (MARQUESE, PIMENTA, 2015, p. 33-36).

Fernand Braudel e a segunda geração dos *Annales* também impulsionaram a perspectiva global no modo de fazer história na América Latina. Segundo especialistas em Braudel e na obra braudeliiana (DAIX, 1999), além da inegável influência da primeira geração dos *Annales* e de uma de suas grandes mentes, Lucien Febvre, a passagem do estudioso do mediterrâneo pelo Brasil enquanto docente da Universidade de São Paulo, teria contribuído para suas reflexões sobre os múltiplos tempos históricos e ensejado uma percepção mais ampla sobre globalidade. A profícua produção intelectual dos *Annales* sempre esteve pautada por uma perspectiva alargada e totalizadora dos estudos historiográficos, e é notória a interlocução mantida por sua segunda geração com outras searas do conhecimento, como a

economia e a geografia, bem como a dialética braudeliana dos tempos históricos - a longa, a média e a curta duração -; concepção por meio da qual são observados diferentes ritmos temporais (estrutura, conjuntura e acontecimento) (BRAUDEL, 2016; 1965), propiciadores, por sua vez, de uma inovadora compreensão da dialética tempo/espaço nos arcanos da história.

Em sua breve passagem pela cátedra da *Sorbonne*, na qual lecionou História da América Latina, Braudel teria influenciado diretamente dois grandes intelectuais, Frédéric Mauro (1960) e Pierre Chaunu (1959), que posteriormente se destacariam por suas produções acadêmicas sobre os impérios português e espanhol, inscritos em um espaço de análise mais abrangente, o atlântico. O historiador português Vitorino Magalhães Godinho (1983) e suas grandes obras, inicialmente, sobre o império português e, depois, sobre a expansão ultramarina europeia e suas implicações para a economia mundial, também não escaparam do estro braudeliano, e apresentaram uma invariável preocupação com uma abordagem global, sem preterir as forças antagônicas e a complexidade intrínseca às relações econômicas e sociais diretamente derivadas da expansão europeia pelo mundo.

Por derradeiro, não poderíamos deixar de mencionar a eloquente e monumental obra de Braudel, *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XVI-XVIII* - dividida em três volumes -, que explorou a expansão do capitalismo entre os séculos XV e XVIII. Nela, *“as Américas portuguesa e espanhola e o Caribe desempenharam papel de destaque como espaços privilegiados de atuação do capital europeu e, portanto, de ‘descolamento’ do Ocidente em relação ao mundo asiático”* (MARQUESE, PIMENTA, 2015, p. 38). Assim, em que pesem eventuais críticas que podem ser direcionadas à formulação braudeliana de economia-mundo capitalista, seu legado é inegável para o desenvolvimento da história global na América Latina.

As discussões econômicas envolvendo o desenvolvimento e subdesenvolvimento na América Latina também foram absorvidas pelos debates da história global em uma vertente latino-americana. Narrativas insurgentes do sul global, influenciadas, em grande medida, pela teoria marxista da dependência, formularam categorias como as de centro e periferia e procuraram repensar criticamente pressupostos da economia política clássica e neoclássica, renovando os estudos acerca do sistema econômico mundial. Inicialmente teorizadas por Raúl Prebisch, tais categorias foram apropriadas e desenvolvidas pelo economista brasileiro Celso Furtado (2009) em sua obra *Formação Econômica do*

*Brasil*, na qual propõe uma análise comparativa entre as experiências coloniais ibérica e britânica na América, com o escopo de explicar, através de instrumentos analíticos da história global e de conceitos como “colônias de exploração” e “de povoamento”, o desenvolvimento econômico dos Estados Unidos e o subdesenvolvimento da América Latina, e, assim, equacionar e superar as desigualdades socioeconômicas da região.

Oriunda do esforço intelectual de economistas e sociólogos, críticos das políticas econômicas adotadas pela Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) - da qual faziam parte Prebisch e Furtado -, viria a lume a teoria da dependência. Entre a prolífica produção acadêmica desse campo, destacam-se as obras de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto (2004), bem como de André Gunder Frank (1967). Os primeiros propuseram que o subdesenvolvimento da América Latina só poderia ser devidamente compreendido se observadas as relações de classe periféricas, possuidoras de características distintas das relações observadas nos países centrais do sistema capitalista mundial. O segundo, desconsiderando em parte as relações de trabalho e as forças de produção nas zonas periféricas, ponderava que o longo processo de exploração colonial - posteriormente de regiões marginais - e de acumulação de capital nas metrópoles europeias, entre os séculos XVI e XX, seria a causa inexorável do subdesenvolvimento latino-americano.

Os impactos e influências exercidos pela teoria da dependência ecoaram nos campos da história, e os elogios e críticas não se fizeram esperar. Apropriando-se do arcabouço teórico dessa vertente socioeconômica, parte da historiografia brasileira e latino-americana produziu obras renovadas sobre a história da América, integrando-a a processos mais amplos do capitalismo global e buscando reequilibrar as visões até então eurocêntricas sobre a colonização da América meridional. Exemplo notável da influência da teoria da dependência na historiografia brasileira encontra-se na emblemática e hoje já clássica obra de Fernando Novais (2019), *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. Sob forte inspiração marxista, Novais analisou o declínio das relações entre Portugal e sua colônia na América na passagem do século XVIII para o XIX, respaldado por

uma incorporação teórica simultânea do modelo explicativo de Eric Williams sobre as relações contraditórias entre capitalismo e escravidão, da concepção braudeliiana sobre a pluralidade dos tempos históricos e das formulações dependentistas sobre as relações entre centro e periferia do sistema mundial (MARQUESE, PIMENTA, 2015, p. 40-41).

As críticas, por sua vez, rebateram as teorias dependentistas, enfatizando a importância de se analisar a dinâmica e complexidade das relações endógenas da América, priorizando os fenômenos internos da vida colonial, embora esses mesmos críticos estivessem abertos e tangenciassem, sob muitos aspectos, uma abordagem confluyente com perspectivas de uma história global. Ilustram bem essa corrente crítica, Ciro Flamarion Cardoso e sua tese do “*modo de produção escravista colonial,*”

que se fundou em uma ampla apreensão das diversas sociedades escravistas do continente americano, valendo-se igualmente de um diálogo cerrado com as tradições historiográficas dos autores marxistas caribenhos e da segunda geração da escola dos Annales (MARQUESE, PIMENTA, 2015, p. 41).

O profícuo e plural embate de ideias, enriquecido por estudiosos de diversas áreas e vertentes teóricas (marxismo, *Annales* e dependentismo), contribuiu para a formulação da teoria dos sistemas-mundo de Immanuel Wallerstein (1974; 1980; 1989; 2011), na qual é sublinhada a importância das Américas para a formação e desenvolvimento do sistema-mundo moderno.

Malgrado a ausência de uma consistente tradição historiográfica latino-americana de fato preocupada com uma abordagem teórico-metodológica global, há pesquisas interessantes e inovadoras que se esforçam em examinar a História da América Latina e do Caribe em um contexto mais amplo do colonialismo e formação do capitalismo moderno. A historiografia acerca da escravidão negra, integrando as experiências americanas, europeias e africanas, tem fornecido importantes obras com perspectivas mais abrangentes. Esse contexto intelectual, principalmente a partir dos esforços interpretativos de Eric Williams e Cyril Lionel Robert James, contribui para as reflexões de Robin Blackburn acerca da formação e declínio do colonialismo europeu e da escravidão negra nas Américas, em um período compreendido entre os séculos XV e XIX, materializadas em suas obras *A construção do escravismo no novo mundo (1492-1800)*, *A queda do escravismo colonial (1776-1848)*, e *The American Crucible* (2002; 2003; 2013), nas quais procurou aproximar experiências até então apartadas pela historiografia, como a revolução escrava do Haiti e a abolição do tráfico negreiro e da escravidão no Caribe britânico, e, mediante categorias como *escravidão barroca*, *escravidão comercial* e *escravidão oitocentista*, alinhavar as diferenças entre a escravidão britânica/francesa e a escravidão ibérica, insculpindo a ideia de historicidade nas convergências entre escravidão e capitalismo.

Dale Tomich (2012), ao formular seu conceito de *segunda escravidão*, historicizando e relacionando a escravidão brasileira, cubana e norte-americana com a dinâmica da economia mundial no século XIX, também exerceu influência entre historiadores latino-americanos de tradição global.

Com acentuado prestígio na tradição historiográfica brasileira e latino-americana, Serge Gruzinski, especialista em história da colonização hispânica na América e herdeiro intelectual da escola dos *Annales*, destaca-se como um pensador crítico do nacionalismo metodológico e das histórias nacionais, e, em razão de sua formação antropológica, sempre preocupado com as análises etnocêntricas, embora reconheça que mesmo a história comparada está eivada, em muitos aspectos, de etnocentrismo e eurocentrismo. Em *A colonização do imaginário* (2003), reflete sobre o amálgama entre a cultura dos povos ameríndios autóctones e a expansão do império espanhol no Novo Mundo, com ênfase na colonização da Nova Espanha, delineando o paulatino e complexo processo de adaptação, assimilação e influência recíproca que permeou todo o mundo colonial hispânico. Em *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização* (2014), partindo do México, do Brasil, das costas da Índia e da África, propõe uma reflexão menos eurocêntrica sobre o processo de mundialização; e em *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI* (2015), estuda o choque de culturas e civilizações ocorrido durante a expansão dos impérios espanhol e português, demonstrando como a águia asteca sucumbiu perante o poderio espanhol e o dragão chinês se impôs aos invasores portugueses, e narra como esse encontro de três continentes fomentou um processo de globalização, cujo principal motor, foi, à época, os impérios ibéricos.

O historiador brasileiro Luiz Felipe de Alencastro, em sua fascinante obra *O trato dos viventes*, desloca o eixo de análise para o Atlântico Sul e confere centralidade ao comércio negreiro como engrenagem de coesão da América portuguesa e formação do Brasil. Sua pesquisa identifica dinâmicas socio-econômicas no espaço atlântico, indicando uma região de produção escravista na costa americana e uma área de reprodução de escravos em Angola (ALENCASTRO, 2000).

Inserindo-se em um estudo de cadeias de *commodities*, destacam-se Topik, Marichal e Frank (2006), que editaram uma série de ensaios sobre a cadeia mercantil de diversos produtos produzidos na América Latina e que se inseriam em uma economia mundial. Assim, a coletânea, contemplando diversas mercadorias - prata, cochonilla, café, açúcar, cocaína, tabaco, cacau, índigo etc - produzidas



entre os séculos XVI e XX, oferece um fértil campo de pesquisa para estudantes e curiosos, abrindo uma nova e promissora trilha de investigações sobre a produção, circulação e consumo de mercadorias oriundas da América e espaiadas pelas redes da economia mundial.

## Conclusão

Enfim, como vimos, é difícil conceituar e precisar as origens de uma história global. Proposições historiográficas que oferecem uma abordagem de pesquisa em uma escala mais ampla, que buscam conexões, comparações e interseções entre diferentes processos e experiências históricas, recuam no tempo e atravessam diferentes espaços. Naturalmente, a história atlântica e a própria história global não estiveram imunes a críticas e as receberam de pensadores de outras searas e historiadores de diferentes vertentes teóricas. As críticas vão desde alegações de que a história global é generalizante e pretere processos históricos locais, conferindo primazia à economia-mundo; perpassando aquelas matizadas por um marxismo mais ortodoxo, cujas assertivas apontam a ausência de um materialismo histórico nas abordagens de história global, que enfatizaria o mercado mundial e a circulação de capital e mercadorias, desconsiderando o processo de produção de capital e formação e luta de classes; até aquelas que acusam as teorias do sistema mundo e, em geral, a história global de renovar e perpetuar um eurocentrismo presente nas antigas histórias nacionais e imperiais. No entanto, em razão da complexidade e sofisticação do debate e por não ser o escopo do artigo, não temos a pretensão de iniciar essa discussão aqui, mas apenas mencioná-la *en passant*.

Limitar-nos-emos a observar que a América Latina possui uma tradição historiográfica preocupada com temas e abordagens mais amplos, que dialogam, em muitos aspectos, com uma perspectiva de história global. Nesse sentido, a produção epistemológica do sul, genuinamente latino-americana, incorporando e assimilando conceitos e categorias como colonialidade do poder e do saber, aplicando uma perspectiva teórico-metodológica global e dialogando com outras áreas - como a geografia crítica, a sociologia histórica -, vertentes teóricas e escolas acadêmicas - como as teorias de sistema-mundo de Wallerstein, a Escola da Califórnia de André Gunder Frank e a dialética braudeliana dos tempos históricos -, vem ganhando relevância e enriquecendo o debate, na medida em que propõe e promove novas perspectivas e ideias.

### Referências bibliográficas

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- AMIN, Samir. **Eurocentrism**. Londres, Zed Books, 1989.
- APPIAH, Kwame Anthony. **In my father's house: Africa in the philosophy of culture**. Londres, Methuen, 1992.
- ASCIONE, Gennaro. **Science and the decolonization of Social Theory: unthinking modernity**. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BLACKBURN, Robin. **A construção do escravismo no novo mundo: do barroco ao moderno (1492-1800)**. Record, 2003.
- BLACKBURN, Robin. **A queda do escravismo colonial (1776-1848)**. Record, 2002.
- BLACKBURN, Robin. **The American Crucible: slavery, emancipation and human rights**. Verso Press USA, 2013.
- BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais: a longa duração**. Revista de História, São Paulo, v. 30, nº 62, p. 261-294, abr./jun. 1965.
- BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II**. Edusp, 2016.
- CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. **Dependência e Desenvolvimento na América Latina**. Ensaio de interpretação sociológica. Civilização Brasileira, 2004.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa: Pensamiento poscolonial y diferencia histórica**. Barcelona, Ensayo Tusquets, 2007.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história: Quatro teses**. Sopro 91, julho de 2013.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference**. Princeton University Press, 2007.

- CHARTIER, Roger. **La conscience de la globalité** (comentaire), *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 56, n.º 1, 2001, pp. 119-123, DOI: 10.3406/ahess.2001.279936.
- CHATTERJEE, Partha. **Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?**. Londres: ZED, 1986.
- CHAUNU, Pierre; CHAUNU, Huguette. **Seville et l'Atlantique (1504-1650)**. Paris: S.E.V.P.E.N., 1955-1959. 8 v.
- CLAVIN, Patricia. Defining **Transnationalism**. *Contemporary European History*, vol 14, n 04, pp.421-439, 2005.
- CONRAD, Sebastian. **O que é história global?** Princeton University Press, 2019.
- COSTA, Sérgio. **Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.21, número 60, SP: fevereiro de 2006.
- CROSSLEY, Pamela Kyle. **O que é história global?** Editora Vozes, 2015.
- DAIX, Pierre. **Fernand Braudel: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- DOMANSKA, Ewa. **The New Age of the Anthropocene**. *Journal of Contemporary Archaeology*, vol. 1, no. 1, 2014: 98-103.
- DRAYTON, Richard; MOTADEL, David. **Discussions: the futures of global history**. *Journal of Global History*. Cambridge University Press, 2018, v. 13, pp. 1-21.
- DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”**. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 1994.
- FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- FICKER, Sandra Kuntz. **Mundial, transnacional, global: un ejercicio de clarificación conceptual de los estudios globales**. *Nuevo mundo, mundos nuevos*. 2014
- FLYNN, Dennis O.; GIRÁLDEZ, Arturo. **Path dependence, time lags and the birth of globalisation: A critique of O'Rourke and Williamson**. *European Review of Economic History*, Vol. 8, No. 1 (abril 2004), pp. 81-108.

FRANK, André Gunder. **Capitalism and Underdevelopment in Latin America**. New York: Monthly Review Press, 1967.

FRANK, Andre Gunder. **Dependent Accumulation and Underdevelopment**. Londres: MacMillan Press, 1978.

FRANK, Zephir; MARICHAL, Carlos; TOPIK, Steven (ed.). **From silver to cocaine. Latin American Commodity Chains and the Building of the World Economy, 1500-2000**. Durham: Duke University Press, 2006.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1959].

GILROY, Paul. **The black atlantic: modernity and double consciousness**. Cambridge, Harvard, 1993.

GREENE, Jack P.; MORGAN, Philip D. (orgs.). **Atlantic History: a critical appraisal**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GROSGOUEL, Ramón. **Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System**. *Review*, 25, 2002, 203-224.

GROSGOUEL, Ramón. **From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies: A Preface**. *Review*, 29, 2006.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008, 115-147.

GROSGOUEL, Ramón. **The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality** *in* William Robinson; Richard Applebaum (orgs.), *Critical Globalization Studies*. London: Routledge, 2005.

GRUZINSKI, Serge. **A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI**. Companhia das Letras, 2015.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. Companhia das Letras, 2003.

GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo: história de uma mundialização**. Edusp, 2014.

- HALL, Stuart. **The question of cultural identity** in S. Hall, David Held e Tony Mc Grew (eds.), *Modernity and its futures*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 273-326
- HARTOG, François. **Évidence de l'histoire: ce que voient les historiens**. Paris: Éditions de L'EHESS, coll. "Cas de figure", 2005.
- JAMES, C. L. R. **Os Jacobinos Negros. Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos**. Boitempo, 2000.
- JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João (Orgs.). **História dos conceitos: encontros transatlânticos**. Rio de Janeiro: Loyola, 2007.
- JASMIN, Marcelo Gantus. **História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares** (Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol.20, no.57, São Paulo, Feb. 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.
- LANDER, Edgardo. **Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano** in Roberto Briceño-León; Heinz R. Sonntag (orgs.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998, 87-96.
- LANDES, David. **The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present**. Cambridge University Press, 2003.
- LYOTARD, François. **A condição pós-moderna**. José Olympio, 1986.
- MALLON, Florencia. **The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History**. *American Historical Review*, 99, 1994, 1491-1515.
- MARQUES, Leonardo. **Um barqueiro-trafficante inglês e o comércio interimperial de escravos no Atlântico setecentista (1688-1732)**. in MATHIAS, Carlos Leonardo Kelmer et al (org). *Ramificações Ultramarinas. Sociedades comerciais no âmbito do Atlântico luso - século XVIII*. Editora Faperj, 2019.
- MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

MARQUESE, Rafael; PIMENTA, João Paulo. **Tradições de história global na América Latina e no Caribe.** Hist. historiogr.ouro preto. n. 17.abril.2015. p. 30-49. doi: 10.15848/hh.voi17.775.

MAURO, Frédéric. **Le Portugal, le Brésil et l'Atlantique au XVIIe siècle (1570-1670).** Paris: S.E.V.P.E.N., 1960. 2 v.

MCNEILL, J.R. **Definitions, Durations, and Displacements** In MCANANY, Patricia Ann; YOFFEE, Norman. Questioning collapse: human resilience, ecological vulnerability, and the aftermath of empire. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2010. Como exemplo de uma abordagem sistêmica para a história ambiental, ver

MCNEILL, John Robert; HORNBORG, Alf; ALIER, Juan Martínez (Org.). **Rethinking Environmental History: World-system History and Global Environmental Change.** Lanham: Rowman Altamira, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking.** Princeton: Princeton University Press, 2000.

MORGAN, Edmund. **La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos.** Siglo veintiuno editores, 2004.

MORLEY, David e KUAN-HSING, Chen (eds.). **Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies.** Londres/Nova York, Routledge, 1996.

NOVAIS, Fernando A. **Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808).** Editora 34, 2019.

O'ROURKE, Kevin H.; WILLIAMSON, Jeffrey G. **When did globalisation begin?.** European Review of Economic History, Vol. 6, No. 1, (abril 2002), pp. 23–50

PALTI, Elías. **La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”.** Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

PALTI, Elías José. **“Koselleck Y La Idea De Sattelzeit. Un Debate Sobre Modernidad Y Temporalidad.”** Ayer, no. 53, 2004: 63-74.

- PARTHASARATHI, Prasannan. **Why Europe Grew Rich and Asia Did Not: Global Economic Divergence, 1600–1850**. Cambridge University Press, 2011.
- PÉREZ, José Manuel Santos. **Histórias Conectadas. Ensaio sobre história global, comparada e colonial na idade moderna (Brasil, Ásia e América Hispânica)**. Editora Autografia, 2016.
- POCOCK, J. G. A. **The history of political thought: a methodological enquiry** in P. Laslett e W. G. Runciman, *Philosophy, politics, and society: second series* (Oxford, Blackwell), 1969.
- POMERANZ, Kenneth. **A Grande Divergência: a China, a Europa e a formação da economia mundial moderna**. Coimbra: Edições 70, 2013.
- PRADO, Maria Ligia Coelho. **América Latina: História Comparada, Histórias Conectadas, História Transnacional**. Anuário - UNR, v. 24, p. 9-22, 2013.
- PREBISCH, Raúl. **Commercial Policy in the Underdeveloped Countries**. The American Economic Review, Baer, 1959.
- PURDY, S. **A história comparada e o desafio da transnacionalidade**. Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 64-84, 20124
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad**. Perú Indígena, 29, 1991, 11-21.
- QUIJANO, Aníbal. **La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana** in Roberto Briceño-León; Heinz R. Sonntag (orgs.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998, 139-155.
- RODRIGUEZ, Ileana. **Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition** in Ileana Rodriguez (org.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Duke University Press: Durham and London, 2000.
- SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. Companhia de Bolso, 2011.
- SAID, Edward. **Orientalismo: O Ocidente como Invenção do Ocidente**. Companhia de Bolso, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro**. Coimbra, Conferência de abertura ao VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 20004.



- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.
- SANTOS, Theotônio dos. **Imperialismo y Dependencia**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2011.
- SKINNER, Quentin. **Meaning and understanding in the history of ideas**. (History and Theory, 8 (1), 1969, 3-53.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea**. Columbia University Press, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present**. Harvard University Press, 1999.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues**. Routledge, 2014.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Em busca das origens da história global**: aula inaugural proferida no Collège de France em 28 de Novembro de 2013. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 30, n° 60, p. 219-240, janeiro-abril, 2017.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empire, 1500-1640**. American Historical Review, 112:5 (2007), pp. 1359-1385.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay; ARMITAGE, David (org.). **The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840**. Red Globe Press, 2009.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. **The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History**. Wiley-Blackwell, 2012.
- SVAMPA, Maristella. **Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias**. Bielefeld, Germany: transcript Verlag, 2019.
- TOMICH, Dale. **O Atlântico como espaço histórico**. Estudos Afro-Asiáticos, v. 26, n. 2, p. 221-40, 2004.

TOMICH, Dale. **Pequenas ilhas e grandes comparações.** in Pelo prisma da escravidão: Trabalho, capital e economia mundial. São Paulo. Editora EDUSP, 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e civilização capitalista.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Fernand Braudel, History and the Social Sciences: The Long Durée.** Review: A Journal of the Fernand Braudel Center, v.XXXII, n.2, pp.171-204, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Impensar las Ciencias Sociales.** Tradução de Susana Guardado. Barcelona: Siglo Veintiuno Editores, 1998. p. 10

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.** New York: Academic Press, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750.** New York: Academic Press, 1980.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s.** New York: Academic Press, 1989.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914.** Berkeley: University of California Press, 2011.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean:** Comments on Stern's Critical Tests. American Historical Review, v. 93, n. 4, p. 873-885, oct. 1988.

WEINSTEIN, B. **Pensando a história fora da nação: a historiografia da América Latina e o viés transnacional.** Revista eletrônica da ANPHILAC, n. 14, p. 9-36, Janeiro/Junho 2013.

WERNER, Michel; ZIMMERMANN, Bénédicte. **Pensar a história cruzada: entre empiria e reflexividade.** Textos de História, Brasília: UNB, vol. 11, n. 1/2, p. 116, 2003.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e Escravidão.** Companhia das Letras, 2012.

## O “cenário da natureza brasileira [...] através da fria narrativa [...] da escravidão”

The “scenario of brazilian nature [...] through the cold narrative of slavery”

**Ricardo Alves da Silva Santos**

Doutorando em História  
Universidade Federal Rural de Pernambuco  
riko.alves28@gmail.com

**Recebido em:** 09/03/2021

**Aceito em:** 14/06/2021

**Resumo:** A pesquisa parte das “cenas da escravidão” em Alagoas para observar as várias situações que evidenciam a preservação do racismo no pós-1888 e que corrobora a tese de que a escravização negra africana foi a base do racismo estrutural no Brasil a partir dos silenciamentos sobre a questão racial e a acomodação dos ex-escravizados em novas hierarquias sociais, percebidas ainda na segunda metade do século XIX. Busca-se fugir dos modelos que tem por base os grandes centros escravistas e fazer uma análise a partir de uma região de pouca expressão em quantidade de cativos, Alagoas, debatendo a experiência da liberdade e da cidadania nos momentos finais da escravidão e do início do século XX entre as ciências humanas abordando o racismo numa dimensão histórica.

**Palavras-chave:** Escravidão; Cidadania; Racismo

**Abstract:** The research starts from the “slavery scenas” in Alagoas to observe the various situations that show the preservation of racism in the post-1888 and that corroborates the thesis that African black enslavement was the basis of structural racism in Brazil from the silences on the racial issue and the accommodation of ex-slaves in new social hierarchies, perceived in the second half of the 19th century. The aim is to escape the models that are based on the great slave centers and to analyze them from a region with little expression in the number of captives, Alagoas, debating the experience of freedom and citizenship in the final moments of slavery and the beginning of the century between the humanities approaching racism in a historical dimension.

**Keywords:** Slavery; Citizenship; Racism

## Apresentação

Este artigo tem como foco a experiência da liberdade e da cidadania na Província de Alagoas nos momentos finais da escravidão e do pós-abolição. Busco aqui investigar o lugar social dos egressos do cativo e sua inserção na sociedade livre, evidenciando a discriminação racial e os preconceitos de cor como característica de uma sociedade fundada na escravidão. Nesse sentido, estudos como o de Hebe Mattos, ao “explorar os significados da liberdade mostrou-se fundamental para compreender a experiência dos últimos africanos e seus descendentes escravizados no Brasil” e dessa forma entender a “novas relações sociais que então se engendraram” (MATTOS, 2013, p. 27). Como veremos, essas novas relações serão pautadas na racionalização dos indivíduos.

Mattos fez seu estudo no espaço do Sudeste, onde a escravidão manteve sua vitalidade até o momento da abolição, e como outros autores, privilegiou essa região por ela concentrar a maior população escravizada do país. Ao fazer críticas a historiografia que esteve muito atrelada à perspectiva política e econômica, observa que o estudo sobre a escravidão deve ir “para além das antigas dicotomias entre continuidade e ruptura, estratégias sociais e determinações estruturais”, pois a extinção da escravidão no Brasil abriu espaço para pensar e analisar as relações definidas por esses polos (MATTOS, 2013, p. 28). Escapando desses grandes centros escravistas (Sudeste cafeeiro, Pernambuco e Bahia) veremos como em Alagoas, uma região de pouca expressão em quantidade de escravizados, a racialização foi o mote das novas relações sociais, pois “numa sociedade escravista, por óbvio, não importava o caminho tomado, uma pessoa negra livre sempre seria interpelada pelos assuntos e os espaços do escravismo” (PINTO, 2014, p. 150). Assim, as “scenas da escravidão” em Alagoas da segunda metade do século XIX em que mulheres e homens negros viviam nos limites entre a escravidão e a liberdade, tiveram suas vidas interpretadas pela prerrogativa do cativo. Homens e mulheres negros livres eram constantemente abordados pelas autoridades sob a suspeição de serem escravizados (cf. CHALHOUB, 2012).

O ocorrido com o mulato Justino é um exemplo de como a cor e a raça se configuravam, em fins do século XIX, como um marcador de diferenças sociais e culturais. O jornal *Gutemberg* em 20 de novembro de 1887, na primeira página, denunciou que “um mulato de nome Justino, livre por carta que está registrada a fls. 8 do livro de notas do tabelião Vieira Sampaio, tem sido ultimamente perseguido em nome da polícia”. Assim vemos que a condição jurídica de Justino, um liberto, não lhe

dava tratamento diferenciado pela polícia, que pretendia capturá-lo e entregá-lo ao seu pretense senhor. A denúncia feita pelo jornal vinha acompanhada de um alerta para as autoridades: “que isto de prender gente forra para reduzir a captivo – é crime do art. 179 do código criminal; e mais que é feito, muito feito andar a polícia a praticar crimes, que devia ser ella a primeira em reprimir e castigar”. A cor da pele de Justino o fazia ser visto primeiramente como escravizado. Essa situação, agora apresentada pelo jornal em forma de denúncia, era uma cena corriqueira nos espaços escravistas e que é observado no pós-abolição como uma característica de distinção social em que os indivíduos pretos e pardos eram ainda relacionados à escravidão.

No Brasil, o processo de abolição da escravatura foi acompanhado de uma “profunda racialização das relações sociais e na manutenção de certos esquemas hierárquicos” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 37), pois como se viu, os ex-escravizados não foram de imediato reconhecidos como cidadãos e ainda no final da década de 1880, já se evidenciava a “conservação de uma hierarquia social bastante rígida” em relação aos libertos, que no início da República caracterizou-se pelo estabelecimento de “critérios diferenciados de cidadania” (SCHWARCZ, 1993. p. 24). Negros e negras no pós-1888 continuavam a ser interpretados “pelos assuntos e os espaços do escravismo” e tratados como inferiores. Ao nos debruçarmos sobre as “scenas da escravidão” em Alagoas, observando o tratamento dado aos cativos e libertos, pretende-se extrair uma “lição oportuna” para questionar o racismo estrutural de nossa sociedade.

### **Uma “lição oportuna”**

Quando falamos sobre o racismo e abordamos as questões da inferioridade da “população de cor” a partir da miscigenação, considerada a degeneração das raças, pretendemos antes de tudo, problematizar o lugar social de negros e negras no fim da escravidão e a perpetuação de práticas racistas no século seguinte. Durante a pesquisa e catalogação das fontes, me deparei com uma revista educacional publicada no início do século XX. A Revista de Ensino era órgão oficial da Diretoria da Instrução Pública de Alagoas. Era um material denso, com mais de 70 páginas e suas publicações eram bimestrais, destinada aos instrutores de escolas primárias. Além de noticiário, de estudo da língua, de geografia, de história, de moral e cívica, a revista apresentava a metodologia apropriada para trabalhar com os alunos primários. Na seção Educação Moral e Cívica de autoria de Ad. Marroquim, encontra-se um texto com uma “lição oportuna” para ensinar aos alunos sobre a sociedade em que vivem e

despertar neles o amor à Pátria. Dessa “lição” proponho outras para pensar o lugar social dos afrodescendentes. Segue o referido texto para a análise.

Ao entrar na sala para dar começo aos trabalhos escolares, o professor viu a um canto, chorando com a cabeça entre as mãos, um aluno da primeira classe. De pé ainda, no meio do silêncio que se fez a sua entrada, perguntou:

– Porque choras, Felício?

O pequeno, com a cabeça baixa, não respondeu e começou a soluçar.

O professor insistiu:

– Vamos; que tens? Estás doente? Fizeram-te mal? Que houve, enfim?

– Nada, balbuciou Felício.

– Nada?! não é possível. Ninguém chora sem motivo; e eu quero saber porque choras.

André levantou-se então muito pálido e falou:

– Professor, a culpa é minha. Estávamos todos brincando, quando Felício subiu a um banco e gritou: silêncio! Eu voltei-me e disse que negro não mandava. Os outros riram muito e ele começou a chorar.

[...]

(Revista de Ensino, ano I, Maceió, março-abril de 1927, n. 2, p. 3-4. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional)

Na sequência, o professor repreendeu o pequeno André dizendo que “a cor, porém, não é um defeito, nem sinal de inferioridade”. Aqui percebemos que em fins da década de 1920, a “cor” persiste como identificação do indivíduo a escravidão. Ficção ou não, essa história demonstra como naquele período a cor da pele definia as hierarquias numa sociedade fundada na escravização de mulheres e homens negros, e assim “ordenou etiquetas de mando e obediência” (SHWARCZ, 2020, p.16). O “negro não mandava”, o branco sim. E essa relação discrepante moldou condutas e definiu desigualdades sociais, inserindo-se na normalidade, o que é percebido já entre os mais jovens, como o pequeno André, como sendo a ordem natural das coisas. A estrutura social, se moldava assim, num racismo sutil.

Como um professor do século XXI, sei que a educação está além do espaço escolar. E o ambiente familiar é por excelência o lugar em que as normas sociais são transmitidas. É nesse ambiente que provavelmente André aprendera que “negro não mandava”. Para ter certeza, é interessante adentrarmos no ambiente familiar de André. “Como de costume, André, de volta da escola, tudo contou a sua mãe arrependido de haver procurado ridicularizar Felício”. A mãe ao desaprovar a atitude do filho ponderou que “a brincadeira serviu entretanto para [que ele recebesse] a belíssima lição [do mestre] que foi: ao ofender o colega, estava ofendendo a Pátria e “como poderias amar com

desprendido e imperecível amor a tua pátria se começasses por desprezar (sic) a tua raça?”, disse-lhe o professor e assim ensinava que o Brasil era o “resultado da fusão do americano, do africano e do europeu, isto é, do índio, do negro e do português. Somos, pois, mestiços”.

A mãe de André continuava a lição dada na escola, explicando ao filho que somente quando entrar mais fundo na história da pátria e estudar as “horrríveis tragédias de que foi grandioso cenário da natureza brasileira, [...] através da fria narrativa [...] da escravidão”, somente assim compreenderá a gravidade da ofensa dirigida a Felício. A narrativa “de tanta miséria e tanta dor”, dizia a mãe, era importante para que o filho aprendesse a respeitar o colega “de cor”. Dessa forma, esta pesquisa e as demais que buscam nas “cenas da escravidão” uma narrativa para explicar e problematizar a realidade do racismo estrutural, tem por pretensão ensinar uma “lição oportuna” para a identificação e combate à discriminação racial. A escravidão é a chave explicativa para o racismo estrutural observado no “cenário da natureza brasileira”. E nas palavras de Flávio Gomes e Lília Schwarcz (2018, p. 19) “lembrar é, por isso mesmo, exercício de rebeldia; de não deixar passar de ficar para contar”.

No ano de 1927, data da edição dessa revista, portanto 39 anos após o fim da escravidão no Brasil, percebe-se como estava longe a igualdade racial no ambiente social e institucional. Continuando a análise do texto, a mãe do pequeno André, ainda ensinando ao filho o respeito às pessoas “de cor”, o lembra de Guilhermina, questionando-o: “lembrou-te acaso Guilhermina quando insultaste teu colega?” Guilhermina era uma “boa negra”, que como outras, após a extinção legal do cativo, optou por permanecer na casa dos seus antigos senhores. Essa “mãe outra”, como chamava o pequeno André em sua “pittoresca linguagem infantil”, dizia a mãe, foi quem o criou e que “abandonou o próprio filhinho” para dar a André “o leite que era d'elle”. Dessa forma, a mãe lembrava ao filho que os negros foram figuras presentes naquela família.

Guilhermina era, portanto, uma escravizada doméstica e fora ama de leite do pequeno André. Lorena Féres da Silva Telles ao observar o local de africanas e suas descendentes na escravidão doméstica nos mostra que “mulheres africanas e crioulas atuaram no interior das casas-grandes e sobrados urbanos desde a implantação da escravidão nas Américas”. Dentre as variadas funções desempenhadas por essas escravizadas domésticas, chama a atenção “a figura icônica da ama de leite” (TELLES, 2018, p. 99). Quando Guilhermina “abandonou o próprio filhinho” para dar a André “o leite que era d'elle” não o fez por escolha própria, mas pela prática corriqueira que acompanhava essa



função: dar além do seu leite, todas as atenções para o bebê branco. Ao que se mostra, os anos de convivência que Guilhermina teve com aquela família como ama de leite “ensejaram relações complexas de intimidade e afeto, sempre atravessadas pelas tensões e violências inerentes a escravidão” (TELLES, 2018, p. 101).

Voltando para a “lição oportuna”, a mãe, depois de lembrar a André da negra que fora sua ama de leite, continuou: “Guilhermina é negra, mas é minha melhor amiga e tua segunda mãe”. Naquele contexto essa frase passaria despercebida e a mãe até elogiada por ser amiga de uma negra. Mas a realidade de hoje nos permite fazer algumas interpretações. Ao usar a conjunção “mas” logo após evidenciar que Guilhermina é negra, coloca em perspectiva que ela, uma mulher branca é capaz de ser amiga de uma negra. A meu ver, essa frase seria o equivalente a “não sou racista, mas não gosto e negros”. Perceba como o “mas” é usado para definir que negros e negras somente serão aceitos como “pessoas” se tiver o respaldo de um branco, que lhe oferece amizade e proteção. Era a realidade do escravismo perpetuado no início do século XX.

Guilhermina era negra e ex-escravizada daquela família. É provável que por ter sido “bem tratada” naquela casa e ter desfrutado de “intimidade e afeto”, optou por permanecer na família por um pequeno salário, mas principalmente por “gratidão”. Com a lei da abolição, e mesmo antes, muitos libertos “não viram vantagem ou meios para abandonar sua rotina e arriscar relações de trabalho noutros lugares” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 106). Por óbvio, essa situação era mais comum entre os libertos idosos. Além disso, abandonar seus ex-senhores e lançar-se “noutros lugares” era arriscado, pois eram alvos fáceis para a repressão das autoridades, que interpretavam a “mobilidade e autonomia” dos libertos com desconfiança e eram “denominados vadios no vocabulário policial” (Idem, p. 107). A sequência da narrativa mostra como Guilhermina manteve “sua rotina” de ex-escravizada na casa de seus ex-senhores. No momento em que a mãe ensinava ao pequeno André, “a preta, ouvindo pronunciar o seu nome, apareceu à porta mostrando num sorriso satisfeito os dentes alvos”. A narrativa dá voz a Guilhermina e evidencia sua condição naquela família:

– Sinhá chamou?  
– Chamei Guilhermina. E’ André que quer te abraçar.  
O menino correu para ella de braços abertos. A negra sorrindo de orgulho reclamava:  
– Que é isso, Nhô-nhô!... Qu’ é isso, Nhô-nhô!...  
E sahiu com André.  
Ainda no corredor se ouvia a sua voz: Este menino é um capeta!

Mas seus olhos estavam marejados de lágrimas.  
(Revista de Ensino, ano I, Maceió, março-abril de 1927, n. 2, p. 4)

Guilhermina, considerada a segunda mãe de André, fora sua ama de leite e o carregou nos braços desde o momento em que nasceu. Mas apesar dessa “intimidade e afeto”, e de Guilhermina ser a melhor amiga de sua mãe, nesse ambiente familiar, André aprendeu que ela “não mandava”, assim como todos os negros. O texto em si, como proposta de ensino primário, é uma narrativa que, pelo jogo de palavras, ao invés de combater a prática discriminatória a incentivou. Ao mencionar que “apareceu à porta” depois de ter ouvido seu nome, indica que estava em outro cômodo, a cozinha provavelmente, o mesmo lugar que ocupara no período do cativo. Também o linguajar de Guilhermina: “Sinhá”, “Nhô-nhô!”, termos que remontam a condição escrava, dessa forma aliado a sua cor, Guilhermina e outras negras em situação semelhante a sua, mesmo passados décadas da Abolição, eram socialmente e culturalmente relacionadas ao cativo.

A lição que se tira dos séculos de cativo negro em que vigorou um “direito torto que dá[va] a um homem o domínio exclusivo de outro homem”<sup>1</sup> é de que o racismo é consequência da escravidão. As “scenas da escravidão” demonstram a construção desse racismo no tratamento dispensado aos africanos e seus descendentes, e assim perpetuou a ideia de que “negro não mandava”. O branco manda, o negro obedece. Essa máxima do sistema escravista foi o molde da sociedade brasileira e dessa forma, tornaram-se “quotidianas as tristes e vergonhosas cenas que representa o escravagismo neste paiz”<sup>2</sup> anunciou o *Gutenberg*. Ana Flávia Magalhães Pinto ao partir da observação da trajetória de “homens livres de cor” que se destacaram na imprensa e na literatura e que tiveram suas vidas “marcadas por trânsitos e interdições, apostas e contingências”, questiona o que suas experiências de liberdade no mundo da escravidão “teria a contribuir para os estudos da história social interessados nas experiências negras antes e depois do fim da escravidão?” (p. 2[26]). A seguir tentarei responder a esse questionamento a partir das expectativas de igualdade e de cidadania dos libertos após a lei de 13 de maio de 1888.

---

<sup>1</sup> GUTENBERG, ano II, n. 13, 23 de abril de 1883, p. 1

<sup>2</sup> GUTENBERG, 18 de maio de 1887, ano VI, n. 108, p. 2

“Eu hoje sou iguá a vossuncê! sou cidadão brasileiro”

Imagem 1: Um “Treze de Maio”



Fonte: Jornal A TROÇA, edição de 13 de maio de 1892, p. 2, disponível na hemeroteca digital da Biblioteca Nacional.

Esta imagem apresentada pelo jornal *A Troça* não é de um escravo fugido, é de um “Treze de maio”, expressão comumente usada naquele período para se referir àqueles que tinham se libertado em virtude da lei 3.353. A semelhança com a tradicional imagem estampada nos anúncios de escravos fugidos não é por acaso. Ela evidencia o pensamento que vigorou sobre a população de cor egressa do cativeiro: saíam da escravidão e continuariam a fugir do cativeiro, agora não mais em busca da liberdade, mas do reconhecimento de uma cidadania e de inclusão social.

O jornal *A Troça*, que pelo seu frontispício, iniciou suas publicações no ano de 1892, anunciava-se como “órgão crítico, literário e noticioso” de propriedade de Pedro Carlos. No ano de 1892, numa edição especial, publicou uma “homenagem da ‘troça’ ao dia 13 de maio”. Na seção “em fá sustenido”, dedicada a fatos do cotidiano em crônicas de autoria de Zé Piston, relata o encontro do autor com um “treze de maio que passou muito cedo pela [...] porta” da redação, cuja “cópia fiel” fora estampada junto ao texto (imagem acima) para a “apreciação do leitor”. O autor em tom de ironia e zombaria,

apresenta aos leitores de *A Troça* o diálogo que teve com o dito “treze de maio”. A conversa entre o autor e o liberto chamou a atenção por que reflete o pensamento da sociedade em relação às mulheres e homens negros lançados à sociedade livre.

Zé Piston, por meio do jornal, faz “publico o diálogo que [teve] com semelhante typo”:

- Mestre Caboré, como tem passado? Que fim levou! Donde vem? para onde vai?
- Caboré. – Mim passa mai, mió sinhô; venho de ingenho Grota de Baixo vê festanza de cima, sinhô.
- E assim de surrão às costas?! alpargatas nos pés?!
- [...]
- E tu sabes desses movimentos políticos que tem se dado?

(A TROÇA, 13 de maio de 1892, p. 2)

E depois de irritar-se com o deboche de sua aparência e da insinuação de sua ignorância política, Caboré responde com truculência dizendo que “eu hoje sou iguá a vossuncê! sou cidadão brasileiro”. Exige respeito, pois “é muito ziraforo vossuncê me tratar pru tu”. Enfatiza que “cravidão cabou; hoje todo noi é uma coza só”. Zé Piston ao reproduzir “o letramento do Caboré” estava ao mesmo tempo reforçando a imagem que se tinha dos “treze de maio”: pobres, analfabetos, desconhecedores da política e sem lugar definido. A “cravidão cabou” mas infelizmente o pensamento de Caboré e de todos os egressos do cativeiro de que “hoje todo noi é uma coza só” não se concretizou. A data de 13 de maio não fez de todos os brasileiros “uma coza só”. A lei Áurea, curta e direta, “por si só, e conservadora como foi, não prevendo nenhum projeto de inclusão social, não tinha o poder de redimir desigualdades assentadas, apagar hierarquias naturalizadas” (GOMES; SCHWARCZ, 2018, p. 18). E quem são os culpados dessa estrutura de desigualdade racial que se percebeu logo após a abolição: a monarquia, o parlamento, os abolicionistas, os escravizados? Para Zé Piston, o “culpado foi quem [...] fez de um negro tão feio gente”. Reconhecer negros e negras como “gente”, como cidadãos, era o desafio de uma sociedade fundada em séculos de escravidão.

Percebam que a intenção do autor nesse diálogo com o negro Caboré não era de homenagear os libertos mas exaltar a condição da população egressa do cativeiro, reforçando estereótipos e demarcando o lugar social desses indivíduos. Essa contradição dentro de um editorial que tinha por objetivo fazer uma “homenagem” fica explícito quando em outros artigos vem a exaltação da festa, dos ilustres abolicionistas, do parlamento e da princesa como os benfeitores da abolição. Desse mesmo diálogo com “um treze de maio” o autor reproduz uma música que o Caboré “sahio cantarolando”:

Ou que festa em meu paiz!  
Acabou a escravidão,  
Tudo hoje aqui é livre,  
Viva a lei da abolição?

Agora calço sapatos  
Também boto colarinho,  
Minha camisa completa,  
Meu chapéu tão bonitinho!

Note no canto do Caboré como os elementos de afirmação da liberdade no período escravista, o uso de sapatos e a vestimenta, são preservados no início da República, indicando a necessidade da população de cor em reafirmar constantemente sua condição. “Acabou a escravidão”, e a lei definiu que “tudo hoje aqui é livre” sem, no entanto, garantir os meios para que os ex-escravizados pudessem calçar sapatos, usar camisa e um “chapéu tão bonitinho”.

O autor conclui avisando aos leitores que quem “quizer ver muitos desses [Caborés], vá a procissão cívica de hoje em homenagem à extinção da liberdade no Brazil”. Não! Não foi erro ou engano meu e também acredito que não foi do autor em usar a expressão “extinção da liberdade” ao invés de “extinção da escravidão”. Talvez para este autor, a libertação dos negros colocaria a sociedade em cativeiro ao ser obrigada a aceitá-los como iguais. Ou talvez a liberdade que se tinha de expor abertamente a inferioridade dos africanos e afrodescendentes tenha sido extinta com a lei ao considerar todos como cidadãos. A cada ano e a cada comemoração em homenagem a abolição, vemos como nos jornais há um silenciamento e a ausência da menção a cor, observado já antes da abolição, o que pode estar relacionado aos significados da liberdade e que por trás “se encontra mais que uma ideologia de branqueamento, construída e imposta de cima para baixo” (MATIOS, 2013, p. 31) sobre a questão racial. O jogo de palavras revela de forma sutil o indesejado convívio com a população de cor. Dessa situação vemos que a questão servil foi conduzida pelo Estado brasileiro “a partir da noção de existência de raças distintas e hierarquicamente desiguais” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 78). O que chama a atenção é o empenho em não explicitar ou mesmo dissimular tal ideologia nas ações emancipadoras.

Em Alagoas, logo que chegou a notícia oficial da extinção da escravidão, iniciou-se uma grande festa para comemorar aquela memorável data. Na capital “durante 8 dias não cessaram as manifestações de contentamento, sendo sempre entusiasmamente saudados S. M. o Imperador, a

Augusta Princesa Imperial Regente, o Ministério e os mais salientes propagadores da abolição”<sup>3</sup>. O jornal *O Trabalho*, da cidade de Pão de Açúcar, detalhou como se deu os “Festejos à Lei de 13 de Maio de 1888” naquela localidade. As principais ruas da cidade foram ornadas com “diversas girandulas [sic] de foguetes” à espera do vapor que vinha de Maceió e que trazia as “comunicações officiaes” do ato da princesa. Depois de lido o telegrama e “confirmada a boa nova, o povo transbordou de contentamento, e o espaço encheu-se de foguetes; durando isto até a noite”. Em seguida “sahirão as autoridades e o povo, acompanhados da banda marcial, a percorrerem as principaes ruas da Cidade”. No percurso por onde passava o cortejo, o jornal observou que as casas em que moravam os “adeptos da humanitaria ideia” estavam “illuminadas à capricho” enquanto “tornava-se feixadas as dos ferrenhos amantes da escravidão”. Percebiam que mesmo numa localidade isolada em que a escravidão era já bastante diminuta, havia ainda “ferrenhos amantes” daquele sistema e que não estavam dispostos a aceitar as novas regras.

Hebe Mattos aponta que “nos primeiros meses de 1888, desestruturaram-se, por completo e rapidamente, as bases em que se assentava a dominação senhorial”. A abolição rompeu, na forma da lei, as categorias senhores, escravos, forros, nascidos livres e dessa forma “novas identidades sociais precisariam ser construídas”, ao mesmo tempo em que “novas relações de poder” eram reestruturadas (MATTOS, 2013, p. 281). A lei de 13 de maio ao “nivelar” toda a sociedade ao status de cidadãos, provocou uma série de conflitos em que ex-senhores e autoridades policiais se uniram para exercer controle sobre os libertos. É nesse contexto que, em Alagoas, ao relatar como se deu “Extinção da Escravidão” na província, o presidente José Cesário de Miranda Monteiro Barros, em relatório disse: “o chefe de Polícia, logo que teve conhecimento da existência da lei, deu providências no sentido de ser reprimida a vagabundagem, obrigando assim os libertos que se retirassem das fazendas a tomarem trabalho útil”<sup>4</sup>.

A data de “13 de maio” passou a ser comemorada todos os anos como a vitória da civilização e da redenção dos escravizados. Em Alagoas o jornal *Cruzeiro do Sul* na edição de 18 de maio de 1892,

---

<sup>3</sup> RELATÓRIO de 10 de julho de 1888. In. BARROS, Luiz Nogueira (Org.). *Fallas, Relatórios Provinciaes [sic] e Mensagens Governamentais de Alagoas (1835 – 1930)*. Vol. IX – agosto 1883 – agosto 1889. Acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, (pp. 435 – 454), p. 440-1

<sup>4</sup> *Ibidem*.

relatou como se deu as comemorações a esta data na capital Maceió no ano de 1892<sup>5</sup>, dizendo que “não podia ser mais deslumbrante os festejos promovidos pela digna intendência desta capital em homenagem ao dia treze de Maio, o dia da redenção dos escravizados”. O jornal descreveu que a festa foi ornada com “luminárias, passeatas, fogos de artifício, tudo enfim do que há de belo e de sublime” e exaltou que esta data “marca o primeiro heróico feito da geração hodierna brasileira”. Assim caracterizada, o significado do 13 de Maio ao longo dos anos em nada se referia a situação dos escravizados e “as scenas de sangue, os horrores do eito e os crimes impunes foram... perdoados”<sup>6</sup>. Os próprios abolicionistas acabaram por perpetuar esse ideal de redenção, e no momento da abolição, tiveram como último ato abraçar “essa cohorte de cidadãos novos, de escravos redimidos”<sup>7</sup>.

No primeiro aniversário do 13 de Maio, o jornal Orbe dedicou uma edição inteira a artigos, poemas e crônicas em “homenagem [...] à Pátria Livre”. Acompanhado das “datas gloriosas” vinha os “nomes immortais” dos abolicionistas entre eles Luiz Gama e Joaquim Nabuco junto a nomes de monarquistas e republicanos ligados a aprovação das leis abolicionistas. No artigo “BRAZIL LIVRE” vemos as impressões que se tinham daquela data:

Festejamos hoje o primeiro anniversario da lei de Maio que, no dia de hoje, declarou a extinção do elemento servil.

Esta data é a maior glória nacional.

[...]

Tinhamos apagado do pavilhão brasilio a mancha unica; tinhamos extinguido para sempre o captiveiro dos pretos, para eleva-lo à dignidade da raça superior.

Igualamos todos.

Neste paiz onde, como já se disse, o homem de cor precisava provar que não era escravo, havia entretanto a comunhão criminoso e immoral de duas raças no fundo das senzalas!...

[...]

Darwin, o grande sabio inglez, ao regressar do Brazil, ficou revoltado pelo que vio que pediu a Deus não o permitisse pisar jamais nesta terra de escravos.

[...]

As vantagens da abolição não tardaram no Império.

Prosperamos.

Honra ao Grande Ministerio que teve a suprema ventura de dar o ultimo golpe na maldita instituição.

Salvé 13 de Maio!

J. DUARTE

(ORBE, 17 de maio de 1889, p. 2)

---

<sup>5</sup> CRUZEIRO DO SUL, 18 de maio de 1892, p. 1.

<sup>6</sup> LINCOLN, 17 de maio de 1888, p. 4.

<sup>7</sup> LINCOLN, 17 de maio de 1888, p. 3.



Vale notar que o jornal *Orbe* era ferrenho defensor dos escravagistas e opositor dos jornais abolicionistas *Gutemberg* e *Lincoln*<sup>8</sup>, sempre trazendo previsões calamitosas de que “quando se libertassem os escravos [...] teríamos crise aterradora, se não fossem tomadas serias medidas que trouxessem novos braços e [aumentaria o número de] vadios e ladrões”. Seu posicionamento neste artigo mostra ainda seu perfil conservador ao colocar que “esta data é a maior glória nacional”. Como a maioria dos defensores do escravismo, nos momentos finais dessa instituição, a viam como a “mancha única” que precisava ser apagada e a extinção do “cativeiro dos pretos” foi vista como a solução “para elevá-lo à dignidade da raça superior”, ou seja, igualar pretos e brancos era a forma de regenerá-los aos moldes da cultura dos brancos, a “raça superior”. Não é por acaso que cita “Darwin, o grande sabio inglez”.

Lilia Schwarcz nos apresenta como Darwin influenciou o pensamento da elite intelectual brasileira no momento em que sua obra *A origem das espécies* e seus principais conceitos, foram adaptados aqui para explicar “as implicações negativas da miscigenação”. Nesse contexto de absorção de teorias raciais vindas da Europa é que “do darwinismo social adotou-se o suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia” (SCHWARCZ, 1993, p. 35). Nesse cenário, observa-se que as teorias raciais, o darwinismo social e o evolucionismo social, são convertidos em modelos de sucesso e que ganham o gosto dos intelectuais da época. O darwinismo social levou ao “suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia” enquanto que do evolucionismo social acentuou-se a ideia de que “as raças humanas [estavam] em constante evolução” (SCHWARCZ, 1993, p. 25). Esses foram os modelos explicativos para definir que os africanos e seus descendentes estavam em um estágio atrasado da evolução humana e que sua submissão à “raça superior” como indicou o *Orbe*, era a forma de elevá-los à dignidade. Mais que definir uma “seleção natural” entre negros e brancos, esses modelos tornaram-se “justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação” (SCHWARCZ, 1993, p. 41).

Ao compararmos a homenagem da data de 13 de Maio feita pelo *Orbe* e pela *Troça*, o primeiro em maio de 1889 ainda no regime monárquico; e o segundo em 1892, no início da República, notamos

---

<sup>8</sup> Ver: SANTOS, Ricardo A. S. **Abolicionismo e trabalho juridicamente livre: um olhar sobre a história social do trabalho em Alagoas** (segunda metade do século XIX) – PPGH/UFAL, 2019 – dissertação de mestrado, p. 80-85.

<sup>9</sup> ORBE, 18 de abril de 1883, p. 2

que ambos se assemelham na forma como apresentam os ex-escravizados, exaltando sempre o “Grande Ministério que teve a suprema ventura de dar o último golpe na maldita instituição” e os abolicionistas, em sua maioria homens dignos e de “raça superior”. Quanto ao “homem de cor” que no período escravagista constantemente “precisava provar que não era escravo”, agora precisava provar que era um cidadão.

Ao longo dos anos que se seguiram à abolição e os registros das festas em comemoração à extinção do elemento servil, o treze de maio tornou-se data memorável no calendário nacional. Como vimos, diversos jornais e revistas em Alagoas registraram esses eventos em fins do século XIX e início do século XX. Essas impressões provocam importantes reflexões sobre o lugar a que foram alocados os ex-escravizados e seus descendentes. Vê-se de forma sutil o preconceito de cor, numa clara demonstração de que a igualdade e a cidadania não era e não foi um projeto, tão pouco um objetivo dos defensores da abolição da escravatura no Brasil. Antes vimos ressalvas e alertas para que usassem com sabedoria a liberdade que “acabam de receber”.

Como demonstrado nos relatos das festas em comemoração à data de 13 de maio, dos ex-escravizados esperava-se gratidão. A percepção das elites alagoana naquele momento era de manutenção das antigas regras por meio do gesto de gratidão dos libertos. Para essas elites a abolição foi o momento em que “crystallizaram-se as lágrimas dos míseros escravos em suavíssimos diamantes d'uma eterna gratidão e a Consciência universal applaudia satisfeita o despertar do sol d'esse deslumbrantissimo dia”<sup>10</sup>. Quando um negro não compactuava com esse pensamento, era-lhe atribuído as categorias de desajustado, criminoso, vadio etc., passando a ser alvo dos mecanismos de controle e repressão.

A revista A PYRAUSTA de propriedade de Moreno Brandão que também era redator, circulou em Maceió no ano de 1917. Nesse mesmo ano, na edição do dia 9 de maio, dedicou uma página para exaltar a data de 13 de maio que se aproximava. Para tanto trouxe o “Hymno dos libertos” e assim escreveu: “passando no domingo próximo vindouro mais um anniversario da abolição do captiveiro no Brazil, exhumamos de um jornal antigo os seguintes versos compostos pelo Prof. José Batinga”<sup>11</sup>. Segundo a revista, José Batinga foi um professor e poeta penedense e “o seu canto de cysne está

---

<sup>10</sup> ORBE, 17 de maio de 1889, p. 2

<sup>11</sup> A PYRAUSTA, 9 de maio de 1917, p. 7

consignado nos seguintes versos, sincera demonstração de seu amor à causa emancipacionista”.  
Transcrevo aqui o dito hino para as considerações.

#### HYMNO DOS LIBERTOS

Novo sol despontou fulgurante  
No horizonte do nosso viver;  
Este sol não nós queima o semblante.  
Mas noss'alma de luz vem encher

Mil protestos sinceros, mil pretos;  
Liberdade gentil, recebi!  
Morram cedo senis preconceitos,  
Cresçam brios à sombra da lei!

Nós comícios civis, sem desdobro.  
Nós já temos por certo um lugar;  
P'ra cingir lindas c'rôas de louro  
Vamos todos com fé trabalhar.

Mil protestos sinceros, etc.

Não teremos um vil espantalho  
A's indústrias que vão florescer:  
Não é nobre fugir ao trabalho,  
Mas é nobre curvar-se ao dever

Mil protestos sinceros, etc.

Vamos pois de prazer delirantes,  
A's escolas, à luz, ao labor:  
E' assim que se crêam gigantes,  
É assim que as nações têm valor!

Mil protestos sinceros, etc.

17-Maio-88  
José Batinga

Neste canto os versos demonstram a concepção de uma abolição amena, “liberdade gentil” que os escravizados receberam. Os relatos da abolição nos primeiros momentos, não escaparam a esse modelo de benesse da liberdade. Já os “senis preconceitos” não morreram com o fim do cativo, tão pouco cresceram “brios a sombra da lei” de 13 de maio de 1888. O que se viu, de forma nem sempre velada, foi um reforço à segregação da cor e a exaltação às ideias da inferioridade da população negra. Os antigos preconceitos foram resignificados, ganhando força o ideal de branqueamento.

### **"Não é preto nem moreno/ É importante doutor"**

No jornal *A Troça*, na mesma edição em que fez uma “homenagem a data de 13 de maio”, encontra-se um poema em que o autodenominado K. Samba usou de versos para anunciar um novo redator que chegava para trabalhar naquele jornal. O poema aparentemente inocente revela toda a carga negativa que recaía sobre mulheres e homens de cor. Para entendermos melhor, vejamos o poema:

Chegou para esta cidade  
Desta Troça o redactor  
Não é preto, nem moreno  
É importante doutor.

Seu nome venhão saber  
Cá em nossa redacção;  
Se elle cá não estiver  
Podem olhar o patrão.

A TROÇA, 13 de maio de 1892, p. 2

“Não é preto, nem moreno/ É importante doutor”. Nestes versos está evidenciado a visão depreciativa sobre pessoas negras e/ou morenas, descendentes de africanos escravizados no Brasil. Ser “importante doutor” era prerrogativa de homem branco. Naquele tempo, passados quatro anos da abolição, os termos negro ou moreno ainda ligavam os indivíduos de cor à escravidão. A cor da pele tornava-se fator de distinção social.

O século XIX, especificamente a segunda metade, é o recorte privilegiado para pensar a construção do racismo no Brasil. Nesse período, autoras como Lília Schwarcz, Hebe Mattos e Wlamyra Albuquerque têm demonstrado em seus estudos a “articulação entre a questão racial e o desmonte do escravismo no Brasil”. Elas partem do princípio de que o fim da escravidão levou a construção de novos “sentidos sociais e políticos da liberdade e da cidadania para a chamada ‘população de cor’” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 34). Nesse período, observa-se um crescente número de negros e mulatos livres/forros envolvidos em uma nova ordem social e “a qualificação de ‘negro’ possuía então, no mundo dos livres” um sentido ofensivo e aviltante (MATTOS, 2013, p. 101). Ser classificado como preto ou negro era prerrogativa de ser escravizado ou forro. Ao mesmo tempo que “ser qualificado como ‘branco’ era, portanto, por si só, indicador da condição de liberdade” (MATTOS, 2013, p. 105).

É nesse ambiente em que a “racialização” passa a ser a ordem social que se analisará a cidadania para os egressos do cativo.

Diferente do que ocorreu no Sudeste, onde a ideologia de branqueamento foi mais acentuada com a importação de trabalhadores europeus desde meados do século XIX, a imigração não foi uma característica marcante em Alagoas, apesar de ter sido pensada e até elaborado um projeto para este fim como demonstra uma carta de 1892 do Ministério dos Negócios da Agricultura e Obras Públicas endereçada ao então governador do Estado de Alagoas, em que fazia recomendações sobre a chegada de imigrantes na região:

No intuito de promover a determinação de abundante corrente imigratória para os Estados de Alagoas ao Rio Grande do Norte exclusive o de Pernambuco, proporcionando-lhes assim um dos principais elementos para a respectiva colonização, resolveu este ministério confiar a uma comissão, que acaba de nomear, a execução de um plano de propaganda que tenho por fim fomentar pelos meios mais convenientes a introdução e estabelecimento de trabalhadores agrícolas europeus nos referidos Estados. (Ministério dos Negócios da Agricultura e Obras Públicas, Departamento de Agricultura, 3ª. Seção, n.1. Rio de Janeiro, 6 de maio de 1892)

Em Alagoas a lavoura teve pouco ou nenhum impacto com a Abolição, e os libertos foram mão de obra amplamente aproveitada<sup>12</sup>. Assim, por que alguns proprietários manifestaram o desejo de importar europeus para suas lavouras? Em princípios de 1889, cartas endereçadas ao presidente da província, é possível responder a esse questionamento.

Meses após a decretação da lei 3.353, agricultores e senhores de engenho em cartas ao Presidente da Província de Alagoas<sup>13</sup>, manifestaram suas impressões diante da iniciativa do governo em estimular a vinda de europeus afirmando a necessidade de “vir estrangeiros para a nossa província afim de darem melhor moralização ao nossos trabalhadores” na ocasião em que a agricultura vai muito mal porque o governo “tirou os braços que tínhamos para o trabalho e ficou com o capital que tínhamos empregado nelles”, reclamava o senhor do engenho Primavera, Henrique Bisneto Hitamaraca em 15 de fevereiro de 1889. Nas palavras desse senhor, vemos que a intenção do governo em estimular a entrada de imigrantes em Alagoas era de dar “melhor moralização” aos trabalhadores

---

<sup>12</sup> Sobre as condições de trabalho e o perfil dos trabalhadores em Alagoas da segunda metade do século XIX ver SANTOS, Ricardo A. S. **Abolicionismo e trabalho juridicamente livre: um olhar sobre a história social do trabalho em Alagoas** (segunda metade do século XIX). – dissertação de mestrado – PPGH/UFAL, 2019.

<sup>13</sup> Essas cartas encontram-se no Arquivo Público de Alagoas.

locais e não a melhoria da agricultura. Nesse mesmo ano, em outra carta de 16 de fevereiro, Francisco Horlando Cavalcante do Engenho S. Caetano, fez observações sobre a situação da agricultura na região e ao final coloca que “quando não seja mais inteligente de que o nacional, presumo que seja mais adiantado o trabalhador europeu”. A crença de que o europeu era “mais adiantado” estava implícita a ideia de que o branco era uma “raça superior” e portanto, “a imigração é[ra] necessária para o progresso da província” escreveu o Barão de Mundaú da cidade do Pilar em 5 de março de 1889.

Nessa linha de pensamento, a imigração europeia que se iniciou em meados do século XIX no Brasil para fins de trabalho, parece ter sido incentivada na região Nordeste logo após a promulgação da Lei Áurea. Como demonstra a carta do Ministério dos Negócios da Agricultura e Obras Públicas, a vinda dos imigrantes foi incentivada por meio de propaganda no intuito de estimular a vinda dos estrangeiros para a região. Os estados deveriam oferecer as condições necessárias para o estabelecimento desses estrangeiros. Apesar das evidências demonstrarem que esse projeto imigratório não foi concretizado em Alagoas, o interesse dos proprietários e do governo evidencia a política de branqueamento, e o europeu, sendo “mais adiantado” era a alternativa para “a moralização” e o “progresso” da região cuja maioria dos trabalhadores eram pretos e morenos, descendentes de africanos escravizados.

O incidente diplomático ocorrido em 1877, quando 16 libertos retornados da costa da África sob autorização inglesa para comercializar em Salvador e impedidos de desembarcarem pelas autoridades brasileiras evidencia que o Brasil, ao mesmo tempo em que incentivava a vinda dos europeus, queria “impedir que qualquer homem de cor pudesse imigrar para o Brasil”. Essas autoridades, no entanto, tinham “o desafio de elaborar mecanismos eficazes sem que se explicitassem restrições pautadas em critérios raciais” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 46). Esse caso explorado por Wlamyra Albuquerque revela o ideal de branqueamento almejado pelas autoridades brasileiras na concepção de que o progresso da nação se faria a partir da eliminação da população de cor.

Ao observar a questão racial no Brasil a partir da ciência e das instituições de fins do século XIX, Lília Schwarcz (1993, p. 18) coloca que junto a um discurso liberal, ganhava impulso naquele momento um “modelo racial de análise” em que era consenso entre os estudiosos que a miscigenação era tida como a causa dos problemas na nação. A mistura racial era um problema devido a crença de

que o mestiço era tido como um degenerado. É nesse contexto que as teorias raciais, que desde o século XVIII fascinavam os europeus, encontrou espaço no Brasil. O fim iminente da escravidão confirmado pela aprovação da Lei do Ventre Livre em 1871, abriu espaço para o debate sobre a questão racial, afinal, era necessário acomodar os ex-escravizados em novas hierarquias sociais. Portanto, a década de 1870 “representa o momento de entrada de todo um ideário positivo-evolucionista em que os modelos raciais de análise cumprem um papel fundamental” (SCHWARCZ, 1993, p. 19).

É nesse momento também que o termo “raça” passa a ter uma dimensão política e histórica em virtude do movimento de deslegitimação do escravismo. Desta forma, observa-se que o racismo é uma construção histórica e política, e como tal criou “as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (ALMEIDA, 2020, p. 51). E enquanto processo histórico, entende-se que “a especificidade da dinâmica estrutural do racismo está ligada às peculiaridades de cada formação social” (ALMEIDA, 2020, p. 55). Nesse sentido, a formação social brasileira teve por base a escravidão e que no processo de deslegitimação e extinção do escravismo, “as classificações raciais tiveram papel importante para definir as hierarquias sociais, a legitimidade do poder estatal e as estratégias econômicas de desenvolvimento” (ALMEIDA, 2020, p. 56).

### Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALMEIDA, Silvio, **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.
- CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista (Brasil século XIX)** – 3ª ed. rev. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.
- PINTO, Ana Flávia Magalhães. **Fortes laços em linhas rotas: Literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX**. Tese (Doutorado em História) Unicamp, 2014.



SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **Sobre o autoritarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

TELLES, Lorena Féres da Silva. Amas de leite. In. SCHWARCZ, Lilia Mortiz e GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e da liberdade.** – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018, pp. 99-105.

## Passado glorioso, presente decadente: a fabricação da Nova Inglaterra a partir do conto *The Street* de Lovecraft [1920]

Glorious past, decadent present: the production of New England in Lovecraft's tale *The Street* [1920]

Andressa Freitas Dos Santos

Mestranda em História

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

andressafreitas@gmail.com

Recebido em: 05/11/2020

Aceito em: 04/05/2021

**Resumo:** Permeada de monstros e criaturas que fogem à compreensão da razão humana, a obra de Howard Phillips Lovecraft [1890–1937] consolidou-se como parte do gênero do insólito ficcional. Apesar dos seus escritos serem de fantasia, observa-se neles a problemática da construção identitária. O objetivo deste trabalho abrange compreender como o imaginário histórico presente no conto *The Street* personifica a noção identitária estadunidense particular do autor, e como o contexto da época, marcado por greves noticiadas com histeria pela imprensa, gerando o *red scare*, foi incorporado em sua escrita. Utiliza-se a noção de lugar e paisagem do geógrafo Yi-Fu Tuan [1983; 2005], que adota esses conceitos para observar como os indivíduos se apropriam e criam espaços a partir da experiência. O conceito de *cartografia literária*, empregado por Robert Tally [2020], também é mobilizado no intuito de destacar a ação do escritor que, tal como o cartógrafo, se baseia na vivência do mundo real para a criação de mapas simbólicos que servem como representação da realidade.

**Palavras-chave:** Nova Inglaterra; Lovecraft; Identidade.

**Abstract:** Lovecraft's literature [1890–1937] is full of monsters and creatures that escape from human understanding and consolidated itself as part of the genre of the fictional uncanny. Although his writings are based on fantasy, we observe the problem of the American identity construction assembled by Lovecraft. This work aims to understand how the historical imagery present in Lovecraft's short story *The Street* [1920] personifies the American notion of identity, and how the context of the time, marked by the hysteria of the red scare, was incorporated into his writing. We use the notion of place and landscape of the geographer Yi-Fu Tuan [1983; 2005], that uses these concepts to observe how individuals appropriate and create spaces from their personal experience. The concept of literary cartography by Robert Tally [2013], is also used to highlight the action of the writer, that just like the cartographer, makes use of several devices that are based on the experience of the real world to create symbolic maps that serve as a representation of reality.

**Keywords:** New England; Lovecraft; Identity.

## Introdução

Tensões étnico-raciais conturbaram em demasia o ano de 1919 nos Estados Unidos. O breve sentimento de antigermanismo gerado pela I Guerra Mundial [1914–1918] foi eclipsado pelo Primeiro Surto do Perigo Vermelho [1917–1920], desencadeado pelos acontecimentos da Revolução Russa [1917–1923], que culminou com as tensões raciais conhecidas como o Verão Vermelho<sup>1</sup> de 1919 nos Estados Unidos. Os episódios de violência iniciaram-se nos estados do sul e posteriormente ocorreram na região da Nova Inglaterra. Os eventos foram amplamente noticiados pela imprensa estadunidense<sup>2</sup>, que amplificou a tensão ao descrever uma perspectiva peculiar dos acontecimentos, retratando os manifestantes por direitos civis como partidários de ideologias comunistas e revolucionárias.

Esse panorama fomentou o surgimento de diversas reações, que não se restringiram apenas ao campo do jornalismo. Na literatura ficcional isso não foi exceção. E os acontecimentos atingiram um dos expoentes da literatura de horror, o norte-americano Howard Phillips Lovecraft<sup>3</sup> – notoriamente reconhecido pela produção de uma mitologia centrada no horror cósmico, a qual marcou a sua identidade no mundo das letras. Apesar de sua obra manter-se alinhada a um gênero preocupado com o sobrenatural e que não denota visivelmente traços xenófobos e racistas, encontra-se em Lovecraft um vasto manancial de registros escritos que denotam o contrário.

---

<sup>1</sup> *Red Summer* ou Verão Vermelho [1919] é conhecido como o período em que ocorreram conflitos raciais entre negros e supremacistas brancos em várias cidades dos Estados Unidos. Esse acontecimento foi amplamente documentado pela imprensa, que, junto com o governo, temia a influência socialista e comunista dentro do movimento pelos direitos civis dos negros após a Revolução Bolchevique de 1917.

<sup>2</sup> Conforme o professor de história estadunidense Robert K. Murray [1955, pág. 16], a imprensa teve papel significativo na divulgação de notícias que circularam no ano de 1919 e que falavam de um provável levante comunista que destruiria a América.

<sup>3</sup> Howard Phillips Lovecraft [1890 – 1937], nascido na cidade de Providence, no estado de Rhode Island, foi um escritor estadunidense que concentrou boa parte de seus escritos ficcionais dentro do gênero do horror. Sua trajetória como escritor foi iniciada quando era bastante jovem, ainda em 1905. Lovecraft escreveu para diversas revistas *pulp fiction*, sendo a mais famosa delas a *Weird Tales*. Entre contos e novelas, sua obra tinha como tema central a estética do horror. Seus trabalhos ficcionais abarcam uma série de temas que refletem as próprias angústias e conflitos pessoais com o mundo que lhe rodeava, sendo estes a questão da presença não-humana na sociedade, a civilização sob ameaça, o pessimismo da época científica, a religião e a superioridade racial; este último se constitui um dos pontos mais polêmicos de toda a sua obra. Lovecraft também atuou como jornalista amador entre o período de 1903 até 1925.

Utilizou-se nesta investigação um exemplo desse tipo de escrito. Tomou-se como objeto de análise o conto *The Street (A Rua)*, escrito em 1919 e publicado em 1920. Nessa história, Lovecraft expõe uma perspectiva em ordem cronológica de acontecimentos que se sucederam em uma Rua<sup>4</sup>. Da grandiosidade à decadência, o autor narra cada fase, dando ênfase à paisagem da Rua e de como, com a chegada de novos personagens, ela vai sofrendo uma crescente deterioração – metaforicamente representada pelos imigrantes.

Os eventos narrados no conto têm inspiração diretamente relacionada à greve policial ocorrida na cidade de Boston, em setembro de 1919. Conhecida como *Boston Police Strike*, essa greve foi notoriamente explorada pelos jornais da época como um símbolo do golpe comunista que arruinaria os Estados Unidos. Antes disso, outras revoltas já vinham ganhando amplitude na imprensa nacional, como a *Seattle General Strike*<sup>5</sup>, ocorrida na cidade de Seattle no mês de fevereiro de 1919. Em Boston, as principais reivindicações dos policiais grevistas foram a diminuição das longas horas de serviço prestado, e a melhoria das condições de salário e de trabalho. Diante disso, a principal questão que move este trabalho é entender como o contexto da época, marcado por uma suposta *ameaça vermelha*,<sup>6</sup> transforma as maneiras de perceber os espaços em que os sujeitos estão inseridos, e nesse sentido compreender como isso se efetua na narrativa do conto *The Street*, de Lovecraft.

Como aporte teórico-metodológico, aplica-se o conceito de espaço e lugar de Yi-Fu Tuan [1983] para perceber como através da experiência é construída uma noção de lugar; e também de que modo a constituição de uma identidade muitas vezes está presa a atitudes que tentam resgatar o passado para vivê-lo no presente. É igualmente importante recuperar a noção trazida por Robert Tally [2013] de cartografias literárias, para compreender a forma como os autores em seus escritos produzem mapas simbólicos que representam muitas vezes matizes do mundo real, recurso utilizado

---

<sup>4</sup> Utiliza-se Rua com “R” maiúsculo porque Lovecraft atribui sentimentos e ações a ela, dessa forma personificando-a.

<sup>5</sup> Greve que afetou vários setores na cidade de Seattle no ano de 1919. Estima-se que cerca de 60.000 trabalhadores participaram da greve que durou cinco dias. [MURRAY, 1955, pág. 56]

<sup>6</sup> Ameaça Vermelha ou *Red Scare* faz menção ao período em que se desenvolveu nos Estados Unidos um forte sentimento anticomunista. Os jornais, o próprio governo, bem como os cidadãos possuíam forte aversão ao comunismo, o que beirava um comportamento histérico, como aponta Murray [1955, pág. 16]. Comumente os historiadores norte-americanos dividem esse período em duas fases. A primeira *red scare* acontece entre 1917 e 1920, e uma segunda vai de 1947 até 1957.

na literatura para preencher as lacunas da imaginação. A noção de paisagem de Tuan [2005] também é empregada para interpretar como se configuram as paisagens do medo na perspectiva de Lovecraft.

### O conto *The Street* [1920] e sua conexão com a história estadunidense

O conto *The Street* foi originalmente escrito no final de dezembro de 1919, e publicado no jornal *Wolverine*<sup>7</sup> em dezembro de 1920. Inspirado indiretamente pelo trabalho *Tales of War*, do barão Dunsany<sup>8</sup> [JOSHI, 2013, pág. 267], em *The Street* evidencia-se o teor xenófobo e racista na construção imaginária do espaço histórico da Nova Inglaterra como origem da identidade cultural estadunidense. Atualmente, o conto é pouco conhecido entre os leitores de Lovecraft, contudo, é uma preciosa fonte histórica para avaliar a exposição narrativa panorâmica de episódios sucedidos na rua de uma cidade dos Estados Unidos, provavelmente de Boston [Massachusetts]. Dentre os eventos narrados, destacam-se: a chegada e o estabelecimento dos peregrinos<sup>9</sup>; as guerras com os nativos daquela

---

<sup>7</sup> Hoje em dia, pouco se sabe sobre o jornal *Wolverine*. As poucas informações que se encontram acessíveis apontam que esse jornal, criado em 1879 em Michigan, publicava escritos de jornalistas amadores com uma temática voltada para a literatura e crítica literária. [LOVECRAFT, 2004, pág. 338].

<sup>8</sup> Edward John Plunkett Dunsany [1878 – 1957], o 18º barão de Dunsany, foi um importante escritor anglo-irlandês, que em vida publicou mais de 90 livros com temática relacionada a fantasia, horror, ficção científica e *weird fiction*. O seu trabalho *Tales of War* [1918] é composto por pequenas histórias, narradas por um oficial do Exército, que descrevem o horror da Primeira Guerra Mundial e a atmosfera de perda que reina concomitantemente ao evento. Dunsany, após Edgar Allan Poe, foi a segunda maior influência literária de Lovecraft [JOSHI, 2013, pág. 188].

<sup>9</sup> Lovecraft não menciona que os primeiros habitantes que criaram a Rua seriam os peregrinos e puritanos da Nova Inglaterra. Identifica-se esse episódio devido à descrição de que esses primeiros habitantes inauguradores da Rua portavam o chapéu cônico *capotain*, muito usado pelos puritanos. Contudo, Lovecraft não distingue peregrinos e puritanos, algo que é recorrente na historiografia americana. Os peregrinos, *pilgrims* em inglês, foram os primeiros 102 colonos ingleses - passageiros do *Mayflower* - que desembarcaram em 1620 na Nova Inglaterra por conta própria, pois eram puritanos separatistas da Igreja Anglicana, provenientes de classes populares. Eles criaram a colônia de Plymouth liderados por William Bradford e possuíam boas relações com os indígenas, protagonizando um episódio que posteriormente seria conhecido como *Thanksgiving Day* (Dia de Ação de Graças). Os demais imigrantes puritanos, *puritans* em inglês, tiveram como um dos principais líderes John Winthrop, que fundou Boston e Salém. Apesar de serem puritanos calvinistas, eles tinham a iniciativa de purificar a Igreja Anglicana, para tanto criaram um rígido código de conduta social e política, como a escolarização compulsória, que culminou com a fundação do Harvard College em 1636. A rigidez nas relações sociais das lideranças, de caráter político e religioso, ocasionou eventos de intolerância entre seus pares, com a condenação de dezenas de pessoas acusadas de bruxaria entre 1693 e 1694. Também foi o grupo que teve maior dificuldade de relacionar-se com os indígenas. Observando essa distinção, interpreta-se que a alusão elaborada por Lovecraft para os primeiros habitantes que construíram a Rua refere-se aos *puritans*. Contudo, algumas concepções historiográficas estadunidenses procuram essa distinção entre *pilgrims* e *puritans* como maneira de salvaguardar a benevolência na constituição da identidade estadunidense. Para o historiador Bruce Daniels: “Only one small group of Puritans, the first tiny settlement at Plymouth, called themselves ‘Pilgrims’: the larger migrations that followed did not use the term. Historians accurately take their cue from the participants and use the word ‘pilgrims’ to describe those first passengers on the Mayflower and ‘puritans’ to describe everyone else in early New England. But in its more general meaning—as travelers on a religious errand and quest—the word ‘pilgrim’ applies to most settlers in seventeenth-century New England, and the United States has always metaphorically defined itself as a pilgrim nation”. [DANIELS, 2012, p. 02.] “Apenas um pequeno grupo de puritanos, o primeiro e pequeno povoado em Plymouth, eram autodenominados ‘Peregrinos’: as maiores migrações que se seguiram não usam esse termo. Os historiadores seguem

região; o florescimento das artes e do estudo, propiciado pelo aparecimento da primeira universidade; a industrialização; a Guerra Civil americana; a chegada dos imigrantes; a Grande Guerra e, no final, a revolução.

A história contada em *The Street* compõe uma alegoria literária. A Rua é a metáfora sobre o espaço originário dos Estados Unidos: a região da Nova Inglaterra. Por meio da Rua, Lovecraft trafega pelos episódios da região expondo uma temporalidade cíclica, abordando-a como local da gênese e decadência da nação estadunidense. A história é relatada por um narrador onisciente intruso<sup>10</sup> que após questionar o leitor sobre a possível existência de alma em lugares e nas coisas, decide apresentar a história de uma Rua. A ciclicidade espaço-temporal da ascensão à decadência é marca construída pelo narrador, que observa como os habitantes da Rua viveram dias gloriosos até decaírem devido ao aparecimento de agentes estrangeiros. Apesar de não separar o enredo em tópicos, a estrutura pode ser subdividida em quatro momentos históricos – século XVII, XVIII, XIX e XX. Nestes, são apresentadas as mudanças no uso de diferentes utensílios e de vestuário dos habitantes da Rua como marcadores das transformações temporais, sem nunca mencionar diretamente os eventos históricos por eles vivenciados.

O narrador de Lovecraft sempre utiliza essa estratégia de enredo: descrever os objetos e eventos históricos por meio de suas formas fenomênicas, somente recorrendo às aparências sem denominá-las de maneira direta. Essa será a principal marca literária de Lovecraft, que confere um grau de verossimilhança e desperta a atenção e curiosidade do leitor devido à presença de objetos ocultos não-denominados semelhantes aos objetos de conhecimento comum. Esse estilo permite a Lovecraft transitar simultaneamente entre o caráter ficcional do romance e o caráter descritivo do estilo jornalístico. Portanto, é permitido ao autor compartilhar suas perspectivas e questionamentos

---

com precisão a sugestão dos participantes e usam a palavra ‘peregrinos’ para descrever os primeiros passageiros no *Mayflower* e ‘puritanos’ para descrever todos os outros no início da Nova Inglaterra. Mas em seu significado mais geral – como viajantes em uma busca e missão religiosa – a palavra ‘peregrino’ se aplica à maioria dos colonos do século XVII.” [DANIELS, 2012, p. 02. tradução nossa.]

<sup>10</sup> Para Norman Friedman [2002], o autor onisciente intruso é uma classificação que abarca os narradores que contam a história em primeira ou terceira pessoa. Além de ter a onisciência de todos os fatos e personagens, esse tipo de narrador emite intromissões dentro da narrativa, deixando claro suas opiniões a respeito dos fatos e/ou atitudes dos personagens. [FRIEDMAN, 2002, pág. 172].

sobre a realidade histórica do tempo-presente com os leitores, por meio simbólico das aflições dos personagens dos enredos ficcionais<sup>11</sup>.

No caso de *The Street*, o narrador de Lovecraft descreve as quatro etapas do ciclo cronológico como resposta ao questionamento – dirigida ao leitor no tempo-presente – sobre uma possibilidade de que os lugares pudessem possuir uma essência própria. Esse questionamento representa a aflição de Lovecraft em buscar compreender sua crença numa suposta crise da identidade civilizacional estadunidense. Assim, a alegoria é construída pelo narrador do conto integrando episódios selecionados da história dos Estados Unidos, sem designá-los pelos nomes usuais, formando uma lógica de interpretação baseada na circularidade espaço-temporal. Presume-se que essa construção teve como objetivo responder à problemática inserida no conto e, simultaneamente, oferecer uma resposta para as angústias de Lovecraft e seus leitores que buscavam encontrar as causas para a crise de identidade estadunidense.

### A ciclicidade espaço-temporal em *The Street* [1920]

A ciclicidade espaço-temporal do conto, subdividido em quatro etapas históricas, assemelha-se à noção retratada pelo Mito das Cinco Idades, elaborado pela poesia épica de Hesíodo na sua obra *Os Trabalhos e os Dias*, do século VIII a.C. Nesse poema, Hesíodo discorre a respeito dos motivos pelos quais o homem é levado a trabalhar. Para isso, o autor monta uma cronologia do tempo e da raça humana, numa sequência de acordo com uma hierarquia de valor: Idade (raça) de ouro; Idade (raça) de prata; Idade (raça) de bronze; Idade (raça) de heróis e Idade (raça) de ferro<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Os escritos de Lovecraft começaram a ter conhecimento público devido às suas atividades exercidas no jornalismo amador ao associar-se ao *United Amateur Press Association* [UAPA], de 1914 até 1925, organização em que exerceu o cargo de vice-presidente no biênio 1915-1916, de presidente no biênio de 1917-1918 e, posteriormente, em 1923. Lovecraft possuía o seu próprio jornal, *The Conservative*, fez parte do corpo editorial de vários jornais e também foi editor do jornal *National Amateur Press Association* [NAPA] [JOSHI, 2013, pág. 156]. Quando foi publicado o conto *The Street*, em 1920, Lovecraft estava extremamente envolvido com as participações dos grupos de jornalismo amador, e talvez por isso o conto tenha sido publicado num jornal de Michigan, distante de Providence, estado natal de Lovecraft.

<sup>12</sup> Nos versos 109 e 201 da poesia **Os Trabalhos e os Dias** de Hesíodo descrevem-se as etapas das cinco raças. Segundo os comentários da tradução realizada por Mary de Camargo Neves Lafer, a narrativa se debruça sobre o equilíbrio da *diké*, no caso a justiça, representado por meio do conceito de antítese grega: *hybris* ou desmedida. Para demonstrar o declínio civilizacional por meio da alegoria das raças, Lafer observa que a ciclicidade temporal é algo recorrente em diversas culturas: “O esquema básico deste mito tem importantes paralelos orientais, havendo sempre um esboço comum de quatro raças metálicas que se sucedem, cada uma mais impiedosa e envelhecendo mais depressa do que a anterior, sendo que, em geral, a última delas aparece enunciada em forma profética. Para exemplificar, temos, na tradição persa, os dois livros perdidos de *Avesta*, em que é descrita uma visão que revela o futuro para Zoroastro. Nesta versão o profeta vê uma árvore com quatro galhos, um de ouro, outro de prata e outro de aço e outro de ferro, e o deus explica que eles



Ao narrar a história da Rua, Lovecraft organiza os momentos históricos de forma similar. Em cada fase histórica do conto, observa-se como o autor classifica cada etapa cronológica conforme a sua pureza e importância até chegar a uma era degenerada, onde tudo se encontra em processo de destruição, principalmente por causa da presença de estrangeiros. Daqui para a frente, desdobram-se a análise e a concatenação da narrativa com a história estadunidense, a fim de produzir uma compreensão sobre o processo de criação de um imaginário do espaço dos Estados Unidos.

A partir de uma exposição cronológica, o enredo busca explicar, usando uma argumentação causal, os motivos da ascensão e declínio da sociedade construída ao longo daquela rua. A fundação da vila é protagonizada pela força e honra de homens que criaram as primeiras habitações no lado norte da Rua, e posteriormente povoaram a parte sul. Esses homens se estabelecem lá ao guerrear e expulsar os povos nativos daquele local, e vão progredindo. A vila com cabanas torna-se uma cidade com casas de alvenaria, capazes de abrigar gerações. Livros, pinturas, músicas configuravam uma erudição de requinte, resultando na criação da primeira universidade daquela localidade. O espírito daquele lugar, conforme ilustra o narrador, vivia seu período áureo. Com o crescimento da sociedade que povoava a Rua ocorreu a industrialização, trazendo populações de distintos lugares.

O conflito do enredo é retratado quando essas novas populações passam a habitar a Rua. Esses sujeitos, que ocupam o papel de antagonistas da narrativa, são descritos com rostos escuros, sinistros e de feições estranhas, vindos do outro lado dos mares. Na perspectiva do narrador, a chegada desses personagens provoca o aparecimento dos dias ruins em que o antigo espírito da Rua havia adormecido e já não era mais lembrado. A Rua passa a não ser mais a mesma de antes. O clímax da narrativa é atingido quando os novos personagens disseminam mensagens de crime e rebelião em panfletos e folhetos. Os tempos áureos de outrora se perderam em meio à grande agitação da guerra e à ameaça de extermínio da Rua por meio de uma rebelião planejada pelos novos habitantes.

---

correspondem às quatro idades sucessivas nas quais os cem anos de Zoroastrismo cairão; na primeira Zoroastro fala diretamente com o deus e a última a decadência é tal que os homens são menores até em sua estatura física. Entre os judeus, no Livro de Daniel [2:31 seg.], Nelrechadnezzar sonha com uma estátua cuja cabeça é de ouro, o peito e o braço são de prata, o ventre e as coxas de bronze, as pernas de ferro e os pés de uma mistura de ferro e argila; segundo esclarece Daniel, cada parte dessa estátua representa cinco reinados diferentes, sendo o primeiro o dele e os outros lhe são gradativamente inferiores. Na literatura hindu nós encontramos uma doutrina das quatro idades do mundo representada pelos pontos de um dado, de quatro até um e as raças diminuem progressivamente em duração e retidão e aumentam em maldade e doenças; na última dessas etapas constatamos que a narrativa se inicia no tempo presente e termina no tempo futuro, exatamente como acontece na raça de ferro nos *Erga*'. [LAFER; HESIODO, 1996, p.78- 79.]

---

No desfecho do conto a rebelião é contida. A Rua que abrigou esses estranhos sujeitos conspiradores agora está devastada pelo tempo. O seu desmoronamento repentino, que acabou matando quem ali vivia, atraiu a atenção de uma multidão que presenciou a cena. Dentre esses curiosos, um poeta e um viajante relatam uma visão fantasmagórica: a velha Rua de antigamente e seu odor sublime. O narrador encerra o seu enredo com a mesma dúvida do início: as coisas e lugares têm alma? E mantendo uma posição neutra, apenas afirma ter relatado a história da Rua.

Com a finalidade de investigar melhor cada segmento do enredo, pretende-se analisar um a um os diferentes blocos da narrativa a partir da segmentação temporal produzida pelo narrador. Partindo dessas divisões, observa-se que são produzidas metáforas em alusão à própria história dos Estados Unidos – da ascensão e do declínio desse espaço, ocasionado pela intrusão de estrangeiros e de seus ideais revolucionários.

### **A criação de um lugar: a narrativa de gênese da Nova Inglaterra no século XVII**

Nesse ponto inicial, ao refletir se coisas e lugares possuem alma, o narrador conduz o leitor a uma viagem, em que discorre sobre o início do processo de povoamento de uma Rua. O evento inaugural ocorre quando homens fortes e de grande virtude vieram das *Blessed Islands*<sup>13</sup> com suas famílias para uma terra desconhecida. Esses homens eram gente muito simples, caracterizada por usar o *capotain*, chapéu cônico, e portar mosquete ou armas de caça; suas esposas se distinguiam por usarem toucas. Tais características do vestuário estão notoriamente relacionadas com personagens da história estadunidense. Esses sujeitos descritos pelo narrador são o marco cronológico que remonta ao século XVII. O contexto histórico específico ao qual o autor se refere é o estabelecimento dos peregrinos nos Estados Unidos, em especial na colônia de Massachusetts. No conto, enfatiza-se o interesse dessas pessoas por se reunir à noite ao redor de uma lareira para falar aos filhos do aprendizado das leis, das façanhas dos adultos, e da tão querida Inglaterra – a qual só podiam imaginar.

---

<sup>13</sup> Ilhas Abençoadas [LOVECRAFT, 1920, pág. 65, tradução nossa]. A referência às *Blessed Islands*, *Isles of the Blessed* ou *Fortunate Islands* é bastante comum desde a Antiguidade. John Kirtland Wright [1923] aponta que os romanos já se utilizavam desse termo para se referir às Ilhas Canárias e à Ilha da Madeira. Na Idade Média, muitos historiadores e cronistas passaram a construir um imaginário fantasioso a respeito da Grã-Bretanha. Alexander Neckam, filósofo e professor inglês do século XIII, por exemplo, em *De laudibus divinae sapientiae*, constrói uma narração deveras poética enfatizando a grandeza e as maravilhas da Grã-Bretanha. Lovecraft explora esse imaginário idealista na produção de um ponto de partida para a sua história, elaborando uma noção de que a virtude atravessou os mares e se instaurou além do mar para fundar uma nova civilização de homens fortes e de grande virtude.

Desde o início percebe-se a idealização da terra pela qual Lovecraft possui devoção. A Inglaterra possui para o autor um valor inestimável, e sua ligação com ela é intermediada pela sua ancestralidade, que é expressa com orgulho por Lovecraft em diversas correspondências. A paz desse povo é interrompida por um breve momento de guerra com os índios, os quais, após o término desse confronto, não voltaram a perturbar a Rua, como informa o personagem. O conflito com os índios, ao qual o autor se remete nesse trecho do conto, provavelmente faz referência à chamada Guerra do Rei Felipe, um conflito armado ocorrido de 1675 até 1678 entre os indígenas e colonos na região da Nova Inglaterra<sup>14</sup>. É notório que na narrativa de Lovecraft o indígena não ocupa uma posição de destaque. A pouca importância que o autor concede ao evento e a esses personagens revela que a sua versão da história estadunidense é tendenciosa e assume apenas uma posição, a do colono.

O narrador continua a contar que nessa época áurea, enquanto mais famílias chegavam da Inglaterra para viver naquele lugar, a Rua viveu o ápice de sua prosperidade. Com o tempo, o humilde vilarejo transformou-se em cidade e as cabanas foram substituídas por belas casas de tijolo e madeira, fortes o suficiente para abrigar gerações. À medida que se consolidaram nesse espaço, tornaram-se mais requintados e felizes, cultivando o bom gosto e o conhecimento, características que culminaram na construção da primeira universidade, erguida em uma planície do norte. Lovecraft se baseia no estabelecimento da primeira universidade estadunidense, no caso a Universidade de Harvard, fundada em 1636 no estado de Massachusetts, para montar a sua narrativa paralelamente aos acontecimentos pertencentes à história estadunidense.

### **A identidade de um lugar: a conexão discursiva anglo-estadunidense no século XVIII**

Mesmo revestida de caráter sagrado, como possuidora de um espírito especial, a Rua apresentada pelo narrador possui marcas de transformação temporal que representam mudanças de período histórico: as pavimentações e calçadas de tijolos, a vestimenta e os instrumentos usados

---

<sup>14</sup> Considerada uma das guerras mais mortais da história estadunidense, a guerra do Rei Felipe começou em 1675 quando os indígenas *Wampanoag* se rebelaram contra a colônia de Plymouth na Nova Inglaterra. A motivação da rebelião se deu por conta da perda da autonomia política dos indígenas sobre suas terras. Segundo o historiador James D. Drake [2000, pág. 9], embora tanto ingleses quanto os povos nativos tenham sucumbido nessa guerra, nada se compara à dizimação ocorrida entre os próprios indígenas, principalmente porque havia alguns povos nativos, convertidos ao cristianismo, que também estavam lutando ao lado dos ingleses.

pelos habitantes – em especial a substituição do mosquete pela espada e do chapéu *capotain* pelo *tricórnio* e peruca, o que ocorreu após a expulsão dos índios pelos descendentes da terra natal, a Inglaterra. A paisagem da Rua é descrita abrangendo também elementos tanto da fauna como da flora, atribuindo aos componentes naturais um caráter idílico que é parte das intervenções humanas ocorridas na Rua. O enredo busca justificar, assim, que todas as partes se somam em sua composição, o espaço da Rua tem uma identidade própria:

Existiam naquela rua muitas árvores; olmos e carvalhos e bordos de dignidade; de modo que no verão a paisagem era só verdor suave e cheia de canto dos pássaros. Atrás das casas havia roseirais cercados com trilhas ladeadas de sebe e relógios de sol, onde à noite, a lua e as estrelas brilhavam encantadoramente e flores perfumosas cintilavam com o orvalho<sup>15</sup> [LOVECRAFT, 2008, p. 66, tradução nossa].

Apesar de tantas mudanças descritas pelo narrador, sua estratégia discursiva é apresentar sempre o lugar da Rua no século XVIII como parte da mesma identidade originária. Mesmo com a alteração das bandeiras – importante objeto de identidade de um lugar –, aos olhos do narrador esse episódio não ocasionou nenhuma variação na composição identitária da Rua. Depois de um conflito em que muitos jovens partiram sem retornar, ocorreu uma mudança: a velha bandeira deu lugar a uma nova bandeira de listras e estrelas<sup>16</sup>, porém isso não acarretou mudanças na paisagem da Rua. Como o espírito desta era profundamente interligado à ambientação local, o narrador enuncia: “E as árvores ainda abrigavam os pássaros cantores, e ao anoitecer a lua e as estrelas olhavam para as flores orvalhadas nos murados roseirais<sup>17</sup>” [LOVECRAFT, 2008, p.66, tradução nossa]. O século XVIII foi o período de maturação da Rua, diferente do século XVII, que foi seu nascedouro. Todavia, após justificar a contínua identidade espiritual da Rua em ambos períodos, outros eventos serão expostos pelo narrador, como a industrialização e a chegada de novos imigrantes, ao longo do século XIX,

---

<sup>15</sup> There were in that Street many trees; elms and oaks and maples of dignity; so that in the summer the scene was all soft verdure and twittering bird-song. And behind the houses were walled rose-gardens with hedged paths and sundials, where at evening the moon and stars would shine bewitchingly while fragrant blossoms glistened with dew. (LOVECRAFT, 2008, p. 66).

<sup>16</sup> Apesar de não nomear diretamente, o narrador alude ao episódio da Revolução Americana [1775-1783]. *Stars and stripes* – estrelas e listras – também é uma designação para a bandeira estadunidense que foi adotada pela resolução do Congresso Continental de 14 de junho de 1777. Mesmo com a mudança, o narrador enfatiza uma estabilidade no processo de formação identitária do lugar da Rua, apontando que a diferença de bandeiras não promoveu distanciamento com o passado da Rua, pois a sua paisagem originária do século anterior não foi alterada em nenhum aspecto.

<sup>17</sup> “And the trees still sheltered singing birds, and at evening the moon and stars looked down upon dewy blossoms in the walled rose-gardens.” (LOVECRAFT, 2008, p.66.)

concorrendo para o desmonte da identidade de ‘mar de rosas’ que suscitava a paisagem edênica da Rua.

### **O declínio do lugar: a indústria e os imigrantes como decadência no século XIX**

As sucessivas transformações na Rua prosseguem sendo reveladas: cartolas misturavam-se aos novos sons estridentes e a poluição do ar era visível através da luz elétrica emitida pelos postes; surgiam fábricas, trens e a burguesia urbana. Mesmo com essas drásticas transformações, o narrador insiste em afirmar que as alterações referidas não foram suficientes para que os habitantes da Rua perdessem por completo o seu sentimento de identidade com o local. O passado e o espírito da Rua ainda estavam preservados. Mas as transformações tecnológicas trouxeram novos habitantes<sup>18</sup> que se contrapunham ao espírito da Rua. O narrador descreve que, não estando mais presentes os antigos habitantes, o espírito da Rua arrefecia diante de outros tipos de sotaques e feições estranhas: “E os que vieram nunca foram como os que partiram; pois seus sotaques eram ásperos e estridentes e seu semblante e rostos desagradáveis<sup>19</sup>” [LOVECRAFT, 2008, p. 66. tradução nossa]. O narrador retrata que a alteração étnica dos imigrantes transformou a paisagem da Rua, e até os roseirais – como toda a flora que se integrava ao ambiente da sociedade – começavam a declinar diante de uma nova forma de princípios<sup>20</sup> que afrontava o espírito da Rua: “Seus pensamentos também lutaram contra o espírito sábio e justo da Rua, de modo que a Rua definiu silenciosamente enquanto suas casas caíam em

---

<sup>18</sup> Lovecraft remete ao início da imigração para os Estados Unidos, ocorrida na primeira metade do século XIX, especificamente no período que antecipa a Guerra Civil Americana [1861-1865]. A partir do estudo sobre a história da imigração nos Estados Unidos, realizado por Roger Daniels [2001], sabe-se que os irlandeses que fugiam da Grande Fome [1845-1849] foram o principal grupo étnico que aportou em solo estadunidense, em especial na Nova Inglaterra, região natal de Lovecraft. Além da distinção étnica que acirrava uma disputa territorial histórica entre irlandeses e ingleses, os irlandeses eram majoritariamente católicos, e isso aumentava o grau de xenofobia para com esse grupo ao ingressar nos Estados Unidos, país majoritariamente formado por protestantes. No mesmo período também houve uma imigração de alemães luteranos e escandinavos protestantes, que foram em sua maioria para áreas rurais do meio-oeste americano; e de chineses para a região oeste, no litoral pacífico, atraídos pela febre do ouro californiano. Esse último grupo foi um dos mais discriminados, sendo promulgado o Ato de Exclusão dos Chineses, em 1882, uma das primeiras leis de restrição à imigração voluntária, interrompendo o ingresso de trabalhadores chineses aos Estados Unidos.

<sup>19</sup> “And those who came were never as those who went away; for their accents were coarse and strident, and their mien and faces unpleasing.” [LOVECRAFT, 2008, p. 66.]

<sup>20</sup> Como o período é marcado pela imigração de irlandeses católicos, inseriu-se na cultura americana, majoritariamente protestante, o hábito da ingestão de bebida alcoólica. O Movimento da Temperança, baseado na teologia cristã protestante, defendia inicialmente abstermia alcoólica até radicalizar-se em defender a proibição total de venda e consumo de bebida alcoólica. Foi um importante grupo social que apoiou a Lei Seca nos Estados Unidos, em vigor entre 1920 e 1933. O costume de consumir bebida alcoólica já foi satirizado por Lovecraft no conto *Old Bugs*, escrito em julho de 1919 porém só publicado em 1959, postumamente.

decadência, suas árvores morriam uma a uma e seus jardins de rosas cresciam com ervas daninhas e resíduos<sup>21</sup> [LOVECRAFT, 2008, p. 66. tradução nossa].

Mesmo reconhecendo que os tempos eram ruins, houve um ímpeto de coragem por parte de jovens fardados de azul<sup>22</sup>, que marcharam para um conflito do qual poucos retornaram para suas casas. Mas esse foi o último fôlego, a decadência seria totalmente inevitável com a vinda de uma nova onda de imigrantes ainda mais estranhos que os anteriores: “Novos tipos de rostos apareceram na Rua; rostos morenos e sinistros com olhos furtivos e feições estranhas, cujos donos falavam palavras desconhecidas e colocavam sinais em caracteres conhecidos e desconhecidos na maioria das casas mofadas<sup>23</sup>” [LOVECRAFT, 2008, p. 67, tradução nossa].

O ingresso de uma etnia de fisionomia exótica e com idioma totalmente diferente do usual rompeu definitivamente o sentimento espiritual que havia entre a Rua e seus habitantes<sup>24</sup>. O declínio do lugar estava consumado, as flores que adornavam a paisagem edênica apodreceram com a fragrância tenebrosa da paisagem do medo: “Um fedor sórdido e indefinível se instalou no local, e o antigo espírito dormiu<sup>25</sup>” [LOVECRAFT, 2008, p. 67. tradução nossa].

### **A transfiguração do lugar: a ruína como reconexão ao espírito ancestral no século**

## **XX**

Os novos habitantes chegavam em massa aos Estados Unidos devido à guerra e à revolução que ocorria nos territórios do além-mar, trazendo às terras ocidentais todos os súditos da antiga

---

<sup>21</sup> “Their thoughts, too, fought with the wise, just spirit of The Street, so that The Street pined silently as its houses fell into decay, and its trees died one by one, and its rose-gardens grew rank with weeds and waste.” [LOVECRAFT, 2008, p. 66.]

<sup>22</sup> Esse aspecto mencionado pelo narrador é uma provável alusão às cores dos uniformes do exército da União durante a Guerra Civil Americana, em contraste com os Estados Confederados que utilizavam a cor de tonalidade cinzenta.

<sup>23</sup> “New kinds of faces appeared in The Street; swarthy, sinister faces with furtive eyes and odd features, whose owners spoke unfamiliar words and placed signs in known and unknown characters upon most of the musty houses.” [LOVECRAFT, 2008, p. 67.]

<sup>24</sup> Através da descrição utilizada pelo narrador, é possível identificar que os novos habitantes da Rua são os judeus ashkenazi, provenientes do leste europeu, em especial das regiões sob domínio do Império Russo. Com os vários ataques violentos antisemitas – conhecidos como Pogroms – no leste europeu, ocorridos nos períodos 1881-1884 e 1903-1906, a maioria dos judeus imigrou para os Estados Unidos. Segundo a historiadora sobre imigração judaica nos Estados Unidos, Hasia R. Diner [2004], durante o final do século XIX e início do século XX, em especial até o ano de 1924, quando a política migratória era estimulada, cerca de três milhões de judeus optaram por viver nos Estados Unidos, dos quais quase um terço era proveniente do leste europeu. Os judeus ashkenazi possuíam um idioma específico, o ídiche, que mesclava aspectos germânicos ao idioma hebraico. Talvez por isso o narrador enfatize tanto a distinção dos novos habitantes da Rua: não apenas pelo caráter fisionômico, mas também pelo idioma, totalmente diferente do originalmente usado pelos antigos moradores da Rua.

<sup>25</sup> “A sordid, undefinable stench settled over the place, and the ancient spirit slept.” [LOVECRAFT, 2008 p. 67.]

dinastia destronada, no caso, os Romanov. Eles habitavam os arcaicos alojamentos que eram reconhecidos pelos roseirais e cantos de pássaros. Segundo o narrador, a juventude fardada de verde-oliva novamente foi convocada para ações beligerantes operacionalizadas por três importantes bandeiras: a antiga, vermelha – da Inglaterra; a nova bandeira – estadunidense; e a bandeira tricolor – francesa. Muitos partiram e foram glorificados no campo de batalha, tendo levado o espírito da Rua, e os habitantes que lá permaneceram foram apenas os estranhos estrangeiros intrusos<sup>26</sup>.

A ignorância que se instalava por meio dos novos habitantes da Rua fazia o antigo espírito ancestral – a identidade do local – evanescer-se. As novas feições são a principal característica de mudança na Rua, marcando o fim de sua espiritualidade edênica e tornando-a uma paisagem do medo. Apesar de algumas feições serem semelhantes às dos antigos habitantes, a maioria, tal como descreve o narrador, é “morena e sinistra”, e todos irradiavam o brilho da ganância e da doentia ambição vingativa. Segundo o relato, todos eles estavam tramando uma conspiração contra os demais habitantes da Rua – cuja localidade era em território ocidental. Diz o narrador: “Agitação e traição espalharam-se entre uns poucos malvados que conspiraram para desferir um golpe mortal na Terra Ocidental, para que pudessem subir ao poder sobre suas ruínas; mesmo como assassinos montados naquela terra infeliz e congelada de onde a maioria deles tinha vindo<sup>27</sup>” [LOVECRAFT, 2008, p. 67, tradução nossa].

O enredo anuncia que o medo do complô e a conspiração dos novos habitantes conjugaram-se para transformar a Rua num lugar mórbido, perigoso e sombrio: “E o cerne dessa conspiração estava na Rua, cujas casas em ruínas fervilhavam de estranhos criadores de discórdia e

---

<sup>26</sup> Ao longo do conto, Lovecraft recorre a variadas palavras para descrever os estrangeiros: *stranger*, *foreign* e *alien*. Apesar de semelhantes, historicamente elas possuem algumas diferenças, tal como aponta o estudo de W. Rothwell em *Strange, Foreign, and Alien: semantic history of three quasi-synonyms in a trilingual medieval England*, publicado na *The Modern Language Review* [vol. 105; no.1; jan. 2010 p. 1 -19]. A mais usual é *stranger* – estranho, esquisito –, mas também há a presença de *foreign* – estrangeiro –, e o termo *alien*, que também tem o significado de estrangeiro, é muito usual ainda na legislação para designar imigrante em situação ilegal. Por isso, optou-se por conferir a *alien* o sentido de invasor ou intruso. Cf. ROTHWELL, 2010. p. 2 – 18.

<sup>27</sup> “Unrest and treason were abroad amongst an evil few who plotted to strike the Western Land its death-blow, that they might mount to power over its ruins; even as assassins had mounted in that unhappy, frozen land from whence most of them had come.” [LOVECRAFT, 2008, p. 67.]



ecoavam os planos e discursos daqueles que ansiavam pelo dia marcado de sangue, chamas e crime<sup>28</sup>” [LOVECRAFT, 2008, p. 67, tradução nossa].

O narrador descreve locais conspiratórios que foram edificadas na Rua, sendo dois ligados a prestação de serviços comerciais: a Padaria de Petrovitch<sup>29</sup> e o Café Liberdade. Os outros dois eram centros de confraternização e de formação intelectual: a Escola Rifkin<sup>30</sup> de Economia Moderna e o Clube do Ciclo Social. A integração dessas quatro instituições forja uma importante engrenagem para manter o grupo conspirador. O ponto de partida é a renda extraída da Padaria, do Café e dos cursos de formação de economia, que permite que os encontros nos círculos sociais sejam mantidos, favorecendo a criação de outra mentalidade para formar um novo planejamento que encerre toda a antiga ordem que imperava na sociedade que construiu a Rua.

Mensagens codificadas eram disseminadas pelo grupo conspirador e por mais que procurassem os organizadores<sup>31</sup>, estes jamais eram encontrados. Narra-se que os soldados de farda azul tentaram buscar a ordem contra os conspiradores, porém desistiram e abandonaram o ofício, restando a incumbência aos soldados de verde-oliva<sup>32</sup>, que deveriam solucionar o problema definitivamente, interceptando o inimigo invisível. Mas jamais conseguiram reconhecer os conspiradores e a ruína era algo inevitável. Os soldados de verde-oliva foram direcionados para

---

<sup>28</sup> “And the heart of that plotting was in The Street, whose crumbling houses teemed with alien makers of discord and echoed with the plans and speeches of those who yearned for the appointed day of blood, flame, and crime.” [LOVECRAFT, 2008, p. 67.]

<sup>29</sup> Sobrenome comum na Rússia devido à relação com o cristianismo ortodoxo. É uma derivação do grego *Petros*, que seria relacionado à passagem em que São Pedro é indicado como a *pedra* sobre a qual seria fundada a Igreja. A variação eslava Petrović também é muito comum na Servia.

<sup>30</sup> Sobrenome judaico escrito na língua eslava que deriva seu significado na matronímia Rivkas, diminutivo do feminino Riva, que é o diminutivo de Rebecca.

<sup>31</sup> Nesse sentido, observa-se que Lovecraft atribuía aos judeus a função de agentes conspiradores internacionais, tal como se depreende do Protocolo dos Sábios de Sião, narrativa que compila uma suposta documentação de reuniões de judeus que pretendiam conquistar o mundo. A falsa documentação foi publicada pela primeira vez em 1903 em russo, depois traduzida para o inglês em 1919. Apenas em agosto de 1921 a revista *The Times* provou que o documento se tratava de uma falsificação. Provavelmente, esses documentos exerceram uma influência sobre a escrita de Lovecraft durante esse período.

<sup>32</sup> Nesse momento, o narrador sugere uma digressão. Os soldados de farda azul eram os mesmos descritos no passado que lutaram pela União na Guerra Civil Americana. E os soldados de verde-oliva os que lutaram na I Guerra Mundial. No contexto desse momento, a farda azul alude à que era usada pelos guardas policiais de Boston que realizaram uma greve iniciada em 9 de setembro de 1919, conhecida como *Boston Police Strike*. A solução do motim só se deu quando o governador de Massachusetts, Calvin Coolidge, organizou uma milícia de voluntários junto com a Guarda Estadual de Massachusetts. Conforme Robert Murray [1955], o contexto da situação esteve associado com o perigo vermelho, *red scare*, e, por isso, os grevistas foram rechaçados pela opinião pública, sendo chamados pelos jornais de “desertores” e “agentes de Lenin”. Cf. Murray, Robert K. *Red Scare: A Study in National Hysteria, 1919-1920*. University of Minnesota Press. 1955. pp. 124

outros lugares, e o espírito que já não habitava a Rua também não sustentava as edificações – que apodreciam com o peso inexorável da temporalidade. Numa madrugada, de súbito tudo caiu num estrondoso barulho. No desfecho da história, o narrador afirma que a queda dos edifícios e casas ao redor da antiga Rua foi testemunhada por uma enorme multidão, em meio à qual estavam presentes um poeta e um viajante, que lhe contaram sobre a região da Rua parecer ter retornado a sua fragrância áurea originária de forma fantasmagórica. Para o narrador, a questão inicial permanece ainda em aberto: há um espírito nos lugares? Debochando de que a história sobre a Rua contada por um viajante e um poeta poderia ser mera trivialidade, tal aspecto final revela ao leitor que a pergunta do narrador é meramente retórica. Há sim uma alma que sustenta a vida dos lugares. E as narrativas são as ferramentas que a criam e dão forma de existência.

### **A narrativa como construção do lugar**

Na concepção de Yi-Fu Tuan [1983, pág. 3], o espaço é uma abstração criada pela racionalidade, sendo possível concebê-lo a partir de uma noção de amplitude, vastidão. O lugar é uma pausa no movimento, ligado aos nossos valores e tem relação direta com a experiência humana, capaz de modificar a perspectiva dos indivíduos sobre determinado local. A geografia humanística, como a que Tuan [1983] apresenta, possibilita outras formas de interpretar os espaços sem o recurso da racionalidade matemática. A linguagem humana é uma dessas possibilidades. E a literatura é um perfeito exemplo ilustrativo da forma como um autor engendra a composição de determinado lugar acrescentando visões pessoais, misturando o real com o fictício. O resultado dessa construção tem impacto no leitor que, a despeito de não conhecer pessoalmente o lugar evocado na obra de ficção, constrói em seu imaginário um modelo padrão da composição de tal espaço.

No processo de construção de um lugar, Tuan [1983, pág. 7] destaca que a pessoa atribui significado ao lugar mediante a experiência, a qual é múltipla. Isto é, esta pode se dar de diferentes formas, seja direta, indireta ou apenas conceitual. Ao tomar como objeto de análise o conto *The Street* [1920], de Lovecraft, observa-se que a narrativa está relacionada com a vivência do autor na Nova Inglaterra; e que sua própria experiência confere ao conto significados específicos, resultando na construção do lugar. Robert Tally, em sua obra *Spatiality* [2013], se utiliza do conceito de cartografias literárias para indicar as maneiras pelas quais os trabalhos de literatura funcionam como mapas simbólicos, que servem como orientação para dar sentido ao mundo circundante. Conforme Peter Turchi [2004 apud Tally 2013, pág. 46], o escritor tem uma dupla função: ao mesmo tempo em que

se preocupa e escreve sua narrativa, ele também é um cartógrafo, pois se apoia em processos de produção que vão delinear seu trabalho. A seleção e a omissão são categorias que estão presentes em ambas as atividades. Tanto o escritor quanto o cartógrafo selecionam elementos para incluir em seus escritos ou mapas. Os textos literários estão intrinsecamente conectados aos seus lugares de referência. A narrativa e o lugar estão intrinsecamente ligados nesse tipo de produção [TUAN, apud TALLY, 2015].

A ideiação de lugares como a Rua, realizada por Lovecraft em sua escrita, permite observar que qualquer narrativa pode ser encarada como uma forma de compreender a disposição das múltiplas espacialidades possíveis, que são reflexos da realidade vivida como tal, em que “o ato de escrever em si pode ser considerado uma forma de mapeamento ou uma atividade cartográfica<sup>33</sup>” [TALLY, 2013, pág. 45, tradução livre]. Nessa tarefa da escrita, Tally [2013] desenvolve uma analogia com o esforço empreendido na ciência cartográfica.

Como o cartógrafo, o escritor deve pesquisar o território, determinando quais características de uma paisagem incluir, enfatizar ou diminuir; por exemplo, algumas tonalidades podem precisar ser mais escuras do que outras, algumas linhas mais destacadas e assim por diante. O escritor deve estabelecer a escala e forma, não menos da narrativa do que dos lugares nela. O cartógrafo literário, mesmo aquele que opera em modos não realistas como mito ou fantasia, deve determinar o grau em que uma determinada representação de um lugar se refere a qualquer lugar ‘real’ no mundo<sup>34</sup> [TALLY, 2013, p. 45, tradução livre].

Por meio da análise efetuada nesta pesquisa, depreende-se que o narrador selecionou determinadas épocas da história estadunidense para exaltar os séculos XVII e XVIII, momento em que a conexão entre os Estados Unidos e a ‘pátria-mãe’, ou seja, a Inglaterra, estava próxima e, portanto, mais pura, ostentando o espírito de sua verdadeira essência. Tuan [1983], ao analisar as relações entre tempo e a experiência com o lugar, argumenta que recorreremos ao passado para tentar adquirir um senso do eu e da identidade. Segundo o autor:

Para fortalecer nosso sentido do eu, o passado precisa ser resgatado e tornado acessível. Existem vários mecanismos para escorar as deterioradas paisagens do passado. [...] Em geral, podemos dizer que, sempre que uma pessoa [jovem ou

---

<sup>33</sup> “The act of writing itself might be considered a form of mapping or a cartographic activity.” (TALLY, 2013, pág. 45.)

<sup>34</sup> Like the mapmaker, the writer must survey territory, determining which features of a given landscape to include, to emphasize, or to diminish; for example some shadings may need to be darker than others, some lines bolder, and so on. The writer must establish the scale and the shape, no less of the narrative than of the places in it. The literary cartographer, even one who operates in such non-realistic modes as myth or fantasy, must determine the degree to which a given representation of a place refers to any ‘real’ place in the geographical world [TALLY, 2013, p. 45].

velho] sente que o mundo está mudando muito rapidamente, sua resposta característica é evocar um passado idealizável e estável. [TUAN, 1983, pág. 206;207;208].

Lovecraft busca um sentido de identidade na história do passado estadunidense, já que no presente por ele apresentado, as mudanças que estão ocorrendo nas cidades com a chegada dos imigrantes e o perigo iminente da *Ameaça Vermelha* provoca uma ruptura com a sua concepção da verdadeira essência do espaço estadunidense. A idealização e o medo são dois pontos de contraste no conto de Lovecraft. Em um primeiro momento, há uma paisagem idílica da Rua, ou seja, da Nova Inglaterra, em que o autor constrói uma noção de lugar com base em um imaginário idealista do passado. Em um segundo momento, observa-se que o medo é o elemento narrativo que permeia a experiência presente do narrador. O medo da identidade ultrajada, da ameaça iminente de uma rebelião e dos imigrantes formam, no texto, uma representação das ânsias e o horror que Lovecraft atribui à modernidade.

A paisagem montada é cada vez mais hostil. A presença das árvores e roseiras – na primeira parte do conto – é sinal de vitalidade e de beleza; o desaparecimento dessa vida acompanha o surgimento dos prédios que começam a ser mais comuns na vida do homem urbano do século XIX. No entanto, as casas da Rua continuam lá [o espírito continua lá], porque em sua perspectiva, o espírito do lugar – o *genius loci* – ainda permanece e aguarda um retorno após a decadência final. Novos personagens aparecem na história: os sujeitos de pele escura, com feições estranhas, conforme aponta o autor. A paisagem também é outra, com carrinhas ocupando a Rua<sup>35</sup>, que agora era possuída por um mau cheiro indescritível. O narrador revela que o fenecimento da beleza da Rua de outrora é ocasionado pela inserção desses novos personagens, que simbolizam, na vivência real do autor, sua aversão aos imigrantes que passaram a ter um papel ativo na sociedade estadunidense a partir do século XIX.

Por meio de correspondência trocada com o amigo e parceiro de trabalho August Derleth, tal sentimento anti-imigração de Lovecraft é verificado. Em uma carta de 12 de outubro de 1928, quase

---

<sup>35</sup> Andrew Heinze [1990], historiador estadunidense, aponta que entre os anos 1880 e 1914 um número significativo de imigrantes italianos, gregos, poloneses – sendo grande parte destes, judeus – começaram a se estabelecer nas ruas das cidades dos Estados Unidos formando pequenos comércios. Eram os *street peddlers* (vendedores ambulantes), que comerciavam frutas, legumes, dentre outros tipos de alimento. Embora o foco de Heinze [1990] seja a análise da cidade de Nova York, o fenômeno do comércio dos *street peddlers* abrangia também outras localidades dos Estados Unidos. Acredita-se que ao apontar tais características, Lovecraft esteja fazendo referência a esse tipo de comércio que delineou profundamente a paisagem de rua dos Estados Unidos entre o final do século XIX e o início do XX.

dez anos após a escrita do conto *The Street*, Lovecraft externa sua opinião ao rejeitar o então candidato à presidência Al Smith, descendente de irlandeses católicos. Lovecraft deixa evidentes os motivos para a sua oposição a certos tipos de europeu que vinham imigrando recentemente para os Estados Unidos.

Em questão de política – eu não me deixo levar muito pelo público jovem. Estou mais interessado em manter intacto o germe da cultura de 300 anos de idade na América do que tentar quaisquer experimentos de justiça social. Smith, ao meu ver, é um expoente direto do elemento de imigração mais recente – as hordas decadentes e inassimiláveis do sul da Europa e do Oriente, cuja presença em grande número é uma ameaça direta e profunda ao crescimento contínuo da nação nórdica-americana como conhecemos. Algumas pessoas podem gostar da ideia de uma América mestiça como a fase final do Império Romano, mas eu, pelo menos, prefiro morrer na mesma América em que nasci. Portanto, sou contra qualquer candidato que fale em deixar cair as grades para italianos sulistas, braquicefálicos e os russos e poloneses judeus mongoloides com cara de rato atrofiada e toda aquela escória maldita! Você no centro-oeste não consegue conceber a extensão da ameaça. Você deve ver uma típica multidão de cidade oriental – pele escura, fisionomias aberrantes, gestos e tagarelices nascidas de instintos estranhos<sup>36</sup> [LOVECRAFT, 2008, pág. 162, tradução nossa].

As raízes das concepções racistas de Lovecraft remontam aos intelectuais da Era Vitoriana. Desde o século XIX, intelectuais ingleses e estadunidenses buscaram uma perspectiva de unidade entre os dois países, justificando não apenas a sua superioridade em relação aos povos não europeus, como também em relação aos demais povos do próprio continente europeu, surgindo o anglo-saxonismo. Antecipando o nordicismo, que definiria os supostos arianos, o anglo-saxonismo serviu à justificativa racista para a corrida imperialista. Na biologia e na antropologia, buscou-se associação em razão de um pretense racismo científico. Diferentemente da Inglaterra, cuja finalidade era justificar sua soberania diante dos povos da África e Ásia por ela colonizados, a defesa desses ideais é verificável com maior ímpeto entre intelectuais estadunidenses<sup>37</sup> devido à imigração de povos fora do

---

<sup>36</sup> In the matter of politics—I don't go much with the younger crowd. I'm more interested in keeping the present 300-year-old culture-germ in America unharmed, than in trying out any experiments in "social justice". Smith, to my mind, is a direct exponent of the newer-immigration element—the decadent & unassimilable hordes from Southern Europe & the East whose presence in large numbers is a direct & profound menace to the continued growth of the Nordic-American nation we know. Some people may like the idea of a mongrel America like the late Roman Empire, but I for one prefer to die in the same America that I was born in. Therefore, I'm against any candidate who talks of letting down the bars to stunted brachycephalic South-Italians & rat-faced half-Mongoloid Russian & Polish Jews, & all that cursed scum! You in the Middle West can't conceive of the extent of the menace. You ought to see a typical Eastern city crowd—swart, aberrant physiognomies, & gestures & jabbering born of alien instincts [LOVECRAFT, 2008, pág. 162].

<sup>37</sup> Madison Grant [1865–1937] foi um importante guardião da eugenia nos Estados Unidos. O seu livro *The Passing of the Great Race* [1916] era defensor de uma legislação contra a miscigenação e de medidas restritivas para política migratória.

espectro<sup>38</sup> do anglo-saxonismo para os Estados Unidos, o que acarretava riscos culturais decorrentes das miscigenações<sup>39</sup>.

No artigo intitulado *The Crime of the Century*, publicado em abril de 1915 no *The Conservative*, Lovecraft defendia que os teutônicos representavam o ideário de superioridade racial, indo além das demais nações europeias. Eles estavam presentes na Inglaterra, Alemanha, Áustria, Escandinávia, Suíça, Holanda e Bélgica e se preservaram da miscigenação, ao contrário dos latinos – cujo declínio do Império Romano seria devido às miscigenações raciais. Apesar disso tudo, Lovecraft observava a I Guerra Mundial como uma beligerância fratricida, pois duelavam pela hegemonia global dois povos que compunham a anglo-saxonidade, ingleses e alemães. O desfecho desse confronto – que poderia ser a ruína racial devido à imigração de outros povos para os seus territórios – seria, para Lovecraft, o ‘crime do século’.<sup>40</sup>

O caráter internacional das ideologias racistas foi um fenômeno investigado por Hannah Arendt [1989] em *A Origem do Totalitarismo*. A filósofa comenta a partir das concepções políticas do barão Sir Charles Dilke, que ao defender o colonialismo britânico, influenciado pelas narrativas

---

<sup>38</sup> O economista e antropólogo racial estadunidense William Ripley, em seu livro *The Races of Europe: A sociological study* [1899], defendia que o continente europeu não seria composto por apenas um povo, mas por três grandes grupos – definidos pela medição da estrutura craniana ou índice cefálico: o grupo teutônico, dolicocefalo (de crânio longo); o grupo alpino, braquicefalo (de crânio redondo) e o grupo mediterrâneo, dolicocefalo (de crânio longo). De modo geral, os povos latinos e eslavos não eram considerados similares aos povos germânicos.

<sup>39</sup> A metáfora do *melting pot*, ou caldeirão cultural, era uma ideia de assimilação cultural guardada pelos defensores da política migratória aberta para os Estados Unidos. Essa perspectiva defendia que todos os povos poderiam misturar-se de maneira harmoniosa num processo de busca pela unidade identitária estadunidense em comum. O termo tornou-se mais usual ao dar título à peça de teatro *The Melting Pot*, escrita em 1908 por Israel Zangwill, filho de família judia que migrou da Rússia para a Inglaterra; o texto elogiava o caráter receptivo dos Estados Unidos em relação aos judeus que fugiam das perseguições no Império Russo e estavam dispostos a construir uma sociedade livre de divisões étnicas.

<sup>40</sup> “That the maintenance of civilization rests today with that magnificent Teutonic stock which is represented alike by the two hotly contending rivals, England and Germany, as well as by Austria, Scandinavia, Switzerland, Holland and Belgium, is undeniably true as it is vigorously disputed. The Teuton is the summit of evolution. That we may consider intelligently his place in history we must cast aside the popular nomenclature which would confuse the names 'Teuton' and 'German', and view him not nationally but racially, identifying his fundamental stock with the tall, pale, blue eyed, yellow-haired, long-headed 'Xanthochroi' as described by Huxley, amongst whom the class of languages we call 'Teutonic' arose, and who today constitute the majority the Teutonic-speaking population of our globe.” [LOVECRAFT, 2013, p. 23- 24.] “Que a manutenção da civilização repousa hoje com aquele magnífico estoque teutônico que é igualmente representado pelos dois rivais acalorados, Inglaterra e Alemanha, bem como pela Áustria, Escandinávia, Suíça, Holanda e Bélgica, é inegavelmente verdade, pois é vigorosamente disputado. O Teutônico é o ápice da evolução. Para que possamos considerar inteligentemente seu lugar na história, devemos deixar de lado a nomenclatura popular que confundiria os nomes 'Teutônico' e 'Alemão', e o veria não nacionalmente, mas racialmente, identificando sua origem fundamental com o alto, pálido, de olhos azuis, 'Xanthochroi' de cabelos amarelos e cabelos compridos, conforme descrito por Huxley, entre os quais surgiu a classe de línguas que chamamos de 'Teutônicas', e que hoje constituem a maioria da população de língua teutônica de nosso globo.” [LOVECRAFT, 2013, p. 23-24, tradução nossa.]



históricas de Thomas Carlyle, favorece a ideia da descendência de uma língua comum em detrimento dos direitos comuns. Estes passam a ser observados como direitos dos homens franceses, e o 'direito dos ingleses' excluía a participação de indivíduos externos a essa sociedade, enfocando a eugenia racial como forma de construção de uma unidade nacional por parte dos ingleses e estadunidenses. Conforme Arendt indica, esse elo seria constituído a partir da conscientização dos antigos cidadãos britânicos, que seriam os novos responsáveis por forjar uma unidade racial junto aos Estados Unidos:

O elo que os unia era a descendência comum, a origem comum, a língua comum. A separação dos Estados Unidos havia demonstrado que esses elos, por si só, não garantiam o domínio; e não só a América, mas também outras colônias, embora não com a mesma violência, evidenciaram forte tendência de adotar uma orientação constitucional diferente da do país de origem. Para salvar esses antigos cidadãos britânicos, Dilke, influenciado por Carlyle, falou de "saxonidade", palavra que parecia ter o dom de seduzir e trazer de volta à pátria até mesmo o povo dos Estados Unidos, ao qual ele devota um terço do seu livro. Como radical, Dilke podia agir como se a Guerra de Independência não houvesse sido uma guerra entre duas nações, e sim uma espécie de guerra civil inglesa do século XVIII. [ARENDR, 1989, pág. 212.]

Arendt [1989] expõe a similaridade: tanto para os intelectuais ingleses como para Lovecraft, no conto *The Street*, são minimizados os efeitos da Revolução Americana, tratando-a como uma espécie de guerra civil inglesa do além-mar. O ponto de unificação para esses dois lugares, Inglaterra e Estados Unidos, seria fundamentado pela noção de saxonidade, especialmente para a região da Nova Inglaterra dos Estados Unidos, lugar que se conservou sem a presença de indivíduos (considerados pelo autor) inferiores, como os mediterrâneos e os eslavos. Em paralelo com a vivência do autor, supõe-se que a aversão e o medo dos personagens e novos acontecimentos, externados no conto *The Street* [1920], representam uma visão de constituição de mundo forjada por Lovecraft. As paisagens mentais construídas pelo autor dialogam diretamente com a idealização de uma identidade e de um lugar e com um sentimento de medo que ameaça toda essa tradição. Tuan [2005], em sua obra *Paisagens do Medo*, informa que na geografia a paisagem é um conceito que evoca diversos significados. Na geografia humanística, a paisagem tem profunda relação com o indivíduo. Portanto, as 'paisagens do medo' estão vinculadas a estados psicológicos, assim como ao meio ambiente real [TUAN, 1979, pág. 10]. As paisagens mentais do lugar que Lovecraft habita, ou seja, a Nova Inglaterra, são representadas na obra do autor e reproduzem sua perspectiva de mundo.



Tuan [2005, pág. 16] argumenta que é na grande cidade que ainda podemos observar a permanência de velhos medos. A rotina frenética e caótica da cidade, encarada como selva, desorienta e assusta os recém-chegados. E é na cidade que o medo do outro é visto com mais proeminência. É especialmente com o estrangeiro que, desde a Idade Média, os indivíduos desenvolveram determinados hábitos em reação à presença do forasteiro na cidade. Na América, desde o século XVIII, o medo de estrangeiros era um sentimento comum. Em 1740, em Nova York, a histeria dos cidadãos brancos levou à crença numa espécie de ‘conspiração negra’, que acabou provando ser apenas uma teoria conspiratória existente na imaginação dos cidadãos dominados pela ansiedade [TUAN, 2005, pág. 265].

Ao atentar-se para o conto, observa-se que na perspectiva do narrador existe uma tensão com o desenrolar de uma possível revolta atribuída aos europeus provenientes do Leste, supostamente filiados à ideologia comunista. A construção dessa paisagem do medo é influenciada pelo conflito, já mencionado neste trabalho, *Boston Police Strike*. Em 11 de novembro de 1920, na correspondência para Frank Belknap Long, escritor estadunidense de fantasia, Lovecraft revela a sua inspiração para o conto *The Street* [1920]:

O motim da polícia de Boston no ano passado foi o que motivou essa tentativa – a magnitude e a importância de tal ato me chocaram. No outono passado, foi terrivelmente impressionante ver Boston sem os casacos azuis e observar os guardas estaduais com mosquetes patrulhando as ruas como se a ocupação militar estivesse em vigor. Eles iam aos pares, com aparência determinada e vestidos na cor cáqui, como se fossem símbolos da luta que está por vir na batalha contra o monstro inquieto do bolchevismo<sup>41</sup> [LOVECRAFT, 2004, pág. 254, tradução nossa].

A histeria relacionada a uma possível revolução comunista era lugar-comum dentro da sociedade estadunidense em 1919. Os rumores e a ansiedade diante de um possível ‘ataque vermelho’ parecem ter aflorado ainda mais após a greve policial de Boston, cuja principal reivindicação estava centrada na melhoria dos salários e das condições de trabalho dos policiais. Robert K. Murray, em seu livro *Red Scare: a study in national hysteria, 1919-1920*, comenta a reação exagerada e exaltada dos estadunidenses após a Revolução Russa de 1917, que tomou conta da sociedade. Na obra, o autor

---

<sup>41</sup> The Boston police mutiny of last year is what prompted that attempt—the magnitude and significance of such an act appalled me. Last fall it was grimly impressive to see Boston without bluecoats, and to watch the musket-bearing State Guardsmen patrolling the streets as though military occupation were in force. They went in pairs, determined-looking and khaki-clad, as if symbols of the strife that lies ahead in civilisation’s struggle with the monster of unrest and bolshevism [LOVECRAFT, 2004, pág. 254].

narra a disseminação, principalmente empreendida pelos jornais, de diversas notícias que beiravam a histeria, derivada do medo de um provável ataque comunista. Lovecraft, que vivenciou todo esse contexto, experienciou tal fenômeno que, de acordo com Murray [1955], circunscreveu-se mais a um estado da mente do que a algum evento mais concreto, ocasionado por uma série de fatores que culminou em uma paranoia generalizada dentro dos Estados Unidos, conforme o autor indica:

Como vimos, em meados de 1919 houve uma série de fatores que estabeleceram as condições necessárias para o desenvolvimento da psicose nacional. O cenário contemporâneo do pós-guerra, com seu emocionalismo nascido da guerra, seu desejo equivocado de normalidade e sua instabilidade política e econômica representou um desses fatores. A ascensão do bolchevismo russo, a afinidade dos radicais domésticos com a doutrina bolchevique, a greve de Seattle, os distúrbios e as bombas constituíram outros. Também foram significativas as várias investigações, o sensacionalismo da imprensa e as atividades de certos políticos, empregadores, veteranos e superpatriotas<sup>42</sup> [MURRAY, 1955, pág. 105, tradução nossa].

Além desses acontecimentos geradores de tal histeria, a presença de imigrantes, principalmente os provenientes do leste europeu, acentuou a paranoia dos estadunidenses. Ao prosseguir sobre as paisagens do medo na cidade, Tuan [2005] fornece o panorama histórico que se desenrolava nas cidades americanas desde o século XIX:

Na segunda metade do século XIX, a chegada maciça de imigrantes nas cidades americanas, que, com o passar do tempo, organizaram poderosas máquinas políticas, fez que os patrícios perdessem o controle dos governos urbanos. Seus medos políticos, então, foram coloridos de hostilidade étnica, um sentimento visceral de desagrado pelos modos de viver em clã e o linguajar inculto dos novos americanos. Além disso, os patrícios, que tinham orgulho de sua capacidade de pensar calma e racionalmente, sentiam uma repugnância estética pelo que percebiam que era uma predisposição do populacho urbano para a fanfarronice e expansividade. [TUAN, 2005, pág. 267]

As paisagens imaginadas por Lovecraft demonstram não apenas uma construção individual do medo, mas uma elaboração decorrente de um imaginário ligado às coletividades. A noção da verdadeira tradição estadunidense está vinculada a um período de predominância do domínio inglês no território dos Estados Unidos. Para Lovecraft, a perda da conexão e do ideário de saxonidade é

---

<sup>42</sup> As we have seen, by mid-1919 there were a host of factors in existence which were establishing the conditions necessary for the development of national psychoneurosis. The contemporary postwar scene with its war-born emotionalism, its misguided desire for normalcy, and its political and economic instability represented one such factor. The rise of Russian bolshevism, the affinity of domestic radicals for the Bolshevik doctrine, the Seattle strike, the riots, and the bombs constituted still others. Also significant were the various investigations, the sensationalism of the press, and the activities of certain politicians, employers, veterans, and super-patriots [MURRAY, 1955, pág. 105].

um de seus próprios medos externados, principalmente quando o fator imigração entra em cena. Os ‘homens de pele escura’ formam – no imaginário pessoal do autor – uma ameaça iminente que supostamente coloca em risco a sua pátria. De forma metafórica, a deterioração da paisagem da Rua representa esse fenômeno.

No século XIX, com a explosão demográfica dos nativos estadunidenses e o progressivo aumento da quantidade de estrangeiros nas ruas de capitais como Boston, Augusta, Providence e Concord, provocaram o surgimento de setores específicos que abrigavam sujeitos de determinadas etnias. Conhecidos como guetos, esses redutos compunham bairros que eram segregados do resto da cidade. Os guetos formam uma verdadeira paisagem do medo para cidadãos que, assim como Lovecraft, se enxergam de forma distinta dos demais. A ‘corrupção’ do espírito da Rua, no conto, leva a supor que ela poderia ter sido transformada em um desses bairros – um gueto –, motivando o autor a manifestar todo o seu desprezo e amargor pela degradação daquele espaço outrora abrigo de uma suposta verdadeira tradição.

### **Considerações Finais**

Ao investigar o conto *The Street* [1920] percebe-se a relação que existe entre a história e a literatura. Dentro desse processo de análise, evidencia-se como a narrativa literária ficcional é fecunda na produção de espaços. Os escritores, tal como os cartógrafos, produzem seus mapas simbólicos mediante a sua experiência no mundo, com escolhas e exclusões do que deve fazer parte ou não da sua história: o espaço é moldado por meio da subjetividade do olhar de quem o produz.

Ao analisar a narrativa de Lovecraft inserida em seu contexto, destacam-se novas perspectivas para o exame da suposta *Ameaça Vermelha* nas manifestações grevistas dos Estados Unidos em 1919. A descrição das manifestações foi objeto de exploração não só dos jornais de grande alcance público, mas também da própria literatura ficcional que circulava na imprensa amadora. Esta análise propiciou observar a fabricação de discursos sobre o imigrante na sociedade estadunidense. Colocados como antagonistas no conto, estes sujeitos são responsabilizados por tramarem uma suposta conspiração que visava a destruição das antigas tradições. A concepção literária de lugares, como a Rua, tem lastro numa idealização do passado e se relaciona a eventos do tempo presente, formando a perspectiva do autor, seu modo singular de enxergar o mundo.

Essa idealização de um passado inalcançável é o território imaginado por Lovecraft da Nova Inglaterra, seu local de nascimento nos Estados Unidos, inspirado na pátria-mãe distante, a Inglaterra. A sua insatisfação com o presente deletério gera o processo de imaginação de espaços utópicos. A ideia de ‘saxonidade’ e de superioridade de determinados indivíduos circunscrevem no espaço as diferenças entre o eu e o outro. Segundo a visão do escritor, a paisagem do medo surge quando os estrangeiros aparecem na Rua – advindos de outras culturas não anglo-saxônicas – e passam a habitá-la durante os séculos XIX e XX.

Por meio dessa metáfora, o espaço da Nova Inglaterra é reconstruído no conto numa perspectiva idealizada de um passado glorioso, que no presente é corrompido por agentes externos, não pertencentes àquele local. No final da narrativa, surpreende o ressurgimento fantasmagórico das ruínas da antiga Rua, o *genius loci*, sinalizando a ideia de ciclicidade da história. A figura espectral da Rua permanece e, na visão de Lovecraft, aguarda pacientemente por um retorno após a destruição do lugar.

#### Referências bibliográficas:

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DANIELS, Roger. **American Immigration: a student companion**. New York: Oxford University Press, 2001.

DANIELS, Bruce C. **New England Nation: the country that puritans built**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

DINER, Hasia R. **The Jews of the United States**. California: University of California Press, 2004.

DRAKE, James D. **King Philip's War: Civil War in New England, 1675-1676 Native Americans of the Northeast**. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2000.

FRIEDMAN, Norman. O ponto de vista na ficção: o desenvolvimento de um conceito crítico. trad. Fábio Fonseca de Melo. **Revista USP**, n. 53, p. 166 – 182, 30 maio 2012.

HEINZE, Andrew. Jewish Street Merchants and Mass Consumption in New York City, 1880 – 1914. **American Jewish Archives**, n.XLI [2], p. 199 – 214.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias** [primeira parte]. Introdução, tradução e comentários: Mary de Camargo Neves Lafer. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

JOSHI, S.T. [org.] **Collected Essays: amateur journalism**. New York: Hippocampus Press, 2004.

JOSHI, S.T.; SCHULTZ, David. E. **Essential Solitude: The letters of H.P. Lovecraft and August Derleth 1926 – 1931**. New York: Hippocampus Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **An H.P. Lovecraft Encyclopedia**. New York: Hippocampus Press, 2004.

LOVECRAFT, H.P. **The Fiction: complete and unabridged**. New York: Barnes and Noble, 2008.

\_\_\_\_\_. **The Conservative**. London: Aktos Media, 2013.

MURRAY, Robert. **Red Scare: a study in national hysteria 1919 – 1920**. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1955.

ROTHWELL, W. **“Strange”, foreign” and “alien”**: the semantic history of three quasi-synonyms in a trilingual medieval England. *The Modern Language Review*. Vol. 105, No. 1, pp. 1-19 [19 pages], january 2010.

TALLY, Robert. **Spatiality**. New York: Routledge, 2013.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. Trad. Livia de Oliveira.

São Paulo: DIFEL, 1983.

\_\_\_\_\_. **Paisagem do Medo**. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

WRIGHT, John Kirtland. **Geographical lore of the time of the Crusades: a study in the history of medieval science and tradition in Western Europe**. New York: Rumford Press, 1925.

## Narrando mundos inexistentes: sobre as dimensões do passado e da memória nas utopias de Thomas More (1516) e Francis Bacon (1627)

Narrating non-existent worlds: on the dimensions of the past and memory in the utopias of Thomas More (1516) and Francis Bacon (1627)

Ana Luisa Ennes Murta

Mestranda em História

Universidade Federal de Minas Gerais

analuisamurta@gmail.com

**Recebido em:** 22/12/2020

**Aprovado em:** 11/06/2021

**Resumo:** O presente artigo se debruça sobre usos e reapropriações do passado e da memória em duas utopias literárias: a *Utopia*, de Thomas More (1516) e a *Nova Atlântida*, de Francis Bacon (1627). Para tanto, apresentaremos inicialmente algumas discussões a respeito do gênero literário utópico, com o intuito de elucidar melhor esta forma específica de representação e atentando para alguns de seus aspectos definidores que nos serão relevantes. Em seguida, recorreremos a elementos estruturantes das utopias literárias, relacionando-as com aspectos das narrativas em questão, para que possamos explorar, respectivamente: suas relações com a historicidade; a atenção prestada por esses autores aos usos do passado nas narrativas fundacionais que dão sustentação a essas sociedades idealizadas; e, por fim, as práticas de memória às quais fazem alusão. Para além das concepções *stricto sensu* sobre memória e passado, interessa buscar entender como os autores tangenciam, nas entrelinhas de suas narrativas, uma série de referenciais concernentes aos temas aqui elaborados.

**Palavras-chave:** Utopia; Nova Atlântida; passado; memória.

**Abstract:** This article focuses on uses and reappropriations of the past and memory in two literary utopias: Thomas More's *Utopia* (1516) and Francis Bacon's *New Atlantis* (1627). To this end, we will initially present some discussions regarding the utopian literary genre, in order to elucidate this specific form of representation and paying attention to some of its defining aspects that are relevant to us. Then, we will resort to structuring elements of literary utopias, relating them to aspects of the narratives in question, so that we can explore, respectively: their relations with historicity; the attention paid by these authors to the uses of the past in the foundational narratives that support these idealized societies; and, finally, the memory practices to which they allude. More than *stricto sensu* conceptions about

memory and the past, it is our interest to understand how the authors touch, in-between the lines of their narratives, a series of references concerning the themes elaborated here.

**Keywords:** Utopia; New Atlantis; past; memory.

## Introdução

Pensar sobre utopias tem sido, em grande medida, um exercício voltado à filosofia e à história políticas. Geralmente pautadas pela concepção de utopia proposta por Karl Mannheim (1972), quando postulou as relações entre ideologia e utopia, boa parte das reflexões se volta às possibilidades desta última em animar e motivar ações políticas contra-hegemônicas. Mesmo em estudos dedicados às utopias literárias, nosso foco aqui, a atenção parece se concentrar, pelo menos da perspectiva histórica, nas relações estritas entre essas formas de representação do mundo e a filosofia moral, o humanismo e as prerrogativas e interpretações políticas dos autores desses textos. Afastando-nos de um certo lugar comum, o objetivo aqui é interpelar essas obras com perguntas outras, buscando tatear novas interpretações possíveis a obras já muito trabalhadas sob outras perspectivas. Assim, este trabalho se debruça sobre usos e reapropriações do passado e da memória em dois textos que elaboram narrativamente sociedades entendidas como melhoradas: a *Utopia*<sup>1</sup>, de Thomas More (1516) e a *Nova Atlântida*, de Francis Bacon (1627).

Antes de mais, cabe introduzir brevemente as obras das quais pretendemos tratar. A publicação da *Utopia*, em 1516, como veremos no próximo tópico, representa o paradigma fundante de um *gênero literário utópico*, que se conformou – e ainda se conforma – seguindo ou reorientando alguns pressupostos apresentados por Thomas More. Como sujeito humanista, douto nos clássicos greco-romanos, envolvido na vida política e marcadamente cristão, More recupera debates caros ao *milieu* em que estava inserido, apresentando, através de uma narrativa ficcional sobre uma ilha que nos é apresentada como um *optimo reipublicae*<sup>2</sup>, temas concernentes à filosofia moral e política, à querela entre

---

<sup>1</sup> Em razão dos múltiplos sentidos dos múltiplos sentidos que assume o termo utopia, cabe especificar que utilizaremos *Utopia* em relação à obra de Thomas More; Utopia quando nos referirmos à ilha inventada pelo autor e utopia para referências às obras de forma geral.

<sup>2</sup> A descrição da ilha como “república ideal” se dá logo no título original da obra, *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, que, com o passar do tempo, passou a ser designada apenas por *Utopia*.



vida contemplativa e vida ativa<sup>3</sup> e às possibilidades humanas de conformação de instituições e de uma sociedade pautada por princípios tidos como melhores. Ao representar uma outra forma de organização da vida social e política, o autor elabora, pela voz de um de seus personagens, uma série de críticas às sociedades europeias, em especial à própria Inglaterra, onde fora conselheiro real, chegando a ocupar o prestigioso cargo de Lorde Chanceler entre os anos de 1529 e 1532 – quando pede demissão por se opor aos atos propostos pelo então Rei, Henrique VIII, que retiravam a Inglaterra do jugo da Igreja Católica e ainda permitiam a anulação de seu casamento com Catarina de Aragão, fato que antecede a polêmica união entre o Rei e Ana Bolena. Tal posicionamento, vale recordar, lhe custa a própria vida e, em 1535, Thomas More é executado sob acusações de traição.<sup>4</sup>

A obra moreana conta com três personagens centrais: uma representação do próprio Thomas More, seu amigo e colega humanista, Pieter Gillis, e o viajante Rafael Hitlodeu<sup>5</sup>. O cerne da obra, dividido em dois livros, conta primeiro com um diálogo entre More, Gillis e Hitlodeu e, na segunda parte, com o relato deste último sobre a tal ilha cujas constituições seriam excelentes, e onde a vida seria feliz. Toda a narrativa se passa em um suposto encontro entre os personagens durante uma viagem diplomática de More à Antuérpia. Apesar de se utilizar de elementos da realidade objetiva – como a presença de Gillis e a viagem aos Países Baixos –, o encontro não passa de ficção. Como veremos mais adiante, o recurso à ficcionalidade, ao mesmo tempo em que se faz evidente, é contradito por outros elementos imagéticos e textuais<sup>6</sup>, que buscam conferir à sociedade ideal um caráter de

---

<sup>3</sup> O debate entre ação e contemplação (ou *otium* e *negotium*) foi objeto de escrutínio no pensamento filosófico ocidental desde a Antiguidade Clássica até, pelo menos, o Renascimento. Tendo sido pautado por nomes como Platão, Cícero, Agostinho, Jerônimo e humanistas como Petrarca, Leonardo Bruni, Erasmo de Roterdã, entre muitos outros, a suposta querela busca responder à questão de qual seria o melhor proceder do filósofo. Por um lado, há a defesa da vida contemplativa – depois apropriada pelo cristianismo e a interioridade da busca pela verdade em Cristo –, que postula o não engajamento do filósofo com a vida política, tão corruptível. Em Platão, esse envolvimento com a política só seria possível quando os próprios reis fossem filósofos. Em contrapartida, a vida ativa, notadamente enfocada por Cícero, introduz a atuação na vida civil, em defesa da pátria, como função indispensável do sábio. O conhecimento, nesse sentido, deve mover, levar à ação, e de nada serviria se não pudesse ser externamente comunicado.

<sup>4</sup> A escrita e publicação da *Utopia*, entre 1515 e 1516, se dá justamente quando Thomas More ocupa seu primeiro cargo a serviço do Rei, em uma missão diplomática nos Países Baixos. Após essa data, as relações entre More e a vida política se intensificam e o humanista figura como importante conselheiro intelectual do reino. Nesse sentido, o longo debate entre ação e contemplação é representativo de sua própria trajetória biográfica. As críticas à Inglaterra contidas na obra, contudo, não parecem ter-lhe custado a confiança de Henrique VIII. Aliás, More se aproveita do construto ficcional de modo que opiniões potencialmente polêmicas sejam sempre emitidas pelo personagem Rafael. (Ver: GUY, 2000).

<sup>5</sup> O próprio nome do personagem indica, ao leitor letrado da época, sua ficcionalidade: Rafael é uma alusão ao arcanjo mensageiro e Hitlodeu é um neologismo grego, que tem por significado algo como “falador de lorotas” ou “expert em coisas sem sentido” (DAVIS, 2010, p. 29). Sobre o tema, é interessante ver as propostas interpretativas de Ana Cláudia Romano Ribeiro (2015) e J. C. Davis (2010).

<sup>6</sup> Para uma edição completa da obra, ver a tradução de Logan e Adams em (MORE, 2003).

realidade. Utopia é exibida como real, dotada de alfabeto e mapa, tendo um lugar no mundo. E é nesse curioso jogo entre real e ficção, entre os campos do possível e do impossível, que Thomas More lança ao leitor o ensejo de reflexão sobre os problemas e questões típicos a um erudito de começos do século XVI, mas, também, sobre a própria natureza – e a possibilidade – de um melhor estado de coisas, pelo qual a vida em coletividade pudesse ser melhor ordenada.<sup>7</sup>

A *Nova Atlântida*, de autoria de Francis Bacon, foi publicada apenas postumamente, em 1627, e compilada junto ao *Sylva Sylvarum or a natural history in ten centuries*. O autor, filósofo, cientista e político, que, como More, fora Chanceler inglês<sup>8</sup>, elabora sua sociedade ideal sob preceitos que lhe eram caros: aqui, não se discute filosofia moral e política, e o que orienta a vida na ilha que descreve, Bensalém, é seu avanço científico, viabilizado por uma instituição chamada Casa de Salomão. Os mais de cem anos que separam a publicação dessas obras, insurgem assim em notáveis diferenças nas narrativas. Francis Bacon não é movido por um paradigma humanista-classicista, ainda que sua obra guarde influência de Platão, especialmente em seus diálogos *Timen* e *Crítias*. Nesse sentido, não recorre a debates que já se acreditavam superados – é interessante notar que Bacon foi crítico às concepções clássicas de uma filosofia contemplativa e propunha, em contraposição, uma filosofia natural orientada por um conhecimento operatório e empírico, sem, no entanto, abandonar certas abstrações teóricas (OLIVEIRA, 2002, p. 65) – e tampouco evidencia as nuances moreanas entre realidade e ficção.

Em Bacon, o relato sobre Bensalém é trazido por um narrador-viajante anônimo que, em meio a uma incursão marítima pelo oceano Pacífico, é acometido, juntamente com os demais tripulantes, por um naufrágio ocorrido próximo à ilha. Socorridos pela população local, que reconhece no signo da cruz um sinal de amizade em relação aos viajantes, o narrador se põe a contar os encontros que teve com três outros personagens: o governador bensalemita, um mercador de nome Joabin e um sacerdote-cientista da Casa de Salomão; que trazem a seu conhecimento uma série de explicações acerca das instituições e costumes daquele povo. Como em *Crítias*, em evidente paralelo com a Atlântida dos

---

<sup>7</sup> É sempre importante salientar que essa visão de sociedade melhorada ou ideal não corresponde a uma idealização *per se*. Nem mesmo o Thomas More-personagem concorda com as proposições utopienses apresentadas por Rafael Hitlodeu e tampouco podemos afirmar que o Thomas More-autor entende a Utopia como uma república efetivamente ideal. Ainda que o fizesse, cabe mais uma ponderação: sua obra está inserida em um específico contexto humanista, e os pressupostos que a norteiam se inserem nesse debate, não podendo ser meramente transpostas como espécie de modelo ou projeto deslocalizado e etéreo.

<sup>8</sup> Francis Bacon também se envolve em polêmicas políticas no período da chancelaria, quando é acusado de corrupção. Diferentemente de More, seu destino como detrator da vida pública é mais ameno, e o filósofo falece em 1626, de causas naturais. (Ver ROSSI, 2006).

antigos, a narrativa é abruptamente encerrada, antes que tenha um final propriamente dito. Assim, diferentemente do que fez Thomas More, Francis Bacon não apresenta uma elaboração textual e paratextual que contextualize o relato ali contido ou nos traga mais informações. A obra é integralmente composta por uma narração em primeira pessoa, que busca dar conta unicamente do relato de uma sociedade tecnicamente mais avançada e, por consequência, mais feliz.

Com o objetivo, então, de explorarmos as construções acerca do passado e da memória que podem ser avistados nessas obras, trataremos, no tópico *A utopia como gênero literário e suas potencialidades históricas*, de algumas características constantes ao gênero utópico e que dialogam com o tema aqui proposto, evidenciando as nuances entre tais obras e suas relações com o tempo e a história. Na segunda seção, *Utopia e a memória de outros tempos: a construção do passado*, iremos nos debruçar sobre as obras de Thomas More e Francis Bacon no sentido de demonstrar como os autores operam com a construção e rememoração de passados imaginários, que insurgem nas narrativas como condição que confere viabilidade e plausibilidade à realização de suas sociedades ideais. Por fim, em *Utopia, a arte e as práticas de memória: do relato oral ao texto escrito*, iremos nos concentrar na *Utopia* moreana, de modo a tecer uma hipótese sobre o papel da memória e do relato memorial em sua narrativa. Nossa suposição, trabalhando por uma chave de inversão, é que Thomas More, em um jogo que oscila entre nomear e calar-se sobre a memória, poderia estar, uma vez mais, apontando para a ficcionalidade de sua obra.

### **A utopia como gênero literário e suas potencialidades históricas**

Antes de passarmos a discussões mais detidas, cabe realizar aqui uma espécie de desambiguação: afinal, o que são utopias literárias e sob quais signos as obras de More e Bacon podem ser entendidas como parte de uma mesma tradição? Além disso, de que modo as utopias operam – interna e externamente – com a história? Apesar de tratarmos de um termo polissêmico, que adquiriu dimensões e sentidos diversos ao longo da história, a origem da palavra utopia remonta a Thomas More, que uniu as conjunções *ou + topos* (outopia) e *eu + topos* (eutopia)<sup>9</sup> significando, respectivamente,

---

<sup>9</sup> O termo eutopia, por vezes desconsiderado por alguns debatedores da obra, aparece em um paratexto publicado logo nas primeiras páginas da edição original (e outras subsequentes), em um poema apresentado como produto cultural utopiense. Os versos dizem: “Utopia priscis dicta, ob infrequentiam, / Nunc civitatis aemula Platonicae, / Fortasse uictrix, (nam quod illa literis / Deliniauit, hoc ego praestiti / Viris & opibus, optimisc legibus) / Eutopia merito sum uocanda nomine.” (MORE, 1518, p. 11). Ou seja, algo como “Utopia foi assim chamada pelos ‘antigos’ (priscis) por causa do seu “isolamento” ou, o que é o mesmo, porque “raramente frequentada” (ob infrequentiam); ora, muito pelo contrário, não apenas pode estar em pé de igualdade com a cidade

não lugar e lugar feliz. Essa operação etimológica foi usada pela primeira vez na escrita da própria obra *Utopia*, em 1516, e, grosso modo, representaria o lugar feliz que não se materializa em lugar algum. A partir de More, muitos sujeitos pensaram e imaginaram suas sociedades perfectíveis ou idealizadas, nos mais diversos espaços e em variados contextos históricos.<sup>10</sup> E o sentimento expresso pela noção de utopia veio denominar, de acordo como Lyman Sargent (1994), três tradições: uma teoria social utópica, a busca prática por comunidades melhoradas<sup>11</sup> e, mais importante aqui, deu origem a um *gênero literário utópico*.

A literatura utópica encontra uma série de desafios conceituais, especialmente em razão da maleabilidade bastante própria a um *corpus* que, já há mais de quinhentos anos, se adapta a uma série de contextos e variações historicamente justificadas.<sup>12</sup> De todo modo, muitos pesquisadores do tema, como Raymond Trousson (1995), Jean-Michel-Racault (2009), Gregory Claeys (2010, 2013) e Lyman Sargent (1994), entre outros, têm buscado definir certas constantes que nos ajudam a elaborar contornos para o reconhecimento do gênero. Racault, por exemplo, afirma ser necessário que o texto utópico “seja coerente e completo: uma utopia é, pelo menos idealmente, uma reconstrução antropológica total, comportando instituições, uma estrutura social, uma economia, uma religião, uma língua, etc., sendo cada elemento correlacionado a todos os outros” (RACAULT, 2009, p. 31). Assim, trabalharemos neste texto com obras literárias que, partindo da realidade objetiva como referencial, buscam reconstruir possibilidades outras de organização da vida coletiva de modo sistêmico, verossímil e plausível.

---

platônica, mas talvez até mesmo a supere, posto que o que esta somente "em palavras" (literis) havia delineado, aquela tornou existente (praestiti); de tal modo que, com razão, pode ser chamada Eutopia” (QUARTA, 2006, p. 46).

<sup>10</sup> Para alguns debatedores, as utopias, de forma geral, se inserem em um movimento mais amplo de “sonho social”, chamado utopismo ou modo utópico (CLAEYS, 2013, SARGENT, 1994) descrito pela primeira vez por Raymond Ruyer, em 1950. O utopismo, por sua vez, engloba uma série de manifestações culturais muito anteriores à obra moreana, tais como os mitos da Idade de Ouro, o Éden, as Arcádias, as Terras da Cocanha e Ilhas Afortunadas, entre outras representações de mundos melhores.

<sup>11</sup> Quanto a essas duas outras tradições, a teoria social utópica, ao longo dos séculos, mobilizou uma série de vertentes e proposições, mais ou menos distintas, e geralmente pautadas por noções de progresso e desenvolvimento contínuo. Tendo em vista a impossibilidade de tratar de todas essas apropriações, pontuamos as elaborações de socialistas utópicos como Saint Simon e Fourier; a crítica de Marx e Engels à utopia, considerada como pertencente a um terreno quimérico, deslocalizada do terreno do real e, por fim, a proposta teórica de Karl Mannheim, que confere ao conceito o sentido uma força que seria responsável por impelir os sujeitos à ação contra-hegemônica. A busca prática por comunidades utópicas, por sua vez, exalta um caráter projetivo das utopias (não necessariamente ligado às utopias literárias) e que pode ser observado na construção efetiva de comunidades alternativas, pautadas por princípios que, em linhas gerais, contradizem um ou mais aspectos da ordem vigente. Exemplo disso são os povoados indígenas idealizados e colocados em prática por Vasco de Quiroga (1470-1565) na América hispânica (Ver: WITEZE JR., 2016).

<sup>12</sup> O gênero utópico diz não somente de representações positivas de sociedades imaginárias, mas também circunscreve obras como anti-utopias, utopias satíricas e as próprias distopias – que geralmente se adequam a contextos históricos de maior pessimismo.

As utopias são representações que manifestam elementos dos contextos e dos sujeitos que as produziram; ou seja, dos momentos em que foi possível e plausível pensá-las e torná-las reais, ainda que apenas do ponto de vista ficcional. Alguns debatedores nos atentam para uma intrínseca relação entre essas narrativas e a realidade objetiva, muitas vezes postulada pelo caráter de crítica social, através da negação ou inversão dos princípios que orientam os mundos de partida. E Wilhelm Voßkamp chega a argumentar que as utopias seriam representações mais relacionadas à realidade do que outros gêneros, uma vez que

As capacidades organizacionais do gênero literário utópico, que lhe permitem ser distinto de outros gêneros literários, consistem em uma específica mobilização textual de *imagens* de uma realidade descrita *satiricamente* e no desenho de imagens conceitualmente contrafactuais e *opositivas*. Utopias literárias são simultaneamente *narrativas e imagéticas*. O desenho das imagens como espaços insulares ou como projeções em um tempo futuro se vincula criticamente, implicitamente ou explicitamente, à situação social da época em que são produzidas. Este ‘*processo de comparação crítica*’ é o modo de comunicação específico das utopias literárias. (VOßKAMP, 2009, p. 437) [Grifos meus].

Esse ponto pode ser questionado se entendemos que toda representação literária “contém elementos do real, ainda que não se esgote na descrição deste real” (ISER, 1996, p. 958). De todo modo, tentaremos articular aqui os textos utópicos com aquilo que Hilário Franco Jr. (1998) chamou “verdadeira história”, ou seja, uma reflexão histórica que leva em conta a complexidade humana, conciliando uma realidade vivida externamente, materialmente, com aquela experimentada oniricamente (MURTA, 2019).

Apesar de esse aspecto crítico e comparativo promovido por utopias como as de Thomas More e Francis Bacon ser de grande relevância ao estudo e entendimento dessas obras, há outras dimensões históricas e manifestações que se forjam também nas sutilezas do construto utópico: ao construir de modo sistemático sociedades verossímeis e plausíveis, as utopias comportam uma série de elementos observados na realidade objetiva que não se baseiam unicamente em processos de inversão crítica. Nesse sentido, parece-nos profícuo buscar nessa literatura possibilidades de reflexão e análises menos clássicas e ortodoxas, a exemplo dos usos do passado e das concepções de memória engendrados nos textos.

Dentre as muitas características do gênero, buscaremos agora destacar dois aspectos que nos serão especialmente relevantes: a inventividade humana e a presentificação do construto utópico. Com relação

ao primeiro, é imprescindível entender que a agência humana se constitui como elemento paradigmático do texto de More, que ecoa na história do gênero. Vale lembrar que algumas tradições anteriores, também voltadas a elaborar mundos melhores, conferiam pouco crédito à realização de tais mundos ainda na Terra – temos aqui o caso do Éden, por exemplo. Outras, creditavam à natureza a concretização de uma vida ideal – podemos citar as Arcádias, romances pastoris e Ilhas Afortunadas. As Terras da Cocanha, mundos de plena evasão e hedonismo, tampouco conferiam ao homem, e sua ação no mundo, a responsabilidade pela construção de uma sociedade menos desigual.

À exceção de idealizações vistas em Platão – em especial na *República* e nas *Leis* – é com a *Utopia*, carregada pelo antropocentrismo que se instala nos circuitos eruditos e artísticos do Renascimento, que a dimensão humana se torna uma espécie de condição<sup>13</sup> sem a qual essas cidades e Estados fictícios não seriam possíveis. De certo modo, as utopias abandonam um espaço de realização essencialmente a-histórico, onde as condições de felicidade eram dadas pelas divindades ou pela natureza. Focalizando a ação de sujeitos humanos que as constroem, em um determinado tempo lugar, temos sociedades imaginárias que acenam de modo intrínseco para a história e a historicidade.

Em contrapartida, a presentificação das utopias torna as coisas um tanto mais complexas. As sociedades elaboradas pelos utopistas são apresentadas ao público leitor como realmente existentes no presente da escrita, ainda que em lugar distante. Seus autores/idealizadores as forjam em meio a estratégias narrativas que lhes confere credibilidade. Diferentemente da cidade ideal de Platão, que existe tão somente em palavras<sup>14</sup>, é importante que essas utopias pareçam factíveis: a utopia não é, e não pode ser, o domínio do impossível (CLAEYS, 2013). De todo modo, sem deixar de lado a inexistência extra-narrativa desses não-lugares, autores como Thomas More dão pistas contundentes de sua ficcionalidade. Mas a presentificação permanece e também confere potencial histórico a essas idealizações. Ainda que não existam efetivamente, estão localizadas – e talvez fossem possíveis – no presente, e não em um “não

---

<sup>13</sup> Alguns textos utópicos, como *A Terra Austral Conhecida*, de Gabriel de Foigny (1676), apresentam sociedades não humanas, mas que, ainda assim, emulam características sociais, culturais e políticas humanas ou humanoides.

<sup>14</sup> A referência a “existir apenas em palavras” vem da própria República, quando, por exemplo, ao fim do Livro IX, o personagem Glauco diz a Sócrates: “Compreendo - disse-me - falas da cidade cujo plano delineamos, e que existe apenas em nossos discursos, pois não creio que ela exista em algum lugar da terra.” (PLATÃO, 2018, p. 372). Na *Utopia*, Thomas More joga com isso e, em um dos paratextos – um hexástico supostamente produzido por um poeta utopiense – lemos que a ilha poderia ser considerada superior à cidade platônica, pois teria tornado real aquilo que Platão delineou apenas em palavras (Ver: QUARTA, 2006, P. 46).



tempo”, como sugere o humanista Guillaume Budé ao fazer uso do termo *udepotia* para sugerir que a ilha de More não existiria em tempo algum, numa espécie de terra do nunca.

Sobre o tema, Voßkamp (2009) nos diz de duas formas de organização dessas narrativas, pautadas pelo tempo: utopias espaciais e utopias temporais. Para o autor, o período que vai da publicação da *Utopia* até fins do século XVII é marcado notadamente pela forma espacial das utopias, que constrói representações de sociedades perfectíveis e ideais como possibilidade e manifestação de desejos e necessidades no presente de sua escrita, porém em uma localização diversa e, sabemos, inexistente – o importante, no entanto, é fazer crer que elas poderiam existir. Em contrapartida, a partir de fins do século XVII, observa-se um movimento de temporalização dessas utopias, de modo que passam a situar seus ideais de sociedade no mesmo espaço, mas agora no futuro, entendendo o alcance de tal perfectibilidade como um processo que deve ter duração no tempo, expressando a crença no progresso humano.

Utopias espaciais como as de More e Bacon fazem minguar, narrativamente, o futuro e as possibilidades de progresso, mas evocam implicitamente – e como parte da potencialidade de seus elementos críticos – um porvir extratextual, que diz das sociedades objetivas onde foram forjadas. Na proposta de Cosimo Quarta, um porvir definido como uma espécie de “tensão realizadora”, pela qual o “ponto de partida é a ‘ou-topia’, e o ponto de chegada deve ser a ‘eu-topia’.” (2006, p. 48). As ilhas descritas pelos autores já alcançaram um nível satisfatório de desenvolvimento e harmonia social, diferentemente do “mundo de origem”, onde ainda é preciso dar início a esse processo. Essas obras, como veremos a seguir, mantêm também uma relação interessante com o passado e seus usos, que permitem, entre outras questões, as circunstâncias de realização do presente utópico.

### **Utopia e a memória de outros tempos: a construção do passado**

Apesar de operar com um movimento fundamentalmente historicizante – devotando à ação humana sobre a natureza e à elaboração racional de sociedades uma enorme centralidade –, outra característica comumente relacionada às utopias literárias espaciais diz de uma certa recusa à história ou ao passado. Raymond Trousson (1995) nos diz que o utopista, desconfiado do rumo histórico que levou as cidades objetivas a serem o que foram, constrói uma sociedade imaginária “protegida do tempo”, pois “teme um desenvolvimento ‘natural’ e, portanto, tributário das intervenções perturbadoras da História e dos acontecimentos. É significativo que *a utopia não tenha passado*, que não



se tenha tornado o que é como resultado de uma evolução [...]” (TROUSSON, 1995, p. 45)<sup>15</sup> [Grifos meus]. As cidades utópicas, argumenta o autor, quando muito, se assentam em um passado mitológico, mas são estáticas: “a utopia é, em um *presente definitivo que ignora o passado e até o futuro*, porque, sendo perfeita, não mudará mais.” (TROUSSON, 1995, p. 45)<sup>16</sup> [Grifos meus].

A historiadora Maria de Fátima Vieira, de modo semelhante, nos diz que as utopias são a-históricas, uma vez que

*rejeitam seu passado* (encarado como anti-utópico), oferecendo uma imagem *congelada do presente*, eliminando a ideia de futuro de seu horizonte: não há progresso após o estabelecimento da sociedade ideal. E há uma razão para tal situação: a sociedade imaginada é apresentada como um modelo a ser seguido, e *modelos não permitem mudanças históricas* após serem instituídos. (VIEIRA, 2017, p. 9)<sup>17</sup> [Grifos meus].

Ainda que o espaço da historicidade seja reduzido nas sociedades utópicas, que, ao atingirem um nível ideal, não contam com desenvolvimentos notórios; podemos contestar as afirmações de que esses textos ignoram o passado. Primeiramente porque não ignoram *todo* o passado. Há que se considerar que as utopias, em sua maioria, trazem relatos fundacionais que, apesar de soarem como mitológicos para aqueles que os leem, se constituem internamente à narrativa como elemento e acontecimento fundamentalmente histórico pelo qual se origina o caráter ideal dessas sociedades. Além disso, como mostramos, ao reiterarem a agência humana como fator *sine qua non* da produção de mundos melhorados, os autores aludem à história: essas terras utópicas só existem porque, em algum momento do passado, um ou mais sujeitos foram responsáveis pela delimitação dos parâmetros, políticas, reformas e condutas que norteiam tais sociedades. Enfim, cabe ressaltar que utopias não são perfeitas, como afirmou Trousson, afinal, a perfeição possui caráter intrinsecamente teológico, não representando uma possibilidade humana (CLAEYS, 2013, p. 14). Como bem indica Jean-Michel Racault, “partindo da constatação da *imperfeição humana*”, os utopistas “esforçam-se ao menos para

---

<sup>15</sup> No original: “teme un desarrollo ‘natural’ y, por tanto, tributario de las intervenciones perturbadoras de la Historia y de los acontecimientos. Resulta significativo que la utopía no tenga pasado, que no haya llegado a ser tal a consecuencia de una evolución [...]” [Tradução da autora].

<sup>16</sup> No original: “La utopía es, en un presente definitivo que desconoce el pasado e incluso el porvenir, pues, al ser perfecta, ya no cambiará.” [Tradução da autora].

<sup>17</sup> No original: “Such utopias reject their past (faced as anti-utopian), offer a frozen image of the present, and eliminate the idea of a future from their horizon: there is no progress after the ideal society has been established. There is a reason for this situation: the imagined society is put forward as a model to be followed, and models are frozen images that don’t allow for historical change after they have been instituted.” [Tradução da autora].

inventar uma sociedade outra capaz de corrigir seus defeitos e impedir que se tornem piores [...]” (2009, p. 33).

Uma primeira leitura da *Utopia* e da *Nova Atlântida* nos mostra que seus autores prezavam pela construção de um passado histórico para as ilhas, e que indica para uma trajetória coerente, levando aquelas sociedades a um presente tomado por ideal. Bensalém, a ilha utópica de Francis Bacon, conta com pelo menos três narrativas históricas trazidas pelo governador da ilha, que as apresenta de modo assíncrono. A mais antiga delas opera com uma curiosa revisão histórica – e historiográfica –, que permite justificar uma série de características ali presentes, tais como seu isolamento e o fato de esta não ser uma ilha conhecida pelos europeus, ao passo que os bensalemitas muito sabem sobre outras nações e culturas. O personagem governador diz:

Deveis saber (o que talvez vos pareça difícil de acreditar) que, *cerca de três mil anos atrás*, ou talvez mais, a navegação do mundo (especialmente as grandes viagens) era maior que hoje. Não penseis que eu desconheça o quanto ela se desenvolveu entre vós nestes últimos cento e vinte anos: bem sei e, não obstante, afirmo que era então maior do que agora; pode ter sido que o exemplo da arca, que salvou os homens remanescentes do dilúvio universal, tenha infundido confiança para se aventurarem sobre as águas; ou, o que quer que tenha sido; mas esta é a verdade. [...] Esta ilha (conforme aparece em *documentos fidedignos daqueles tempos*) tinha mil e quinhentos possantes navios. *De tudo isto, existe entre vós escassa memória ou memória nenhuma; mas nós temos boa ciência destes fatos passados.* (BACON, 1999, p. 232-233) [Grifos meus].

Àquela época, o continente americano – então conhecido por Atlântida – era povoado por grandes e poderosos reinos, que, no entanto, não teriam resistido a um grande dilúvio, evento que justificaria até mesmo a “rudeza e ignorância” (BACON, 1999, p. 234) dos povos ali encontrados por portugueses e espanhóis – pois apenas as povoações selvagens teriam sobrevivido. Esse dilúvio – que também busca desmentir a versão levantada por Platão, em *Crítias*, de que um terremoto havia destruído Atlântida – teria ocorrido cem anos após incursões exploratórias realizadas por povos onde hoje se encontram o México e o Peru e ajuda também a explicar o motivo pelo qual nenhum povo remanescente tenha conseguido acessar a ilha de Bensalém após tal catástrofe. É curioso notar que uma dessas expedições, que tinha por destino o Mediterrâneo, é tida como responsável por levar as notícias de Atlântida ao “autor europeu”, Platão, que, no entanto, narra os eventos de forma “poética e fantasiosa” (BACON, 1999, p. 233).

Posteriormente, temos um novo marco temporal, ocorrido mil e novecentos anos antes do presente da escrita, quando “reinou nesta ilha [...] um *rei cuja memória*, dentre todos, mais veneramos;

não de modo supersticioso, mas como um instrumento divino, apesar de se tratar de um homem mortal; seu nome era Solamona e consideramo-lo o legislador da nossa nação.” (BACON, 1999, p. 235). É assim que Francis Bacon apresenta, efetivamente, o relato fundacional de sua utopia, que antes seria apenas uma ilha isolada do restante do orbe. É Solamona quem, por considerar sua terra e seu povo autossuficientes, decide manter a ilha em segredo dos outros povos, sendo permitidas apenas algumas navegações esporádicas, cuja função é buscar, nos outros povos, tudo que houver de inovação científica, técnica, filosófica, artística e cultural. O rei Solamona é também o responsável por criar a instituição que de fato consolida uma vida melhor naquele local: a Casa de Salomão, sendo esta especialmente dedicada a investigações científicas que fazem de Bensalém um grande polo de produção de conhecimento e de dedicação a todas as técnicas úteis à vida. Trata-se de uma ilha com avanços técnicos, científicos, artísticos e filosóficos superiores a qualquer outra nação.

Há também um relato mítico – aparentemente histórico para os bensalemitas –, que reporta um grande milagre acontecido nos mares em seu entorno, pelo qual o Velho e o Novo testamento chegaram ao local. A chegada do cristianismo consolida, enfim, a bem-aventurança do povo bensalemita. Por fim, é preciso ressaltar que, em Bacon, as inovações da Casa de Salomão e também aquelas trazidas de além-mar não estão dadas *a priori*, mas se constituem como efeitos e consequências graduais decorrentes da consolidação pretérita de leis e instituições consideradas melhores.

Por sua vez, na *Utopia* também temos diversos indícios de um passado grandioso que se assenta na existência pretérita de um sábio fundador que estipulou, séculos antes, todas as normas que garantem uma boa forma de governo. Aqui, esse pai fundador a ser rememorado é Utopo, conquistador e rei que “conduziu o povo rude e agreste a um grau de civilização e cultura que hoje ultrapassa os outros povos [...]” (MORE, 2017, p. 87). O rei foi também o responsável por fazer de Utopia uma ilha, uma vez que, antes de sua intervenção, o território estava naturalmente ligado ao continente<sup>18</sup>. Apesar de trazer menos detalhes históricos, pois o foco do relato de Rafael Hitlodeu é declaradamente a descrição das instituições e costumes, a obra traz alguns outros elementos.

É dito, por exemplo, que ao pensar sobre a arquitetura das casas e cidades, Utopo apenas as projetou, deixando outras melhorias para seus descendentes, por “perceber que não poderiam ser feitas

---

<sup>18</sup> O insularismo, comum a muitas utopias, permite que as sociedades idealizadas se mantenham preservadas e distante da corrupção de povos vizinhos.

por uma única geração de homens” (MORE, 2017, p. 95). Além disso, os utopienses possuem arquivos históricos “que eles mantêm religiosa e diligentemente escritos, e que abrangem mil e setecentos anos da história, desde que a ilha foi conquistada.” (MORE, 2017, p. 95). Esses arquivos contam que, inicialmente, as construções na ilha eram simples e baixas, diferente das que Rafael Hitlodeu observou, com grandiosas e complexas estruturas. Ou seja, a narrativa faz questão de mencionar, ainda que de modo tímido – pois de fato não é o aspecto mais relevante a ser tratado –, um desenvolvimento posterior ao momento fundacional.

A rememoração desses passados históricos imaginários está contida de forma literal nas narrativas – numa espécie de passado escrito em anais –, mas também é expressa em aspectos simbólicos, na arquitetura, nos monumentos e mesmo nos nomes desses lugares. Nas utopias aqui abordadas, são apresentados ao leitor alguns rituais e cerimônias coletivas que reforçam os valores, as hierarquias e os códigos culturais dessas sociedades. Na *Nova Atlântida*, por exemplo, o próprio naufrágio que leva o personagem narrador à ilha de Bensalém remonta ao milagre que fez com que a fé cristã fosse conhecida ali. A obra descreve também uma de suas principais cerimônias, a Festa da Família, que, encenando e representando uma série de tradições culturais, é uma verdadeira ode à propagação e à prosperidade da espécie humana.

Na *Utopia*, podemos citar o relato de uma cerimônia diplomática, pela qual os utopienses acabam por reverenciar os estrangeiros subalternos, uma vez que o luxo das joias e ornamentos usados pelos convidados mais nobres ressoavam práticas e costumes voltados aos escravos e crianças utopienses – o ouro e as pedras preciosas, não tendo valor em uma sociedade pautada pela abolição da propriedade privada, representava ali justamente o oposto de poder ou distinção. Outras ocasiões, como as refeições coletivas e cerimônias religiosas, são também aludidas como momento explícito de rememoração dos costumes e coibição de comportamentos considerados impróprios (MORE, 2017, p. 115). São momentos, portanto, que buscam criar uma memória social e evocar todo tipo de valores que devem ser compartilhados e incorporados pela coletividade. Ecoando as reflexões de Paul Connerton (1999), podemos entender que Thomas More e Francis Bacon representam em suas utopias uma concepção dos momentos ritualísticos como espécie de reencenação em que, recuperando no passado certos parâmetros sociais, “impregnam também o comportamento e a mentalidade não rituais” (CONNERTON, 1999, p. 51).

Essas menções, destacadas em ambas as obras, demonstram um senso de temporalização, de exaltação e rememoração do passado – e até mesmo alguma tímida noção de progresso –, que só pode ser alcançado a partir de um passado glorioso que o sustente. Existe nesse movimento um caráter genealógico, no entendimento de Jean-Pierre Vernant (1990), que explicita justamente a atitude de retorno ao passado em busca de origens. Parece-nos que Bacon e More, ao buscarem o passado mais remoto desses povos, pretendem justificar o presente utópico em que vivem, lançando o olhar às “Idades de Ouro” imaginárias que estruturam e permitem o desenvolvimento de sociedades tidas como mais justas e mais felizes. Poderíamos articular, ainda, a ideia aventada por David Lowenthal (2012), que diz de uma certa comodidade de quem está no presente em relação ao passado, afinal, no presente “ficamos fora do passado e observamos sua operação concluída, incluindo suas consequências agora conhecidas sobre o que seria então o futuro” (2012, p. 74).

Sob essas perspectivas, os utopistas dos quais tratamos aqui ressaltam, no passado das ilhas, apenas aquilo que interessa ao futuro daquele passado, que é o presente da escrita dessas obras. O passado rememorado nas utopias é instrumentalizado, é servo do presente. Como disse Lowenthal, é um país estrangeiro, é uma coisa outra, que está fora do tempo, mas também do espaço em que é remontado. Nas atitudes de rememoração elaboradas por More e Bacon, que buscam o passado de modo ativo, está implícito um ato “de esquecer assim como recordar” que nos “força a selecionar, destilar, distorcer e transformar o passado, acomodando as lembranças às necessidades do presente” (LOWENTHAL, 2012, p. 77). Há que se lembrar, ainda, que o humanismo apregoava a *historia magistra vitae* ciceroniana,

Ignorar o que aconteceu antes de nosso nascimento é como ser sempre uma criança. O que significa a vida de um homem se, pela memória das coisas antigas, não se liga às épocas passadas? A rememoração dos feitos da antiguidade produz, mais que supremos deleites, autoridade e credibilidade a um discurso. (CÍCERO, *s.d.*, p. 48).<sup>19</sup>

A história é, no contexto de Thomas More, um testemunho dos tempos, operação de retomada do passado para retirar dali as lições caras ao presente. Não à toa, o *Elogio de Florença*, escrito por Leonardo Bruni em 1404, opera de modo semelhante: retorna ao passado supostamente republicano da cidade, para daí louvar as instituições humanas que a construíram. É certo que o momento em que

---

<sup>19</sup> No original: El ignorar lo que sucedió antes de hacer nosotros, es como ser siempre niños. ¿Qué es la edad humana si por memoria de las cosas antiguas no se enlaza con las edades anteriores? El recuerdo de los hechos de la antigüedad añade, a la vez que sumo deleite, mucho crédito y autoridad al discurso. [Tradução da autora].

escreve Francis Bacon é outro; o autor não desprestigia a Antiguidade, mas assume uma postura crítica que se aproxima do paradigma futurista e pautado pelo progresso, típico da modernidade, como postulam François Hartog (2013) e Reinhart Koselleck (2006). É notável, em sua revisão histórica, seu intuito de reformular aquilo que havia sido dito pelos antigos, Platão em especial. Não parece ser mera coincidência o fato de que Bacon atribui às obras do filósofo grego um caráter poético, que lhe teria soado como enorme ultraje, tendo em vista a notória querela entre os socráticos e a fantasiosa atividade poética.

Ainda assim, Francis Bacon não recusa o passado, mas manipula-o em interesse de sua narrativa e, no mesmo sentido em que o faz Thomas More, assenta as bases da imaginária Bensalém em eventos pretéritos. O passado existente e narrado nessas obras corresponde a um processo de seleção que reafirma aquilo que é relevante lembrar e que deve, portanto, corroborar com o todo dessas narrativas e com um de seus objetivos centrais, que é de sugerir ao público leitor a possibilidade de uma ação que acarreta em felicidade e prosperidade. Em suma, diferentemente da proposição um tanto radical de Raymond Trousson, nem Thomas More, nem Francis Bacon ignoraram o passado para criar suas ficções. Muito pelo contrário, atribuíram a ele, bem como à história e à memória um importante papel e, possivelmente, uma condição para a concretização de mundos que, pelo menos no plano das ideias, poderiam vir a ser reais.

### ***Utopia, a arte e as práticas de memória: do relato oral ao texto escrito***

Dentre as constantes que podem ser encontradas nos textos utópicos, interessa-nos agora discutir uma em especial: o narrador. As narrativas utópicas são geralmente trazidas por viajantes, navegadores, exploradores que, num contexto de expansão espacial do mundo conhecido, eram os únicos cujo contato com uma sociedade ideal se fazia possível. Assim, esse protagonista-viajante-narrador nos fornece um testemunho de sua estada em locais tão diversos quanto o “novo mundo”, a lua ou o sol e, por

*ter estado em carne e osso* nesse lugar inexistente, ou melhor, o contar ter estado, fornece a resposta factual, concreta, a qualquer objeção possível. Se apresento um projeto audacioso, perturbador, de nova sociedade, sou exposto a todas as críticas daqueles que podem me dizer: - Não pode funcionar, é impossível, você disse um absurdo, os homens não aceitarão nunca um regime deste gênero - ; se, ao invés, relato que *estive lá, que vivi por meses ou anos*, e que tudo funcionava à perfeição, terei superado *a priori* todas as possíveis objeções de não factibilidade através do testemunho (naturalmente imaginário, mas isto não conta) de uma atuação efetiva, de uma concreta realidade da

qual eu experimentei a eficácia e a funcionalidade dia após dia. (FIRPO, 2005 *apud* RIBEIRO, 2010, p. 95) [Grifos meus].

Ou seja, as utopias partem, antes de mais nada, de um suposto relato memorial pelo qual se pode trazer ao conhecimento de um público mais amplo a existência de sociedades como a Utopia e Bensalém. O próprio Francis Bacon afirma, através de um personagem, que “aquele que viaja a um país estrangeiro em geral aprende mais da vista que aquele que permanece em casa, fazendo-o através dos relatos dos viajantes” (BACON, 1999, p. 232).

Mais que isso, em alguns casos, os utopistas exploram também uma segunda dimensão memorial: aquela do autor que, tendo ouvido um relato primeiro, o transforma em literatura. É o que ocorre explicitamente na *Utopia*, uma vez que a história, declaradamente escrita por Thomas More, foi, no entanto, contada primeiramente por uma segunda pessoa, o navegador Rafael Hitlodeu. Neste momento, restringiremos nossa análise à obra moreana, por nos trazer melhores possibilidades de elucidação a respeito do próprio processo de forja da narrativa, fornecendo chaves de compreensão e complexificação interessantes no que concerne às práticas de memória<sup>20</sup>.

Na obra, o diálogo travado entre os personagens é narrado no Livro I, também chamado diálogo do conselho, pelo qual Rafael tece diversas críticas às sociedades de fins do século XV e início do XVI, preparando terreno para a descrição da ilha da Utopia, trazida em um discurso no Livro II. Apesar de os Livros I e II serem considerados o cerne do livro, as primeiras edições – e outras que reproduzem a obra em sua completude – contaram também com uma série de elementos paratextuais, elaborados por intelectuais pertencentes ao circuito humanista capitaneado por Erasmo de Roterdã, ao qual pertencia Thomas More, além de alguns textos apresentados como produtos culturais utopienses – um poema e um alfabeto –, um mapa da ilha e uma carta-prefácio, escrita por More e endereçada a Gillis. Todos esses textos têm, entre outras, a função de endossar as virtudes de More<sup>21</sup> e, sobretudo, a verificabilidade da história, reforçando a versão de que tudo que fora ali descrito havia

---

<sup>20</sup> A *Nova Atlântida*, apesar de também trazer um testemunho em primeira pessoa de um narrador que esteve presencialmente em Bensalém, pouco nos diz a respeito de procedimentos e técnicas memoriais que nos permitem explorar essa dimensão do relato.

<sup>21</sup> O caráter de More é positiva e elogiosamente tratado nessas cartas para que a publicação de um livro tal como a *Utopia* não soasse aos ouvidos da realeza como império. Assim, essa estratégia se dá no sentido de protegê-lo de futuras retaliações.



sido contado por Hitlodeu, cabendo ao humanista inglês apenas a função de transformar uma narrativa oral em escrita.

A carta-prefácio revela elementos que desnudam certas dificuldades na empreitada de – supostamente – decompor aquilo que fora ouvido em texto manuscrito. Em primeiro lugar, o autor afirma ter levado quase *um ano* para concluir sua escrita, dizendo ainda que “em tal obra eu não tive nenhum trabalho de criação ou de organização, *bastando-me apenas repetir aquilo que, em tua companhia, juntos ouvimos Rafael contar (...)*” (MORE, 2017, p. 19) [Grifos meus]. A carta também afirma que, fosse sua única função escrever o livro, a tarefa teria sido rapidamente realizada, sendo o maior esforço dessa “transcrição”, a acomodação linguística para o estilo de “negligente simplicidade” de Hitlodeu. Mais adiante, More pede a Pieter Gillis que leia o texto, e diz:

Eu lentamente enfim terminei e te enviei, meu caro Pieter, a *Utopia*, para a leres; e *se algo me houver escapado*, que tu me advirtas. Posto que quanto a essa parte eu não desconfie em nada de mim (e tomara eu tenha alguma inteligência ou saber, já que a *memória não me falha*), eu não confio em mim tanto a ponto de crer que *nada me pudesse escapar*” (MORE, 2017, p. 21) [Grifos meus].

More introduz ainda uma dúvida, levantada por seu pajem, a respeito de um aspecto pouco relevante do texto. Por fim, cabe destacar que, além da revisão de Gillis, o autor pede também que o texto seja lido – ou que dúvidas sejam esclarecidas – pelo próprio Rafael Hitlodeu, inclusive a localização da ilha, que escapa à narrativa. Essas tentativas de revisão são justificadas por More pela importância de se destacar o caráter verdadeiro do relato; e afirma que “*se não te recordares, mantereï como escrevi, porque é assim que me lembro*, e o que mais cuidarei é para que não haja *nada de falso* no livro” (MORE, 2017, p. 21) [Grifos meus].

Os trechos supracitados nos permitem destacar uma considerável preocupação de Thomas More com relação à memória, ou à correta lembrança de algo que se ouviu dizer. Ainda que não passem de expediente retórico para que o inglês não assumisse, ele mesmo, a condição de idealizador primeiro da *Utopia*-Utopia, de modo a não prejudicar sua vida política, algumas discussões podem ser tecidas a respeito do modo como a memória é trabalhada na obra. Jean-Pierre Vernant (1988), argumentando acerca da historicidade da memória, recupera narrativas míticas que remontam à Grécia Arcaica para debater sobre uma divindade em específico, *Mnemosýne*, e as formas diversas pelas quais foi apropriada. O autor se dispõe ainda a tratar da memória e das práticas de memória ao longo do tempo, destacando sua relevância para aquele contexto:

Ela [a memória] põe em jogo um conjunto de operações mentais complexas, e o seu domínio sobre elas pressupõe *esforço, treinamento e exercício*. O poder de rememoração é, nós o lembramos, uma conquista; a sacralização de *Mnemosýne* marca o preço que lhe é dado em uma civilização de tradição puramente oral como o foi a civilização grega, entre os séculos XII e VIII, antes da difusão da escrita. (p. 136) [Grifos meus].

Dentre outras questões, as relações destacadas por Vernant entre a memória e a poesia – *Mnemosýne* preside a atividade poética – nos parecem, aqui, bastante relevantes. O *aedo* (poeta) recebia das musas, filhas de *Mnemosýne*, um dito “dom de vidência, privilégio que tiveram de pagar pelo preço dos seus olhos” (1988, p. 137). Porém, diferentemente do adivinho, dono das mesmas faculdades, mas que se voltava para o futuro; o poeta, *cego* no presente, orientava seus olhares para o passado. A metáfora dos olhos/visão é bastante notória, uma vez que é bastante comum na “tradição poética opor o tipo de conhecimento próprio ao homem simples — um saber por *ouvir dizer*, baseando-se no testemunho de outrem, em propósitos transmitidos — ao do *aedo* entregue à inspiração e que é, como o dos deuses, uma *visão pessoal direta*” (1988, p. 138) [Grifos meus].

É evidente que a *Utopia*, tendo sido publicada em um contexto diverso daquele de que trata Vernant, guarda uma série de diferenças em relação à memória e seus usos, especialmente se pensamos que, ao menos nos circuitos letrados de começos do período moderno, havia uma forte prevalência da cultura escrita em relação à oralidade. Ainda assim, como já observamos, a obra moreana reverbera a preponderância do visto sobre o ouvido, que, poderíamos dizer, se mantém numa longa duração. O que foi ouvido é muito mais facilmente descartado, tomando a forma de mero boato, ao passo que o visto é concreto, verdadeiro, real. O livro de More é o relato de alguém que nunca esteve lá, que nunca viu nada com seus próprios olhos, apenas ouviu dizer de outrem que, este sim, avistou as maravilhas de Utopia. Ainda que o autor não pudesse atribuir a si mesmo, de forma direta, a criação de sua sociedade ideal, o mecanismo pelo qual escolhe trazer essa história à forma escrita parece fragilizado. Na tentativa de proteger-se – não sem razão, tendo em vista que, menos de duas décadas depois da publicação da *Utopia*, foi condenado à decapitação por Henrique VIII, justamente por discordar deste com relação a outras questões políticas –, seu empreendimento de rememoração perde algo em credibilidade.

Ainda que os paratextos e outras características textuais tentem reforçar a factibilidade do relato, recorrendo à dimensão memorial, existe um movimento contrário, que demonstra o caráter fictício de toda aquela peça, a começar pelo nome da própria ilha que, apesar de feliz, não está em lugar

nenhum, ou do narrador primário – uma vez que Rafael Hitlodeu significa algo como “falador de lorotas” ou “*expert* em coisas sem sentido” (DAVIS, 2010, p. 29). Ao longo do texto, vários outros jogos de palavras, que brincam com cargas semânticas, são apresentados: a capital da ilha, Amaurota significa “cidade invisível” e o rio que a atravessa recebe o nome de Anidro (sem água); o príncipe, por sua vez, é escolhido de um grupo de estudiosos denominado *ademos*, ou seja, sem povo. E, de forma menos contundente, poderíamos mencionar a própria constituição do relato memorial como elemento textual que explicita a ficcionalidade daquilo que se segue.

Iminente humanista, leitor dos clássicos, douto na “verdadeira tradição antiga”, More certamente estava atento para o imbróglio *visto x ouvido*. Aliás, nomes como Petrarca – tido como o “pai do humanismo” – e Cícero – junto com Sêneca, o único romano que More considerava relevante – também ressoavam a maior tenacidade do visto (ROSSI, 2010). De todo modo, esse conhecimento não foi o suficiente para que o autor operasse, em seu livro, com outra prática de memória. Se Hitlodeu – apesar da contradição que carrega em seu nome – é um narrador confiável, por ter visto a Utopia com seus próprios olhos, o Thomas More autor apresenta uma narrativa terceirizada, baseada no que pudera apenas ouvir.

No que tange à memória, tão mencionada nas páginas que prefaciam a obra, More não faz nenhuma alusão ao modo pelo qual conseguiu, ao longo de quase um ano, reter o relato ouvido em seu encontro com Hitlodeu. As únicas informações que temos dão conta de que o autor obteve alguma ajuda de seu pajem, John Clement, e que possíveis esquecimentos ou confusões poderiam ser diretamente corrigidos por Pieter Gillis ou mesmo por Rafael Hitlodeu. No mais, há uma espécie de autoelogio à própria capacidade intelectual de Thomas More, que, ao reafirmar sua capacidade de memorização, faz referência a Platão e à ideia posta por este de que “saber não é outra coisa senão lembrar-se” (VERNANT, 1988, p. 161). Mais uma vez, é preciso reforçar a ficcionalidade de Hitlodeu e seu relato, o que não nos impede de pensar sobre o uso da memória representado por More. Aqui, parece interessante refletirmos por uma perspectiva negativa, ou seja, destacando aquilo que Thomas More *poderia* ter feito se quisesse ter potencializado ainda mais o argumento retórico que rege a escritura do livro. O autor poderia facilmente ter utilizado um arcabouço teórico ao qual tinha amplo acesso, lançando mão de algumas referências e estratégias de memorização próprias de seu tempo.

Paolo Rossi (2010), ao tratar das (re)configurações da *arte da memória* ao longo dos séculos nos diz que esta possui uma longa tradição, assumindo diversas formas com o passar do tempo, mas sempre respeitando a certos arranjos e regras que “foram propostas de novo, de forma mais refinada, por inúmeros autores da idade moderna” (ROSSI, 2010, p. 65). Segundo o autor, a *arte da memória*, que incorpora um conjunto de técnicas e sistemas mnemônicos, teria começado a desaparecer no século XVII, sendo ainda utilizada no método científico baconiano. Frances Yates (2007), por sua vez, argumenta que essa arte entra em declínio ainda no século XVI, sendo repudiada em círculos como o de Erasmo de Roterdã, que a julgava medieval, tendo em vista seus princípios e usos escolásticos: “Para Erasmo, a arte clássica da memória era uma mnemotécnica racional, útil quando utilizada com moderação; mas outros métodos mais comuns de memorização deveriam ter preferência. Ele se opunha fortemente a qualquer recurso mágico facilitador da memória” (YATES, 2007, p. 174). O livro impresso, cabe destacar, representa, tanto para Rossi como para Yates, uma das razões pelas quais a mnemotécnica se tornou desnecessária. Como lembra Jacques LeGoff

a escrita tem duas funções principais: "Uma é o armazenamento de informações, que permite comunicar através do tempo e do espaço, e fornece ao homem um processo de marcação, memorização e registro"; a outra, "ao assegurar a passagem da esfera auditiva à visual", permite "reexaminar, reordenar, retificar frases e até palavras isoladas" [Goody, 1977b, p. 78]. (LEGOFF, 1990, p. 433).

E a difusão da prensa móvel aumenta incessantemente o arcabouço de memórias que, podendo ser mais facilmente acessadas em sua forma materializada em papel, aos poucos deixam de demandar um exercício repetitivo e ativo de memorização.

O progressivo abandono das artes mnemônicas, contudo, não se dá como ruptura total e abrupta, e antigas tecnologias de registro memorial, são ainda comuns no período de Thomas More. Em um mundo em que a palavra escrita encontrava cada vez mais amplitude, Roger Chartier (2007) observa, ao analisar *Dom Quixote*, referências a *librillos de memória*, mencionados por Dom Quixote e Sancho Pança, como instrumento bastante útil. Sendo uma espécie de metamorfose das tabuinhas de cera da Antiguidade, esses livros permitiam que sujeitos letrados anotassem textos mais efêmeros, que precisavam ser guardados por pouco tempo, até que fossem, enfim, transcritos para o papel – suporte mais adequado e refinado para registros duradouros. Esses *librillos*, assim como as tabuinhas, permitiam que os textos fossem apagados, abrindo espaço para novas inscrições, e assim por diante. Thomas

More certamente poderia ter recorrido a anotações como as de Quixote, e mesmo às práticas consideradas ultrapassadas por seu amigo Erasmo. Mas não o fez.

Dos sistemas mnemônicos epistolares – que muito trazem de oralidade, ritmo e métrica – à mnemotécnica racional erasmiana, passando pelo apoio em suporte material promovido pelos *librillos de memória*, Thomas More não chega a mencionar nenhuma dessas ou outras formas de memorização. A memória da narrativa de Rafael Hitlodeu é trazida em sua carta-prefácio como algo natural, ao qual não se presta maiores explicações. Poderíamos sugerir que More, seguindo o postulado platônico que relaciona memória e intelectualidade, tenha optado apenas por endossar um tom auto elogioso. Mas existe também a hipótese de que, ao enunciar e silenciar sobre a memória; ao não recorrer a todo esse aparato memorial disponível em seu contexto – ao mesmo tempo em que faz questão de salientar a relevância da memória para a escrita –, More estivesse apenas fornecendo mais indícios da própria ficcionalidade da obra. Afinal, nada nunca foi recordado. Rafael Hitlodeu nunca existiu, assim como a própria ilha de Utopia.

### Conclusão

Como pudemos observar aqui, narrar países inexistentes – em referência à expressão de Raymond Trousson (1995) – não é ou foi um exercício de pleno deslocamento e inventividade. Os utopistas do período moderno, muito distantes da ideia posterior que associa a utopia à fabulação quimérica, se dedicaram ativamente a incorporar em seus textos e sociedades imaginárias dimensões da realidade experimentada com o objetivo de tornar plausíveis e críveis suas lucubrações. Elaborando mundos outros, em um grau bastante louvável de completude e sistematização, autores como Thomas More e Francis Bacon inscrevem em seus textos referências múltiplas à vida cotidiana e intelectual, à política e uma série de outras dimensões. Dentre elas, imprimem noções do tempo, da memória e da história disponíveis em seus contextos.

Mais que isso, é possível dizer que, sem que se aborde alguma percepção da história e do passado – e, conseqüentemente, da memória – as utopias não seriam possíveis. A construção de sentido interno e externo dessas narrativas se faz, como tentamos demonstrar, desde seu momento germinal, à custa de um movimento de rememoração. Sua potencialidade crítica e até mesmo motivadora da ação, caso queiramos entender assim, só se faz também em razão de uma elaboração que, muito longe de ser a-histórica, apresenta a *história* – e as relações dos sujeitos com aquilo que se pode construir em

algum lugar, mas num tempo determinado –, como o “*locus*” privilegiado de realização de uma sociedade melhor. Sob modos diversos, essas utopias são uma reafirmação de que nada existe sem um passado e sem uma história que se possa relembrar e (re)contar. Nem mesmo as sociedades imaginárias. Sem essas alusões à potencialidade da relação entre os sujeitos e o tempo, a utopia seria estéril, e não poderia jamais passar do não-lugar ao lugar feliz.

### Referências Bibliográficas:

- BACON, Francis. *Novum Organum* ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida. *In: Os Pensadores*. Tradução: José Aluysio Reis de Andrade, São Paulo, Abril Cultural, 1999.
- CHARTIER, Roger. **Inscrever & Apagar**. Cultura escrita e literatura (séculos XI-XVIII). São Paulo: Ed. Unesp, 2007.
- CÍCERO, Marco Túlio. **El Orador**. Trad. Marcelino Menéndez Pelayo, s.d.
- CLAEYS, Gregory (org.) **The Cambridge Companion to Utopian Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CLAEYS, Gregory. **Utopia: a história de uma ideia**. São Paulo: Edições SESC SP, 2013.
- CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Lisboa: Celt, 1999.
- HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. *In: O fictício e o imaginário*. Editora da Universidade do Rio de Janeiro, 1996.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado – Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LEGOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.
- LOWENTHAL, David. **Como conhecemos o passado**. Projeto História, v. 17, set, 2012.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MORE, Thomas. **Utopia**. Trad. Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. (edição bilíngue). Belo

Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MURTA, A. L. E. "*A mais feliz das repúblicas*": reflexões sobre a disciplinarização dos corpos na Utopia de Thomas More. **Anais do VIII Encontro de Pesquisa em História**, Belo Horizonte, MG, 13 a 17 de Maio de 2019 - História em Tempos Sombrios: estudar, pesquisar, ensinar. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

OLIVEIRA, Bernardo. J. **Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

QUARTA, Cosimo. Utopia: a gênese de uma palavra chave. *In: Revista Morus – Utopia e Renascimento*, n. 3, 2006.

RACAULT, Jean-Michel. Da idéia de perfeição como elemento definidor da utopia: as utopias clássicas e a natureza humana. **II Congresso Internacional de Estudos Utópicos da Revista More – Utopia e Renascimento** 7, 8, 9 e 10 de junho de 2009 – UNICAMP – Campinas.

RIBEIRO, Ana Claudia R. "**Sou do país superior**": utopia e alegoria na libertina "Terra Austral conhecida" (1676), de Gabriel de Foigny. Campinas, SP: [s.n.], 2010.

ROSSI, Paolo. **Francis Bacon: Da Magia à Ciência**. Londrina: EDUEL, 2006.

\_\_\_\_\_. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: UNESP, 2010.

SARGENT, Lyman T. The Three Faces of Utopianism Revisited. *In: Utopian Studies*, Vol. 5, N. 1, Penn University Press, 1994.

TROUSSON, Raymond. **Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes**. Barcelona : Ediciones Península, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIEIRA, Fatima. The concept of Utopia. *In: CLAEYS, Gregory (org.) The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VOSSKAMP, Wilhelm. A organização narrativa da imagem e da contra-imagem: Da poética das utopias literárias. *In: Revista Morus – Utopia e Renascimento*, n.6, 2009.



YATES, Frances. **A arte da memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

# Pensamento e ideologia: Eichmann e a banalidade do mal

Thought and ideology: Eichmann and the banality of evil

**Bárbara Deoti Silva Rodrigues**

Graduada em História

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

bdeoti3@hotmail.com

**Recebido em:** 21/12/2020

**Aceito em:** 22/04/2021

**Resumo:** O presente texto pretende apresentar uma definição do conceito de banalidade do mal dentro da obra da filósofa Hannah Arendt. Sua reflexão sobre o mal estabelece uma conexão entre as questões que a autora desenvolveu sobre o totalitarismo e sobre o pensamento. Portanto, trataremos também das contingências políticas em que aparece o fenômeno da banalidade do mal e sua relação com a atividade do pensamento. Em seguida, trataremos das críticas feitas à Arendt por David Cesarani. O autor considera Eichmann um sujeito ideologicamente motivado. Partiremos dessa constatação para contrapor pensamento e ideologia, balizados pelo conceito de banalidade do mal.

**Palavras-chave:** Banalidade do mal; Ideologia; Pensamento.

**Abstract:** The following text intends to present a definition of the concept of the banality of evil within the work of the philosopher Hannah Arendt. Her reflection on evil establishes a connection between her queries on totalitarianism and on thought. Thus, we will also talk about the political contingencies in which the phenomenon of the banality of evil appears and its relation to the act of thinking. Afterwards we will deal with David Cesarani's critique of Arendt. He considers Eichmann to be an ideologically motivated subject. From this finding we will contrast ideology and thought, guided by the concept of the banality of evil.

**Keywords:** Banality of evil; Ideology; Thought.

Em 1961, Hannah Arendt partiu para Israel para assistir ao julgamento do nazista Otto Adolf Eichmann como correspondente do jornal *The New Yorker*. Arendt tinha algumas motivações pessoais para empreender essa viagem, incluindo o desejo de poder se confrontar em carne e osso com um dos perpetradores do regime nazista. Ela, assim como muitos outros, esperava se deparar com um monstro,

mas, para sua surpresa, o que ela encontrou no tribunal foi um homem comum, medíocre em sua normalidade. Arendt ficou particularmente surpresa com a constatação de que a personalidade de Eichmann era inteiramente superficial. Em seu livro, ela relata um incidente em particular, o momento em que Eichmann está prestes a ser executado e tem direito às suas últimas palavras. Ele repete uma série de clichês da oratória fúnebre e se mostra animado, como se em sua empolgação tivesse esquecido que o funeral era dele próprio. “Foi como se naqueles minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou - a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos.” (ARENDR, 1999, p. 274).

A banalidade do mal é um dos conceitos mais amplamente conhecidos da obra de Hannah Arendt. No entanto, o termo aparece apenas duas vezes em seu livro *Eichmann em Jerusalém*. Uma vez no subtítulo - “um relato sobre a banalidade do mal” -, e uma vez no trecho que acabamos de citar acima. Isso porque, quando escreveu o texto, Arendt não tinha a intenção de desenvolver uma teoria ou cunhar um conceito. Seu propósito era fazer um relato do julgamento e refletir sobre algumas questões. Foi a partir da polêmica que o livro causou que Arendt despertou para a importância dos pontos que tinha levantado sobre a questão do mal (DINIZ, 1995, p. 87-88). Arendt já vinha tentando compreender o mal desde *Origens do Totalitarismo* e o julgamento de Eichmann lhe deu a oportunidade de retornar a esse problema, que ela ainda não tinha dado por encerrado.

O presente texto pretende apresentar uma definição do conceito de banalidade do mal como ele é desenvolvido na obra de Hannah Arendt. A reflexão da autora sobre o mal é o ponto de conexão entre seus apontamentos sobre os regimes totalitários e suas investigações posteriores sobre a atividade do pensamento. Portanto, para compreender a banalidade do mal, trataremos também das contingências políticas que tornam possível este fenômeno e da sua relação com a questão do pensamento. Em seguida, discutiremos algumas das críticas que o autor David Cesarani fez ao conceito a partir de sua reavaliação da figura de Adolf Eichmann. A obra de Cesarani nos revela que Eichmann, ao contrário da avaliação que Arendt pôde fazer dele no tribunal, era um sujeito ideologicamente motivado. Por fim, na última parte do texto, partiremos dessa constatação para desenvolver uma reflexão contrapondo pensamento e ideologia, balizados pelo conceito de banalidade do mal.

Antes de nos debruçarmos sobre o conceito de banalidade do mal, acreditamos que alguns breves apontamentos sobre a historiografia do regime nazista se fazem necessários para

compreendermos as discussões que Arendt e Cesarani empreendem. De acordo com Ian Kershaw, a ideologia nazista se baseava na premissa de que a existência humana era marcada pela luta de raças e tinha três elementos centrais, que podem ser descritos como objetivos de longo prazo: 1) Assegurar a hegemonia alemã na Europa; 2) garantir o espaço vital (*Lebensraum*) e assegurar a base material para o futuro da Alemanha; e 3) remover os judeus do território alemão. Atingir esses três objetivos resultaria na salvação nacional da Alemanha e em um futuro glorioso para a raça ariana (KERSHAW, 2009, p. 90). Esse futuro glorioso poderia ser alcançado por meio da destruição do “bolchevismo judaico” da União Soviética, que os nazistas percebiam como uma ameaça, e por meio da colonização do leste-Europeu. Isso significa que a guerra era uma parte intrínseca da visão de mundo dos nazistas e que havia uma conexão muito clara entre o antissemitismo e a campanha do leste. O grande desafio para os historiadores, portanto, não é compreender a conexão ideológica, mas sim como e quando exatamente esse ódio antissemita se traduziu na dita “Solução Final da Questão Judaica”, ou seja, uma política de estado cujo objetivo era o extermínio físico do povo judaico.

Podemos classificar as interpretações históricas sobre esse assunto em duas linhas gerais: uma vertente mais “intencionalista” e uma vertente mais “estruturalista”. A primeira linha interpretativa entende o extermínio do povo judeu como um plano a longo prazo de orientação essencialmente ideológica. Já a segunda linha entende que a “Solução Final” resultou não de um plano premeditado, mas da radicalização cumulativa das políticas de lideranças locais nos territórios do leste, sendo essa a perspectiva mais atual (KERSHAW, 2009, p. 93). Até os anos 1970, a vertente intencionalista supunha que a “Solução Final” havia começado a partir de uma ordem direta de Hitler, de modo que a historiografia desse período enfatizava às vontades, intenções, políticas e diretrizes do líder nazista. Isso significa que a compreensão que se tinha do papel dos perpetradores se pautava muito mais na estrutura hierárquica de comando do regime e nas ordens que esses homens recebiam. Após os anos 1970, no entanto, a historiografia passa a descentralizar a perspectiva e enfatizar a natureza “policrática” do sistema de governo e a fragmentação das decisões políticas. Desse modo, os historiadores passam a dar mais atenção à iniciativa e à participação ativa de lideranças locais e regionais (KERSHAW, 2009, p. 94).

Tendo em vista que as interpretações sobre a natureza da “Solução Final” estão diretamente relacionadas com a compreensão sobre o papel dos perpetradores, devemos ter em mente como

Arendt e Cesarani dialogam com a historiografia de seus respectivos períodos para construírem suas interpretações sobre Eichmann. Buscaremos retomar essa questão na segunda parte do texto, contudo, como não é esse o foco do artigo, nossas observações nesse sentido serão pontuais. Dito isso, passaremos agora para a primeira parte do texto, em que apresentaremos o conceito de banalidade do mal dentro da obra da filósofa Hannah Arendt.

### **A banalidade do mal: o mal da ausência de pensamento**

Para compreender o conceito de banalidade do mal, devemos, antes de mais nada, entender a caracterização que Arendt faz de Eichmann, pois é a partir da sua análise sobre o homem Eichmann que ela desenvolve o seu conceito. Eichmann era, antes de mais nada, uma pessoa normal, cuja sanidade mental foi atestada pelos psiquiatras que tiveram a oportunidade de avaliá-lo. Ele se atinha fielmente às normas de conduta condizentes com a “boa sociedade”, mas não demonstrava preocupação alguma com as incoerências absurdas de suas falas. Eichmann se expressava regularmente por meio dos clichês e das frases prontas, mesmo quando elas não pareciam se adequar a resposta que lhe era requisitada. Ele também não era um antissemita fanático, cuja motivação poderia ser atribuída ao ódio e, de acordo com o próprio Eichmann, ele não tinha nada pessoalmente contra os judeus (ARENDR, 1999, p. 37). Na verdade, Eichmann era o instrumento perfeito para se levar a cabo a Solução Final, pois ele era um funcionário metucioso e organizado, capaz de fazer com que tudo corresse de maneira eficiente. De acordo com Diniz (1995, p. 98) sua função era normalizar a Solução Final. Arendt identifica aí a maior dificuldade que temos para compreender Eichmann: se ele não era nem um psicopata, nem um fanático, então como foi capaz de enviar milhões de pessoas para a morte?

A banalidade do mal se refere ao “fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas - atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente;” (ARENDR, 1993, p. 145). A dimensão banal do mal diz respeito a sua superficialidade e desenraizamento, que, em efeito, são a mesma coisa, isto é, a impossibilidade de associar o mal com qualquer motivação mais profunda em seu agente. Isso quer dizer que a maldade com que estamos lidando no caso Eichmann não pode ser atribuída à tentação de fazer o mal, às motivações torpes ou à uma malignidade da natureza humana. Arendt nega o caráter demoníaco do mal ao afirmar que criminosos como Eichmann não são movidos por pretextos maus e assassinos, ou seja, não matam por matar, mas simplesmente porque é parte do seu ofício (DINIZ, 1995, p. 97). Em

um primeiro momento, isso pode parecer algo inimaginável. De fato, o mal banal desafia a nossa compreensão e, além disso, não se encaixa na tradição do pensamento moral. Assim como a novidade totalitária rompeu com as categorias tradicionais do pensamento político, podemos dizer que também rompeu com o pensamento tradicional sobre o mal (DINIZ, 1995, p. 48).

É importante destacar que, ao usar a palavra “banal”, Arendt não pretende dizer que os crimes cometidos pelos nazistas são corriqueiros ou triviais, e certamente não são algo que acontece habitualmente. A banalidade não se refere à essência do mal, pois este é sempre um escândalo, mas sim ao mal enquanto fenômeno que aparece. “[...] o mal pode ser banalizado por determinadas contingências históricas, o que significa que o mal cometido pelo homem pode-se mostrar banal, e não que o mal, por si mesmo, seja banal.” (DINIZ, 1995, p. 110). O mal banal é uma anomalia que ocupa o lugar do que é comum, invertendo a ordem moral; como coloca Arendt, o “Não Matarás” é substituído pela ordem de extermínio “Matarás”. Ao negar a dimensão demoníaca do mal, ou seja, a maldade como intrínseca à natureza humana, Arendt atribui ao mal uma dimensão política (DINIZ, 1995, p. 110). Portanto, pensar na banalidade do mal é sair do âmbito das motivações pessoais para pensar as circunstâncias históricas em que o mal pode se tornar banal.

Agora, devemos retornar à pergunta que fizemos acima: se Eichmann não foi movido a fazer o mal por convicções pessoais, então o que o levou a se tornar um perpetrador? Para Arendt, a característica de Eichmann que permitiu que ele se tornasse um criminoso foi a sua aparente e perceptível incapacidade de pensar (ARENDR, 1999, p. 311). A concepção de banalidade do mal está intimamente ligada à questão do pensamento dentro da obra de Arendt, pois é a ausência de pensamento que permite que um indivíduo normal cometa crimes terríveis. Esse mal que surge da ausência do pensamento atravessa o indivíduo, sem encontrar nele qualquer resistência. Assim, o indivíduo se torna um mero vetor para uma força que o ultrapassa, e que ele não compreende, mas a qual se dedica mesmo assim. O mal banal é um fenômeno superficial e, justamente por isso, é uma forma extrema de mal. É um mal ilimitado, pois ele não é circunscrito nem mesmo pelas perversões do próprio indivíduo. O agente do mal banal é capaz de cometer qualquer crime, pois ele é apenas carregado pela corrente dos acontecimentos (ASSY, 2001, p. 152).

Devemos entender que quando Arendt fala em pensamento, ela se refere ao processo do “dois-em-um”, ou seja, o diálogo sem som que mantenho comigo mesmo. O pensamento enquanto atividade

não é construtivo, pois não produz resultados concretos e, por si só, não se presta a atingir a verdade. No entanto, sem esta faculdade do espírito, não somos capazes de exercer o julgamento. Embora o pensamento não possa alterar a realidade, “os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito.” (ARENDDT, 2019, p. 89). Quando silenciou seu diálogo interno, Eichmann perdeu a capacidade de julgar as próprias ações e de tomar responsabilidade por seus atos.

Foi sob as circunstâncias históricas do totalitarismo que o mal se viu pela primeira vez livre de raízes. Dentro dos regimes totalitários, a banalidade do mal se organiza a partir de três parâmetros: a necessidade, a irrealidade e a ausência de pensamento (DINIZ, 1995, p. 111). A necessidade é a imposição da ordem pelo estado totalitário, que intima cada um a aderir a seu posto e a obedecer sem reservas. É a “obediência de cadáver” de que falava Eichmann. Em prol dessa obediência, ele abdicou completamente da própria vontade para cumprir o desejo do Führer, se anulando enquanto sujeito. Mas a glorificação da obediência também significava imputar a responsabilidade pelas próprias ações aos seus superiores. Em seu julgamento, quando fala sobre a Conferência de Wannsee, Eichmann diz: “Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa.” (ARENDDT, 1999, p. 130). Nesse sentido, Eichmann não precisava se preocupar com as consequências de seu trabalho, pois os verdadeiros responsáveis eram seus superiores; ele era apenas um bom funcionário que cumpria suas ordens.

Já a irrealidade diz respeito à ignorância ou afastamento da realidade. Essa é uma característica importante dos regimes totalitários, que buscam destruir a capacidade de distinguir a verdade da falsidade, a realidade da ficção. Através da propaganda, o totalitarismo busca aprofundar a alienação das massas modernas, explorando seu desejo de escapar da realidade confusa e sem sentido em que vivem. O homem da massa crê em tudo e em nada e vive em um estado em que tudo é possível e nada é verdadeiro (DINIZ, 1995, p. 139). O regime totalitário pode facilmente preencher o vazio deixado pela realidade com sua ficção totalitária, que proporciona às pessoas um mundo coerente e seguro, mas completamente irreal. Eichmann produzia esse auto-engano por meio da linguagem burocrática, que criava uma ilusão apaziguadora (DINIZ, 1995, p. 101). O afastamento da realidade caminha junto com a obediência, pois quanto mais distante está o sujeito da realidade, mais necessidade ele sente de



obedecer, pois pode se submeter ao julgamento do outro e não precisa encarar a realidade caótica e assustadora em que vive.

E, por fim, a ausência de pensamento, que apenas reforça as duas condições acima e aprofunda a sujeição dos indivíduos ao domínio totalitário. A ausência do pensar “é uma decorrência dos outros dois pontos, decorrência psicológica ou ideológica da condição política deste homem de massa” (DINIZ, 1995, p. 113). Eichmann representa o homem de massa, que foi destituído de todos os seus laços sociais e deixou de pertencer ao mundo, se tornando supérfluo. O totalitarismo aprofunda ainda mais essa experiência de solidão e desarraigamento, ao comprimir todos os homens no cinturão de ferro do terror, fazendo com que até mesmo a solidão deixe de ser produtiva. Quando estamos a sós, fazemos companhia a nós mesmos e podemos fazer o processo do dois-em-um. Mas para que esse processo se complete, e para que retornemos ao mundo do qual nos retiramos enquanto pensávamos, é preciso que nossa identidade seja confirmada pelo outro. No entanto, quando o isolamento se aprofunda a ponto de nos fazer perder qualquer lugar no mundo, nós acabamos por perder a nós mesmos (ARENDDT, 2012, p. 637). O sujeito ideal do totalitarismo é justamente esse homem desagregado e supérfluo, “sem capacidade política, sem vontade, sem julgamento - e, por essa razão, capaz de seguir ou de fazer banalmente o mal.” (DINIZ, 1995, p. 105).

Por ser incapaz de pensar, Eichmann podia viver no mundo irreal criado pela linguagem burocrática e não sentir culpa por seus atos, já que não se considerava responsável por eles. A separação entre a pessoa profissional e a pessoa privada é constitutiva do funcionamento das burocracias. No âmbito profissional, o burocrata pode agir como um “cidadão temente à lei” (ASSY, 2001, p. 140), cujo maior valor é cumprir com quaisquer obrigações que lhe sejam exigidas. Suas convicções pessoais ficam restritas à vida privada, como se fosse não uma, mas duas pessoas distintas com códigos morais diferentes e separados. Essa separação é inteiramente ficcional, já que aquele que é um assassino em seu trabalho, continua a sê-lo em todas as outras horas de sua vida. Mas é essa incoerência que Arendt identifica em Eichmann e que atribui à sua incapacidade de pensar. Realizar o dois-em-um significa necessariamente conviver com nós mesmos, nos confrontar com nossas ações e ter de viver com aquilo que fizemos. Uma pessoa que recusa a consciência de si “jamais quererá ou poderá prestar contas do que faz ou diz; nem se importará em cometer um crime, já que pode estar certa de esquecê-lo no

momento seguinte.” (ASSY, 2001, p. 151). Eichmann, que não pensava, não precisava conviver consigo mesmo e, portanto, nunca teve a consciência atribulada pelo que fez.

O grande perigo do mal banal é sua capacidade de se tornar ilimitado, pois a única coisa que o limita são as circunstâncias. A banalidade do mal demonstra quão claramente a modernidade tornou os homens supérfluos, o grande perigo contra o qual Arendt nos alerta em *Origens do Totalitarismo*, pois os indivíduos são despojados de importância até mesmo ao cometer o mal.

Do ponto de vista das nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que [...] esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado. (ARENDRT, 1999, p. 299).

O mal banal é preocupante justamente porque pode ocupar o lugar do comum. Nesse sentido, a única coisa que se requer do agente do mal banal é que ele continue a se comportar de modo a preservar a ilusão de normalidade. O grande perigo dessa manifestação do mal é o fato de que o agente do mal não precisa ser excepcionalmente cruel ou excepcionalmente motivado, mas pode, em efeito, ser praticamente qualquer um.

### ***Becoming Eichmann: o papel da ideologia***

Agora, na segunda parte do texto, vamos apresentar as críticas que o historiador britânico David Cesarani fez ao conceito de banalidade do mal. Seu livro *Becoming Eichmann: rethinking the life, crimes, and trial of a “desk murderer”* é um estudo biográfico dos momentos chave da vida e carreira de Eichmann, que busca elucidar sua transformação em um dos perpetradores do Holocausto. Cesarani comenta que Eichmann se tornou uma figura emblemática do genocídio nazista, o que, observa o autor, é curioso considerando que ele não era parte do alto-escalão, ou alguém de grande importância dentro do Partido. Foi o julgamento em Jerusalém que transformou Eichmann nessa figura emblemática. De acordo com as teorias psicológicas em voga nos anos 1940 e 1950, Eichmann foi imediatamente diagnosticado como sádico, pervertido ou desequilibrado mental. Ele foi considerado um antissemita fanático cujo ressentimento o havia levado a se filiar a SS com o objetivo único de perseguir os judeus. O próprio promotor do caso de Eichmann, Gideon Hausner, afirmou em seu discurso de abertura que ele tinha uma personalidade satânica (CESARANI, 2006, p. 3).

Essa imagem de Eichmann foi veementemente rejeitada por Hannah Arendt. Ela achava difícil acreditar que ele estivesse simplesmente mentindo para o tribunal. Se fosse esse o caso, sua atuação teria de ser impecável, para se sustentar até mesmo em seus últimos momentos. Para Arendt, Eichmann não era um sujeito ideologicamente motivado, e o problema fatal foi sua obediência cega a um regime totalitário em que a moral havia sido completamente invertida, transformando o crime em lei e o normal em exceção. Cesarani considera que a representação que Arendt faz de Eichmann é falha, pois ele acredita que ela foi influenciada por ideias preconcebidas ao avaliá-lo.

She wanted to find in Jerusalem the kind of person that she believed a totalitarian system needed in order for its inhuman policies to be implemented. In writing about the case she crafted the material to suit her theory, so Eichmann became the epitome of the totalitarian man.<sup>1</sup> (CESARANI, 2006, p. 4).

A leitura que Arendt fez de Eichmann foi central para a consolidação de uma abordagem histórica sobre o Terceiro Reich que vinha se formando ao longo da década de 1960. A Alemanha nazista era vista como um estado moderno, hiper centralizado em que o poder ditatorial estava firmemente organizado em uma hierarquia e se distribuía de cima para baixo. De acordo com essa perspectiva, a Solução Final era descrita como um processo altamente burocrático, organizado e sanitizado. Um dos trabalhos mais influentes sobre esse assunto era o livro *A destruição dos judeus europeus* de Raul Hilberg, que deu bastante destaque ao papel que as instâncias burocráticas do estado e do Partido tiveram no desenvolvimento das políticas anti-judaicas, tornando o genocídio possível. Eichmann - o “assassino burocrata” por excelência - era a chave para a compreensão desse processo (CESARANI, 2006, p. 4).

Contudo, com o desenvolvimento de novas pesquisas, a historiografia sobre o Terceiro Reich avançou, dando destaque a novos aspectos do regime. O Estado nazista não era tão monolítico quanto se pensava, e as diversas instâncias sobrepostas de agências estatais e organizações partidárias fazia com que as políticas do regime fossem decididas em meio a conflitos de interesse entre grupos diversos (CESARANI, 2006, p. 11). A perspectiva histórica sobre a Solução Final também mudou, de modo que hoje compreendemos que o genocídio do povo judeu começou localmente como uma tentativa dos líderes regionais de resolver os problemas populacionais que os próprios nazistas haviam criado.

---

<sup>1</sup> Ela queria encontrar em Jerusalém o tipo de pessoa que acreditava ser necessária a um sistema totalitário para que suas políticas desumanas fossem implementadas. Ao escrever sobre o caso, ela trabalhou o material para servir sua teoria, e assim Eichmann se tornou a epítome do homem totalitário. (Tradução nossa).

Ademais, quando o extermínio começou a ser implementado, não era uma iniciativa burocrática e impessoal. A crítica de Cesarani tem como base essa nova historiografia. Para o autor, a ideia de que Eichmann apenas seguia ordens de maneira robótica e sem pensar não condiz com a dinâmica de poder interna do Terceiro Reich, pois “[...] the Nazi state was rarely capable of producing such unequivocal commands. Eichmann may have lost any sense of morality, but this cannot be explained by referring to a ‘system of authority’ in which he worked.”<sup>2</sup> (CESARANI, 2006, p. 12).

Cesarani afirma que a imagem de subserviência que Eichmann construiu em seu julgamento não é compatível com a aptidão que ele tinha ao se envolver nos jogos de poder dentro da hierarquia instável do Terceiro Reich (CESARANI, 2006, p. 361). Contudo, devemos discordar em parte de Cesarani sobre esse ponto, pois entendemos que quando Arendt fala da ausência de pensamento, ela se refere a algo muito mais complexo e profundo do que apenas cumprir ordens. O vazio de pensamento não é equivalente a um comportamento “robótico” ou de “marionete”, como Cesarani caracteriza a interpretação da filósofa. A ausência de pensamento diz respeito ao nível da consciência, e não do raciocínio. Nesse sentido, a banalidade do mal ainda se sustenta, mesmo nesse “novo” Terceiro Reich da historiografia mais atual, especialmente se considerarmos que a própria Arendt não entendia o Estado nazista como monolítico.

Mas, uma vez que, para Cesarani, a estrutura de autoridade não é uma explicação satisfatória para a transformação de Eichmann em um genocida, ele busca essa resposta em outro lugar. Eichmann não nasceu como assassino e também não podemos afirmar que há uma progressão lógica em sua carreira que o levou inevitavelmente de um ponto ao outro. O curso de sua vida não estava predeterminado; Eichmann teve de fazer escolhas ao longo do caminho e se acomodar às consequências de seus atos. Para Cesarani, a ponte sobre o abismo que há entre uma pessoa normal e o assassino em massa foi construída pela ideologia. Ao longo de sua carreira na SS, Eichmann foi sendo ideologicamente radicalizado e foi esse tipo de pensamento que o permitiu fazer a escolha de se tornar um *génocidaire* (CESARANI, 2006, p. 6). Em seu livro, Cesarani delinea essa trajetória, marcando alguns dos momentos mais importantes.

---

<sup>2</sup> [...] o Estado nazista raramente era capaz de produzir ordens tão inequívocas. Eichmann pode ter perdido qualquer senso de moralidade, mas isso não pode ser explicado com referência a um ‘sistema de autoridade’ dentro do qual ele trabalhava. (Tradução nossa).

O primeiro período que merece atenção na carreira de Eichmann foi seu recrutamento pelo Departamento Judaico do *Sicherheitsdienst* (Serviço de Segurança), ou SD, onde ele passou a ser influenciado pelas ideias de Edler von Mildenstein, que se considerava um antissemita “racional”. Ele propunha resolver a dita “Questão Judaica” com a deportação dos Judeus para a Palestina, se aproveitando das redes do movimento Sionista. Mildenstein representava muito bem o ideal do “homem da SS” - um etos profissional muito particular que Himmler e Heydrich cultivavam em seus subordinados. Ambos compreendiam a função dos aparatos de segurança dentro de um claro contexto ideológico: proteger o povo alemão de seus inimigos. Os agentes da inteligência nazista não deveriam deixar que “sentimentalismos inúteis” - como considerações morais - interferissem na luta pela sobrevivência da raça ariana. “SD men were taught to be hard and objective, to prioritize the solving of problems over anguish about the delicacy of the methods they used.”<sup>3</sup> (CESARANI, 2006, p. 49).

A educação que Eichmann recebeu na SD surtiu seu efeito. Em uma palestra que ministrou em 1937, ele demonstrou ter uma clássica visão de mundo antissemita, caracterizando os judeus como poderosos, e perigosos, inimigos raciais do povo alemão (CESARANI, 2006, p. 58). Para Eichmann, os judeus não poderiam mais ser tolerados dentro da Alemanha e a única solução possível para a chamada “Questão Judaica” era a remoção de todos eles do território alemão. A forma peculiar de antisemitismo “racional” pregado pela SD permitia que Eichmann se relacionasse com tranquilidade com indivíduos judeus enquanto trabalhava para tornar o Reich *judenfrei* e combater o poder mundial da conspiração judaica contra a Alemanha (CESARANI, 2006, p. 8).

O segundo período de grande relevância foi o trabalho de Eichmann com as emigrações forçadas na Polônia em 1940, onde ele teve a oportunidade de aplicar o que havia aprendido se dedicando à remoção forçada de milhares de pessoas de uma maneira condizente com a linha ideológica da SD – cumprindo os objetivos com o máximo de eficiência e sem escrúpulos morais. A importância desse período se deve ao fato de que a capacidade de Eichmann de submeter outros seres humanos ao sofrimento foi testada. Cesarani aponta que o sentimento de empatia que temos com a miséria alheia começa a ser gradualmente erodido em Eichmann. Ainda assim, há uma diferença

---

<sup>3</sup> Os homens da SD eram ensinados a serem duros e objetivos, a priorizar a solução de problemas acima da angústia sobre a delicadeza dos métodos que utilizavam. (Tradução nossa).

considerável entre as deportações, ainda que essas sejam uma violação terrível dos direitos humanos, e a cumplicidade no assassinato em massa de milhões de pessoas (CESARANI, 2006, p. 16).

O terceiro e último período é o momento em que a Solução Final toma forma e começa a ser implementada. O momento exato em que o extermínio assumiu o caráter de uma política de Estado centralizada ainda é incerto, mas entre julho de 1941 e janeiro de 1942 Eichmann fez uma série de visitas à Polônia, onde presenciou o extermínio físico dos judeus por meio de gás, como em Chelmno e Lublin, e por meio de fuzilamentos, como em Minsk (CESARANI, 2006, p. 98). Eichmann deixou registrado em diversos depoimentos o horror que sentiu ao ver as execuções e afirmou que sempre acreditou em uma “solução política”, e não física, para a suposta “Questão Judaica”. Ainda assim, ele foi capaz de superar sua repulsa e se dedicar integralmente ao genocídio do povo judeu.

Testemunhar o genocídio e não se voltar contra o regime foi o ponto sem retorno de Eichmann; uma vez cruzada essa linha, não havia volta. Foi nesse momento em que ele fez a escolha consciente de se tornar um *génocidaire* e de trabalhar para o regime nazista coordenando o transporte de judeus para os campos de extermínio. Para Cesarani, essa escolha foi possível porque Eichmann havia aprendido a odiar os judeus: o Reich estava em guerra total, e os judeus eram os inimigos. Enquanto funcionário da SD, era seu dever se dedicar a essa luta, pois para ele havia algo muito mais importante em jogo - a sobrevivência da raça ariana.

To the fully indoctrinated Eichmann, the Jews had no intrinsic claim to life. Even more radically, according to his doctrinaire view of the Jews as “the enemy” they had to be destroyed. Jews and Aryans were engaged in a war to the death. He was willing to play a part in that war although it was more like a campaign against an epidemic. He saw himself engaged in a scientific if sometimes distressingly messy, operation to eliminate a racial-biological threat to the Aryan people. This threat was inherent in every Jew, no matter how feeble they seemed.<sup>4</sup> (CESARANI, 2006, p. 367).

Nesse caso, o conceito de banalidade do mal de fato não se aplicaria mais a Eichmann, por ele ser um sujeito ideologicamente motivado. Mas, apesar de o conceito ter surgido como uma reflexão de Hannah Arendt sobre o caso Eichmann, acreditamos que ele ainda se mantém relevante. O conceito

---

<sup>4</sup> Para Eichmann, plenamente doutrinado, os judeus não tinham nenhum direito intrínseco à vida. De modo ainda mais radical, de acordo com sua visão doutrinária dos judeus como “o inimigo” eles tinham que ser destruídos. Judeus e Arianos estavam engajados em uma guerra até a morte. Ele estava disposto a fazer sua parte nesta guerra, ainda que ela fosse mais parecida com uma campanha contra uma epidemia. Ele via a si mesmo como engajado em uma operação científica, às vezes incomodamente suja, para eliminar uma ameaça racial-biológica ao povo ariano. Essa ameaça era inerente a todos os judeus, não importava o quão fracos parecessem. (Tradução nossa).

de banalidade do mal nunca foi completamente delimitado por Arendt; seu valor filosófico vem de sua capacidade de provocar reflexões e levantar questões que ainda têm grande importância. A banalidade do mal pode ser pensada enquanto fenômeno em uma dimensão que transcende em muito a situação contingente do julgamento de Eichmann (DINIZ, 1995, p. 111). Assim como qualquer outro conceito, a banalidade do mal não se aplica a todo tipo de situação. O mal banal depende de toda uma estrutura que está além das escolhas individuais. O conceito ainda é relevante para pensarmos o funcionamento das estruturas burocráticas onde a responsabilidade é sempre transferível ao outro, infinitamente mais no caos administrativo do Estado nazista, em que as repartições, agências e instâncias se multiplicavam e se sobrepunham.

### **Pensamento *versus* ideologia**

Como mencionamos acima, a radicalização ideológica de Eichmann o exclui da categoria de banalidade do mal considerando que o fenômeno pode ser definido como atos maus cometidos em proporções gigantescas cuja raiz não encontramos em uma maldade, patologia ou convicção ideológica do agente. Dito isso, não temos a intenção de argumentar aqui sobre a adequação ou inadequação de Eichmann, especificamente, ao conceito. A reflexão que pretendemos desenvolver a seguir é que a crença ideológica representa também uma ausência de pensamento, pois a ideologia é incompatível com o pensamento. O fenômeno da banalidade do mal nos servirá agora de baliza e ponto de comparação.

De acordo com Arendt a ideologia é a lógica de uma ideia. Seu objeto de estudo é a história, a qual a ideia é aplicada revelando um processo em movimento. Ou seja, o que a ideologia pretende é elucidar todo o processo histórico e explicar com a lógica da ideia “os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro.” (ARENDR, 2012, p. 624). Ela acredita ter descoberto a “Lei” universal que guia o rumo dos acontecimentos, por isso, a história é sempre um processo coerente que pode ser explicado, ou melhor, calculado. A ideologia se constrói inteiramente a partir de uma única premissa da qual todo o resto é deduzido. Portanto, pressupõe que uma ideia é sempre o suficiente para explicar qualquer coisa e que a experiência não é capaz de ensinar nada, pois já está tudo compreendido no processo lógico. “Uma vez que tenha estabelecido a sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade.” (ARENDR, 2012, p. 628).



O conceito arendtiano de ideologia se aproxima muito mais da noção de uma visão de mundo - *Weltanschauung*. As ideologias por si só não são totalitárias, mas todas contêm em si elementos totalitários, pois pretendem ser uma explicação totalizante da realidade. Seu grande perigo é seu potencial para destruir a capacidade humana de pensar como uma camisa de força, “que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa.” (ARENDDT, 2012, p. 626). Como supõe ter alcançado a Verdade sobre o mundo, não pode tolerar nenhuma outra ideologia. A adesão a uma ideologia, é, na verdade, fruto da crença em uma premissa, e não de um exame das ideias por ela abarcadas. Portanto, a ideologia não pode aceitar qualquer reexame ou questionamento, especialmente da premissa. Tudo o que resta ao indivíduo é seguir a dedução lógica até seu fim.

Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força auto coercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar - e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução. (ARENDDT, 2012, p. 631).

A crença ideológica é incompatível com a atividade do pensamento. Antes de mais nada, o pensamento jamais tem pretensão de chegar à verdade ou ao conhecimento. Isso não pode ocorrer, pois o pensamento é um processo sem fim; pensar é sempre repensar. As questões do intelecto, que dizem respeito ao conhecimento, podem ser respondidas e se encerram. Mas as questões da razão são irrespondíveis, pois o que buscamos ao pensar é o significado. Ao formularmos questões que não podemos responder, nos afirmamos como seres que interrogam (ARENDDT, 2019, p. 79). Pensar provoca perplexidade, pois coloca todos os valores e padrões estabelecidos em movimento. O pensamento coloca os indivíduos diante de uma tela em branco, “sem bem nem mal, sem certo nem errado” (ASSY, 2001, p. 147), podendo os indivíduos dialogarem com si mesmos, refletindo e emitindo seus próprios juízos sobre princípios, valores, eventos. O pensamento abandona quaisquer padrões, normas ou dogmas a cada vez que o diálogo do dois-em-um se inicia novamente.

Arendt afirma que nas situações-limite o pensamento assume uma qualidade moral, pois ele interrompe, inevitavelmente, a ação. A atividade do pensamento exige que o indivíduo suspenda suas atividades e se retire do mundo das aparências antes de iniciar seu diálogo com o ego pensante. Portanto, o pensamento pode impedir os indivíduos de se tornarem agentes do mal banal ao não deixar que eles sejam carregados pela corrente dos acontecimentos. No pior dos casos, o pensamento pode nos dizer quando parar. “A faculdade de pensar me diz quando este ponto foi alcançado, ou seja,

quando pessoas que pensam não podem mais prosseguir.” (ASSY, 2001, p. 153). Sendo assim, embora a faculdade do pensamento seja amoral, em situações extremas ela assume uma moralidade negativa: o pensamento não conduz ao bem, mas impede que os indivíduos cometam o mal.

O totalitarismo ambiciona transformar a natureza humana em algo inteiramente previsível (ARENDDT, 2012, p. 608). Para esse fim, a ideologia é a ferramenta ideal para controlar a liberdade interna dos indivíduos. O maior perigo apresentado pela ideologia é seu movimento ininterrupto - ao aceitar a premissa somos forçados pela lógica a seguir de A para B para C e assim por diante.

A força coercitiva do argumento é: se te recusas, te contradizes e, com essa contradição toda a tua vida perde o sentido; pois o A que pronunciaste domina toda a tua vida através das consequências do B e do C que se lhe seguem logicamente (ARENDDT, 2012, p. 631).

O movimento compulsório da ideologia leva os homens adiante em um processo de radicalização contínua até que, como Eichmann, eles cheguem a um ponto sem retorno. Cesarani identifica esse processo na carreira de Eichmann, desde seu ingresso na SD até o momento em que ele assumiu a responsabilidade pelo transporte das vítimas para os campos de extermínio, quando ele se deparou com a “última letra” do “mortífero alfabeto” (ARENDDT, 2012, p. 630) e foi capaz de fazer sua escolha e dar o passo sobre o abismo, se tornando um *génocidaire*.

Assim como no caso da banalidade do mal, a atividade do pensamento pode ser um antídoto para o veneno da ideologia. Ao exigir que o sujeito se retire do mundo, o pensamento interrompe qualquer ação, portanto, também pode interromper o movimento da ideologia. E sua capacidade destrutiva, que dissolve todas as certezas e abandona todas as convicções, coloca em xeque a crença que é a base de toda ideologia, libertando o indivíduo para questionar e examinar as ideias as quais estava preso. Como o único critério para o pensamento é estar em acordo com si mesmo, pensar significa escolher com quem queremos conviver quando estivermos sozinhos e o que somos capazes de suportar em nós mesmos (ASSY, 2001, p. 149). O pensamento não pode proporcionar regras de conduta, mas, face à experiência totalitária - que desequilibrou todos os padrões morais e éticos que antes pareciam inabaláveis -, a única guia que resta é o fato de que todos os indivíduos estão eternamente condenados a viverem juntos de si mesmo.

Nessa parada onde o homem possa suspender, provisoriamente, seus juízos de valor e suas certezas prévias, “parar-e-pensar” é o primeiro ato de resistência a uma imposição externa, a uma exigência de obediência. É exatamente nessa parada,

momentânea, mas decisiva, que o homem pode começar a realizar sua autonomia. (DINIZ, 1995, p. 141).

Talvez o problema do mal banal não seja o mesmo que o do mal ideológico, mas acreditamos ter indicado como ambos estão relacionados com a recusa - ou a incapacidade, como disse Arendt sobre Eichmann - em pensar. Se é verdade que a ausência do pensamento é uma condição que pode levar os homens a fazer o mal, então a questão filosófica do pensamento foi transformada em uma questão política pela novidade totalitária. Ainda que Cesarani discorde de Arendt em diversos pontos, ambos compartilham a preocupação com as circunstâncias em que os homens podem se tornar agentes desse mal extremo. As questões que Hannah Arendt levantou sobre o mal, sobre o totalitarismo e sobre a modernidade ainda não estão encerradas e devemos continuar em nossa busca por compreensão. A banalidade do mal, mais do que uma questão de filosofia moral, continua a ser um problema político atual, pois uma vez que o totalitarismo se tornou um fenômeno manifesto, a possibilidade de que ele apareça novamente está sempre presente.

#### Referências bibliográficas:

- ARENDDT, Hannah. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- ASSY, Bethânia. Eichmann, banalidade do mal e pensamento. In: MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 136-165.
- CESARANI, David. **Becoming Eichmann: rethinking the life, crimes, and trial of a "desk murderer"**. Boston: Da Capo Press, 2006.
- DINIZ, Nádía Souki. **A banalidade do mal em Hannah Arendt**. Tese (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 1995.

KERSHAW, Ian. **Hitler, the Germans, and the Final Solution**. New Haven: Yale University Press, 2009.

## “Conforme a gravidade das culpas e qualidade dos réus”: as Juntas de Justiça da América portuguesa (sécs. XVII e XVIII)

“Según la gravedad de la culpa y la calidad de los reos”: las *Juntas de Justiça* de la América portuguesa (siglos XVII y XVIII)

**Douglas Corrêa de Paulo Santos**  
Doutorando em História  
Universidade Federal Fluminense  
douglas\_correa@id.uff.br

**Recebido em:** 04/01/2021  
**Aprovado em:** 16/02/2021

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo analisar a criação das Juntas de Justiça da América portuguesa durante os séculos XVII e XVIII. Para tanto realizamos um balanço sobre o funcionamento das justiças ordinárias do Brasil e as dificuldades encontradas pelos agentes locais em dar prosseguimento as apelações através dos tribunais da Relação. Num segundo momento observamos o movimento de expansão das juntas no ultramar português desde a União Ibérica até princípios do oitocentos e em seguida investigamos o caso da Junta de Justiça de Minas Gerais e suas transformações. Por fim, realizamos um balanço sobre os limites encontrados pelas juntas em seu processo de conformação com a sociedade colonial.

**Palavras-chave:** Juntas de Justiça; América portuguesa; Século XVIII

**Resumen/Abstract:** Este artículo tiene como objetivo analizar la creación de las *Juntas de Justiça* de la América portuguesa durante los siglos XVII y XVIII. Para ello, llevamos a cabo una revisión del funcionamiento de los tribunales ordinarios en Brasil y las dificultades encontradas por los agentes locales en la tramitación de recursos ante los tribunales de apelación. En un segundo momento, observamos el movimiento de expansión de las juntas portuguesas en el ultramar desde la Unión Ibérica hasta principios del siglo XIX, y luego investigamos el caso de la Junta de Justiça de Minas Gerais y sus transformaciones. Finalmente, hacemos un balance de los límites encontrados por las juntas en su proceso de conformación con la sociedad colonial.

**Palabras clave/Keywords:** Juntas de Justiça; América portuguesa; Siglo XVIII

## Introdução

Na monarquia portuguesa de Antigo Regime, o poder dos reis, se encontrava profundamente identificado desde os séculos alto medievais com a concepção de “jurisdição” (*iurisdictio*), cujo significado mais profundo, era seu dever em “fazer justiça” aos integrantes do corpo monárquico. Em Portugal, bem como em outros reinos da Europa do sul, as tradições moral e jurídica consideravam “justiça” não era apenas um dos ramos da administração pública, mas sim a primeira e única atividade do poder, e, portanto, o pilar que sustentava todo o edifício político da monarquia (PONCE LEIVA, 2017; SLEIMAN, 2014).

Impossibilitado de fazer justiça a seus vassallos espalhados por quatro continentes, o monarca contava com uma complexa rede de juizes, tribunais e conselhos, para representá-lo em sua nobre obrigação de “juiz supremo do reino”. Neste artigo se tentará analisar a criação das Juntas de Justiça inseridas no contexto da administração da justiça penal, principalmente na América portuguesa. Os sucessivos problemas identificados pelas comunidades e governantes no funcionamento da justiça criminal, encontraram nas juntas, uma das principais soluções institucionais apresentadas pela Coroa para dar resposta aos “clamores por justiça” dos súditos luso-brasileiros.

A conquista e subsequente colonização iniciada pelos portugueses no século XV resultou no alargamento do aparelho de justiça peninsular aos domínios incorporados ao patrimônio da Coroa. De acordo com António Manuel Hespanha (1993), os modelos tradicionais de organização do espaço utilizados na Europa se mostraram ineficazes para as necessidades apresentadas nos casos concretos do império colonial, caracterizado por distâncias oceânicas, dispersão territorial e variedade socioambiental. Deste modo, o império português, não se estruturou a partir de um único modelo administrativo, mas por uma miríade de instituições formais até manifestações menos institucionalizadas ou indiretas de poder.

Na América portuguesa após a descoberta do ouro em fins do século XVII, o processo que se desenvolveu resultou num aparelho administrativo mais próximo do reinol, do que se experimentou na África e nas cidades do Oceano Índico. O peso demográfico do Brasil e sua crescente importância comercial e fiscal na manutenção do império, exigiu da Coroa uma cobertura cada vez maior de jurisdições letradas nomeadas desde Lisboa para as vilas e comarcas da conquista americanas (CAMARINHAS, 2009, p. 85). A estrutura judicial ordinária do Brasil no século XVIII possuía três

níveis principais para conhecimento das demandas cíveis e criminais: local (municípios), regional (ouvidorias) e distrital (tribunais da relação).

O primeiro nível de administração da justiça era responsabilidade das câmaras municipais. Como se sabe, os concelhos municipais foram um dos pilares da administração portuguesa no Brasil, funcionando como o principal polo de articulação política entre as elites radicadas nas vilas coloniais e o monarca. As câmaras das principais cidades luso-brasileiras eram dominadas pelas oligarquias locais (senhores de engenho, comerciantes, pecuaristas, etc.) e seus membros eram escolhidos através de eleições indiretas realizadas em triênios, nas quais se nomeavam dois juízes ordinários, três vereadores e mais oficiais como o escrivão, procurador e tesoureiro (BICALHO, 2001).

Elas funcionaram como a instituição base da organização da vida social e política dos territórios pertencentes à monarquia e eram responsáveis por uma gama de atividades relacionadas ao governo local: abastecimento, fiscalização econômica, segurança, produção normativa e execução da justiça (WEHLING, 2018, p. 64). Tais atividades deviam garantir a reprodução dos valores sociais e cristãos dos portugueses frente às populações indígena e africana. Os juízes ordinários, escolhidos entre os “homens bons” eram os encarregados da administração da justiça e para tanto conheciam as causas cíveis e criminais na jurisdição do município. De acordo com as *Ordenações Filipinas*, nas causas cíveis, possuíam jurisdição para sentenciar em primeira instancia causas de até mil réis em bens móveis e quatrocentos réis em bens raiz. Já nas causas crimes estavam autorizados a devassar em primeira instância os casos de injúrias verbais, mortes, estupro e defloramentos, incêndios, fugas de presos, cárcere privado e roubos. Tinham autoridade para dar sentenças nos crimes de menor gravidade, mas sempre com possibilidade de recurso aos juízes letrados (ALMEIDA, 1870, pp. 134-144).

A partir de 1696 a Coroa passou a nomear juízes de fora para as principais cidades da América portuguesa. Diferentemente dos ordinários, os juízes de fora, eram formados em Direito canônico ou civil na Universidade de Coimbra e tinham ingressado na magistratura profissional através do exame de leitura de bacharéis, para por fim, alcançar uma nomeação através do Desembargo do Paço (SUBTIL, 1996). Representavam uma clara expressão do poder régio nas câmaras municipais, substituindo os “homens bons”. Apesar disso, sua expressão numérica foi muito limitada durante todo o período colonial, até 1808 haviam apenas treze juizados de fora em toda a América portuguesa (CAMARINHAS, 2009, p. 87).



O segundo nível de administração da justiça era representado pelos ouvidores-gerais, cuja presença na América portuguesa remonta a 1549, com a chegada de Pero Borges, primeiro ouvidor-geral do Brasil. Stuart Schwartz aponta que até a instalação da primeira Relação da Bahia (1609-1625), a Coroa portuguesa encargou aos ouvidores-gerais a supervisão do exercício dos poderes judiciais exercidos pelas câmaras e pelos ouvidores senhoriais, que constituíam a base das magistraturas leigas que atuavam nas primeiras vilas do Brasil (SCHWARTZ, 2011, p. 46). Mais de cinquenta anos se passaram até que novas comarcas fossem criadas, já durante a União Ibérica, quando em 1619 receberam regimentos os ouvidores do Rio de Janeiro e Maranhão.

Durante o século XVII o número de ouvidorias cresceu bem lentamente, com a instituição de apenas mais quatro comarcas, todas localizadas ao norte da conquista. Esta situação mudou na primeira metade do setecentos, coincidente com o reinado de d. João V, período mais fértil na criação de comarcas na América portuguesa. Quatorze ouvidores foram designados para novas circunscrições criadas entre 1700 e 1749, quase todas na região centro-sul do Brasil, cuja importância econômica despontava no complexo imperial. Apenas mais duas comarcas foram criadas no período pombalino, as ouvidorias de Ilhéus e Porto Seguro foram desmembradas da Bahia em 1763, concluindo a divisão existente na América portuguesa até a transferência da corte em 1808 (CUNHA; NUNES, 2016). As comarcas agrupavam um conjunto de municípios que estavam sob jurisdição dos ouvidores. Entre as principais atribuições desse magistrado se destacam,

[...] receber ações novas e recursos de decisões dos juízes [ordinários ou de fora]; supervisionar e aplicar a justiça em sua comarca, tanto a cível como a criminal, devendo executar as correições periódicas; propor a nomeação de novos tabeliães; promover a eleição das câmaras; verificar suas rendas e a gestão realizada pelos vereadores; mandar prender os que devem por suas culpas; notificar ao prelado os casos de clérigos revoltosos; conceder cartas de seguro (MELLO, 2013, pp. 87-88).

As apelações das decisões dos ouvidores-gerais ficavam a cargo dos tribunais da relação, o terceiro e mais alto nível de justiça sediado na América portuguesa. Durante o século XVII e até meados do seguinte, o único tribunal superior sediado estava localizado na Bahia, capital do Brasil, cujo desenvolvimento e atividade foi brilhantemente analisada por Stuart Schwartz. A Relação da Bahia foi fundada em 1609 teve suas atividades suspensas apenas 17 anos depois, em meio a grande crise da guerra contra os holandeses pelo controle das capitâneas açucareiras do norte. Reerguida em 1652 funcionou como mais alta corte da conquista, com jurisdição sobre todo o Estado do Brasil. O Estado

do Maranhão, era a única exceção a esta regra, tendo suas apelações encaminhadas diretamente para a Suplicação de Lisboa (SCHWARTZ, 2011, p, 204).

Muitos pedidos foram realizados por agentes da administração e municípios a partir da década de 1720 para a instalação de um novo tribunal superior no Rio de Janeiro. Tais pedidos só foram atendidos no início do reinado josefino, quando uma nova Relação foi erigida na capital fluminense no ano de 1752. O tribunal foi criado nos moldes da Relação da Bahia, com pequenas modificações e possuía jurisdição sobre as capitanias do centro-sul, cada vez mais importantes nas dinâmicas comerciais e geopolíticas do mundo atlântico. A descoberta de ouro e diamantes nas futuras capitanias de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, impulsionou a grande ampliação da fronteira colonial rumo ao oeste e resultou um processo massivo de imigração portuguesa e incremento vertiginoso do tráfico transatlântico de africanos. Os rendimentos retirados dessa porção do império tiveram impacto decisivo na economia e na sociedade portuguesa setecentista e a nova relação era a instituição adequada para resolver os litígios em torno de negócios ainda mais imprescindíveis para a Coroa (WEHLING; WEHLING, 2004).

As sentenças dadas nos tribunais da relação eram consideradas soberanas e os recursos para a Casa da Suplicação de Lisboa só eram previstos na esfera cível. Os réus nos processos criminais poderiam apelar apenas “por especial graça do Príncipe Supremo”<sup>1</sup>, geralmente alcançada através de petições realizadas ao Conselho Ultramarino ou a Secretaria de Estado do Ultramar. O papel desempenhado pelas relações na administração da justiça era fundamental, principalmente no ramo criminal, já que raras foram os recursos deste tipo admitidos em Lisboa. Apesar disso, a experiência mostrou ao longo dos séculos XVII e XVIII as grandes dificuldades encontradas pelos tribunais superiores em suportar a grande quantidade de trabalho remetida desde os quatro cantos da América portuguesa. Muitos foram os governadores e magistrados radicados no ultramar que reclamaram junto ao rei e seus conselhos sobre a ineficiência do sistema judicial frente ao tamanho da população e tamanho do território (SCHWARTZ, 2011, p. 205). Era necessária uma alternativa regional que desse despacho ao volume de processos criminais que corriam até Salvador e depois Rio de Janeiro.

---

<sup>1</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante denominado ANTT), Papéis do Brasil, mç. 2, doc. 11. Representação de Luís da Costa Lima, ouvidor-geral do crime da cidade da Bahia, sobre a prisão de escravos. Salvador, 04/07/1782, fl.171.

### Criação das juntas de justiça na América portuguesa

As juntas de justiça começaram a ser instituídas na América lusa ainda na primeira metade do XVII. Sua criação correspondia a necessidade de dar julgamento a um sem-número de réus que permaneciam por longos períodos nos precários cárceres das vilas coloniais. Funcionavam como um tribunal extraordinário a ser realizado uma vez ao ano na capital da capitania, para o sentenciamento dos crimes mais graves oriundos dos juízos ordinários da circunscrição. Apesar de frequentemente associadas ao período pombalino as juntas já eram utilizadas bem antes de 1750, principalmente na região centro-sul do Brasil. A aspiração da Coroa na construção de um aparelho político mais eficiente frente às distâncias que separavam as circunscrições judiciais e as solicitações enviadas pelas câmaras com objetivo de aliviar o peso da manutenção dos prisioneiros sem julgamento nos tribunais superiores. Os prisioneiros que se acumulavam nas precárias cadeias coloniais, em sua maioria mestiços, escravizados e forros, eram representados pelas elites locais como foco de distúrbios para a tranquilidade da vida municipal.

As juntas funcionaram como um nível intermediário entre os julgados ordinários e os tribunais da Relação para despacho das causas criminais, evitando os custos de transporte dos presos e devassas para Salvador ou Rio de Janeiro. Estes serviços eram realizados por militares de linha ou milícias à serviço das câmaras municipais, que frequentemente queixavam-se das dificuldades financeiras em pagar pelos custos de tais viagens.<sup>2</sup> O primeiro diploma régio que conhecemos a determinar a composição de uma Junta de Justiça foi o *Regimento do ouvidor-geral das partes do Brasil*, dado ao bacharel José da Silva Mascarenhas em 1630 pelo rei Filipe III. O regimento determinava ao ouvidor-geral julgar em segunda instância devassas que envolvessem “escravos”, “gentios”, “peões”, “cristãos” e “homens livres”. Sua alçada (limite de competência) era condenação por “morte natural”, como era chamada então a pena capital por enforcamento. Os julgamentos dos casos mais graves eram realizados em conjunto com o governador-geral e o provedor-mor do Estado do Brasil, cada um dos três membros possuía direito a voto. Com “dois votos conformes” a sentença deveria ser executada na Bahia sem possibilidade de recursos para o acusado, exceto quando se tratasse de “pessoas de mais qualidade”, cujas apelações corriam para Lisboa (SILVA, 1855, v. 4, p. 167-171).

---

<sup>2</sup> Arquivo Público Mineiro (doravante denominado APM), Câmara Municipal de Ouro Preto (doravante denominado CMOP), cx. 15, doc. 19. Petição de António Teixeira Alves, cabo de esquadra, à câmara de Vila Rica pela condução de ciganos e presos para o Rio de Janeiro. Vila Rica, 29/07/1744.

O regimento instituía, portanto, o funcionamento de uma pequena junta com jurisdição sobre as justiças municipais e ouvidorias senhoriais ou régias da América portuguesa em matérias criminais. Esta primeira junta era composta pelos principais oficiais régios enviados pela Coroa desde 1548 e que formavam o núcleo administrativo do governo-geral com funções ligadas a guerra, justiça e fazenda (PUNTONI, 2009). Convém destacar que este foi artifício encontrado contra as grandes dificuldades impostas na administração da justiça no Estado do Brasil após a supressão da Relação em 1625 (SCHWARTZ, 2011, p. 197). Por isso foi necessária a reforma do regimento do ouvidor-geral enviado para Salvador cinco anos após o fim das atividades do tribunal. A Junta da Bahia teve funcionamento efêmero, pouco mais de duas décadas, já que a Relação da Bahia foi restaurada pelo rei d. João IV em 1653, quando se retornou ao antigo modelo de apelações e recursos ao colégio de desembargadores.

Note-se neste contexto a importância que teve o período de união dinástica das coroas ibéricas para o aperfeiçoamento das estruturas de governo da América portuguesa. Segundo Guida Marques o período filipino (1580-1640) deve ser considerado um momento chave na formação histórica do Brasil, tal qual foi também para Portugal. Ainda segundo a autora neste período é possível observar na América portuguesa a construção dos laços políticos entre os colonos luso-brasileiros com a corte dos Áustria, a formalização de práticas locais de poder, o reforço da cultura escrita e da comunicação política, a integração comercial com as Índias de Castela através do tráfico de africanos, entre diversos outros tópicos verdadeiramente decisivos para a configuração social e política do jovem Estado do Brasil (MARQUES, 2013).

A experiência da junta criminal foi prontamente utilizada para os ouvidores das capitâneas do Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Vicente, a então chamada Repartição Sul. De acordo com Isabele Mello que estudou os primeiros magistrados enviados para a porção meridional da América portuguesa, verifica-se a partir de 1640 um sensível incremento na jurisdição concedida àqueles ouvidores através de seus regimentos. Uma carta régia de 23 de julho de 1647 passou a autorizar a formação de juntas de justiça locais e proibiu ao governador do Rio enviar presos para a Bahia. (MELLO, 2011, p. 89). A norma foi incorporada no regimento seguinte dado em 1651 ao licenciado João Velho de Azevedo e replicada em todos os posteriores, culminando no último regimento dados aos ouvidores do Rio de Janeiro em 1669 (SILVA, vol. 7, 1856, p. 83-85).

A alçada da Junta do Rio de Janeiro compreendia crimes cometidos por três grupos sociais identificados nos capítulos VI, VII e VIII do regimento: “escravos e índios”, “peões brancos livres” e “pessoas nobres”; com diferentes limites de penas e apelações para cada um deles. A Junta era formada pelo ouvidor da comarca, provedor da Fazenda e presidida pelo governador da capitania. Este último, em casos de necessidade, tinha o voto de desempate (FIGUEIREDO; CAMPOS, 1999, v. 1, p. 330-333). A partir de 1704 no Rio de Janeiro, o provedor foi substituído como membro pelo juiz de fora, ofício criado na cidade no ano anterior.<sup>3</sup> O que denota a predileção da Coroa por ministros letrados em lugar dos “homens bons” na composição desses tribunais. Demorou muito até que a Coroa estendesse jurisdições semelhantes para outras magistraturas, o que só veio a ocorrer a partir na década de 1720 na capitania de São Paulo. Numa carta escrita em 1722, ouvidor da comarca paulista, Manuel de Melo Godinho Manso, se queixou ao Conselho Ultramarino das diferenças observadas entre seu regimento e o dos ouvidores do Rio de Janeiro. Entre muitos inconvenientes dizia que,

Naquele [regimento de São Paulo] se nega a pena de morte sendo que acha ser este o ponto mais necessário para aquela capitania, porque passando de mil os culpados dela, e a maior parte em casos de morte, apenas serão cento e cinquenta homens brancos, e que havendo governador e juiz de fora em Santos será utilíssimo para o sossego e bem dos povos que Vossa Majestade dê jurisdição para nos tais casos os ouvidores com os dois possam sem apelação, nem agravo, sentenciar a morte os escravos, índios, mulatos, bastardos ainda que forros, que estes são os mais insolentes.<sup>4</sup> [Grifo nosso].

No fragmento acima transparece a correlação entre os grupos sociais e a jurisdição concedida a Junta de sentenciar a morte sujeitos de “menor qualidade”. O regimento dado ao primeiro ouvidor de São Paulo em 1700, diferia profundamente dos dados aos ouvidores fluminenses pela limitação de sua jurisdição e detalhamento das atribuições (FIGUEIREDO; CAMPOS, 1999, vol. 1, pp. 341-346). Isto já havia sido objeto de questionamentos por outros magistrados que passaram pela capitania nos primeiros anos dos setecentos. É o que mostra um parecer do Conselho Ultramarino sobre o pedido do ouvidor de “provisão para tirar devassa de todos os casos sucedidos em minha jurisdição, que pela lei fossem de devassa, e provados tivessem pena de morte”. Ao que parece a solicitação nunca foi

---

<sup>3</sup> Arquivo Histórico Ultramarino (doravante denominado AHU), Rio de Janeiro (doravante denominado RJ), cx. 8, doc. 870. Carta do ouvidor do Rio de Janeiro, Roberto Car Ribeiro, ao rei d. João V, acerca da Junta de Justiça. Rio de Janeiro, 25/02/1710.

<sup>4</sup> AHU, São Paulo (doravante denominado SP), Mendes Gouveia (doravante denominado MGouveia), cx. 3, doc. 341. Consulta do Conselho Ultramarino sobre as divergências dos regimentos dos ouvidores de São Paulo e Rio de Janeiro. Lisboa, 19/06/1723, grifo nosso.

respondida ou então foi negada. Em 1710 um desembargador da Relação da Bahia em sindicância pelas capitâneas do sul classificou como “dissoluta” a situação de São Paulo. Sugeriu à Corte a nomeação de um juiz de fora para Santos e a instalação da Junta de Justiça, mas apenas sua primeira sugestão foi atendida três anos depois.<sup>5</sup> A solução de d. João V foi autorizar a criação da Junta de São Paulo em 1723 na mesma forma “que se pratica no Rio de Janeiro”.<sup>6</sup>

Em 1731 foi a vez da capitania de Minas Gerais, quando o monarca concedeu aos “ouvidores gerais das comarcas a mesma jurisdição que têm os do Rio de Janeiro de sentenciarem à morte em Junta com governador e mais ministros” os casos de crimes atrozes oriundos de toda a capitania (LARA, 2000, p. 288). A criação das primeiras juntas concentrou-se num primeiro momento, às capitâneas mais importantes do centro-sul do Brasil. Região mais afastada do Relação da Bahia e cuja população experimentou sensível crescimento nas primeiras décadas do século XVII, fruto de uma imigração portuguesa jamais vista e do incremento vertiginoso do tráfico transatlântico de africanos.

Quatro anos mais tarde, em 1735 foi criada a Junta de Pernambuco onde a partir de então devia se praticar o “mesmo que nos governos do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas” (LARA, 2000, p. 293). Além da comarca de Pernambuco, esta junta também tinha jurisdição sobre as comarcas do Ceará, Paraíba, Alagoas e Goiana.<sup>7</sup> Esta grande extensão de litoral e sertão impôs dificuldades óbvias na administração da justiça, mas era antes de tudo, reflexo da centralidade exercida por Pernambuco no contexto administrativo das capitâneas do norte (CAETANO, 2018). Esta foi a última junta a ser criada durante o reinado de d. João V.

---

<sup>5</sup> AHU, SP, cx. 1, doc. 15. Parecer do Conselho Ultramarino sobre os crimes atrozes cometidos na capitania de São Paulo. Lisboa, 15/07/1702 e AHU, SP, MGouveia, cx. 1, doc. 93. Carta do desembargador sindicante, Antônio da Cunha Soutomaior, ao rei d. João V, sobre o estado da capitania de São Paulo. Santos, 09/11/1710.

<sup>6</sup> AHU, SP, MGouveia, cx. 3, doc. 341. Consulta do Conselho Ultramarino sobre as divergências dos regimentos dos ouvidores de São Paulo e Rio de Janeiro. Lisboa, 19/06/1723 e AHU, SP, cx. 1, doc. 33. Despacho do Conselho Ultramarino sobre a jurisdição para a pena de morte. Lisboa, 07/11/1724.

<sup>7</sup> AHU, Pernambuco (doravante denominado PE), cx. 64, doc. 5445. Carta do governador de Pernambuco, conde dos Arcos, ao rei d. João V, sobre a Junta de Justiça de Pernambuco. Recife, 30/07/1746.

**Quadro 1. Alçada criminal dos ouvidores e Juntas de Justiça do Rio de Janeiro, São, Paulo, Minas Gerais e Pernambuco**

	“Escravos e índios”	“Peões brancos livres”	“Pessoas nobres”
<b>Ouvidor</b>	Até penas de degredos e açoites. Sem apelação ou agravo.	Até pena de cinco anos de degredo. Sem apelação ou agravo.	Penas maiores que seis anos de degredo. Sempre passível de apelação na Relação.
<b>Junta de Justiça</b>	Pena capital. Sem apelação ou agravo.	Penas de açoites, mutilações e pena capital. Passível de apelação para a Relação, em casos sem unanimidade de votos.	Penas até seis anos de degredo. Sempre passível de apelação na Relação.

Fonte: FIGUEIREDO; CAMPOS, 1999, vol. 1, pp. 331-332.

Gomes Freire de Andrade (governador do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo) num informe à Corte em 1750 confirma que além de São Paulo, também eram realizadas juntas na pequena vila de Paranaguá, onde o “general com os ministros determinados sentenciavam aquelas pessoas pelo regimento destas capitanias”.<sup>8</sup> A criação de juntas nas capitanias mais populosas à época (com exceção da Bahia) correspondia aos princípios de racionalização das circunscrições judiciais que eram extensas demais para o escasso pessoal administrativo da Coroa. Ademais, estava subjacente a estas iniciativas a ideia de “ocupação”, visto que a riqueza do Reino só poderia ser alcançada mediante o aproveitamento da população na agricultura, no comércio e na defesa. Para Renato Franco, as Juntas relevam a utilização de uma “retórica da vadiagem” sobre os habitantes da América portuguesa, particularmente visível na tentativa de controlar a população de baixa nascimento classificada como “vadia” e “ociosa” por não se enquadrar nas expectativas de “utilidade”. Estas tendências passaram a ganhar palco durante o reinado de d. João V ainda que de forma pouco precisa ou sistemática, mas que fizeram sentir seu efeito com a criação de três novos tribunais extraordinários (FRANCO, 2011, p. 310-311).

<sup>8</sup> AHU, RJ, cx. 43, doc. 4410. Carta do governador do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, Gomes Freire de Andrade, ao rei d. João V, sobre a forma como serão estabelecidas as Juntas de Justiça nas capitanias de Goiás, Cuiabá, São Paulo e na comarca de Paranaguá. Rio de Janeiro, 05/04/1750.



Ocorre que a disseminação deste modelo institucional se acentuou consideravelmente no período pombalino. Na década de 1750 as capitanias do Mato Grosso (1758) e Pará (1758) tiveram suas juntas criadas. Na seguinte pelo menos mais quatro foram implantadas: em Angola (1761), Goiás (1763), Moçambique (1763) e Piauí (1766). Por fim, poucos dias antes da morte de d. José I, foi estabelecida a última junta do período pombalino em São Luís do Maranhão (1777).<sup>9</sup> As cartas régias e provisões dadas às novas juntas a partir da década de 1750 apesar de conservar o discurso de “bem comum” e “conservação da paz pública” apresentam diferenças sensíveis com as jurisdições concedidas às primeiras juntas. Incluem os crimes cometidos por militares e estabelecem novas composições dos tribunais para julgamentos deste tipo (SILVA, 1842, v.1, p. 560-562). A concentração de novas juntas na década de 1760 é coincidente com o período de d. Francisco Xavier de Mendonça Furtado como secretário de Estado da Marinha e Ultramar após sua passagem como governador-geral no Grão-Pará e Maranhão. Foi ele o responsável por instituir a primeira junta naquele Estado na cidade de Belém (SANTOS, 2008, p. 104). Acreditamos que a partir de sua experiência, incentivou a criação dessas novas jurisdições a partir de Lisboa contando com apoio de seu irmão, Sebastião José de Carvalho e Melo, o conde de Oeiras.

Neste sentido a difusão das novas Juntas de Justiça na América portuguesa e na África, está profundamente relacionada, ao novo paradigma político-administrativo que ganhou terreno em Portugal após o terremoto de 1755, sob liderança de Sebastião e apoiada por uma extensa rede de políticos e magistrados portugueses. Esta nova concepção do poder propunha a superação das limitações da administração tradicional do Antigo Regime, compreendida “ineficiente” e, portanto, buscaram reformar o governo e a sociedade através de novas instituições e dispositivos de poder ligados a administração, segurança, economia e educação (HESPANHA; SUBTIL, 2014).

---

<sup>9</sup> Por ordem cronológica as cartas régias, provisões e ofícios sobre a criação das juntas. Mato Grosso: (SILVA, 1842, v. 1, p. 560-562); Pará: (SILVA, 1842, v. 1, p. 562-563); Angola: AHU, Angola (doravante denominado ANG), cx. 44, doc. 74. Carta régia ao governador de Angola, António de Vasconcelos, sobre a Junta de Justiça de Angola. Lisboa, 14/11/1761; Goiás: AHU, Goiás (doravante denominado GO), cx. 19, doc. 1153. Ofício do ouvidor de Goiás, António José de Araújo e Sousa, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre ter dado princípio à Junta da Justiça. Vila Boa, 27/05/1763; Moçambique: AHU, Moçambique (doravante denominado MOÇ), cx. 23, doc. 88. Ofício do ouvidor de Moçambique, José Dias do Vale, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, acerca da criação de uma junta para sentenciar certos crimes. Ilha de Moçambique, 20/08/1763; Piauí: AHU, Piauí (doravante denominado PI), cx. 9, doc. 574. Ofício do ouvidor do Piauí, Luís José Duarte Freire, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a publicação do alvará régio que determina a criação da Junta da Justiça. Oeiras, 24/07/1766; e Maranhão: (SILVA, 1828, v. 3, p. 139-140).

Durante o reinado mariano foi instituída uma Junta de Justiça no Algarve, com jurisdição para julgar causas criminais das comarcas do Faro, Lagos e Tavira (SILVA, vol. 3, 1828, p. 605). Em 1803, por iniciativa do Conselho Ultramarino, o antigo regimento do ouvidor da cidade portuguesa de Macau foi reformado, instituindo também na cidade oriental, uma Junta de Justiça (SILVA, vol. 5, 1826, p. 162-163). A culminação desse processo em toda a América portuguesa parece ter ocorrido no período joanino, quando em 1811, quando o príncipe regente ordenou que fossem constituídas Juntas de Justiça em todas as capitais para dar final decisão a “negócios forenses” de diversa natureza: solicitações das câmaras, cartas de seguro, alvarás de fiança, expedir provisões, sentenciar crimes e até mesmo a regulação dos advogados das capitanias.<sup>10</sup> Não sabemos, entretanto, se o decreto foi cumprido de modo a autonomizar certas comarcas do marco jurisdicional a que estavam fortemente vinculadas, como no exemplo da Junta de Pernambuco e suas comarcas subordinadas.

O aumento das jurisdições concedidas às Juntas de Justiça a partir da segunda metade do século XVIII mostra uma tentativa do Estado português em descentralizar do sistema judicial colonial frente aos tribunais da Relação, que se mostraram sempre sobrecarregados de trabalho. Funções tradicionalmente ligadas aos tribunais como a condenação à pena de morte, interposição de recursos eclesiásticos ou licenças para advogados foram pouco a pouco concedidas aos ministros letrados e governadores espalhados pela América lusa. Por este motivo não parece ser exagerado concluir que estas se tornaram a partir de meados do século importantes centros de administração da justiça regional.

### **A Junta de Justiça de Minas Gerais: criação e transformações**

A provisão régia enviada ao vice-rei conde de Sabugosa em 1731 expunha os motivos que levaram a Coroa a criar a Junta de Justiça na capitania de Minas Gerais. Ela recuperava os mesmos argumentos apresentados em uma missiva do ano anterior escrita pelo governador d. Lourenço de Almeida. D. Lourenço criticava ao rei “sobre os muitos e contínuos delitos que se estão fazendo naquelas Minas por bastardos, carijós, mulatos e negros”, os estratos sociais frequentemente associados pelas elites e governantes como os principais responsáveis pela violência nas vilas mineiras (LARA, 2000, p. 288).

---

<sup>10</sup> AHU, RJ, Av., cx. 251, doc. 23. Alvará com força de lei do príncipe regente d. João acerca da criação de Juntas de Justiça em todas as comarcas do Brasil. Rio de Janeiro, 10/09/1811.

Naqueles anos o governador se mostrava preocupado com as frequentes fugas ocorridas na cadeia de Vila Rica, a demora no sentenciamento dos criminosos e a falta de castigos a quilombolas e delinquentes “para dar de exemplo” a outros facinorosos. Lamentou que ouvidores não sentenciavam crimes comuns porque estes não rendiam propinas aos escrivães. Estarrecido, declarou nunca ter visto um sentenciamento em Vila Rica no decurso de cinco anos e que o mesmo se sucedia nas outras comarcas. Em meados da década de 1720 a manutenção dos presos pelas câmaras parecia já operar no limite. Camaristas de Vila Rica e Sabará pediam constantemente aos ouvidores e ao governador soluções para o problema (RAPM, 1979, v. 30, p. 205-206).<sup>11</sup>

Identificadas as dificuldades no funcionamento da justiça d. Lourenço pediu ao monarca jurisdição para sentenciar “em junta a esta casta de gente” (RAPM, v. 31, 1980, pp. 218-219 e 220-221). A provisão de 1731 instituiu que a Junta deveria ser composta por seis magistrados: os ouvidores das comarcas do Rio das Mortes, Rio das Velhas, Ouro Preto e Serro Frio, o juiz de fora da Vila de Ribeirão do Carmo e o provedor da Fazenda da capitania. O governador, seu presidente, possuía o voto de desempate (LARA, 2000, p. 288). Chama a atenção na composição o grande número de ministros letrados em contraste com o observado até então no Rio de Janeiro e São Paulo, onde participavam apenas dois membros além do governador. Isso se devia ao contingente disponível de ministros letrados na capitania, especialmente diferente das outras capitanias do Brasil. Por conta do sistema fiscal implantado, em Minas os provedores de Fazenda também eram bacharéis formados, o que diferia em boa parte das principais capitanias do Brasil à época, quando as Provedorias de Fazenda eram controladas por famílias locais.

Esta composição inicial sofreu alterações posteriores, em 1741 o número de ministros foi reduzido para quatro, em virtude da dificuldade de reunir os ouvidores de todas as comarcas em Vila Rica anualmente. Permaneceram como membros o ouvidor de Ouro Preto, o juiz de fora de Ribeirão do Carmo mais “dois ministros atuais que se achassem mais perto” (COELHO, 1998, p. 105).<sup>12</sup> Trinta anos depois uma resolução régia aumentou seu número para seis novamente, dos quais um deveria ser

---

<sup>11</sup> AHU, Minas Gerais (doravante denominado MG), cx. 11, doc. 956. Carta do ouvidor da comarca de Ouro Preto, João Pacheco Pereira, ao rei d. João V, dando conta das providências tomadas sobre a dilação nas causas crimes e situação dos presos. Vila Rica, 25/07/1727.

<sup>12</sup> As sessões de 1747 contaram com quatro magistrados: os ouvidores de Ouro Preto e Rio das Velhas, juiz de fora de Ribeirão do Carmo e o provedor de Fazenda. Cf. AHU, MG, cx. 50, doc. 4194. Carta do governador de Minas Gerais, Gomes Freire de Andrade, ao rei D. João V, informando sobre a Junta que efetuara com os magistrados da capitania. Vila Rica, 16/07/1747.

o ouvidor de Ouro Preto, servindo como juiz relator, e mais cinco ministros adjuntos. (COELHO, 1998, pp. 105-106).

O bando que comunicou aos povos da Minas sobre a Junta informava que ela deveria se reunir “todos os anos inviolavelmente” na capital Vila Rica para julgar aos crimes atrozes cometidos por negros, bastados, mulatos, carijós e peões, indicando a “casta de gente” passível de ser julgada na nova instituição (RAPM, 1904, vol. 9, pp. 347-348).<sup>13</sup> Ocorre, que efetivamente as diferentes ordens e cartas régias nunca definiram com precisão as normas de funcionamento daquele tribunal. O fato da Junta de Minas (assim como nenhuma das outras) ter recebido um regimento específico sobre a extensão de sua jurisdição, permitiu interpretações contrastantes sobre sua legitimidade para punir a população branca. O regimento de 1669 que serviu de base para seu funcionamento até 1771 foi o documento que melhor detalhava as diferenças entre as penas que poderiam ser dadas pelos ouvidores e pelas juntas nas causas criminais.

Este regimento apresenta as diferenciações sobre os limites das penas e as possibilidades de agravo ou apelação de acordo com a gravidade dos delitos e as categorias de réus. Na provisão de 1731, por sua vez, são citados apenas os “bastardos, carijós, mulatos e negros” que poderiam ser sentenciados pelo tribunal, mas sem mencionar também as possibilidades de apelação. A carta régia de 1771 veio delinear com mais clareza seus alcances deixando evidente seu acréscimo de jurisdição em sentenciar todos os réus que mereçam das “penas arbitrárias até as últimas”. A partir de então o tribunal passou a ter competência também sobre crimes cometidos por militares da tropa paga e ordenanças auxiliares, porém foi mantida a imunidade gozada pelo foro eclesiástico. A carta é explícita ao afirmar que “europeus, ou americanos, ou ainda africanos, ou livres ou escravos” estavam incluídos em sua alçada e que as sentenças proferidas deveriam ser executadas “sem apelação e agravo [...] conforme a gravidade das culpas e qualidade dos réus”.

A ampliação das jurisdições das Juntas de Justiça verificada na segunda metade do século correspondeu à tentativa da Coroa em dar resposta aos problemas levantados pelas elites locais, autoridades judiciais e governadores pelas dificuldades logísticas na administração da justiça criminal. Isto não significou por sua parte em alijar os juízos ordinários de suas prerrogativas tradicionais, vistos que as câmaras continuaram responsáveis pela realização dos procedimentos judiciais para inquirição

---

<sup>13</sup> Citado por Oliveira (2018, p. 147).

dos crimes e produção das devassas. A função da Junta se manteve restrita ao julgamento dos processos através de um expediente sumário para a execução de suas sentenças. Os letrados em Minas Gerais apresentaram forte resistência a participação de juízes leigos no tribunal. Em 1735 por conta de vacância na Ouvidoria de Rio das Mortes, a Junta não foi realizada porque o ofício de ouvidor era ocupado de forma interina pelo juiz ordinário de São João del Rei. Na avaliação dos outros vogais “somente ministros letrados aprovados por Sua Majestade no Desembargo do Paço” deveriam ter voto. Ao analisar este documento Maria Gabriela de Oliveira observou como os letrados comparavam a Junta “com uma forma de Relação” por sua natureza colegiada e formada apenas por bacharéis nomeados ao serviço régio (OLIVEIRA, 2018, p. 148).<sup>14</sup>

A partir de 1741 os ministros passaram a ser nomeados por critério do governador de acordo com a disponibilidade dos magistrados. Os capitães-generais das Minas parecem ter optado pelos letrados que atuavam na capital e vilas mais próximas como Mariana e Sabará, na maior parte das vezes. Mas letrados das comarcas de Rio das Mortes e Serro Frio também poderiam ser convocados, de acordo com as necessidades de cada ano.<sup>15</sup>

Após receber a circular geral do governador convocando a Junta, os magistrados espalhados pela capitania tinham o compromisso recolher os prisioneiros dispersos pelas cadeias de suas circunscrições e enviá-los com suas respectivas devassas para Vila Rica. Este serviço era desempenhado por oficiais subalternos de justiça ou milícias, que por vezes se viam suspeitos de facilitar fugas. Por exemplo, um certo Félix da Silveira Brandão, responsável por várias diligências desta natureza na comarca do Serro Frio em 1805, era apontado pelo ouvidor local como inadequado para a função por não ter “qualidade de branco” e “beber em excesso aguardente de cana”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> AHU, MG, cx. 29, doc. 2328. Termo da Junta assinado pelo juiz de fora de Ribeirão do Carmo, o provedor das Minas e os ouvidores de Ouro Preto, Rio das Velhas e Serro Frio. Vila Rica, 19/02/1735.

<sup>15</sup> AHU, MG, cx. 50, doc. 4194. Carta do governador de Minas Gerais, Gomes Freire de Andrade, ao rei D. João V, informando sobre a Junta que efetuara com os magistrados da capitania. Vila Rica, 16/07/1747; APM, Secretaria de Governo da Capitania (doravante denominado SC), cx. 46, doc. 20. Ofício do ouvidor de Rio das Mortes, José Antônio Apolinário da Silveira, ao governador Bernardo José de Lorena, em que pede dispensa da Junta. São João del Rei, 15/12/1799 e APM, SC, cx. 48, doc. 21. Ofício do ouvidor de Rio das Velhas, José Gregório de Moraes Navarro, ao governador Bernardo José de Lorena, comunicando o envio de presos e agradecendo a nomeação de adjunto na Junta de Justiça. Sabará, 20/03/1800.

<sup>16</sup> APM, SC, cx. 59, doc. 51. Informação de serviço do ouvidor do Serro Frio, José Ricardo de Gouveia Durão, ao governador Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo, a respeito de Félix da Silveira Brandão. Vila do Príncipe, 04/02/1804 e APM, SC, cx. 64, doc. 77. Informação de serviço do ouvidor do Serro Frio, José Ricardo de Gouveia Durão, ao governador

As sessões eram realizadas na residência dos governadores, a partir da década de 1740 no novo palácio construído durante o governo de Gomes Freire de Andrade. Os processos eram “simplesmente verbais e sumaríssimos, pelos quais conste mero fato da verdade da culpa” provadas pelas devassas. Deveriam ser observados somente “os termos do Direito natural, que consistem do corpo de delito, na inquirição, e escrita das testemunhas”. Aos réus estava garantido o direito de alegar e provar sua defesa frente ao juízo, mas “reduzido a maior brevidade que convém”. A carta régia de 1771 sublinha a necessidade de rapidez nos julgamentos dispensando a Junta das “formalidades civis” que retardavam o juízo ordinário.<sup>17</sup>

**Quadro 2. Composições institucionais da Junta de Justiça de Minas Gerais no século XVIII**

1731	1741	1771
Governador de Minas Gerais	Governador de Minas Gerais	Governador de Minas Gerais
Ouvidor de Ouro Preto	Ouvidor de Ouro Preto	Ouvidor de Ouro Preto (Juiz Relator)
Ouvidor do Rio das Velhas	Juiz de fora de Ribeirão do Carmo	“Cinco ministros que se achem mais próximos”
Ouvidor do Serro Frio	“Dois ministros que se achem mais próximos”	
Ouvidor do Rio das Mortes		
Juiz de fora de Ribeirão do Carmo		
Provedor de Fazenda de Minas Gerais		

Fontes: LARA, 2000, pp. 288-289; COELHO, 1998, p. 105 e AHU, MG, cx. 101, doc. 27.

A execução das sentenças era realizada na capital pelo governador assistido por um dos vogais a sua escolha, nos primeiros anos, o juiz ordinário de Vila Rica por vezes acompanhou o capitão-general para levar “os delinquentes à força”.<sup>18</sup> Apesar das normativas régias sublinharem o caráter fundamentalmente sumário das Juntas de Justiça, formas de protelamento das execuções, bem como embargos e apelações continuaram sendo uma possibilidade para os condenados com algum cabedal. Embargos sobre as sentenças podiam ser apresentadas para a própria Junta no prazo de cinco dias em atenção a “afabilidade das provas” e “benefício da humanidade” para revisão. As apelações para o

Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo, sobre o envio de presos pelo oficial Félix da Silveira Brandão. Vila do Príncipe, 24/04/1805.

<sup>17</sup> AHU, MG, cx. 101, doc. 8076. Carta régia ao governador de Minas Gerais, conde de Valadares, sobre a necessidade de se instituir uma Junta nas Minas. Palácio da Ajuda, 12/08/1771.

<sup>18</sup> AHU, MG, cx. 45, doc. 3775. Carta do juiz de fora de Mariana, José Caetano Galvão de Andrade, ao rei d. João V, sobre as incompatibilidades que se verificavam no exercício do cargo de juiz de voto na Junta e de executor da sentença proferida pela referida Junta. Mariana, 15/08/1745.

tribunal da Relação do Rio de Janeiro foram possíveis em certos casos por conta dos recursos financeiros dos réus e habilidade de advogados.<sup>19</sup> Para o Rio também eram enviados os condenados ao degredo de onde eram embarcados para seus lugares de exílio. Em teoria, todas as câmaras deveriam contribuir com a viagem, mas por muitas ocasiões a câmara de Vila Rica se viu forçada a cobrar suas congêneres o pagamento dos militares e equipamentos utilizados.<sup>20</sup>

Apresentado o quadro geral sobre a implantação da Junta em Vila Rica, devemos destacar que seu funcionamento dependeu da estrita cooperação das instâncias de justiça que atuavam na capitania: câmaras municipais e ouvidorias. A manutenção dos presos e a realização das devassas continuaram a ser realizadas pelos juízes ordinários e de fora no âmbito das câmaras que ganharam solução uma mais próxima para os sentenciamentos. A conservação da Junta em Vila Rica se mostrou conveniente para as elites camarárias por reduzir os custos com prisioneiros e acelerar a conclusão das causas criminais, nas quais estavam envolvidos em sua maioria os estratos mais marginalizados da sociedade mineira. A Coroa portuguesa por sua vez insistiu junto aos governadores e ministros de letras sobre a importância das juntas para o bem público numa capitania marcada por profundas tensões sociais (SOUZA, 1999, pp. 83-110).

### **As Juntas de Justiça e o estado da justiça criminal no fim do período colonial: os limites da reforma**

São conhecidas as profundas consequências na sociedade e no Estado da transformação da cultura portuguesa de base escolástica para a cultura da ilustração. Os períodos marcados pela ação governativa de Pombal e d. Rodrigo de Souza Coutinho, são considerados pela historiografia como decisivos na propagação dessas novas ideias em Portugal, embora certos elementos da crítica ilustrada já estivessem presentes desde o reinado de d. João V (FURTADO, 2012). Pode-se dizer que o conjunto de reformas implementados em Portugal durante o setecentos foi resultado da adoção eclética de novas doutrinas políticas e econômicas pensadas na Europa iluminista e que visavam reorientar a economia

---

<sup>19</sup> “Apontamento do que parece se deve acrescentar ou declarar mais no plano para as Juntas Criminais das colônias oferecido com a consulta do Conselho Ultramarino de 23 de julho de 1805”. RIHGB, n. 416, pp. 161-170, 2002.

<sup>20</sup> APM, CMOP, cx. 31, doc. 27. Ordem de pagamento do tesoureiro da câmara de Vila Rica, Antônio Rebelo da Silva, ao soldado João Gomes Mesquita. Vila Rica, 13/05/1754 e AHU, MG, cx. 81, doc. 6664. Representação da câmara de Vila Rica ao rei d. João V, sobre a condução de presos para o Rio de Janeiro. Vila Rica, 15/03/1763.



imperial nas disputas contra reinos que tinham superado Portugal no cenário internacional como a Inglaterra e França (CARDOSO; CUNHA, 2011).

No campo da administração da justiça três tiveram substancial impacto. A criação da Intendência de Polícia (1760) que foi uma das instituições criadas por Pombal e teve importante papel na reorganização administrativa portuguesa ao emancipar uma série de questões sanitárias, de abastecimento e criminais da alçada dos magistrados para a figura do intendente (ABREU, 2013). A reforma Universidade de Coimbra concluída em 1772 objetivou superar o ensino escolástico jesuítico, baseado no direito romano, pelo estudo do direito natural, entendido como o “conjunto de diretrizes morais e racionais que se fundam na natureza do homem e são descortinadas pela razão”. Estes eram os princípios que davam sustentação à Lei da Boa Razão de 1769, que previa regulamentação dos usos do direito consuetudinário e valorização do jusnaturalismo e das leis portuguesas (ANTUNES, 2011, pp. 30-31).

Parece claro, que as Juntas de Justiça, ainda que existentes no Brasil desde o século XVII, passaram ser compreendidas no período pombalino como um dos mecanismos pelos quais a Coroa, tentava exercer sua disciplina contra sujeitos considerados inúteis aos objetivos econômicos do Estado. Isto ocorreu não apenas por seu incremento numérico, mas também pelo alargamento jurisdicional que passou a incluir mais grupos sociais e buscou limitar a possibilidade dos recursos. Por outro lado, é igualmente necessário compreender as reformas como resultado das experiências postas em prática pelos diversos agentes sociais envolvidos no processo político (FALCON, 1996, p. 85). E que essas experiências apontam para as limitações que os projetos elaborados em Lisboa tiveram aos serem aplicados nas diferentes regiões ultramarinas.

Em primeiro lugar, deve-se levar em conta a complexidade do processo de tomada de decisão na Coroa portuguesa. Apesar da ascensão dos secretários de Estado frente aos conselhos palacianos no despacho das matérias ultramarinas, estes nunca estiveram imunes de oposições por parte de outras instituições como o Conselho Ultramarino ou o Desembargo do Paço (BICALHO, 2010). Pedro Cardim foi preciso em demonstrar como a administração da Coroa portuguesa sempre foi caracterizada pela existência de múltiplos agentes de poder que junto ao monarca teciam as diretrizes políticas da monarquia (CARDIM, 2013).

O movimento de expansão das Juntas de Justiça ganhou força em Portugal a partir de 1758, com as juntas do Mato Grosso e Pará. Aqueles eram os últimos anos do secretário de ultramar Tomé Joaquim da Costa Corte-Real substituído em 1760. Como já destacamos, a multiplicação do número de Juntas de Justiça no império português ocorreu precisamente durante a passagem de d. Francisco Xavier de Mendonça Furtado à frente da Secretaria de Estado de Marinha e Ultramar. Após sua saída houve uma interrupção no número de novas juntas criadas no império colonial, sendo a única exceção a Junta de Justiça de Macau, instituída em 1803, mas ao que parece, muito mais por influência do “enfraquecido” Conselho Ultramarino em reformar a administração no Oriente português. Neste sentido, a política posta em prática pelas instituições metropolitanas esteve sempre sujeita a descontinuidades causadas pelas mudanças dos nomeados para servir nas secretarias e conselhos de Estado. Isto conferiu às reformas judiciais ultramarinas a ausência de um projeto coerente de redimensionamento das jurisdições criminais. No reino as maiores reformas nesse aspecto ocorreram apenas na década de 1790 com a redução dos poderes de donatários, extinção de ouvidorias senhoriais e nova divisão das comarcas (SILVA, 1998). Mas nunca chegaram a tal extensão no Brasil.

Devemos pontuar que apesar da proliferação das Juntas de Justiça, nunca houve entre elas uma uniformidade jurídica de funcionamento. Na realidade, cada uma dessas instituições conheceu limitações específicas decorrentes das características locais do aparelho de justiça ou dos costumes e privilégios que os moradores de cada território gozavam. AS juntas de Minas Gerais e de Macau, conservavam importantes diferenças em sua composição. Na junta mineira só eram admitidos como vogais além do governador os magistrados letrados que atuavam na capitania. Na Junta de Macau serviam como vogais além do ouvidor, cinco oficiais locais sem formação necessária em Direito, eram eles o comandante da tropa, o procurador do Senado, os dois vereadores mais velhos e ainda o juiz ordinário (SILVA, 1826, v. 5, p. 163). Estas diferenças parecem apontar para a heterogeneidade que marcou a administração imperial portuguesa, onde em Macau, desde o princípio da presença portuguesa, os vereadores-mercadores locais sempre gozaram de substancial autonomia frente aos funcionários da Coroa, de modo que seu Senado possuiu um marco jurídico bem diverso do encontrado na América portuguesa (BOXER, 1965). Algumas dessas especificidades não foram suprimidas, nem mesmo no reino.

No Reino do Algarve a Junta de Justiça estabelecida em 1790 tinha jurisdição sobre suas três comarcas: Faro, Tavira e Lagos. Apesar da nova instituição, apenas aos moradores da jurisdição comarcal do Faro era permitida apelação das sentenças ao Juízo da Ouvidoria das Terras da Rainha “quando assim lhes pareça” necessário (SILVA, 1828, v. 3, p. 605). Este privilégio sobrevivia apesar da criação de novas jurisdições desde o século XVI, quando o rei d. João III, concedeu a sua esposa a rainha d. Catarina as terras de Alenquer, Sintra, Óbidos, Aldeia Galega de Merceana, Silves e Faro (SUBTIL, 2008). Os cidadãos de Faro, podiam assim apelar para o ouvidor geral das terras da rainha, antes de tentar um recurso final na Suplicação de Lisboa para suas causas criminais. Percebe-se, portanto, que nem mesmo as Juntas de Justiça criadas no período mais tardio do Antigo Regime português, suprimiam por todo, a existência de direitos particulares pertencentes a algumas localidades.

Voltando ao império ultramarino, outro problema pareceu afetar diretamente o funcionamento das juntas. A falta de regimentos específicos resultou em muitas dúvidas sobre a jurisdição e resultou em conflitos com os tribunais da relação e vice-reis. Em fins da década de 1780, se estabeleceu um conflito de jurisdição entre a Junta de Goiás e o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro em torno do processo criminal pela morte do furriel Manuel de Souza e Oliveira, ocorrida no longínquo arraial de Nossa Senhora da Conceição de Crixás. O conflito teve início após o ouvidor de Goiás passar aos réus uma carta de seguro, contrariando uma carta avocatória passada por acórdão pela Relação, que ordenava a remessa da devassa e dos acusados para a jurisdição do tribunal do Rio de Janeiro. A avocatória não foi cumprida porque os réus solicitaram à Junta de Justiça de Goiás petição para que não fosse executada, no que foram atendidos.<sup>21</sup>

Este caso, exemplifica, como os advogados e réus souberam se utilizar das indefinições jurídicas existentes para obter sentenças favoráveis com seus interesses. Ademais explicita as contradições experimentadas pelas reformas que visavam “modernizar” o funcionamento da justiça, mas permitiam ao mesmo passo, que uma jurisdição intermediária agisse de forma bastante independente da Relação, principal instituição judicial. Para o desembargador ouvidor-geral do crime do Rio de Janeiro, a atuação da Junta de Justiça Goiás “e outras semelhantes juntas” apresentavam

---

<sup>21</sup> Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (doravante denominado ANRJ), Secretaria de Estado do Brasil (doravante denominado SB), cód. 67, vol. 16, fls. 88v-89. Carta do vice-rei do Brasil, Luís de Vasconcelos e Souza ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro. Rio de Janeiro, 31/12/1788.

certos “embaraços” nos quais os oficiais continuavam a depender de pareceres do rei e por isto eram interrompidos os litígios.<sup>22</sup>

Outra indefinição frequente vinha do questionamento sobre a jurisdição dos capitães-generais e das juntas em executar localmente as sentenças de morte natural. Apesar das cartas régias permitirem a execução da pena de morte pelas juntas ao menos nos casos que envolvessem “negros”, “índios”, “carijós” e “mulatos”, esta legitimidade nem sempre esteve clara para os administradores coloniais. Em Pernambuco, os magistrados que compunham a Junta representaram ao Conselho Ultramarino sobre o tema, uma consulta datada de 1746 respondeu confirmando que as sentenças poderiam ser executadas sem qualquer tipo de recurso apenas para “aquela qualidade de pessoas vis”.<sup>23</sup> O parecer do conselho foi confirmado pela rainha regente d. Mariana de Áustria. Um episódio semelhante teve lugar em Minas Gerais mais de cinquenta anos depois da representação dos juizes de Pernambuco. Em 1807, o desembargador ouvidor-geral do crime da Relação, Paulo Fernandes Viana, solicitou ao ouvidor da comarca de Sabará que remetesse para a cidade do Rio de Janeiro todos os réus acusados de “casos de morte” com as “competentes devassas para serem julgados na mesma Relação”. Este pedido duvidava frontalmente da jurisdição dos capitães-generais mandar executar os condenados em suas respectivas capitânias. Como já ocorria na América portuguesa desde fins do século XVII. O magistrado considerava que apenas o vice-rei devia ser o “instrumento de execução” da tarefa.<sup>24</sup> Veja-se que às vésperas da chegada da Corte portuguesa ao Brasil, a articulação entre as Juntas de Justiça e os Tribunais da Relação e carecia de limites precisos aos olhos dos próprios magistrados.

Pelo que podemos compreender desse conflito, a raiz do problema estava na postura do novo vice-rei, o conde dos Arcos (1806-1808). Logo no ano seguinte a tomar posse no cargo, o conde escreveu ofício ao governador de Minas questionando a legitimidade das execuções em Vila Rica. Pedro Maria de Ataíde, na condição de capitão-general de Minas, esperou por uma decisão final do príncipe regente sobre a matéria e orientou aos ouvidores de sua capitania que não remetessem para o Rio de Janeiro os réus, nem os processos, mesmo por pedidos diretos do vice-rei. Como precaução,

---

<sup>22</sup> ANRJ, SB, cód. 67, vol. 16, fls. 189-189v. Carta do desembargador ouvidor-geral do crime da Relação do Rio de Janeiro, José Antonio da Veiga, ao vice-rei do Brasil, Luís de Vasconcelos e Souza, Rio de Janeiro, 26/07/1788.

<sup>23</sup> AHU, PE, cx. 64, doc. 5433. Consulta do Conselho Ultramarino sobre as dúvidas dos ministros da Junta de Justiça de Pernambuco. Lisboa, 14/06/1746.

<sup>24</sup> APM, SC, cx. 72, doc. 3. Representação do ouvidor da comarca do Rio das Velhas, Antônio Luís Pereira da Cunha, ao governador das Minas, Pedro Maria de Ataíde e Melo, sobre o envio dos presos acusados de morte para a Relação. Sabará, 12/11/1807.

ao convocar a Junta de Justiça de 1808, exceptuou “por hora, os de pena última”, enquanto o imbróglio com o vice-rei não chegava ao final.<sup>25</sup>

Em 1798 o governador e ouvidor de Angola concordavam sobre as dúvidas e inconvenientes que haviam sobre as jurisdições criminais que constituíam o reino e o papel da Junta de Justiça. Naquela altura o magistrado apresentou como solução uma reforma judicial que compilasse todos os regimentos e cartas régias numa só ordem e sugeria que a Junta deveria alçada para conhecer todas as causas crimes.<sup>26</sup> Em diversas partes, os administradores da Coroa careciam dos instrumentos e conhecimentos jurídicos necessários para manter um funcionamento regular das Juntas de Justiça, que estavam sujeitas a interpretações divergentes sobre seus poderes.

Outro elemento que parece ter limitado a frequência de convocação das juntas ultramarinas foi a falta de pessoal qualificado para os julgamentos. O número limitado de letrados profissionais enviados pela Coroa portuguesa para o Brasil em relação as dimensões da população e do território contribuiu decisivamente para isso, mas outros fatores também contaram. Longos períodos de vacância fruto da demora para a chegada dos nomeados, as ausências de ouvidores que passavam longos períodos fora da vila “cabeça da comarca” realizando diligências diversas, e o considerável percentual de mortalidade em serviço, podem ser apontados como os principais deles (CAMARINHAS, 2009, p. 95). O caso de funcionamento da Junta de Pernambuco é o que melhor expõe as dificuldades impostas pela distância de residência dos magistrados que participavam do tribunal. Ciente do tempo que gasto em Pernambuco realizando os trabalhos da junta, o ouvidor da Paraíba solicitou a rainha d. Maria um novo salário além de seus vencimentos para participar na mesma como adjunto.<sup>27</sup> O recurso mais utilizado pela Coroa para suprir a falta de magistrados foi permitir aos

---

<sup>25</sup> APM, SC, cód. 279, fl. 54v. Carta do governador das Minas, Pedro Maria de Ataíde e Melo, ao ouvidor da comarca do Rio das Velhas, Antônio Luís Pereira da Cunha, sobre o envio dos presos acusados de morte para a Relação. Vila Rica, 26/08/1806 e APM, SC, cód. 315, fl. 43v. Carta do governador das Minas, Pedro Maria de Ataíde e Melo, ao ouvidor da comarca de Ouro Preto, Lucas Antônio Monteiro de Barros, sobre a Junta de Justiça do ano de 1808. Vila Rica, 16/01/1808.

<sup>26</sup> AHU, ANG, cx. 87, doc. 61. Ofício do ouvidor de Angola, João Álvares de Melo, ao governador do reino de Angola, Miguel Antônio de Melo, respondendo a uma ordem daquele governador, expondo as dúvidas, os inconvenientes e mais informações sobre as jurisdições criminais. São Paulo de Luanda, 14/04/1798.

<sup>27</sup> AHU, Paraíba (doravante denominado PB), cx. 33, doc. 2394. Requerimento do ouvidor da Paraíba, Gregório José da Silva Coutinho, à rainha solicitando um novo salário ao servir na Junta de Justiça em Pernambuco. Nossa Senhora das Neves da Paraíba, 05/09/1797.

governadores que nomeassem bacharéis residentes nas próprias vilas para compor o número de assentos necessários para julgamento dos processos.

O uso dos bacharéis foi fundamental para garantir o funcionamento das juntas em regiões com poucos lugares de letras. Estes letrados radicados na América portuguesa que estavam fora do circuito de nomeações do Desembargo do Paço estavam presentes ainda que em pequeno número em diversas vilas. Podiam ser portugueses que vinham para o ultramar atrás de ofícios na administração periférica, como Miguel Carlos Aires de Carvalho, natural do bispado de Aveiro e que serviu nas juntas de Justiça e Fazenda da capitania de São Paulo, bem como na secretaria de governo da capitania (AIDAR, 2012, p. 255). A presença de letrados naturais da jurisdição da própria junta também ocorreu ocasionalmente, em Goiás um dos bacharéis da Junta de 1786 era Gregório da Costa Matos, nascido em Vila Boa e formado na Universidade de Coimbra na década de 1750, antes de retornar para sua cidade natal.<sup>28</sup>

Um último aspecto merece atenção no que diz respeito aos limites de ação das Juntas de Justiça, estava em sua própria transformação institucional ocorrida a partir da década de 1760. Como demonstramos, as juntas criminais estabelecidas até primeira metade do século XVIII, tinham jurisdição para executar penas de açoites e de morte natural sem possibilidade de recurso apenas a “índios”, “escravos”, “mulatos”, “bastardos” e “carijós”. É o que apontam as cartas régias mandadas a São Paulo, Minas Gerais e Pernambuco. Os grupos sociais indicados nas cartas régias representavam os estratos mais marginalizados da sociedade colonial sob os quais repousavam uma série de discriminações sociais baseadas de ideia de limpeza de sangue, passando pelo exercício de ofícios públicos e que ia até debates religiosos sobre a possibilidade de salvação (MARCOCCI, 2012, p. 405-454). Embora pudessem ser condenados a penas mais severas pelas juntas, aos “peões brancos livres” (portugueses pobres como lavradores e oficiais mecânicos) estava aberta a via de apelação para os tribunais superiores, ao menos nos casos onde não houvesse unanimidade sobre a decisão, conforme enunciava o *Regimento dos ouvidores do Rio de Janeiro* de 1669.

---

<sup>28</sup> AHU, GO, cx. 36, doc. 2217. Carta dos deputados da Junta da Justiça da capitania de Goiás à rainha, sobre o vigário colado da matriz de Vila Boa e outros representantes do clero da capitania. Vila Boa, 14/12/1786 e Arquivo da Universidade de Coimbra (doravante denominado AUC), Índice de Alunos da Universidade de Coimbra (doravante denominado IAUC), Letra M, doc. 4984. Gregório da Costa Matos. Disponível em: <http://pesquisa.auc.uc.pt/>. Consulta em nov. de 2020.

Este aspecto está diretamente relacionado aos problemas vinculados à percepção das diferenças sociais ensejadas no âmbito do império colonial português. As Juntas de Justiça revelam neste contexto a produção e reprodução de diferenças jurídicas que existiam entre portugueses reinóis e nascidos no Brasil, cristãos-novos, mouros e as populações nativas dos continentes americano e a massa de africanos incorporados através da escravidão. Esta longa discussão historiográfica e conceitual foi aberta através de duas perspectivas pioneiras e concorrentes introduzidas por Gilberto Freyre e Charles Boxer ainda na primeira metade do século XX.

Se por um lado a obra de Freyre põe em relevo a capacidade de flexibilidade e integração dos portugueses no convívio com povos não europeus, Boxer contra-argumenta sublinhando que a governança nos espaços imperiais de Portugal se mostrou tão excludente e racista como o observado nas iniciativas coloniais de outras monarquias europeias como a Inglaterra (FREYRE, 2019; BOXER, 1963). Novas tendências analíticas tendem a mostrar a realidade complexa que permeava as relações coloniais que foram marcadas por um caráter de negociação permanente, embora assimétricas (XAVIER; SILVA, 2016). Para António Manuel Hespanha o desenvolvimento de tais diferenças deitava suas raízes na noção de pluralismo inerente a compreensão da ordem social como uma ordem natural de desigualdade, princípio basilar da doutrina do *ius commune* na qual a cada pessoa ou corporação correspondiam a estatutos jurídicos diferenciados (HESPANHA, 2019).

Jean-Frederic Schaub em estudo recente propôs uma cronologia analítica para a compreensão da evolução da construção dos “outros” que pode ser dividida em duas temporalidades. A primeira relativa à perseguição de minorias religiosas na Península Ibérica que foram lentamente incorporadas durante a Baixa Idade Média. Esta teve como resultado os fenômenos de conversão forçada e a generalização dos estatutos de pureza de sangue como forma revelar diferenças já quase imperceptíveis entre portugueses, cristãos-novos e mouros a partir do século XV. Num segundo momento segundo o autor “a categoria racial que serviu, de início, para fabricar a alteridade de uma população cuja diferença se tinha esbatido” terminou “por contribuir para a formulação de uma hierarquia racial fundada sobre as diferenças fenotípicas” apresentadas entre europeus, ameríndios, africanos e a crescente população mestiça (SCHAUB, 2016, p. 123-124).

A partir de fins da década de 1750, a forma e conteúdo das diretrizes régias sobre as Juntas de Justiça mudou consideravelmente por influência das novas doutrinas políticas incorporadas pela



administração central portuguesa durante o consulado pombalino. A inclusão da jurisdição para execução imediata de sentenças em crimes cometidos por militares (pagos ou milicianos), “europeus” e “americanos” acabou por borrar os limites tênues das hierarquias sociais experimentadas no mundo colonial. Ao limitar as possibilidades de recurso à justiça para africanos, mestiços e portugueses por meio das juntas, a Coroa igualava de forma embaraçosa direitos costumeiramente compreendidos como diferentes na visão dos colonos europeus.

Se nunca ouve uma reclamação direta das câmaras contra a política de expansão das juntas de justiça e a limitação de recursos na segunda metade do setecentos, o mais provável é que nunca houve necessidade de tanto. Utilizando novamente o exemplo de Minas Gerais pesquisado por Maria Gabriela de Oliveira, referente ao termo de Mariana entre 1730 e 1780, percebemos que os sentenciados localmente eram em sua maioria africanos e negros escravizados e mestiços alforriados (OLIVEIRA, 2018, p. 125-126). Uma lista dos condenados de Minas Gerais elaborada em 1819 pelo ouvidor de Ouro Preto reflete a mesma situação.

Dos vinte e três condenados pela junta mineira naquele ano sabemos que treze eram negros ou mestiços livres, classificados como “crioulos”, “pardos” ou “cabras”, um deles ainda atravessava o processo de coartação (pagamento parcelado da alforria). Seis dos sentenciados eram escravos e completavam a lista quatro brancos. Dos quatro portugueses em questão, dois eram militares, sentenciados pela configuração da junta específica a este tipo de réus, o chamado Conselho de Guerra, formado por governador, ouvidor e oficiais militares de alta patente da capitania.<sup>29</sup>

O pequeno número de escravos nas condenações a degredo parece estar ligado ao mesmo motivo do qual se queixava o ouvidor-geral do crime da Bahia em 1788, a dificuldade dos agentes de justiça em punir os africanos mediante os interesses de seus proprietários. Segundo esse magistrado os “escravos fugidos” depois de capturados e encarcerados dificilmente recebiam os castigos previstos para suas infrações. Isso porque após o requerimento e comprovação da posse por seus senhores eram logo devolvidos “sem mais outro processo criminal de culpa ou acusação”, eventualmente eram

---

<sup>29</sup> APM, SC, cx. 113, doc. 49. Ofício do ouvidor de Ouro Preto, Bartholomeu Paulo Álvares da Costa, ao governador de Minas, d. Manuel de Portugal e Castro, com a relação dos condenados pela Real Junta de Justiça no ano de 1819. Vila Rica, 20/12/1819.

açoitados, mas somente se “assim o requerem” seus amos. O poder senhorial aparecia com um entrave intransponível para a execução da justiça régia (LARA, 1988).<sup>30</sup>

O caráter étnico vinculado ao exercício dos poderes das Juntas de Justiça nos séculos XVII e XVIII nunca foi suplantado mesmo após sua reestruturação pela carta régia de 1771. Algumas pistas apontam para isso. Em 1801, o ouvidor de Pernambuco, reclamando junto ao príncipe d. João melhoras na administração da justiça da capitania, propôs o seguinte:

Considero ser de grande para os brancos peões incursos em crimes atrozes, que estes fossem também sentenciados na mesma junta. A experiência mostra que tais criminosos porque não há amiúde embarcações para a Bahia para serem remetidos com as suas culpas ficam detidos na cadeia desta vila por tempo dilatado.<sup>31</sup>

A missiva denuncia diretamente para a incapacidade da Junta de Pernambuco em executar as sentenças que enviam os moradores brancos da capitania, ainda que estes fossem meros “peões”. Ocorre que, apesar da multiplicação de juntas, recursos criminais de toda a parte continuaram a ser enviados para os tribunais superiores de Salvador e do Rio. Os planos de racionalizar as distâncias limitando as possibilidades de recursos dos moradores das capitanias brasileiras nunca atingiu os resultados esperados por seus idealizados. Reflexo das debilidades estruturais que a justiça régia sofria no ultramar e dos constrangimentos impostos por sua acomodação na sociedade colonial.

### Referências bibliográficas:

#### Manuscritas:

AHU, ANG, cx. 44, doc. 74.

AHU, MG, cx. 11, doc. 956.

AHU, ANG, cx. 87, doc. 61.

AHU, MG, cx. 29, doc. 2328.

AHU, GO, cx. 19, doc. 1153.

AHU, MG, cx. 45, doc. 3775

AHU, GO, cx. 36, doc. 2217.

AHU, MG, cx. 50, doc. 4194.

AHU, MG, cx. 101, doc. 8076.

AHU, MG, cx. 81, doc. 6664.

---

<sup>30</sup> ANTT, Papéis do Brasil, mc. 2, doc. 11. Representação do ouvidor-geral do crime da cidade da Bahia de Luís da Costa Lima, sobre a prisão de escravos fugitivos. Salvador, 04/07/1782, fl.167.

<sup>31</sup> AHU, PE, cx. 222, doc. 15001. Ofício do ouvidor de Pernambuco, José Joaquim Nabuco de Araújo, ao secretário de Ultramar, d. Rodrigo de Sousa Coutinho, sobre a Junta de Justiça da capitania. Recife, 15/12/1800.

- AHU, MOÇ, cx. 23, doc. 88.
- AHU, PB, cx. 33, doc. 2394.
- AHU, PE, cx. 222, doc. 15001.
- AHU, PE, cx. 64, doc. 5433.
- AHU, PE, cx. 64, doc. 5445.
- AHU, PI, cx. 9, doc. 574.
- AHU, RJ, Av., cx. 251, doc. 23.
- AHU, RJ, cx. 43, doc. 4410.
- AHU, RJ, cx. 8, doc. 870.
- AHU, SP, cx. 1, doc. 15.
- AHU, SP, cx. 1, doc. 33.
- AHU, SP, MGouveia, cx. 1, doc. 93.
- AHU, SP, MGouveia, cx. 3, doc. 341.
- ANRJ, SB, cód. 67, vol. 16.
- ANTT, Papéis do Brasil, mç. 2, doc. 11.
- APM, CMOP, cx. 15, doc. 19.
- APM, CMOP, cx. 31, doc. 27.
- APM, SC, cód. 279.
- APM, SC, cx. 113, doc. 49.
- APM, SC, cx. 46, doc. 20.
- APM, SC, cx. 48, doc. 21.
- APM, SC, cx. 59, doc. 51.
- APM, SC, cx. 64, doc. 77.
- APM, SC, cx. 72, doc. 3.
- AUC, IAUC, Letra M, doc. 4984

#### **Impressas:**

“Apontamento do que parece se deve acrescentar ou declarar mais no plano para as Juntas Criminais das colônias oferecido com a consulta do Conselho Ultramarino de 23 de julho de 1805”. In: **RIHGB**, n. 416, pp. 161-170, 2002.

“Bando de 12 de junho de 1731 do governador de Minas Gerais, d. Lourenço de Almeida”. In: **RAPM**, vol. 9, 1904, pp. 347-348.

“Carta de 20 de maio de 1726 do governador de Minas Gerais, d. Lourenço de Almeida, ao rei d. João V”. In: **RAPM**, vol. 31, 1980, pp. 218-219.

“Carta de 23 de maio de 1726 do governador de Minas Gerais, d. Lourenço de Almeida, ao rei d. João V”. In: **RAPM**, vol. 31, 1980, pp. 220-221.

“Carta de 27 de junho de 1726 do governador de Minas Gerais, d. Lourenço de Almeida, ao rei d. João V”. In: **RAPM**, vol. 31, 1980, pp. 215-216.

“Carta régia de 18 de junho de 1725 ao govenador de Minas Gerais, d. Lourenço de Almeida”. In: **RAPM**, vol. 30, 1979, pp. 201-202.

ABREU, Laurinda. Pina Manique. **Um Reformador no Portugal das Luzes**. Lisboa: Gradiva, 2013.

AIDAR, Bruno. **A vereda dos tratos: fiscalidade e poder regional na capitania de São Paulo, 1723-1808**. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo.

ALMEIDA, Candido Mendes de. **Codigo Philippino, ou, Ordenações e leis do Reino de Portugal**. Rio de Janeiro: Inst. Philomatico, 1870.

ANTUNES, Álvaro de Araújo. “Pelo rei, com razão: comentários sobre as reformas pombalinas no campo jurídico”. In: **RIHGB**, v. 11, p. 15-50, 2011.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. “As câmaras ultramarinas e o governo do Império”. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda. **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 189-221, 2001.

\_\_\_\_\_. “As tramas da política: conselhos, secretários e juntas na administração da monarquia portuguesa e de seus domínios ultramarinos”. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 343-371, 2010.

BOXER, Charles Ralph. **Portuguese society in the tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia, and Luanda, 1510-1800**. Madison: University of Wisconsin Press, 1965.

\_\_\_\_\_. **Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415–1825**. Oxford: Clarendon Press, 1963.

CAETANO, Antônio Filipe Pereira. **Entre súditos e magistrados: administração da justiça nas capitanias do norte (1789-1821)**. Maceió: Edufal, 2018.

CAMARINHAS, Nuno. “O aparelho judicial ultramarino português: O caso do Brasil (1620-1800)”. **Almanack Braziliense**, n. 9, p. 84-102, 2009.

- CARDIM, Pedro. Administração” e “governo”: uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia do Amaral. **Modos de governar: ideias e práticas políticas no Império Português. Séculos XVI a XIX.** São Paulo: Alameda, p. 45-68, 2005.
- CARDOSO, José Luís; CUNHA, Alexandre Mendes. “Discurso econômico e política colonial no Império Luso-Brasileiro (1750-1808)”. In: **Tempo**, v. 17, n. 31, p. 65-88, 2011.
- COELHO, José João Teixeira. **Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais.** Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1994.
- CUNHA, Mafalda Soares da; NUNES, António Castro. “Territorialização e poder na América portuguesa. A criação de comarcas, séculos XVI-XVIII”. **Tempo**, v. 22, n. 39, p. 1-30, 2016.
- FALCON, Francisco José Calazans. “As práticas do reformismo ilustrado pombalino no campo jurídico”. In: **Biblos**, n. 8, p. 73-87, 1996.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida; CAMPOS, Maria Verônica. **Código Costa Matoso.** Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, v. 1, 1999.
- FRANCO, Renato Júnio. **Pobreza e caridade leiga: as Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa.** 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala.** São Paulo: Global Editora, 2006.
- FURTADO, Júnia Ferreira. **Oráculos da geografia iluminista: Dom Luís da Cunha e Jean-Baptiste Bourguignon D'Anville na construção da cartografia do Brasil.** Editora UFMG, 2012.
- HESAPANHA, António Manuel. **Filhos da terra. Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa.** Lisboa: Tinta da China, 2019.
- \_\_\_\_\_. “Justiça e administração entre o Antigo Regime e a Revolução”. In: Id. **Justiça e litigiosidade: história e prospectiva.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 381-468, 1993.
- LARA, Sílvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa.** Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000.

- LEIVA, Pilar Ponce. “La argamasa que une los reinos: gestión e integración de las Indias en la Monarquía Hispánica, siglo XVII”. **Anuario de Estudios Americanos**, v. 74, n. 2, p. 461-490, 2017.
- MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MARQUES, Guida. “De um governo ultramarino: a institucionalização da América portuguesa no tempo da União das Coroas (1580-1640)”. In: CARDIM, Pedro; COSTA, Maria Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares. **Portugal na monarquia espanhola. Dinâmicas de integração e de conflito**. Lisboa: CHAM, p. 231-252, 2013.
- MELLO, Isabele de Matos Pereira de. **Magistrados a serviço do rei: a administração da justiça e os ouvidores gerais na comarca do Rio de Janeiro (1710-1790)**. 2014. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense.
- \_\_\_\_\_. **Poder, administração e justiça: os ouvidores gerais no Rio de Janeiro (1624-1696)**. Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2011.
- OLIVEIRA FILHO, Roque Felipe de. **Crimes e perdões na ordem jurídica colonial, Bahia (1750/1808)**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia.
- OLIVEIRA, Maria Gabriela Souza de. **A força e a pena: as condenações criminais na Comarca de Vila Rica (1731-1832)**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto.
- PUNTONI, Pedro. “O governo-geral e o Estado do Brasil: poderes intermédios e administração (1549-1720)”. In: SCWARTZ, Stuart B; MYRUP, Erik. **O Brasil no império marítimo português**. São Paulo: EDUSC, p. 39-73, 2009.
- SANTOS, Fabiano Vilaça dos. **O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)**. 2008. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo.
- SCHAUB, Jean-Frédéric. “Reflexões para uma história política das categorias raciais no Ocidente”. In: XAVIER, Ângela Barreto; SILVA, Cristina Nogueira da. **O governo dos outros: poder e diferença no Império Português**. Lisboa: ICS, 2016, p. 101-124.

SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, Ana Cristina Nogueira da. **O modelo espacial do Estado Moderno: reorganização territorial em Portugal nos finais do Antigo Regime**. Lisboa: Estampa, 1998.

SILVA, António Delgado da. **Collecção da legislação portuguesa**. Lisboa: Typ. Maigrense, v. 3 (1775-1790), 1828.

\_\_\_\_\_. **Collecção da legislação portuguesa**. Lisboa: Typ. Maigrense, v. 5 (1802-1810), 1826.

\_\_\_\_\_da. **Suplemento à Collecção da legislação portuguesa**. Lisboa: Typ. de Luiz Correa da Cunha, v. 1 (1750-1762), 1842.

SILVA, José Justino de Andrade e. **Collecção chronologica da legislação portuguesa**. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, v. 4 (1627-1633), 1855.

\_\_\_\_\_. **Collecção chronologica da legislação portuguesa**. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, v. 7 (1648-1656), 1856.

SLEMIAN, Andréa. “A primeira das virtudes: justiça e reformismo ilustrado na América portuguesa face à espanhola”. **Revista Complutense de Historia de América**, v. 40, p. 69-92, 2014.

SOUZA, Laura de Mello e. “Tensões sociais em Minas na segunda metade do século XVIII”. In: Id. **Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999 pp. 83-110.

SUBTIL, José. “O Estado e a Casa da Rainha: entre as vésperas do Terramoto e o Pombalismo”. In: **Politeia**, v. 8, n. 1, p. 129-163, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Desembargo do Paço (1750-1833)**. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1996.

\_\_\_\_\_; HESPANHA, António Manuel. “Corporativismo e Estado de polícia como modelos de governo das sociedades euro-americanas do Antigo Regime”. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, p. 127-166, 2014.

WEHLING, Arno. “O município no Brasil-Colônia, expressões e limites do poder local”. **Revista Interdisciplinar de Direito**, v. 16, n. 2, p. 61-73, 2018.



\_\_\_\_\_; WEHLING, Maria José. **Direito e justiça no Brasil colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

XAVIER, Ângela Barreto; SILVA; Cristina Nogueira da. “Construção da alteridade no império português: temas e problemas”. In: XAVIER, Ângela Barreto; SILVA; Cristina Nogueira da. **O governo dos outros: poder e diferença no Império Português**. Lisboa: ICS, 2016, p. 21-63.

## Doenças e mortes entre escravos no Rio de Janeiro

### **BARBOSA, Keith Valéria de Oliveira. Doenças e cativo: um estudo sobre mortalidade e sociabilidades escravas no Rio de Janeiro, 1809-1831. Curitiba: CRV, 2020.**

**Lourenço Resende da Costa**

Doutor em História

Universidade Federal do Paraná - UFPR

resendedacosta@gmail.com

**Recebido em:** 05/02/2021

**Aceito em:** 14/06/2021

O livro de Keith Valéria de Oliveira Barbosa, pesquisadora e professora da Universidade Federal do Amazonas, é fruto de sua pesquisa desenvolvida no seu mestrado na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

A obra é dividida em quatro capítulos, no primeiro, “Escravidão e doenças: historiografia, fontes e métodos”, a autora buscou analisar como a mortalidade escrava não estava ligada apenas ao contato entre pessoas de diferentes continentes e, portanto, que o tráfico atlântico em si não dá conta de explicar a mortalidade escrava. Em outras palavras, embora o contato entre indivíduos de espaços geográficos distantes inevitavelmente tenha colocado patógenos em condições de causar doenças que eram desconhecidas para os africanos, a questão não pode ser analisada apenas por esse prisma.

As condições de vida da população cativa propiciavam “ambientes” para que enfermidades matassem muito. A falta de alimentos, os maus tratos, a insalubridade do trabalho, as condições higiênicas inadequadas das senzalas, entre outros aspectos, faziam com que a vida de escravo fosse abreviada muitas vezes pela morte.

As enfermidades e a morte também propiciavam que diferentes engrenagens sociais e culturais se movimentassem. Dessa maneira, a análise das sociabilidades entre os escravos, bem

como com a população negra não escrava e branca pobre, permite vislumbrar práticas terapêuticas trazidas do continente africano e ressignificadas no Brasil. Além disso, o sistema de saúde colonial, ou mesmo durante o Império, era frágil e não havia médicos em número suficiente para atender as pessoas. Se havia tal profissional, o aspecto financeiro era um complicador para que tais populações fossem assistidas.

A autora argumenta que o fator religioso é também importante para analisar doenças, curas e mortalidade entre a população cativa. As concepções sobrenaturais sobre as moléstias, a ideia de que algumas enfermidades faziam parte de um processo de purificação ou que estavam associadas aos brancos, faziam parte de um arcabouço religioso muito forte entre as populações oriundas do continente africano.

Enfim, não são apenas as implicações biológicas, vírus e bactérias, entre outros micro-organismos causadores de doenças, que determinam a mortalidade e a cura entre a população escrava no Rio de Janeiro. Questões sanitárias, socioeconômicas e culturais precisam ser analisadas de forma entrelaçadas no estudo foco da pesquisadora.

No capítulo dois, “Imagens e narrativas da vida e da morte: revisitando os arrabaldes do Rio de Janeiro”, a autora utiliza relatos de viagens a respeito da cidade para tecer considerações acerca da relação entre mortalidade e as condições sociais. Os bairros mais urbanos e aqueles semiurbanos, bem como os que sofriam com as enchentes no período de chuvas prolongadas, cada espaço propiciavam táticas dos escravos e da população pobre em geral para enfrentar doenças e a morte. Alguns bairros, inclusive, eram evitados pelos viajantes, sobretudo as áreas pantanosas.

As informações dos viajantes, utilizadas no segundo capítulo por Keith Valéria de Oliveira Barbosa, são ainda mais relevantes quando a autora cruza tais relatos com outros dados sobre os bairros cariocas, tais como a densidade demográfica, a produção e/ou a mobilidade/aumento da população escrava. O texto demonstra, mais uma vez, a riqueza histórica e as possibilidades de estudo a partir das impressões registradas por essas pessoas que passaram pelo Rio de Janeiro. Um exemplo das virtualidades desses escritos deixados pelos viajantes pode ser consultado na antologia de textos organizada por Míriam Moreira Leita (1984), tais relatos continuam sendo uma fonte inédita e/ou pouco explorada em muitos casos. No entanto, as impressões que os viajantes tiravam de sua estada no Rio de Janeiro oscilavam muito, aqueles que ficavam mais tempo na cidade

destacavam suas transformações e seu progresso. Outros, porém, de passagem mais rápida descreviam a capital do Império como atrelada “ao mundo da desordem e da barbárie” (GAGLIARDO, 2016, p. 164).

No capítulo três, “Em meio a estradas, pântanos e ilhas: a freguesia de Nossa Senhora da Apresentação de Irajá”, Keith Valéria de Oliveira Barbosa demonstra, a partir de pesquisa empírica detalhada, como o espaço social e ambiental da freguesia contribuíam para a proliferação de doenças. A tese defendida no primeiro capítulo é demonstrada com a apreciação dos dados a respeito da mortalidade de escravos no “bairro” do Irajá. Ou seja, as doenças, o tratamento, a cura ou a morte estavam estreitamente ligadas ao ambiente em que as pessoas viviam.

Em relação ao espaço, a freguesia possuía muitas casas pobres em uma região sujeita a constantes alagamentos. Não por acaso, as doenças respiratórias, de maneira geral, eram causa de muitos óbitos entre os cativos naquela região. Nas tabelas elaboradas pela pesquisadora chama a atenção, entre outras moléstias, a tísica (tuberculose).

Outras duas causas de mortes que chamam a atenção, nas tabelas do terceiro capítulo, são a opilação e as bexigas. A primeira, mais conhecida como “amarelão” ou “cansaço” (COUTO, 2014, p. 48). Já a segunda, era a varíola, conhecida por bexiga devido às bolhas e erupções na pele das pessoas doentes. Quem sobrevivia à doença, na maioria das vezes, ficava marcada (o) para o resto da vida.

No quarto e último capítulo, “Adoecendo e morrendo na cidade e seus subúrbios: aspectos comparativos das paróquias da Candelária e de Irajá”, como o próprio título deixa claro, o objetivo foi comparar a mortalidade nas duas paróquias, a primeira mais urbana e a segunda semiurbana. Evidentemente que os dois espaços sociais possuíam as suas singularidades. No entanto, havia semelhanças muito grandes entre Candelária e Irajá no que se referiam à mortalidade, sociabilidades e vivência dos escravos de modo amplo.

As parecenças não se restringiam ao trabalho pesado ou aos alojamentos mal ventilados em que os cativos dormiam. As similitudes residiam também nas mentalidades e na cultura que orientavam as maneiras de lidar com as enfermidades. No capítulo um, a autora ressaltou como os africanos trazidos para o Brasil associavam muitas moléstias às entidades sobrenaturais. Logo, o tratamento dessas doenças era buscado no campo da espiritualidade. Condições sociais, culturais e

ambientais se fundiam para resultar em maior ou menor mortalidade, bem como na adoção de determinados remédios e tratamentos em detrimento de outros.

Na análise dos inventários *post-mortem*, a autora conseguiu demonstrar que a população escrava morria também de muitas causas ligadas ao trabalho desenvolvido, acidentes fatais eram comuns. Mas, não era rara a causa da morte não constar da documentação, o que dificulta o trabalho do historiador. Porém, conforme ressaltou a pesquisadora, saber o nome da doença não elucida as sociabilidades escravas em torno da vida e da morte. A lista de doenças e seus sintomas “só podem ser compreendidos se associados ao mapeamento das condições de vida dos cativos e analisados à luz das informações sobre as miseráveis condições de trabalho, moradia e alimentação” (BARBOSA, 2020, p. 109).

O livro, “Doenças e cativo: um estudo sobre mortalidade e sociabilidades escravas no Rio de Janeiro, 1809-1831”, não permite apenas uma análise do objeto do livro em si. O trabalho demonstra como o olhar estrangeiro ajuda na análise acerca da cidade e da vida social que vibra nela. A leitura, além disso, propicia uma compreensão da riqueza contida nos inventários *post-mortem* para a pesquisa histórica. São fontes que podem ser utilizadas para estudos com diferentes problemáticas, em diferentes recortes espaciais e temporais.

### Referências bibliográficas

COUTO, Cristiana. Doenças no Brasil Oitocentista: alimentação como prevenção na produção médica da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (1832-1889). In: **Revista CIRCUMSCRIBERE** 14 (2014): 40-52.

GAGLIARDO, Vinícius Craneck. A construção do Rio de Janeiro na literatura de viagem oitocentista. In: **Revista Almanack**. Guarulhoas, nº 12, jan./abril. 2016. p. 156-183.

LEITE, Míriam Moreira (Org). **A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros**. São Paulo-Brasília: HUCITEC/INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.

## Hegel entre liberais e conservadores: o estudo histórico-filosófico de Domenico Losurdo

LOSURDO, Domenico. **Hegel e a liberdade dos modernos** / tradução Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019, 471 pp.

**Alex Rolim Machado**

Doutor em História

Universidade Federal de Pernambuco

arolimm@hotmail.com

**Recebido em:** 01/03/2021

**Aprovado em:** 21/06/2021

### Introdução

A despeito das piadas jocosas que encontramos em páginas de *social medias* relacionadas à filosofia, é inegável que Hegel continua sendo um autor que desperta respeito, ou, no mínimo, curiosidade para uma leitura. Disso, é difícil encontrar hoje alguém disposto a comentar sua obra. O italiano Domenico Losurdo (1941-2018) tomou consciência de tal empreendimento. Porém, não se absteve de contribuir com algumas ideias. O trabalho de anos de pesquisa e publicações diversas (LOSURDO, 2019, pp. 19-20), resultou no livro intitulado *Hegel e a liberdade dos modernos*. O foco de sua obra direciona-se ao Hegel sujeito-político, inserido no contexto de sua época. No entanto, Losurdo deu um passo adiante ao confrontar o estudo dos escritos de Hegel com a fortuna crítica coeva e hodierna de sua obra; é dessa relação entre escritos filosóficos e fortuna crítica que se pretende dar atenção nessa resenha crítica.

### A importância da história dos escritos filosóficos

À primeira vista, Losurdo dá atenção à biografia intelectual como uma maneira de escapar de trabalhos historicista-jornalísticos e das obras que versam a comentários a partir de Hegel. Essa premissa pode parecer estranha àqueles que, acostumados com leituras de autores e autoras já consagrados, acabam por não questionar os cortes produzidos em torno do sujeito, separando, por

vezes, a vida pessoal dos escritos publicados, como se não houvesse relação nenhuma entre eles (LUKÁCS, 2018, p. 44).

A singularidade de Losurdo reside exatamente nessa historiação dos escritos de Hegel não apenas na relação “texto-contexto”, mas inclusive na inserção da obra de Hegel no universo de sua fortuna crítica (isto é, o conjunto de textos acadêmicos cujos propósitos consistem na análise em relação a obra de um autor). A importância da fortuna crítica para Losurdo é seminal e sua linha de raciocínio é algo que devemos tomar em consideração:

A compreensão da história completamente *política* da fortuna crítica de Hegel nos permite fazer esclarecimentos e, nesse ponto, pode-se e deve-se retornar ao texto. No entanto, retornar ao texto não como se fôssemos miraculosamente catapultados de volta ao ponto zero da história das interpretações, mas sim com a riqueza e a multiplicidade de indicações que brotam da reconstrução da história das interpretações (LOSURDO, 2019, p. 60, grifo do autor).

É nessa “fortuna crítica” historicizada que Losurdo pretende dialogar com/contra, tomando como centro do debate a problematização do que poderíamos chamar “usos e abusos” das leituras e caracterizações de Hegel e dos textos hegelianos.

### **A crítica da fortuna crítica liberal hodierna**

Acredita-se que, para inserir o leitor à proposta do livro, vale ressaltar uma alerta interessante de Losurdo: “os capítulos I-IV remetem a *Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza e Stato*, publicado por Editori Riuniti em 1988”. O título de Losurdo, nesse caso, é autoexplicativo e trabalha por duas vias: o filósofo pretendia travar um diálogo amistoso-crítico com as leituras que os liberais empreenderam à Hegel e Marx no século XX, e da herança liberal que moldou pensamentos e críticas dos dois filósofos alemães em seus contextos históricos no século XIX.

Nesse ínterim, o capítulo 4 merece atenção especial (LOSURDO, 2019, pp. 115-147), que consiste em uma resposta de Losurdo às posições de Norberto Bobbio acerca de Hegel, onde Bobbio tentou enquadrar o filósofo alemão ou como liberal ou como conservador/reacionário, mas utilizando formalismos próprios para os padrões do século XX. A proposta de Losurdo foi empreender não apenas uma defesa de Hegel contra as posições de Bobbio, mas criticar sua metodologia anacrônica enquanto problemática - e não problematizante - da riqueza do pensamento de Hegel. O próprio título do capítulo é provocativo nesse sentido: *Conservador ou Liberal? Um falso dilema* (idem, p. 115).



A ciência da história de Losurdo, por essa via de raciocínio, adentra na própria pesquisa e análise dos escritos de Hegel a temas caros ao liberalismo e ao conservadorismo de finais do século XVIII e início do XIX, sendo esse um caminho mais profícuo para o estudo do sujeito histórico-político de Hegel. Em conjunto, Losurdo aproveita para inserir as noções de Bobbio sobre liberalismo e conservadorismo dentro da própria concepção totalizante do que era ser “liberal” e “conservador”. A conclusão foi que não seria apenas a tentativa de Bobbio em caracterizar Hegel numa missão fadada ao fracasso e sim que as próprias caracterizações de Bobbio já eram originalmente “erradas”.

Apesar de Bobbio ter recebido um capítulo exclusivo, Losurdo não deixa de lado outros comentadores do liberalismo contemporâneo, como Hayek, Popper e Habermas. De igual maneira, não se pretende aqui dar *spoiler* sobre quem era o “Hegel político” para Losurdo. Para isso, o leitor terá que seguir a linha de raciocínio em sua leitura.

### **Hegel e a tradição liberal e conservadora coeva**

Apesar da importância do capítulo-resposta a Bobbio, vale ressaltar que o livro de Losurdo é composto por 13 capítulos, abrangendo um trabalho filosófico-histórico de interpretação de fôlego acerca de ideias que tomaram atenção de Hegel e que foram criticadas constantemente em seu tempo histórico.

É na seara do estudo das críticas coevas a Hegel em que Domenico Losurdo promove sua segunda análise metodológica de história com a crítica à fortuna crítica. A partir de leituras dos clássicos do liberalismo e do conservadorismo de John Locke a Friedrich Nietzsche, Domenico Losurdo dispõe de uma prévia do que será no futuro seu *tour de force* materializado na obra *Contra-história do liberalismo*<sup>1</sup>.

*Id est*, ao estudar os temas de interesse a Hegel na esfera política (estado, propriedade privada, violência, despotismo, burocracia, escravidão, trabalho, riqueza, escola, religião e clericalismo, etc.), Losurdo os contrapõe exatamente aos liberais e conservadores de época para, assim, evidenciar tanto o falso e inócuo debate de enquadramento de Hegel como liberal ou conservador, quanto promover ao leitor um estudo mais crítico no âmbito da filosofia mesclada à história.

Nesse sentido, Hegel é caracterizado enquanto fruto de seu tempo, em constante relação dialética com seus pares e sua história. Para Losurdo, Hegel incomodava em demasia tanto os liberais

---

<sup>1</sup> Livro publicado originalmente em 2005, com edição brasileira em 2006, v. LOSURDO, 2006.

quanto os conservadores, fazendo o sólido edifício de tantos intelectuais do século XX uma empreitada quixotesca que facilmente se desmancha no ar a partir de uma análise mais rigorosa que abarca a pesquisa histórica e a crítica filosófica.

### **A falta de uma fortuna crítica marxista**

Vale ressaltar que, a despeito da estimulante crítica à fortuna crítica sobre Hegel, acredita-se que a falta de alguns comentários a marxistas modernos é um dos pontos cegos do livro. Losurdo em uma curta passagem dá atenção às leituras de Lenin e Gramsci acerca da famosa e polêmica expressão sobre “o real é racional” (LOSURDO, 2019, pp. 66-67). Theodor Adorno e Mao Zedong (citado como Tsé-Tung no livro) recebem alusões laterais. Outros autores mais contemporâneos como István Mészáros e Slavoj Žižek sequer recebem referência.

O único marxista que recebeu atenção mais crítica foi György Lukács, visto que Losurdo pretendia “corrigir” a interpretação do filósofo húngaro acerca da relação entre Hegel e o “jacobinismo plebeu” (LUKÁCS, 2018, p. 77); para Losurdo, Hegel era mais simpático às posições plebeias radicais advindas da Revolução Francesa, enquanto que Lukács considerava Hegel um filósofo de atitude mais “hostil” (LOSURDO, 2019, pp. 267-270).

\*

Por fim, o livro de Domenico Losurdo é instigante. O primeiro é o de sua posição em sair do Hegel “dos livros” e entregar ao leitor um Hegel político-social que bebeu das tradições rebeldes para formular linhas de pensamento que incomodavam os liberais e os conservadores. A impressão que fica com a obra de Losurdo é que, na passagem do século e enquanto Hegel estava vivo, liberais e conservadores tinham mais em comum do que é comumente ensinado pela “hagiografia liberal” (expressão de LOSURDO, 2006). Um segundo ponto a retornar é a hábil utilização de Losurdo da história e da filosofia em torno de um autor consagrado, ao considerar seus contextos próprios e a relação dialética com seus pares. Da mesma feita, para o que Losurdo chamou de “História das Interpretações”, vale ressaltar mais uma vez que sua posição de respeitar e dar atenção à fortuna crítica de um autor que se almeja trabalhar é posição *sine qua non* de honestidade intelectual no momento de sua crítica própria.

**Referências bibliográficas:**

LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a tradição liberal:** liberdade, igualdade e estado. – São Paulo: Editora Unesp, 2001.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo.** – Aparecida: SP, Ideias & Letras, 2006.

LUKÁCS, György. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista.** – São Paulo: Boitempo, 2018.

## Aspectos da corrida colonial portuguesa na África Oriental em finais do século XIX

**Ofício do Governador-Geral de Moçambique ao Ministro da Marinha e Ultramar, em 13 de Dezembro de 1894. Arquivo Histórico Ultramarino/Caixa 1317/Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar/Direcção Geral do Ultramar/Moçambique/1893-1895/1ª Repartição/2ª Secção/AHU-ACL-SEMU-DGU/Pasta 16/Capilha 3.**

**Luiz Felipe Florentino**  
Mestrando em História  
Universidade de Lisboa  
l.f.florentino@outlook.com

**Recebido em:** 02/01/2021

**Aprovado em:** 13/04/2021

### Comentário

Este documento trata-se de uma correspondência administrativa colonial, trocada entre o alto escalão do governo português em finais do século XIX. É constituído por um ofício de Fernando de Magalhães Menezes, Governador-Geral de Moçambique, destinado a João António das Neves Ferreira, Ministro da Marinha e Ultramar, datado de 13 de Dezembro de 1894. A finalidade central desta correspondência é a de situar a administração colonial portuguesa sediada na metrópole, sobre o clima de tensão popular pelo qual a Província de Moçambique atravessava na altura, bem como os pormenores do iminente pedido de exoneração de João de Canto e Castro Silva Antunes, Governador do Districto de Lourenço Marques, principal Districto da Província.

A versão dos fatos apresentada por Fernando de Magalhães Menezes, consiste numa valorosa fonte histórica para o aprofundamento do estudo da ação portuguesa no período. Esta documentação não limita-se a um detalhado relato acerca das relações oficiais entre o governo central da Província de

Moçambique e o governo do Distrito de Lourenço Marques, que nesta ocasião, de acordo com o que sugere o próprio documento, apresentava feições desgastadas. Sendo ainda perceptível uma atmosfera de tensão aberta entre os governantes, marcada por significativas trocas de hostilidades, na esfera interna da administração colonial portuguesa. Por meio desta correspondência, vislumbra-se também uma série de outras amplas questões que perpassaram a política portuguesa, sendo indissociáveis do projeto colonial que vinha sendo posto em prática em finais do século XIX, não apenas especificamente na Província de Moçambique, mas nos territórios que eram interpretados no período como sendo a África portuguesa, de modo geral.

O contexto em que a elaboração desta correspondência está inserida, é caracterizado, sobretudo, por uma determinada agitação de massas na África Oriental portuguesa. Em 27 de Agosto de 1894, na cidade de Lourenço Marques, difundiu-se a notícia de que por ordem de Mahazuli, líder tsonga da Magaia, até então tido pelos portugueses como súdito das Terras da Coroa de Lourenço Marques, um ataque havia sido realizado em Anguane, sede de comando militar, com o objetivo de libertar um prisioneiro africano. Confronto que resultou no espancamento do comandante e a hostilização de um pequeno destacamento português assentado na localidade (NORONHA, 1894, p. 5). Tal atitude foi o estopim de uma sublevação nativa, interpretada pela historiografia atual como a Revolta Tsonga.

Na raiz deste inicial conflito, encontra-se a inabilidade dos comandantes militares em Anguane, que assumiram o cargo após a reforma do tenente-coronel Francisco Serra. O desconhecimento generalizado das línguas nativas, do direito consuetudinário tsonga, prisões arbitrárias, bem como outros excessos e abusos cometidos por estes administradores, contribuíram significativamente para o descontentamento e sublevação da Magaia. Além disso, o então recente aumento de 900 para 1350 réis em imposto anual cobrado por palhota, nas Terras da Coroa, também conferiu a revolta as características de uma revolta tributária (PÉLISSIER, 1988, p.250-257). No entanto, a administração colonial portuguesa optou por reconhecer toda esta movimentação enquanto uma conspiração contra a presença portuguesa na região, obra arquitetada por Gungunhana (ALBUQUERQUE, 1899, p. 39), soberano do país de Gaza. Antigo aliado dos portugueses, Gungunhana era uma chefe vátua, herdeiro da dinastia Jamine e líder do que os europeus interpretaram como sendo um império, o império de Gaza, considerado o segundo maior império africano durante

o século XIX, compreendendo uma população que variava entre os números de 500.000 e 2.000.000 habitantes (GARCIA, 2008, p. 118).

Por mais que, desde o primeiro quartel do século XIX, tenha-se observado a defesa de uma guinada colonial definitiva, voltada ao continente africano, presente na imprensa e, sobretudo no Parlamento português, resultante das tenções causadas pelo processo de independência do Brasil (ALEXANDRE, 1998, p. 27-28), apenas na última década do século é que estas pretensões ultrapassaram efetivamente o campo da retórica. Pressionados com a resolução da Conferência de Berlim (1884-1885), onde estabeleceu-se o princípio de ocupação efetiva dos territórios africanos como elemento validador da soberania europeia, em detrimento do direito histórico, comumente alegado pelos portugueses, e pelo recente recuo frente as pretensões imperiais inglesas, representado pelo desfecho do Ultimato Britânico de 1890 (TEIXEIRA, 1987, p. 692-695), o governo português viu-se na necessidade de alinhar-se urgentemente as belicosas convenções internacionais. Dessa forma, em decorrência da eclosão da Revolta Tsonga e seu substancial agravamento, expedições militares organizadas em Lisboa, desembarcaram na Província de Moçambique em Abril de 1895, onde protagonizaram inúmeras batalhas e outras tantas manobras, que resultaram na prisão de Gungunhana, em Dezembro de 1895, numa localidade denominada Chaimite (WHEELER, 1980, p. 298-301).

Assim, este documento, mesmo sendo elaborado ainda durante a fase inicial da Revolta Tsonga, acaba por constituir-se enquanto uma fonte essencial para a análise deste conflito e do colonialismo português em África, de forma mais abrangente. Observa-se através de seu conteúdo as negociações com outros líderes africanos, aliados na ocasião, cujo teor denuncia a debilidade da posição portuguesa na região, claramente expressa na incapacidade de imporem-se de forma energética e na necessidade de recrutamento de povos nativos na contenção da Revolta. É possível também avaliar a dimensão da recente utilização de novas tecnologias, empregadas em meio as investidas coloniais, acentuando suas possibilidades de êxito, como é o caso do uso das linhas férreas, telégrafos, embarcações a vapor, metralhadoras e sinais pirotécnicos.

A defesa do uso excessivo da violência para além da contenção dos conflitos, defendido abertamente no texto, de forma a explicitar a generalidade e constância do seu emprego, é outro questão importante, pois desacredita as vertentes que defendem a existência de uma característica *sui generis*, um suposto pacifismo próprio do colonialismo português, que o diferenciaria dos demais

colonialismos europeus. Além disso, o contexto turbulento no campo das políticas internacionais, o qual Portugal estava inserido, transparece inúmeras vezes, através da urgência no anseio de celeridade na supressão dos movimentos, bem como na constante referência as críticas da opinião internacional já existentes e as que, porventura, poderiam ser elaboradas em decorrência da má condução dos conflitos. Dessa forma geral, esta correspondência tem a capacidade de revelar uma série pormenores que caracterizam a face multifacetada, assumida pela corrida colonial na África Oriental portuguesa em finais do século XIX.

### Transcrição

[fl. 1] Ill.mo e Ex.mo Sr.

Por telegrama que acabo de receber do Lourenço Marques sei que o Governador, mais uma vez melindrado por mim, insta pela sua exoneração; confesso singelamente que me não sei haver com tantos melindres que francamente classifico de mimo extemporaneo.

Sem comentarios exponho a V. Ex.ia a causa do novo melindre.

Tencionando embarcar para Moçambique no dia 14 de novembro a fim de, reunido o Concelho do Governo pedir as devidas auctorisações para as despesas extraordinarias feitas e a fazer com a expedição à Magaia mandei em 13 ao Governador do districto o officio que



fiz publicar no Boletim Official nº 47  
de 24 de Novembro, pag. 595.

Em 29 de Novembro recebi de Lourenço  
Marques o seguinte telegrama, em cifra,  
mas que vae traduzido como todos os outros.

Cazendo voltar hontem tarde com uma  
companhia caçadores, deixando outra e  
artilheria Inhambane, segundo ordem  
respectivo Governador do districto falta  
quarteis. Major Lobo foi-lhe hontem  
communicado por expresso mandado  
[fl. 2] rainha Maputo que irmão regulo e  
principaes cabeças motim attentado residência  
Bella Vista lhes foram cortadas cabeças,  
o que estimei, como pode calcular: estou  
colhendo mais informações, se V. Ex.ia concordar,  
talvez fosse momento opportuno mandar Maputo  
este official. Falleceu pharmaceutico hospital  
Poças, nomeei um civil provisoriamente. Vapores  
devem seguir em (o telegrama parece dizer  
7, mas mais tarde soube era 1) Incomati.

Este Major Lobo, ex-residente da  
Bella Vista, tinha tido umas questões com  
o residente chefe no Maputo (tenente  
graduado) questões que não tinham sido

ainda apreciadas, attendendo á crise que se atravessava, mas o Governador do districto e eu concordamos não collocar mais n'aquelles logares nem um nem outro.

Ambos foram exonerados dos seus logares, não exclusivamente por isto, mas por a força das circunstancias, por isso respondi ao telegramma - Mandé restabelecer Liborio relações e exigir com prudencia e energia reparações até onde poder. O official que lembra não pode ir causa disciplina. Antes de mandar verifique bem o facto - Em 30 de manhã lembrando-me da recommendação de V. Ex.ia mandei mais o seguinte [fl. 3] telegramma - Porque não vae Breyner Maputo?

Em 30 á tarde recebi de Lourenço Marques o telegramma seguinte: - Regulo Matolla veio dizer que Zichacha e outro regulo estão novamente reunir gente para ataque rigoroso à cidade e Matolla. Este pede auxilio nosso e é quasi certo que não lh'o dando passa para o inimigo por se ver atacado todos os lados ficando via ferrea sem defesa. Unica maneira que vejo para evitar este golpe é mandar 100 praças brancas acampar Matolla. Constar Cherinda já bateu Manhiça por não querer fazer guerra a branco; Mais peço auctorisação para estabelecer blockhaus a cinco quilômetros

cidade abrindo estrada para elles medidas estas que julgo  
indispensaveis desde já para quebrar animo que indígenas  
hão novamente adquirido support os tememos. - Respondi: -

Não acredito pretos venham agora atacar cidade de-  
fendida mil homens, e começo acreditar tambem é falsa  
noticia degolação Maputos. Supponho haver tudo isso intri-  
ga movida interesses pessoas. Matolla grande patife, cautela  
com armas que se lhe entregam. Se porém é essencial  
mande guarnecer Matolla com forte destacamento prefiro preto  
causa officio confidencial Ministerio Marinha construindo  
lá recinto fortificado com artilheria facilmente servido pela  
linha ferrea ficando esta alcance fogo nossas tropas, pode tambem  
mandar construir blockhaus longo linha ferrea bastante distan-  
ciados mutuamente ligados telephone, podendo ser socorridos linha  
ferrea cujas estações pode tambem fortificar; para desesa cidade,  
[fl. 4] parece bastará grande blockhaus em recinto fortificado na  
elevação direita antiga linha defesa e outro bastante avançado  
centro mesma linha avistando-se todos e ligados telefone  
ou podendo avisar-se mutuamente e posto central signaes  
pirotechnicos. Não ficará animo pretos abatidos com ataque  
Marraquene. Empregue tropas brancas preferencia defesa  
locaes facilmente soccoridas agua viveres e melhor aquar-  
teladas informe successivamente o que fôr occorrendo -

Em 1 de manhã telegraphiei de novo -

No dia reconhecimento Maraquene pode fazer outro sobre

Angoche com 150 soldados caçadores europeus, duas peças montanha 300 pretos pelo menos e cavallaria policia muito madrugada aproveite luar todo o segredo, precaução e cuidadosa exploração guarda avançada e flanqueadores leve bois trazer Angoche e caminho metralhadoras lá ficaram. Faça avançar 6 ou 8 kilometros da linha defesa estrada Angoche corpo tropas 100 europeus, 150 pretos metralhadora servida marinheiros apoiar reconhecimento Angoane. Leve carros com rancho manhã e agua para tropas reconhecimento e apoio. Findo reconhecimento retire para Lourenço Marques pela diagonal Angoane a Langane. Refeição tarde deve já ser comida Lourenço Marques. N'esse dia defesa linha confiada policia marinheiros resto tropas europeas e pretos. Prender ou matar todos os pretos encontrar; leve petroleo incendiar tudo o que poder. Se fizer bastantes estragos parece que animo pretos ficará quebrado muito mais que construindo defesas.

[fl. 5] Em 1 á tarde recebi o seguinte telegramma:

Comunicação rainha Maputo feita Lobo não está confirmada portanto nada se pode fazer, quando lembrei este official ir 5674 (esta cifra diz ajuntamento) tive apenas attenção desejar aproveitar suas boas relações rainha não para ficar Maputo, pois deve seguir Guelph doente Lisboa, mas para investigar o que havia de verdadeiro em todas informações julgo Breyner deverá só ir quando

já tiverem sido restabelecidas relações, pois não é lá conhecido.

Respondi em 2:

Lobo estando licença junta não podia nem devia ir.

Para verificar bastará talvez mandar interprete. –

Em 2 recebi, depois de expedido o anterior,

o seguinte telegramma:

Quando recebi o ultimo telegramma V. Ex.ia tinha dado

ordem occupar já Angoane para cumprir ordem terminante

Ministro: N'este serviço seguirei quanto possivel precaução

indicada V. Ec. ia - Fechada no mesmo envelope

vinha mais o seguinte telegramma: -

Informações que tenho podido colher 36888 (isto diz alumno,

como não era possivel, supuz haver engano e ser o numero

3688 que diz desmentir) que se projecta ataque à cidade

bem como ainda não está confirmada degolação Maputos.

Respondi logo em 2.

Cumpra ordem Ministro, pondo completamente parte

minhas instrucções dadas para outro fim e quando me

consultar ponha-me ao facto antecedentes. Diga já se

[fl. 6] ordem Ministro foi provocada alguma sua communicação

ou não. Em 3, como não tivesse resposta, telegraphiei:

Quero resposta minha pergunta telegramma hontem; sem

eu receber ficam sem effeito todas minhas ordens e instrucções.

Em 3 ao meio dia recebi o seguinte telegramma:

Quando consultei V. Ex.ia, não tinha ainda recebido telegramma

Ministro relativo occupação Angoane e admiro-me que V. Ex.ia  
podesse julgar o contrario: telegramma Ministro não foi  
por mim provocado mas sim talvez por telegramma  
ou correspondencia jornaes estrangeiros da Sud Africa  
que quasi unanime nos atacam pela nossa inacção,  
atribuindo-nos grande responsabilidade n'ella. –

Telegraphiei de novo: Resposta não satisfaz;  
pergunto communicar Ministro por telegramma os factos  
que para aqui participou relativos Maputos informações  
Matolla e seguintes com estes relacionados. Com toda a  
razão nos atacam jornaes estrangeiros; ha muito devia estar  
feito reconhecimento Marraquene, ignoro em que se perdeu  
tanto tempo, nada era tão essencial. Recorda-se certa-  
mente eu dizer muitas vezes me mortificava tanta inacção  
depois chegada Angolas e ordenar prompto arranjo vapores  
para isso. Em 4 recebi a seguinte resposta:

Nada disse para Lisboa sobre meu telegramma dirigido V. Ex.ia  
em 30 mez passado, só a V. Ex.ia consulte; não acceito por  
immerecida censura de inacção, era humanamente impossivel  
fazer-se mais do que se tem feito, se dependesse só de meus desejos  
nunca estrangeiros nos ridicularisariam. Recorda-se V. Ex.ia  
[fl. 7] quantas vezes se mostrou contrariado por eu estender linha  
defesa ao perimetro exterior da cidade, impondo-me toda a  
responsabilidade não effectiva mas moral do facto em  
vez de a restringir a baixo como V. Ex.ia queria, lembro-me

ainda das recommendações expressas de V. Ex.ia ao partir para eu nada fazer fóra d'essa linha a não ser o reconhecimento a Marraquene que se demorou por motivos que V. Ex.ia bem deve conhecer depois d'isto ser eu (2098 diz recusado, não pode ser) inacção magoar-me tanto que vou novamente instar minha exoneração perante Ministro visto V. Ex.ia apreciar tão mal os meus serviços e a minha lealdade ainda nas mais insignificantes ordens dadas por V. Ex.ia - Ao que respondi logo: Apreciou às avessas os meus telegrammas e procedeu base errada; não me recordo dizer a V. Ex.ia que nada fizesse fóra linha defesa a não ser ir Marraquene, deve a V. Ex.ia saber nos atacam inacção no que continuo achar muita razão; porque nem foi possível ir Marraquene em 18 dias, ignoro por completo causa tanta demora.

Esta ida a Marraquene de que tantas vezes aqui se falla, consistia em fazer um reconhecimento áquelle local pelo rio Incomati, com os 3 pequenos vapores - Bacamarte (ultimamente comprado) Xefina e Mosssuril devidamente armados e resguardados. Marraquene é a principal passagem que os pretos têm no rio e por onde ligam os dois territorios da Magaia, constando que receiosos de serem [fl. 8] atacados por terra tinham os pretos passado os seus gados e mulheres para a margem esquer-



da do rio. Em Marraquene tinham os pretos, além de muitas pirogas, duas grandes barcas de passagem de que eu me queria apoderar ou inutilisar; além d'isso era a passagem seguida por todas as pessoas que vinham do territorio do Gungunhana. Era, a meu ver, o ponto principal e unico onde se podiam encontrar pretos e onde eu tencionava, depois do primeiro reconhecimento, estabelecer um posto fortificados, guarnecido por artilheria e infantaria, não só para evitar, quanto possivel a communicacão dos pretos da Magaia de um para o outro lado e batel-os em detalhe, mas ainda porque é um ponto realmente estrategico, como ponto avançado para observar os movimentos do Gungunhana; com a vantagem de ser facilmente soccorrido de tudo em 6 horas pelo via maritima e fluvial.

Da importancia real de cada um dos pontos Angoane e Marraquene fallam bem alto os telegrammas que recebi da occupacão de um e reconhecimento feito ao outro e que transcrevo:

Occupacão Angoane feita hontem realisada com 2 companhias caçadores reino bateria artilheria uma companhia caçadores provincia columna seguiu com toda a precaucao reforçada com 30 praças cavallaria e auxiliares indigenas foram estas que regressaram

[fl. 9] comigo (governador do districto) em Angoane encontraram-se alguns indigenas que destroçaram diante do fogo de alguns dos nossos auxiliares que iam vanguarda: quer dizer para occupar Angoane, posição sem importancia, foi necessario esgotar mais de metade das nossas forças e ainda auxiliares. Vamos a Marraqene. Vapores que foram Incomati debaixo ordens commandante Rainha Portugal subiram além Marraqene fizeram destroços e mortes havendo pela nossa parte apenas leves ferimentos a registar mas sendo os nossos vapores bastante perseguidos por seguido tiroteio e attingidos por grande numero de balas. O Governador não m'o disse, mas sei por outro telegramma particular que os ferimentos foram 3. Ainda hoje não posso rasoavelmente explicar a demora em se fazer este reconhecimento; quando sahi de Lourenço Marques em 14, já alli estava o nono vapor Bacamarte prompto a navegar, pois elle quem me trouxe a bordo do Guelph, e já estavam acasamatados o Xefina e Mossuril, restava apenas acasamatar o Bacamarte. Gastaram-se n'este trabalho 18 dias, havendo em lourenço Marques 16 carpinteiros!! Durante tempo que eu estive em Lourenço Marques acasamataram-se os dous unicamente com 4 carpinteiros em 6 dias cada um.

Deus

[fl. 10] Guarde a V. Ex.ia

Moçambique 13 de dezembro de 1894

Ill.mo Ex.mo Senr. Ministro

e Secretario d'Estado dos Negocios da

Marinha e Ultramar

O Governador Geral:

Fernando de Magalhães Menezes

#### Referências bibliográficas:

ALBUQUERQUE, Mouzinho de. **Moçambique 1896-1898**. Lisboa: Manoel Gomes Editor, 1899.

ALEXANDRE, Valentim. A questão colonial no Portugal oitocentista. In: ALEXANDRE, Valentim; DIAS, Jill (Org.). **Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Africano: 1825-1890**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

GARCIA, José Luís Lima. Mousinho de Albuquerque e o Aprisionamento de Gungunhana em Chaimite. **Revista Científica da Escola Superior de Educação da Guarda**, Guarda, vol. 2, n. 5, p. 117-131, 2008.

NORONHA, Eduardo de. **A Rebelião dos Indigenas em Lourenço Marques**. Lisboa: Typographia do Jornal – O Dia, 1894.

PÉLISSIER, René. **História de Moçambique**. Formação e Oposição (1854-1918) Volume 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

TEIXEIRA, Nuno Severiano. Política externa e política interna no Portugal de 1890: o Ultimatum Inglês. **Análise Social**, Lisboa, vol. 23, p. 687-719, 1987.

WHEELER, Douglas. Joaquim Mouzinho de Albuquerque (1855-1902) e a política do colonialismo. **Análise Social**, Lisboa, vol. 26, p. 295-318. 1980.

## Entre a normativa e a prática: a atuação dos capitães-mores na concessão de sesmarias na Capitania do Siará Grande.

Carta do capitão-mor do Ceará D. Francisco Ximenes de Aragão ao rei D. João V, 21 de outubro de 1739. BNL, Reservados, Manuscritos, 72, número 12.

**Rafael Ricarte da Silva**  
Doutor em História  
Universidade Federal do Piauí  
rafaelricarte@ufpi.edu.br

**Recebido em:** 15/12/2020  
**Aprovado em:** 23/02/2021

### Comentário

O documento abaixo transcrito é uma carta de Dom Francisco Ximenes de Aragão<sup>1</sup>, nomeado para o cargo de capitão-mor na Capitania do Siará Grande<sup>2</sup> por D. João V, sobre o estado do processo de concessão de sesmarias e a atuação dos sujeitos que anteriormente haviam ocupado o referido posto.

Este documento, disponível apenas para consulta na Biblioteca Nacional de Portugal<sup>3</sup>, fez parte de uma série de correspondências oficiais entre as instâncias da administração colonial sobre o processo de governação das terras na América portuguesa, especialmente nas chamadas Capitânicas do Norte do Estado do Brasil. Neste cenário, a carta transcrita é extremamente importante para

---

<sup>1</sup> Dom Francisco Ximenes de Aragão possuía, até o momento de sua nomeação para o posto de capitão-mor no Siará Grande, 24 anos de serviços prestados a Coroa portuguesa no Reino e na América portuguesa. Antes de assumir seu cargo em 1739, havia combatido os gentios e desempenhado a função de capitão-mor. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei [D. João V], sobre a nomeação de pessoas para o posto de capitão-mor do Ceará. Resolução régia a nomear Francisco Ximenes de Aragão. AHU-CE, Papéis Avulsos, Cx. 3. Doc. 196.

<sup>2</sup> O termo Capitania do Siará Grande faz referência ao espaço territorial que compreendia sua jurisdição e é utilizado para diferenciar das menções ao rio Ceará e a ribeira do Ceará. O termo aparece em uma vasta quantidade de fontes sobre a capitania entre os séculos XVII e XVIII.

<sup>3</sup> Não temos informação sobre disponibilização do mesmo em formato digital ou cópia em outros arquivos.

compreendermos a tentativa da Coroa portuguesa para aprimorar suas normativas referentes ao controle das doações de sesmarias.

O ordenamento legal sobre as doações de terras na América portuguesa possui uma considerável quantidade de estudos historiográficos no Brasil e em Portugal que buscam analisar este processo de controle da posse territorial.<sup>4</sup> O sistema sesmarial teve sua aplicação, na possessão lusitana da América, a partir do governo de D. João III (1521-1557), momento de criação das capitânias hereditárias (SILVA, 2008).

A princípio, a organização social e jurídica esteve regulada pelas Ordenações do Reino e demais textos legais (decretos, regimentos, alvarás, etc) que buscaram controlar diversos aspectos da vida política, econômica e social da América portuguesa. Neste contexto, a aplicação da legislação sesmarial, tema central no documento aqui transcrito, pode ser compreendida a partir de dois momentos: de 1545 a 1695 e de 1695 até 1822. Este primeiro período compreende a regulamentação por meio, quase que exclusivo, das Ordenações Reais. O segundo período esteve relacionado ao contexto de reordenação da política sesmarial pela Coroa portuguesa. A partir do final da última década do século XVII, a metrópole procurou, por meio de legislação complementar com alvarás, decretos, editos régios e demais normativas, reforçar o controle sobre o processo de concessão de terras na América e coibir os “abusos” que julgava estarem ocorrendo, principalmente nos espaços dos sertões.

Neste sentido, a carta régia de 1697 determinava a extensão das terras doadas a um sesmeiro. No ano seguinte, a Coroa portuguesa ordenava que os sesmeiros deveriam solicitar a confirmação de suas doações, como etapa necessária ao processo de posse da terra recebida em sesmaria. Em janeiro de 1699, D. Pedro II, por meio de uma provisão, orientava o Capitão-General Governador da Capitania Geral de Pernambuco, D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastro, sobre a necessidade

---

<sup>4</sup> Dentre estes estudos destacamos: LIMA, Ruy Cirne. **Pequena História Territorial do Brasil: Sesmarias e Terras Devolutas**. 5ª edição. Goiânia: Ed. UFG, 2002. MOTTA, Márcia Maria Meneses. **Direito à terra no Brasil: a gestão do conflito, 1795-1824**. São Paulo: Alameda, 2009. MOTTA, Márcia Maria Meneses. **Nas Fronteiras do Poder: Conflitos de Terra e Direito Agrário no Brasil de Meados do Século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro/Vício de Leitura, 1998. MOTTA, Márcia Maria Meneses; SERRÃO, José Vicente; MACHADO, Marina Monteiro. (Org.). **Em terras lusas: conflitos e fronteiras no Império Português**. Vinhedo: Editora Horizonte; Niterói: Ed. UFF, 2013. PORTO, Costa. **Estudo sobre o sistema sesmarial**. Recife: Imprensa Universitária-UFPE, 1965. RAU, Virgínia. **Sesmarias medievais portuguesas**. Lisboa: Editorial Presença, 1982. SILVA, Lígia Osório. **Terras Devolutas e Latifúndio: efeitos da Lei de 1850**. 2ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008. VARELA, Laura Beck. **Das Sesmarias à Propriedade Moderna: um Estudo de História do Direito Brasileiro**. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

de se cobrar um foro anual devido à concentração de terras em poder de poucas pessoas, especialmente nas áreas dos sertões das Capitanias do Norte.

Estas três normativas são significativas para compreendermos a tentativa da Coroa portuguesa em aprimorar o processo de concessão e controle das terras na América. A provisão de 1699, tema central na carta de D. Francisco Ximenes de Aragão, e o documento aqui transcrito nos permitem analisarmos o estabelecimento de medidas legais que deveriam ser seguidas pelos diversos agentes da administração lusitana e a aplicabilidade das mesmas nos diversos contextos locais e regionais.

Para Russell-Wood, estas medidas centralizadoras e de controle adotadas pela metrópole não atingiram dois grupos de sujeitos inseridos na expansão territorial da América portuguesa: os poderosos do sertão e os paulistas. Os primeiros, na designação de Russell-Wood, eram os proprietários de fazendas de gado. Estes, em conjunto com os paulistas “desempenharam um importante papel no desbravamento do interior do Brasil, apesar de permanecerem periféricos em relação ao conjunto da sociedade colonial – tendo mesmo se constituído para além dela”. Nos vastos sertões de capitanias de menor envergadura econômica e política, “estes potentados das áreas mais distantes puderam assumir uma posição de ignorar uma sucessão de editos reais da década de 1690, que visavam limitar o tamanho das sesmarias”. Assim, segundo o autor, os sertões e seus potentados locais tinham um alto grau de autonomia (1998, s/p).

O debate sobre a provisão de 20 de janeiro de 1699, que estabelecia a necessidade da cobrança do foro nas concessões de sesmarias das Capitanias do Norte, envolveu diversos agentes da governança e demais sujeitos diretamente atingidos pela medida real. Na determinação, D. Pedro II informava os prejuízos espirituais e temporais que a situação sem controle das doações estava ocasionando:

[...] um dos motivos mais forçosos o não se povoarem os sertões dele por estarem dados a duas ou três pessoas particulares que cultivam as terras que podem deixando as mais devolutas sem consentirem que pessoa alguma as povoem, salvo quem a sua custa as descobrir e defender e lhe pagar a dizima do foro por cada sitio cada um ano.

[...] e quais pessoas a quem se derem de futuro Sesmarias se ponha / além da obrigação de pagar dizimo a Ordem de Cristo e as mais costumadas / a de um foro segundo a grandeza ou bondade da terra com declaração porém que sendo as terras convenientes para meu serviço se não darão e ficarão para a fazenda Real e as

sesmarias legitimamente possuídas faltando os possuidores serão seus sucessores obrigados a confirmá-las por mim e nesta conformidade [...].<sup>5</sup>

A cobrança deste foro deveria ser feita obedecendo o tamanho da terra doada e as capacidades que a mesma poderia apresentar, “segundo sua grandeza ou bondade”. Em 28 de janeiro de 1700, D. Pedro II, reafirmou que o pagamento do foro deveria ser solicitado e esclareceu os valores de acordo com a proximidade das terras em relação a Recife e Olinda:

Dom Fernando Martins Mascarenhas de Lancastre. Amigo. Eu El Rei vos muito saudar. Viu-se a vossa carta de vinte, e quatro de junho deste ano em que dais conta de teres assuntado com os mais Ministros, que chamastes à Junta que fizestes sobre os foros, que deviam pagar as pessoas, a quem se derem terras de sesmarias como se vos ordenou que cada légua de terra até trinta de distância do Recife de Olinda, pagasse seis mil réis de foro, e que ficando em maior distância, quatro, respeitando-se a conveniência da vizinhança dessas duas povoações, e que querendo encarregar a cobrança destes foros ao Almojarife se escusara dela, sem embargo de ser pouco o trabalho, por não ter nenhuma conveniência o que vos obrigara a nomear Tesoureiro, e Escrivão particular, que ficavam exercendo sem ordenado, nem emolumentos, só por me fazerem Serviço. E pareceu-me dizer-vos, que tendes obrado bem neste particular, e que não faríeis mal em obrigar ao Almojarife a receber estes novos foros, assim como recebe os antigos a que chamam pensões, pois é obrigado a receber todos os efeitos da Fazenda Real dessa Capitania, e esta cobrança que se deve continuar à parte, o que vos hei por mui recomendado, para se conhecer o que produz, e se poder arrendar com as mais pensões, que ainda, que certas, não se cobram bem, sem que a procure a conveniência própria, que só se acha no Contratador.<sup>6</sup>

Entretanto, como destacado por D. Francisco Ximenes de Aragão, capitão-mor da Capitania do Siará Grande, este pagamento do foro não esteve presente nas recomendações dos sujeitos que haviam ocupado o posto anteriormente e era prática dos sesmeiros da capitania não realizarem o pagamento. O documento, abaixo transcrito, permite ao pesquisador levantar algumas questões sobre o processo de controle da Coroa portuguesa nos sertões: Em que medida as normativas complementares sobre a posse territorial foram efetivadas? O contexto de conquista e afirmação

---

<sup>5</sup> Consta uma cópia desta resolução no conjunto de documentos citados e anexados pelos requerentes das sesmarias obtidas pelos seus antepassados que haviam combatido na Guerra dos Palmares. [ant. 1760, janeiro, 11] REQUERIMENTO dos alferes Duarte Ramos Furtado e seu irmão José da Cunha ao rei [D. José I], pedindo para receber as sesmarias em Palmar com dispensa da pensão da mesma, por serem descendentes dos restauradores do dito lugar. Manuscritos Avulsos da Capitania de Pernambuco. AHU-Pernambuco, cx. 93, doc. 7376.

<sup>6</sup> REQUERIMENTO dos alferes Duarte Ramos Furtado e seu irmão José da Cunha ao rei [D. José I], pedindo para receber as sesmarias em Palmar com dispensa da pensão da mesma, por serem descendentes dos restauradores do dito lugar. Manuscritos Avulsos da Capitania de Pernambuco. AHU-Pernambuco, cx. 93, doc. 7376.



territorial nos sertões permitiu a atenuação destes dispositivos? Quais interesses e redes de poder se fizeram presentes neste campo de forças entre a normativa legal e a prática social?

Em 1715, duas portarias emitidas pelo Capitão-General Governador da Capitania Geral de Pernambuco, Felix José Machado de Mendonça ao Provedor da Fazenda buscaram esclarecer por quais motivos a determinação régia sobre a cobrança do foro e sua menção nas cartas de sesmarias não estavam ocorrendo até a presente data. A primeira portaria esteve centrada na análise do descumprimento do pagamento do foro e do exame se as terras requeridas seriam convenientes ao serviço real. Em caso afirmativo da conveniência, as solicitações não deveriam ser atendidas e as terras repassadas para a Fazenda Real. A segunda e última portaria teve como temática a ordem real de 17 de junho de 1711 que determinava quanto a “condição de não sucederem nas terras religiosos por nenhum título e acontecendo que sucedam nelas, e possuindo-as, seja o encargo delas se deverem, e pagarem dízimos como se fossem possuídas por seculares”.<sup>7</sup> Infelizmente, não encontramos respostas da Provedoria da Fazenda sobre os questionamentos feitos por Felix José Machado de Mendonça.

No caso do Siará Grande, conforme evidenciou D. Francisco Ximenes de Aragão, nenhuma sesmaria determinava, até aquele momento, a cobrança do foro. Esta não observância da normativa certamente beneficiava os sesmeiros da capitania, principalmente os sujeitos que detinham maiores extensões de terra e quantidade de sesmarias. O documento, aqui transcrito, nos possibilita levarmos como hipótese que a não menção e, conseqüentemente o não pagamento do foro no Siará Grande, esteve diretamente relacionado ao contexto de conquista frente aos povos indígenas, aos custos elevados na manutenção da expansão territorial e nos arranjos de poder entre sesmeiros e capitães-mores. A cobrança do fora foi excluída definitivamente em 1739, conforme resolução do Conselho Ultramarino.

A carta do capitão-mor D. Francisco Ximenes de Aragão nos fornece indícios sobre os argumentos levantados pelos sesmeiros para não realizarem o pagamento do foro. Dentre as

---

<sup>7</sup> Portaria para os Oficiais da Fazenda declararem uma dúvida que há nas sesmarias. Olinda 25 de fevereiro de 1715. *In*: Biblioteca Nacional de Lisboa. Coleção Pombalina – PBA 115 – Livro dos Assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveu em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado (1712-1715), fl. 358; Segunda Portaria ao Provedor da Fazenda sobre as declarações que devem fazer nas cartas de sesmarias. Olinda 09 de abril de 1715. *In*: Biblioteca Nacional de Lisboa. Coleção Pombalina - PBA 115 – Livro dos Assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveu em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado (1712-1715), fl. 360.

justificativas elencadas, a questão das jurisdições administrativas e políticas esteve como eixo central na argumentação. Não competia, segundo os reclamantes, aos governos de Pernambuco a cobrança do foro e a gerência das terras do Siará Grande naquele período. Estas disputas de jurisdição estiveram presentes em diversas partes da América portuguesa e foram destacadas principalmente em questões referentes ao (des)cumprimento de aspectos normativos, políticos e econômicos.

Outro elemento da argumentação dos sesmeiros destacada pelo capitão-mor, no documento aqui transcrito, diz respeito ao contexto de conquista da capitania e a prestação de serviços a *Sua Majestade*. Para além da possível agitação do Siará Grande pelos sesmeiros, argumento exposto por D. Francisco de Ximenes de Aragão, os sesmeiros alegavam que a imposição da cobrança do foro dificultava a manutenção das terras pelos requerentes que já estavam onerando suas fazendas com o processo de conquista frente aos povos indígenas. Assim, compreendiam que não deveriam pagar o foro.

Percebemos que a carta de D. Francisco Ximenes de Aragão, transcrita na sequência, nos permite transitarmos por diferentes temáticas do campo da pesquisa histórica. Por meio de sua análise, o pesquisador poderá, a partir do cruzamento com outras fontes, investigar aspectos da administração colonial, da política sesmarial, dos arranjos e redes de poder instituídos nos vastos sertões, dos conflitos de jurisdição, da conquista territorial da Capitania do Siará Grande, dentre outros temas.

### Transcrição

[fl.1v]

Depois que cheguei a esta capitania do Ceará, examinando os papeis, que me entregou o capitão-mor Domingos Simões Jordão meu antecessor; achei uma Portaria do Governador e capitão-general de Pernambuco que lhe remeteu em 25 de junho de 1738 com a cópia da Ordem que Vossa Majestade foi servido mandar ao Governador e capitão-general que então era Dom Fernando Martins Mascarenhas em que Vossa Majestade resolveu, que senão dessem terras de sesmarias, em dista de 30 léguas da cidade de Olinda e só dessem seis mil reis de foro em cada légua, e em maior distância a quatro mil reis cada légua, isto em cada um ano, como melhor se vê da cópia inclusa, e vendo o livro 12 que serve de registro das datas de sesmarias, achou dar o dito meu antecessor, depois que recebeu a dita Portaria, quarenta e duas datas, as mais delas de 3 léguas de terra, sem foro, nem pensão alguma, mais que dízimo a deus, como consta da relação junta.

Todos os capitães-mores, que ocuparam o mesmo posto nesta capitania; depois que Vossa Majestade resolveu o conteúdo na dita ordem, concederam de sesmaria as terras sem pensão alguma; e sucedendo vários moradores confirmar algumas das sesmarias pelos governadores de Pernambuco; lhas concederam com pensão de quatro mil reis de foro por cada légua em cada um ano.

Estas pensões, que é a mais de 30 a mais se impuseram nas ditas terras pelos ditos governadores somente intentaram alguns dos mesmos governadores por vezes, se arrecadassem, no que havendo repugnância, suspenderam a dita arrecadação, por se evitar, que dela resulta-se alguma inquietação, para o que todos os moradores desta capitania *[fl.1v]* em alguns tempos estando prontos.

Agora de presente se mandam pelo governador atual arrecadar as pensões, não somente das datas das terras que confirmaram os ditos governadores com a sobredita pensão; mas também das que concederam os ditos capitães-mores desta capitania sem pensão alguma, e sem serem confirmadas pelos ditos governadores de Pernambuco; sobre o que se queixam uns, e outros moradores, dizendo os que confirmaram as datas pelos ditos governadores, que se lhes deram pelos ditos capitães-mores desta capitania livres, e isentas de pensão, e que a dita ordem só se pode entender no que respeita à capitania de Pernambuco; e não a esta do Ceará; porque nesse tempo se achava dividida a jurisdição de uma, e outra: e os mais moradores que não confirmaram as suas datas pelos ditos governadores de Pernambuco que essas terras que se lhes deram de sesmaria as descobriram com muito trabalho, e risco de vida à sua custa, sendo muitas das ditas terras por vários deles, conquistadas e desinfetadas do gentio bárbaro, que continuamente lhe fazia guerra, em que mataram bastantes dos moradores, e povoadores.

E sem embargo destas resoluções, que alegam os sobreditos moradores, dizem alguns, que intentam de presente pedir terras de sesmaria; que se lhes concedam com a pensão que justamente se lhes arbitrar; porquanto todas estas terras, ou as mais delas estão cheias de matos, informa, que das três léguas, que ordinariamente se lhes concede se não aproveitam pela dita razão, e por serem algumas muito fracas por serem de areia, e de verão sem águas que com a seca não criam nada, como eu tenho presenciado, e por ficarem também confinando com terras em que senão podem criar gados, e que além das referidas razões também é sabido *[fl.2]* que os sítios que se arrendam nesta capitania, somente por eles dão dez mil reis de renda em cada ano, em cujos termos com os gastos que fazem em os

povoar, lhes fica sendo dificultosa a pensão de doze mil reis pelas ditas três léguas de terra de cada sítio, que se arrendam pelos ditos dez mil reis em cada um ano.

Nestes termos, que de presente é notório que tendo muitos destes moradores novamente descoberto várias terras, as não querem pedir de sesmaria, como me tem já sucedido pedirem mais, e por lhas não dar sem o dito foro, as não quiseram, por não ficarem sujeitos a dita pensão, e muitas que se mandam arrecadar, vencidas, dizem que com as mesmas terras satisfarão, por não terem com que as pagar; do que se segue não haver quem as arremate para essa satisfação com a mesma pensão, e ficarem sempre devolutas, e desocupadas, e também não se descobrirem mais terras de que há muitas mais, das que se tem dado de sesmaria que ainda se podem descobrir, por ser o sertão desta capitania para várias partes ainda dilatado, e nos meios dele haver também bastantes larguezas, que se acham despovoadas, e pela dita causa sucedendo ficar devolutas as ditas terras pensionadas, seguir-se a evidente perda nos dízimos.

Muitos dos moradores desta capitania se me tem vindo chorar, pedindo-me, que faça esta representação a Vossa Majestade; para que como Rei, e Senhor, Pio, e Católico, haja piedade com todos eles, pois os que hoje se acham nela [fl.2v] são humildes, e vassalos leais de Vossa Majestade e que em outra forma ficaram todos, ou os mais deles, perdidos; porque não tem com que paguem o que se lhes pede. De que me pareceu dar conta a Vossa Majestade que mandará o que for justo. Ceará 21 de outubro de 1739.

Dom Francisco Ximenes de Aragão.

#### Referências bibliográficas:

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro, 1500-1808. Tradução de Maria de Fátima Silva Gouvêa. In: **Revista Brasileira de História**. Volume 18, número 36. São Paulo, 1998. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01881998000200010](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881998000200010). Acesso em 15 de dezembro de 2020.

SILVA, Ligia Osório. **Terras Devolutas e Latifúndio**: efeitos da Lei de 1850. 2ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

# A estrutura fundiária no período de montagem da cafeicultura escravista no Vale do Paraíba Paulista (vila de São Miguel das Areias, 1819)<sup>1</sup>

## APESP. Mss. Inventário dos Bens Rústicos. Vila de São Miguel das Areas [*sic*], 1819

**Breno Servidone Moreno**  
Doutorando em História  
Universidade São Paulo  
breno.moreno@usp.br

**Carlos Eduardo Nicolette**  
Mestrando em História  
Universidade São Paulo  
carlos.nicolette@usp.br

**Recebido em:** 12/04/2021

**Aceito em:** 11/05/2021

### Comentário

No final da década de 1810, no período em que as plantações de café começavam a se alastrar pelos fogos/domicílios da vila de São Miguel das Areias e, de modo geral, em todo o Vale do Paraíba, D. João VI ordenou, por meio do Aviso Régio de 21 de outubro de 1817, que os governadores de capitânicas do Brasil realizassem um levantamento detalhado de todas as propriedades rurais existentes. Este cadastro rural, que ficou conhecido posteriormente como Inventário dos Bens Rústicos,<sup>2</sup> e que corresponde ao mais antigo cadastro rural conhecido no que se refere à área constituída atualmente pelo estado de São Paulo, tinha por objetivo estabelecer a

---

<sup>1</sup> Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento de nossas pesquisas e, também, aos comentários de Carlos de Almeida Prado Bacellar e Yara Sílvia Tucunduva.

<sup>2</sup> Os agentes coevos (capitães-mores) responsáveis pelo levantamento das propriedades rurais denominaram-no de *mapa, relação de proprietários* ou *lista dos proprietários*. O Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP), por sua vez, classificou-o, posteriormente, como *Avisos Régios, São Paulo 1817-1820, Tombamentos – 1817 a 1818* ou *Estatísticas de Propriedades Rurais*. Já os pesquisadores têm utilizado as seguintes designações: *Censo de Terras de 1817, Cadastro de Terras* ou *Inventário dos Bens Rústicos* (NOZOE, 2008, p. 379-380).

Relação exata de todas as pessoas que por qualquer título de compra, Herança, Posse ou Sesmaria tiverem qualquer porção de terrenos em cada um dos distritos tanto desta Província do Rio de Janeiro como de todas as mais deste Reino do Brasil, declarando-se nesta relação, (1) a freguesia a que pertence; (2) o nome da pessoa que possui; (3) o nome da fazenda; (4) a sua extensão com o número de braças de testada e de fundo; (5) se está ou não com cultura; (6) quantos escravos se acham nelas empregados; (7) onde reside o dono, bastando para estas declarações os comandantes dos respectivos distritos ou os oficiais empregados nesta delegacia o informe com o mesmo dono do terreno sem que dele se exija a apresentação de Títulos ou Documentos estando pelas declarações que fizer e na sua ausência com os seus administradores, Feitores, Rendeiros ou Agregados, convindo porém para maior exatidão que seja nestas relações a ordem em que se acham situados, passando sucessivamente dos confrontantes de cada terreno ou seja grande ou pequeno com expressa especificação etc. (AGUIRRA, 1935, p. 58-59)

Como se vê, D. João VI intentava obter informações minuciosas e julgava que os itens estipulados no Aviso Régio seriam suficientes para conhecer a situação da apropriação fundiária no Brasil.<sup>3</sup> E qual teria sido a motivação da Coroa ao promulgar esse Aviso Régio? Sérgio Milliet (1937), Alice Canabrava (1972) e Nelson Nozoe (2008) apontaram que D. João VI objetivava fomentar políticas de desenvolvimento, com vistas à ampliação e diversificação da pauta de exportações agrícolas do Brasil. Canabrava (1972) acrescentou, ainda, que a inclusão dos itens cinco e seis no Aviso Régio permitiria à Coroa checar a legalidade dos títulos de propriedade, sejam as sesmarias, sejam as posses “mansas e pacíficas”. A legalidade das propriedades implicava necessariamente na efetiva ocupação das terras, isto é, estas deveriam contar com a presença de culturas, moradia efetiva e, principalmente, com mão de obra escravizada. Nesse sentido, o monarca poderia fazer novas concessões de terras em sesmarias, com base nas propriedades caídas em comisso, cujos donos, sesmeiros ou posseiros, não tivessem cumprido com as determinações legais.

Os Inventários dos Bens Rústicos contêm informações valiosas acerca da situação de milhares de propriedades fundiárias. As 36 localidades abarcadas pelos IBRs apresentam três modalidades distintas quanto às formas de registro das declarações: I) texto (60% do total); II) tabela (30% do total);

---

<sup>3</sup> O Aviso Régio de 1817 não surtiu o efeito desejado pela Coroa, qual seja, o de efetuar a relação sistemática das propriedades rurais existentes em todo o Brasil. Ao que parece, só na capitania de São Paulo teria havido a preocupação e o empenho das autoridades em executar o Aviso. A única exceção parece ser o caso da “Relação das pessoas que se acham estabelecidas com fazendas no Termo da Vila de São Bento do Tamanduá”, na Comarca do Rio das Mortes, cujo cadastro foi cumprido em 1818, tal qual o de São Paulo. A julgar pelo tipo de informação disponível nesta fonte (nome do proprietário, área da propriedade, número de escravos e forma de aquisição), tudo leva a crer que este levantamento seja um desdobramento do Aviso Régio (PINTO, 2007, p. 155-188).

III) texto em tabela (10% do total). Apesar dessas distinções, os tipos de informação coletados nesse cadastro rural são relativamente uniformes, com poucas variações entre os locais contemplados. No que diz respeito especificamente às formas de aquisição das propriedades, há informações para grande parte das localidades, exceto para Castro, Guaratuba, Lorena, Nova do Príncipe, São Carlos (Campinas) e São Miguel das Areias (NOZOE, 2008, p. 378-389).

No caso do IBR da vila de São Miguel das Areias, foram declaradas, na modalidade de tabela, as mesmas informações estipuladas por D. João VI no Aviso Régio, quais sejam: o nome do proprietário; o nome e a área (braças de testada x braças de fundo) da propriedade; o número de escravos; a existência (ou não) de culturas; e o local de residência de seu dono. Este cadastro rural foi realizado a partir de depoimentos orais dos próprios senhores de terra, pois, conforme postulava o Aviso Régio, os proprietários não eram obrigados a apresentar títulos ou documentos comprobatórios. Quanto à área informada pelos proprietários, pode-se presumir que ela correspondia, em termos gerais, a uma mera estimativa, visto que poucas propriedades teriam sido mensuradas até aquela data, apesar de a Coroa ter estabelecido aos sesmeiros a confirmação, a medição, a demarcação e o tombamento das sesmarias concedidas (SILVA, 1996).<sup>4</sup> Deve-se salientar que, muito provavelmente, mesmo as propriedades demarcadas judicialmente apresentavam medidas um tanto quanto imprecisas, tendo em vista que os pilotos de terra ou agrimensores se deparavam com obstáculos naturais no processo de aferição das propriedades. Em resumo, as medidas declaradas no IBR não devem ser tomadas como exatas, mas, antes, como uma simples estimativa.

Segundo a Lista Nominativa (1817), a vila de Areias, recém-emancipada da vila de Lorena, tinha uma população total de 8.278 habitantes (6.565 livres e 1.713 cativos). Dos 1.072 fogos existentes, 16,4% deles eram voltados à atividade cafeeira. E pouco mais da metade desses domicílios contava com a posse de escravizados, cuja soma era de 496 cativos (29% do total). Os fogos cafeeiros foram responsáveis pela colheita de 95 toneladas de café (LUNA; KLEIN, 2006, p. 100), equivalente a cerca de 5% da exportação total de grãos de café do Brasil (OLIVEIRA, 2004, p. 330; SAMPER; FERNANDO, 2003, p. 411; MARQUESE; TOMICH, 2009, p. 355). Os dados indicam, assim, que a cafeeira escravista ainda não correspondia à atividade econômica predominante na vila de Areias.

---

<sup>4</sup> Para a capitania de São Paulo, Nozoe (2008, p. 127) pontuou que os documentos de confirmação correspondiam a um quinto do total de concessões de sesmaria.



No entanto, já na década de 1820, a cultura do café se fazia presente em mais de 40% dos fogos locais (LUNA; KLEIN, 2006, p. 100).

Elaborado em 1819, o IBR da vila de Areias foi comandado pelo capitão-mor Domingos da Silva Moreira. À essa altura, Areias era formada pela sede da paróquia e por outras duas freguesias, a de Queluz e a do Bananal. Na paróquia-sede de Areias,<sup>5</sup> havia 128 propriedades rurais, que ocupavam uma área total de quase 13.575 alqueires mineiros (65.703 ha).<sup>6</sup> A posse de cativos foi encontrada em 81 (63,3%) propriedades, e o número total de escravizados igualou-se a 653. Já em Bananal,<sup>7</sup> o(s) recenseador(es) arrolou 85 propriedades, com uma superfície de 24.104 alqueires mineiros (116.663 ha).<sup>8</sup> Além disso, 61 (71,8%) delas contavam com a propriedade cativa, cujo montante de escravizados era de 886. Finalmente, em Queluz,<sup>9</sup> o número de propriedades somava 65, totalizando uma área de 4.831 alqueires mineiros (23.382 ha). E, em apenas 18 (27,7%) estabelecimentos, foi declarada a posse de cativos, com um total de 90 escravizados.

Esse cadastro rural de Areias é, em larga medida, *sui generis* em relação ao conjunto de IBRs da capitania de São Paulo. Como se sabe, todos os cadastros rurais foram elaborados no ano de 1818, um ano após o Aviso Régio de 21 de outubro de 1817 (CANABRAVA, 1972; NOZOE, 2008). E, para todas as localidades paulistas, onde houve o registro desses IBRs, há apenas uma única lista disponível, exceto no caso de Areias, onde foram confeccionadas duas listas distintas desse censo, uma em 1818, e outra em 1819. No primeiro levantamento, o de 1818, comandado pelo então capitão-mor Gabriel Serafim da Silva, foram arroladas, na sede da paróquia, 133 propriedades, e uma área total de 12.708 alqueires mineiros (61.506,09 ha). Na freguesia de Queluz, o número de propriedades era igual a 64, e cobriam uma superfície de 3.167 alqueires mineiros (15.328,28 ha) (NOZOE, 2008, p. 218, Tabela

---

<sup>5</sup> Para saber mais sobre Areias, ver, entre outros, Luna & Klein (2006, p. 81-106).

<sup>6</sup> A conversão de braças quadradas em alqueires mineiros foi realizada do seguinte modo: multiplicou-se a linha de testada pela linha de fundo e, em seguida, dividiu-se o resultado por 10 mil, pois um (1) alqueire mineiro (48.400 m<sup>2</sup> ou 4,84 hectares) corresponde a 10 mil braças quadradas.

<sup>7</sup> Sobre Bananal, cf.: Motta (1999); Moreno (2015).

<sup>8</sup> Os bananalenses arrolados no IBR compreendiam cerca de 16% dos chefes de domicílio recenseados na Lista Nominativa de 1817, indicando, assim, que a maioria dos habitantes da freguesia era destituída da posse formal da terra. Nesse sentido, as propriedades rurais contavam com vários fogos em seus domínios e, por isso, amplas parcelas da população viviam em terras alheias, suscetíveis a algum tipo de relação de dependência para com os donos da terra. Padrão semelhante foi encontrado no município de Taubaté, no Alto Vale do Paraíba, onde apenas 27,4% dos chefes de domicílio detinham a posse formal da propriedade fundiária (RANGEL, 1998, p. 359). Na vila de Sorocaba, Bacellar (2001, p. 133-134) apontou que, no último quartel do século XVIII, pouco mais de um quinto dos chefes de domicílio cultivavam terras alheias ou a favor.

<sup>9</sup> A respeito de Queluz, ver: Zaluar (1975, p. 61-66; 223-233); Reis (1965); Marins (1995).

3.2). Por fim, na freguesia do Bananal foram recenseadas 90 propriedades, cuja área montava a 4.660 alqueires mineiros (22.554,57 ha); além disso, neste local, 55 (65,5%) proprietários alegaram possuir 792 cativos.<sup>10</sup>

Por meio de uma comparação dos informes gerais disponíveis em ambos os cadastros rurais, o de 1818 e o de 1819, constatamos discrepâncias significativas nas propriedades agrárias, sobretudo naquelas situadas em Bananal. Observe-se que, nesta freguesia, a área declarada em 1818 corresponde a tão-somente 19,3% da que foi indicada em 1819, ao passo que, nos casos de Areias e Queluz, os índices correlatos igualaram-se, respectivamente, a 93,6% e 65,6%. Em vista disso, pode-se afirmar que o IBR da vila de Areias de 1818 foi retificado no ano seguinte, em 1819. A análise minuciosa de ambos os IBRs da freguesia do Bananal mostrou que teria havido equívocos – por parte do(s) recenseador(es), provavelmente – na anotação referente às dimensões físicas das propriedades fundiárias. A título de exemplo, basta citar o caso do maior senhor de terras de Bananal, o capitão Hilário Gomes Nogueira. Ele era dono de uma propriedade com “6.290” braças de testada e “9.000” braças de fundo (5.661 alqueires mineiros ou 27.399 ha), conforme atestam tanto o IBR (1819, [f. 6], nº 193) quanto o Requerimento (1817) impetrado pelo mesmo proprietário para medir, demarcar e tomar a sua sesmaria. O IBR de 1818, ao contrário, indica erroneamente que Gomes Nogueira seria proprietário de “6.290” braças de testada e “900” braças de fundo (566,100 alqueires mineiros ou 2.740 ha). Como há dezenas de casos semelhantes a este, concluímos que o de 1819 é o cadastro rural mais fidedigno e, por isso, optamos pela sua transcrição paleográfica, desconsiderando, portanto, o de 1818.<sup>11</sup>

Em termos gerais, os IBRs permitem apreender os níveis de concentração fundiária nas distintas regiões da capitania de São Paulo. No caso da vila de Areias, o cadastro rural pode iluminar a estrutura agrária em um período particular, marcado pela montagem da cafeicultura escravista no Vale do Paraíba. É justamente na década de 1810 que os agricultores desta região passaram a investir capitais na atividade cafeeira, motivados pelo aumento acentuado da demanda pelo produto nos mercados do Atlântico Norte o que, conseqüentemente, impactava positivamente os preços pagos aos produtores

<sup>10</sup> Cabe destacar que, para este cadastro rural de 1818, tabulamos apenas os dados da freguesia do Bananal.

<sup>11</sup> Canabrava (1972) também deu preferência ao IBR de 1819, embora não haja menção explícita a esse respeito em seu trabalho. Nozoe (2008, p. 218, Tabela 3.2), ao contrário, baseou-se – equivocadamente, a nosso ver – no IBR de 1818. É provável que tal equívoco repouse na escala gigantesca de trabalho do autor, que levantou e analisou todos os IBRs da capitania de São Paulo. Com isso, Nozoe não deve ter tido tempo suficiente para confrontar os dois cadastros rurais da vila de São Miguel das Areias.

de café do Brasil (MARQUESE; TOMICH, 2009). O IBR possibilita, ainda, comprovar a existência de uma série de pequenos proprietários rurais, a despeito do fato de os grandes senhores de terra controlarem a maior parte da superfície da vila. Veja-se, por exemplo, o caso de Bananal. Nesta freguesia, os 5% dos maiores senhores de terra detinham, nada mais nada menos, 48,5% da área declarada no cadastro rural e 28,4% da mão de obra escravizada. Do outro lado da balança, os 50% dos menores proprietários dominavam tão-somente 5,1% da superfície registrada e 9,9% do total de cativos. Vale notar que essa prática secular de concentração fundiária do legado colonial da América portuguesa acabou sendo um vetor decisivo para a maior competitividade do café brasileiro, ao dar as bases para a prática da exploração extensiva dos recursos naturais por meio da exploração intensiva dos trabalhadores escravizados.

É importante assinalar, também, que o IBR da vila de Areias não contemplou todos os donos de terra existentes no período histórico retratado. Uma Ação de Notificação (1822), movida pelo tenente Antônio Joaquim de Oliveira contra um suposto agregado, Antônio Pires de Oliveira, revelou a presença de proprietários bananalenses que não figuraram no cadastro rural. Por meio do entrecruzamento deste processo judicial com outras duas fontes primárias – a Lista Nominativa (1817, fogo 287) e o Inventário *post mortem* de Rosa Maria da Conceição (1838), esposa de Pires de Oliveira –, constatou-se que este proprietário teria se estabelecido em Bananal no primeiro quinquênio de 1800, e, posteriormente, adquiriu 22,5 alqueires mineiros de terra mediante compra ao capitão Antônio José Nogueira. Esse caso evidencia, assim, que nem todos os senhores de terra declararam suas propriedades por ocasião do IBR. Pode-se especular que parte deles – provavelmente, pequenos proprietários – não se preocupou em “registrar” suas terras, seja por desconhecimento do Aviso Régio de 1817, seja por acharem desnecessário efetuar a declaração, já que, ao menos nesse período, seriam reconhecidos como legítimos donos de seus respectivos quinhões. É possível conjecturar, ainda, que as autoridades públicas responsáveis pelo cadastro rural tenham deixado, de propósito, de registrar alguns dos pequenos proprietários, com o intuito de beneficiar os senhores de terra mais poderosos. A despeito das eventuais omissões relativas aos pequenos proprietários rurais nos IBRs, a exemplo do caso mencionado, mantém-se válido o tratamento quantitativo desta fonte, tendo em vista que os grandes proprietários teriam declarado suas propriedades. É o que sugere Canabrava (1972), para quem o IBR abrangeu a maioria dos donos de terra e, por conta disso, a fonte é representativa das redes fundiárias locais, justamente por registrar grande parte da superfície de seus respectivos territórios.

Nas últimas décadas, diversos pesquisadores têm se debruçado sobre os IBRs, dentre os quais, podemos citar: Freitas (1986), Marcílio (2006), Bacellar (1997), Rangel (1998) e Gutiérrez (2006).<sup>12</sup> Apesar disso, poucos autores procuraram investigar os aspectos relativos à rede fundiária no Vale do Paraíba cafeeiro.<sup>13</sup> Por isso, a publicização da transcrição paleográfica do IBR da vila de Areias é pertinente, na medida em que poderá iluminar a distribuição da propriedade fundiária e a dimensão das escravarias na fase de implantação da cafeicultura escravista na região.

Vale salientar que a combinação dos informes disponíveis nos IBRs com os das Listas Nominativas de Habitantes oferece um campo bastante fértil de investigação. A partir do método de ligação nominativa de fontes, os pesquisadores poderão, a título de exemplo, descortinar o perfil socioeconômico dos proprietários rurais, não apenas no Vale do Paraíba, mas em toda a capitania de São Paulo. Com efeito, a adoção dessa proposta metodológica permitirá aos pesquisadores estabelecer uma classificação das propriedades rurais de forma mais objetiva, de modo que tais agrupamentos não sejam meramente aleatórios. Um ótimo exemplo a respeito da classificação das propriedades agrárias com base no perfil dos donos de terra foi proposto, de modo exemplar, por Freitas (1986). Esse autor buscou “[...] analisar as relações entre as estruturas fundiária e domiciliar em Jundiá, no início do século XIX, procurando verificar as diferenças da organização dos domicílios nas diversas camadas sociais do meio rural”. Partindo do entrecruzamento do IBR (1818) com a Lista Nominativa (1818), o pesquisador classificou os proprietários rurais em “pequenos” (até 30 ha), “médios” (30 a 150 ha), “grandes” (150 a 500 ha) e “latifundiários” (mais de 500 ha). Para tanto, levou em conta “[...] a área do imóvel, posse de escravos e produção, tendo como pano de fundo o sistema de uso do solo” (FREITAS, 1986, p. 206).

Essa proposta de classificação das propriedades rurais, engendrada por Freitas (1986), poderia ser extrapolada – e problematizada, é bom que se diga – para as outras regiões onde há registros de IBRs e de Listas Nominativas. Isto posto, os pesquisadores poderiam verificar, por exemplo, se o tipo de cultura predominante em uma dada localidade teria gestado formas peculiares quanto à rede fundiária local. Conclui-se, deste modo, que há muito o que se explorar mediante o uso dos Inventários dos Bens Rústicos.

---

<sup>12</sup> Um ótimo balanço historiográfico a respeito do modo pelo qual os estudiosos têm utilizado os Inventários dos Bens Rústicos pode ser lido em Nozoe (2008, p. 190-207).

<sup>13</sup> Exceto Canabrava (1972), Marcondes (1998, p. 132-137) e Nozoe (2008).

[fl. 1]

1818

SÃO MIGUEL DAS AREAS [sic]

QUELUZ

BANANAL

ESTATÍSTICAS DE PROPRIEDADES  
RURAIS

MAÇO 20

[fl. 2]

1818

SÃO MIGUEL DAS AREAS [sic]  
ESTATÍSTICA DE PROPRIEDADES  
RURAIS  
AREIAS – QUELUZ – E – BANANAL

DOIS CADERNOS

MAÇO – 20

[fl. 3]

Lista dos Proprietários [sic] que possuem terras  
no Destricto [sic] da Villa de S. Miguel das Areas em O anno

---

<sup>14</sup> Importante frisar que as fls. 1 e 2 foram inseridas a posteriori pelo APESP, correspondendo a uma espécie de capa do cadastro rural.

[ilegível] 1819

2ª Via

[fl. 4]

Lista Geral dos Habitantes que ocupão a estenssão de terreno que  
Compreendem os Limites da Parochia de *Santa Anna da Vila* e Freguezias  
de S Miguel das Areas [*sic*] Em o Anno [*ilegível*] 1819

N <sup>os</sup>	Nomes	Fazen das	Extenssão			Se estão em Culturas	N <sup>os</sup> de Escrazos	Rezidenssia de Seus donos
			Testada	Bracas	Fundos			
1	O Cap. <sup>mor</sup> Domingos da <i>Silva</i>	Rebeirão	900	4500	Culturadas	50	Na mesma	
2	Joze Antonio Massiel	Mato dentro	200	750	Culturadas	0	Na mesma	
3	O Tenente Antonio Gomes	Buleaõ	750	1200	Culturadas	7	Na mesma	
4	Florianio Alz.	Fortaleza	750	1500	Culturadas	6	Na mesma	
5	D. Anna Joaquina de <i>Carvalho</i>	Mundeu	700	1500	Culturadas	32	Na mesma	
6	Antonio Ignacio	Alegre	240	480	Culturadas	1	Na mesma	
7	Joze <i>Correia</i> Leme	Buraco	750	200	Culturadas	9	Na mesma	
8	Bernardino Joze <i>Correia</i>	Varginha	1500	1100	Culturadas	3	Na mesma	
9	Bento <i>Correia</i> de Toledo	Rio Alegre	200	800	Culturadas	0	Na mesma	
10	Joze Raimundo da <i>Silva</i>	Payol	750	1500	Culturadas	3	Em Quellus	
11	Izabel Francisca	Pao dalho	1500	750	Culturadas	1	Na mesma	
12	Mathias Dias Portela	Engenhoca	750	1500	Culturadas	4	Na mesma	
13	Joze Joaquim da Costa	Subiquadra	300	3000	Culturadas	2	Na mesma	
14	Antonio de Vilas Boas	Campinho	1000	1500	Culturadas	3	Na mesma	
15	Joze <i>Ferreira</i> da <i>Silva</i>	Taperinha	50	750	Culturadas	0	Na mesma	
16	Joze <i>Rodriguez</i> de <i>Moraes</i>	O pe de Serra	900	1500	Culturadas	0	Na mesma	
17	Domingos <i>Pereira Gonçalves</i>	Serra	3000	1500	Em ser [?]	0	Na <i>Vila</i> de Rezende	
18	Joze Butelho	<i>Vila</i> das pedras	222	750	Culturadas	1	Na mesma	
19	Claudio <i>Ribeiro</i> da <i>Silva</i>	O Braço	900	750	Culturadas	4	Na mesma	
20	Antonio Vicente	Palmitar	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
21	Manuel Leite Carneiro	Barinha	375	750	Culturadas	0	Na mesma	
22	Joaõ Leite de Mendonssa	Encruzilhada	400	750	Culturadas	0	Na mesma	
23	Joaõ Joze de <i>Oliveira</i>	Cabeceira	300	750	Culturadas	2	Na mesma	
24	Joaquim Vieira de Soiza	O pe do Morro	750	750	Culturadas	1	Na mesma	
25	Francisco <i>Xavier</i> Bueno	Taboleiro	1200	750	Culturadas	7	Na mesma	
26	Manuel Joze da Mota	Pinheiro	150	150	Culturadas	1	Na mesma	
27	Manuel Bueno da Cunha	Cotovello	100	500	Culturadas	2	Na mesma	
28	Angelo Francisco Soares	Caracol	422	422	Culturadas	0	Na mesma	
29	Thomaz <i>Correia</i> Leme	Barroca [?]	422	422	Culturadas	3	Na mesma	
30	Thome Monteiro <i>Silva</i>	Samambaya	422	314	Culturadas	3	Na mesma	
31	Joze Domingues	Chapada	422	200	Culturadas	0	Na mesma	



32	Ignes Maria	Moro Alto	750	750	Culturadas	0	Na mesma
33	Manuel Francisco	Sertão de fora	750	1500	Culturadas	5	Na mesma
34	Joaquim Correia da Silva	Retiro	500	750	Culturadas	0	Na mesma
35	Maria Francisca	Sertão do dentro	750	1500	Culturadas	0	Na mesma
36	Andre Pereira Soares	Itagaçava	750	2250	Culturadas	19	Na mesma
37	Manuel Francisco	Entre Morro	400	750	Culturadas	0	Na mesma
38	Francisco Pacam [?]	Casa Branca	122	950	Culturadas	0	Na mesma
39	Joaquim Ferreira	Alto	400	300	Culturadas	0	Na mesma
40	Alexandre Correia	Caracol	40	100	Culturadas	0	Na mesma
41	Joaquim Pinto	Baranco	450	750	Culturadas	1	Na mesma
42	Francisco Joze dos Santos	Diviza	750	1875	Culturadas	4	Na mesma

[fl. 4vfl.]



N <sup>os</sup>	Nomes	Fazendas	Extensão			Se estão em Culturas	N <sup>os</sup> de Escr. <sup>os</sup>	Rezid. <sup>ca</sup> de Seus donos
			Tes <sup>tas</sup>	Br. <sup>cas</sup>	Fundos			
43	Domingos Andre	Itagacava	750	1500		Culturada	12	Na mesma
44	Domingos Joze	Idem	100	200		Culturadas	0	Na mesma
45	Francisco Frz.	Paçagem	800	400		Culturadas	2	Na mesma
46	Pedro Antonio [ilegível]	Idem	200	30		Culturadas	0	Na mesma
47	Pedro Antonio	Mato dentro	800	800		Culturadas	0	Na mesma
48	Anna Dias Viuva	Idem	750	2250		Culturadas	0	Na mesma
49	Antonio Pereira	Cachueira	30	30		Culturadas	0	Na mesma
50	Joaquim Pais [?]	Boa vista	400	500		Culturadas	6	Na mesma
51	Villa	Rocio	750	750		Culturadas	0	Pelo Povo
52	Ignacio Joze Betancor	Retiro	140	500		Culturadas	0	Na mesma
53	Antonio Pereira	Emgenho	800	1500		Culturadas	4	Na mesma
54	Joze Gomes de Moraes	Figueira	750	3750		Culturadas	25	Na mesma
55	Maria Custodia e filhos	Boa Vista	750	150		Culturadas	2	Na mesma
56	Joaquim Joze de Oliveira	Sape	200	200		Culturadas	0	Na mesma
57	Salvador Francisco	Bom Suceco	73	1500		Culturadas	2	Na mesma
58	Joze Lionardo	Subiquadra	20	750		Culturadas	0	Na mesma
59	Joze de Jezus Pereira	Certam	328	500		Culturadas	6	Na mesma
60	Joaquim Reboca	Esperança	500	1500		Culturadas	15	Na mesma
61	Joze Simons Rodriguez	Sam Sebastião	1500	1500		Culturadas	3	Na mesma
62	Joze Alz. da Silveira	Rio Frio	100	400		Culturadas	0	Na mesma
63	Gertrudes Maria	Cilado [?]	100	500		Culturadas	0	Na mesma
64	O Cap. Joze Correia Leme Marcagao [?]	Samambaya	500	650		Culturadas	10	Na mesma
65	Joze Rodriguez do Nascimento	Caracol	600	650		Culturadas	8	Na mesma
66	Apulinario Soares	Cachoeira	300	300		Culturadas	0	Na mesma
67	Francisco de Vilas Boas	Baliao	50	150		Culturadas	1	Na mesma
68	Salvador Antonio	Chacara	100	100		Culturadas	0	Na mesma
69	Manuel Joze Moreira	Rozeira	60	300		Culturadas	2	Na mesma
70	Antonio Frz.	Mato Dentro	20	40		Culturadas	0	Na mesma
71	Joaquim Joze dos Santos	Laranjal	550	600		Culturadas	0	Na mesma
72	Joaquim Pedro	Carrascal	86	750		Em ser [?]	0	Nesta Vila
73	Joze da Silveira	Paraizo	300	750		Culturadas	23	Na mesma
74	Antonio Rodriguez Moreira	Vage	200	400		Culturadas	2	Na mesma
75	Francisco Antonio	Varginha	100	450		Culturadas	0	Na mesma
76	Antonio Ramos	O pe do Morro	600	750		Culturadas	7	Na mesma

77	Joze Barbosa Leme	Larangal	450	600	Culturadas	3	Na mesma
78	O Cap. Mor Gabriel Serafim	Quilombo	1800	1500	Culturadas	43	Nesta Vila
79	Amaro da Silva Coitinbo	Alegre	750	1500	Culturadas	10	Na mesma
80	Joaõ Antunes Fialho	Bunito	3750	4500	Culturadas	9	Na mesma
81	Joze Antonio de Oliveira	Serra	1500	1500	Culturadas	7	Na mesma
82	Francisco Leme da Costa	Retiro	1500	1500	Culturadas	7	Na mesma
83	O Cap. Joaquim Lopes	Santa Anna	1300	3750	Culturadas	18	Na mesma
84	Joze Paiz Machado	Boa Vista	750	1500	Culturadas	2	Na mesma
85	Antonio Rodriguez de Moraes	Chapada	100	1500	Culturadas	0	Na mesma
86	Joaõ Gonçalves de Oliveira	Mato dentro	200	1500	Culturadas	2	Na mesma
87	Antonio Ferreira Dias	Pinheiro	100	1500	Culturadas	0	Na mesma
88	Francisco Paiz Machado	Palmeira	150	1500	Culturadas	1	Na mesma

[Z. 5]

N <sup>os</sup>	Nomes	Fazendas	Extensão			Se estão em Culturas	N <sup>os</sup> de Escr. <sup>os</sup>	Residência de Seus donos
			T <sup>es</sup> as	Br. <sup>cas</sup>	Fundos			
89	Custodio Francisco Erdeiros	Santa Anna		2200	4500	Culturadas	20	Na mesma
90	Francisco Rodriguez Franca	Corigo Fundo		200	1500	Culturadas	4	Na mesma
91	Manuel Joze Pimentel	Ribeirão		300	1500	Culturadas	1	Na mesma
92	Joze Manuel Pimentel	Serra		400	1500	Culturadas	3	Na mesma
93	Joze Pereira Barboza	Bugio		60	1500	Culturadas	3	Na mesma
93 [sic]	Lorenco Pereira da Silva	Lageado		200	3000	Culturadas	5	Na mesma
94	O Cap. João Ferreira de Soiza	Pao dalho		1305	4500	Culturadas	23	Na mesma
95	Anna Branca	Pozo Ceco		320	3000	Culturadas	5	Na mesma
96	Davi do Prado	Laranjeiras		450	3000	Culturadas	2	Na mesma
97	Manuel Francisco	Pedra Branca		450	1500	Culturadas	6	Na mesma
98	Manuel Manco [?] Machado	Mato dentro		300	300	Culturadas	1	Na mesma
99	Joze Gomes dos Santos	Bom Jardim		500	300	Culturadas	12	Na mesma
100	O Cap. Antonio Joaquim	Munjolinho		420	300	Culturadas	11	Na mesma
101	O Cap. João Ferreira	Feyo		800	3380	Culturadas	6	Em outro
102	O Cap. Joaquim Gomes	Feremozo		1174	6000	Culturadas	28	Na mesma
103	Beatris Maria	Atalho		50	100	Culturadas	1	Na mesma
104	João da Cunha Lopes	Varge		750	1500	Culturadas	8	Na mesma
105	Mariana da Silva	Rio feyo		750	3000	Culturadas	5	Na mesma
106	Joaquim Antonio Dias	Buraco		500	3000	Culturadas	0	Nesta Vila de Lorena
107	Manuel Machado	Cafundam		533	750	Culturadas	3	Na mesma
108	Joze Pereira Erdeiros	Engenbo do Bareiro		3242	3000	Culturadas	16	Na mesma
109	Furtunato Pereira	Bareiro		810	750	Culturadas	9	Na mesma
110	Joze Pinto Moreira	Palmeira		10	20	Culturadas	0	Na mesma
111	O Cap. Francisco Alves	Carapato		2116	3000	Culturadas	20	Na mesma
112	Custodia Pinta	Tanque		300	3000	Culturadas	0	Na mesma
113	Joze Francisco	Engenbo Novo		750	950	Culturadas	8	Na mesma
114	Antonio da Silva Ramos	Posses		500	970	Culturadas	0	Na mesma
115	Francisco Rodriguez de Moraes	Retiro		250	250	Culturadas	1	Na mesma
116	Manuel Francisco Correia	Samambaya		140	450	Culturadas	0	Na mesma
117	Joze Thelez dos Santos	Rio da Varge		324	650	Culturadas	0	Na mesma
118	O Alferes Joze Monteiro S <sup>a</sup> .	Diviza		400	600	Culturadas	19	Nesta Villa
119	Angelo Nunes	Capueira		50	100	Culturadas	0	Na mesma
120	Manuel Frz.	Boa Vista		300	375	Culturadas	0	Na mesma
121	João Machado	Areas		225	750	Culturadas	1	Na mesma

122	Francisco Xavier	Grota	300	315	Culturadas	0	Na mesma
123	Joze Gonçalves	Ribeirão Vermelho	230	230	Culturadas	0	Na mesma
124	Joze Feles Barboza	Rozeira	210	750	Culturadas	7	Na mesma
125	Geronimo Alz.	Olaria	110	750	Culturadas	0	Na mesma
126	Mariana da Consseisaõ	Barro branco	84	834	Culturadas	7	Na mesma
127	O Cap. <sup>mor</sup> Gabriel Serafim	Chacara	800	800	Culturadas	12	Nesta Villa
	Freguesia do Bananal						
128	O Cap. Maximo da Silva	Formozo	400	6000	Culturadas	22	Na mesma
129	O Alf <sup>es</sup> . Joze da Silva Reis	Lambari	100	6000	Culturadas	6	Na mesma
130	O Cap. Antonio Joze da Silva	Idem	100	6000	Culturadas	18	Na mesma
131	D. Ighes Gonçalves da Cruz	Santo Antonio	2284	3400	Culturadas	18	Em Goaratingueta
132	Maximo Ribeiro	Ribeirão do Prado	2200	1500	Culturadas	6	Na mesma

[fl. 5vfl.]

N <sup>os</sup>	Nomes	Fazendas	Extensão			Se estão em Culturas	N <sup>os</sup> de Escr. <sup>os</sup>	Residência de Seus donos
			T <sup>es</sup> as	Bracas	Fundos			
133	Joaquim Ferreira Penna	Ribada	3140	2250	Culturadas	40	Na mesma	
134	Tereza de Jezus	Caxoeirinha	1160	2400	Culturadas	3	Na mesma	
135	Joze Soares de Aranjó	Diviza	200	1500	Culturadas	2	Na mesma	
136	Bento Frz.	Boa Vista	200	1500	Culturadas	0	Na mesma	
137	Joze Joaquim Ribeiro	Boa Vista	132	200	Culturadas	0	Na mesma	
138	Antonio Mendes da Silva	Limueiro	1500	200	Culturadas	0	Na mesma	
139	Antonio Ribeiro Barboza	Boqueiraõ	500	1500	Culturadas	1	Na mesma	
140	Jacinta Maria	Agoa Branca	1500	3000	Culturadas	0	Na mesma	
141	Thome Rodriguez da Silva	Barra	287	1500	Culturadas	1	Na mesma	
142	Joze Alz. de Siqueira	Agoa Branca	750	50	Culturadas	0	Na mesma	
143	Faustino Joze da Paixaõ	Serra	90	5000	Culturadas	0	Na mesma	
144	Joaquim Pereira	Retiro	1500	3000	Culturadas	26	Na mesma	
145	Joze Gonçalvez Campos	Pedra	4000	2000	Culturadas	7	Na mesma	
146	Francisco Pinto	Caxueira	1500	1500	Culturadas	3	Na mesma	
147	Joaõ Ribeiro Barboza	Retiro	800	1500	Culturadas	12	Na mesma	
148	Antonio Rodriguez	Boa Vista	500	1500	Culturadas	2	Na mesma	
149	Geronimo Rodriguez	Pedra Branca	500	200	Culturadas	0	Na mesma	
150	Rafael Lemes da Silva	Cachoeira	250	250	Culturadas	1	Na mesma	
151	Mariana de Jezus	Lorangeira	550	550	Culturadas	5	Na mesma	
152	Antonio Moreira	Barranco Alto	200	365	Culturadas	0	Na mesma	
153	Maria Antonia	Pedra branca	31	31	Culturadas	3	Na mesma	
154	Francisco Pereira	Tres Saltos	300	1500	Culturadas	1	Na mesma	
155	Joze de Aguiar	Pinheiro	600	1500	Culturadas	18	Na mesma	
156	Geronimo Francisco	Barinha	200	1500	Culturadas	0	Na mesma	
157	Salvador Antonio	Porto Alegre	1500	1500	Culturadas	0	Na mesma	
158	Antonio Francisco	Pedra Branca	10	10	Culturadas	0	Na mesma	
159	Manuel da Silva Ramos	Baros	200	1500	Culturadas	0	Na mesma	
160	Thome Raimundo	Alegre	225	1500	Culturadas	0	Na mesma	
161	Joaquim Mendes	Pedra Branca	50	600	Culturadas	0	Na mesma	
162	Ignacio Ribeiro Barboza	Coqueiro	320	1500	Culturadas	5	Na mesma	
163	Manuel Frz. Pinto	Pedra branca	320	1500	Culturadas	0	Na mesma	
164	Francisco Ferreira de Paula	Campo Alegre	200	1700	Culturada	1	Na mesma	
165	Antonio Gonçalvez	Turvo	280	1500	Culturadas	3	Na mesma	
166	Francisco Ignacio	Turvo	280	1500	Culturadas	0	Na mesma	



167	Joze Vieira	Lavapes	12	400	Culturadas	0	Na mesma
168	Antonio <i>Gonçalves</i> Leite	Barra	500	1000	Culturadas	11	Na mesma
169	Anna <i>Gonçalves</i> Leite	Corigo Fundo	62	600	Culturadas	2	Na mesma
170	Francisco Alz. da Lus	Buraco	25	980	Culturadas	0	Na mesma
171	Joana Maria	Boa Vista	70	50	Culturadas	0	Na mesma
172	Francisco Leite	Portam	200	300	Culturadas	2	Na mesma
173	Salvador <i>Gonçalves</i>	Turvo	278	1500	Culturadas	3	Na mesma
174	Manuel Leite	Idem	278	1500	Culturadas	1	Na mesma
175	Andre Lopes <i>Correia</i>	Agoa limpa	1550	3000	Culturadas	12	Na mesma
176	O Tenente Antonio Barboza	Bananal	800	1500	Culturadas	36	Na mesma
177	Joze Barboza	Campo Alegre	506	1500	Culturadas	18	Na mesma
178	Maria <i>Rodríguez</i> de Soiza	Perapetinga	300	1500	Culturadas	4	Na mesma

[Z. 6]

N <sup>os</sup>	Nomes	Fazendas	Extensão		Seestão em Culturas	N <sup>os</sup> de Escr. <sup>os</sup>	Residencia de Seus donos
			Tes <sup>tas</sup>	Bracas			
179	Antonio Ribeiro da Silva	Serra	150	3000	Culturadas	5	Na mesma
180	Manuel Gonçalves	Morro Ceco	450	1500	Culturadas	3	Na mesma
181	Joaquim Ribeiro da Silva	Braço	400	3000	Culturadas	2	Na mesma
182	Antonio Frz.	Turvo	425	1500	Culturadas	3	Na mesma
183	Anastacio Alz. Moreira	Braco	700	1500	Culturadas	5	Na mesma
184	Joze Mendes Leal	Perapetinga	1500	1500	Culturadas	2	Na mesma
185	Miguel Cardozo	Boavista	425	1500	Culturadas	2	Na mesma
186	Joaõ Dias Fagundes	Idem	100	100	Culturadas	0	Na mesma
187	Joaõ Joze Ignacio	Varge	450	3000	Culturadas	0	Na mesma
188	Joze de Gois de Siqueira	Turvo	375	3000	Culturadas	2	Na mesma
189	Manuel Dias	Braço	450	1500	Culturadas	2	Na mesma
190	Francisco Ramos	Serra	600	1500	Culturadas	5	Na mesma
191	Joaquim Ipolito	Perapetinga	1500	1500	Culturadas	4	Na mesma
192	Antonio Rodriguez da Silva	Idem	300	3000	Culturadas	0	Na mesma
193	O Cap. Ilario Gomes Nogueira	Tres barra	6290	9000	Culturadas	45	Na Vila de Principe
194	Joze Antonio Martins	Diviza	365	1500	Culturadas	4	Na mesma
195	Antonio Joze e Seus Irmaons	Boa Vista	3000	3000	Culturadas	36	Na mesma
196	Manuel Joaquim	Mato dentro	550	2450	Culturadas	5	Na mesma
197	O Sarg. <sup>mor</sup> Bras de Oliveira Aruda	Bom Cuceco	1500	5450	Culturadas	80	Na mesma
198	O mesmo Sarg. <sup>mor</sup> Bras de Oliveira	Pozo Ceco	1600	4500	Culturadas	70	Na outra
199	O Alf. <sup>es</sup> Luis Gonçalves	Conceição	1600	4500	Culturadas	180	Na mesma
200	O Aju. <sup>de</sup> Joze de Castro Silva	Negros	5500	1500	Culturadas	93	Na mesma
201	Francisco Antonio	Serra	1500	2450	Culturadas	3	Na mesma
202	Joze Pereira Monteiro	O pe daSerra	2650	1500	Culturadas	4	Na mesma
203	Joze Pereira e Erdeiros	Rio da Prata	2450	1500	Culturadas	6	Na mesma
204	Joaõ Gomes Monteiro	Boa Vista	100	1500	Culturadas	1	Na mesma
205	Francisco Correia da Costa	Boa Fé	100	1500	Culturadas	1	Na mesma
206	Francisco Joze da Costa	Negros	1500	1500	Culturadas	25	Na mesma
207	Joze do Prado e Erdeiros	Rio Claro	3000	2450	Culturadas	0	Na mesma
208	Francisco Joze de Castro	Negros	1500	1100	Culturadas	12	Em outra
209	Francisco Xavier	Rio da Prata	121	150	Culturadas	0	Na mesma
210	O Cap. Estevão Gonçalves	Pirahi	1500	1500	Culturadas	12	Na mesma
211	Francisco Alz. Pereira	Pirahi	1500	2250	Culturadas	30	Na mesma
212	D. Quiteria Rita	Santa Rita	6000	6000	Culturadas	21	Na mesma

	Freguezia de Quelus						
213	O Cap. Antonio Joze Gonçalves	Vila deichada	750	1500	Culturadas	9	Na mesma
214	Joze Raimundo da Silva	Idem	3000	700	Culturadas	11	Na mesma
215	Andre de Miranda	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma
216	Ignacia Francisca	Idem	350	350	Culturadas	0	Na mesma
217	Manuel Borges	Idem	750	400	Culturadas	0	Na mesma
218	Custodia Maria	Idem	750	750	Culturadas	5	Na mesma
219	Bernardo Pinto	Idem	750	350	Culturadas	0	Na mesma
220	Estevaõ Simons	Idem	350	350	Culturadas	0	Na mesma

[fl. 6vfl.]

N <sup>os</sup>	Nomes	Fazendas	Extenssão			Se estão em Cultura	N <sup>os</sup> de Escr. <sup>os</sup>	Residencia de Seus donos
			T <sup>es</sup> tas	Bracas	Fundos			
221	Antonio de Soiza	Freguezia	1500	1500		Culturadas	11	Na mesma
222	Francisco de Moura	Idem	750	750		Culturadas	1	Na mesma
223	Dionizio Alz. Correia	Idem	750	750		Culturadas	2	Na mesma
224	O Reverendo Vigario Joze Reboça	Freguezia	1500	750		Culturadas	11	Na mesma
225	Janoario Nunes	Cruzez	750	200		Culturadas	2	Na mesma
226	Ignacio de Oliveira Indio	Cruzez	0	0	0		0	Na mesma
227	Anacleto Joaquim dito	Idem	0	0	0		0	Na mesma
228	Sipriano Fragozo dito	Idem	0	0	0		0	Na mesma
229	Miguel Ferreira dito	Idem	0	0	0		0	Na mesma
230	Salvador Barboza dito	Idem	0	0	0		0	Na mesma
231	Domingos Antonio dito	Idem	0	0	0		0	Na mesma
232	Joze Monteiro dito	Idem	0	0	0		0	Na mesma
233	Bento Joze dito	Idem	0	0	0		0	Na mesma
234	Caetano Joze dito	Idem	0	0	0		0	Na mesma
235	Antonio Joaquim dito	Idem	3000	4500		Todos nesta	0	Na mesma
236	Sebastião Pires	Tijuco	200	200		Culturadas	0	Na mesma
237	Joze Ferreira	Idem	750	750		Culturadas	0	Na mesma
238	Joze Rodriguez Pontes	Morro Azul	750	750		Culturadas	0	Na mesma
239	Manuel Joze de Escovar	Idem	750	750		Culturadas	0	Na mesma
240	Antonio Francisco	Idem	350	350		Culturadas	0	Na mesma
241	Antonio Francisco Barboza	Idem	750	750		Culturadas	1	Na mesma
242	Anna Ribeira	Salto	750	750		Culturadas	0	Na mesma
243	João Joze de Oliveira	Idem	350	350		Culturadas	1	Na mesma
244	João da Silva	Idem	750	750		Culturadas	0	Na mesma
245	Joze Carlos	Idem	400	400		Culturadas	0	Na mesma
246	Carlos Pedrozo da Silva	Cruzes acima	1500	1500		Culturadas	10	Na mesma
247	Joaquim Moreira	Idem	75	75		Culturadas	0	Na mesma
248	Antonio Joze	Cruzes	350	350		Culturadas	0	Na mesma
249	Mathias de Campos	Idem	750	750		Culturadas	0	Na mesma
250	Joze Nunes	Idem	750	750		Culturadas	1	Na mesma
251	Joze Rodriguez de Almeida	Idem	750	750		Culturadas	0	Na mesma
252	Custodia Gonçalvez	[ilegível]	750	750		Culturadas	0	Na mesma
253	Antonio Rodriguez	Idem	350	350		Culturadas	0	Na mesma
254	Joze Rodriguez Moreira	Idem	350	350		Culturadas	0	Na mesma

255	Joaõ Manuel de Souza	Idem	750	750	Culturadas	6	Na mesma
256	Manuel Rondon	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma
257	Agostinho da Silva	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma
258	Joaquim Correia Leme	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma
259	Maria Leite de Mendonca	Idem	750	750	Culturadas	3	Na mesma
260	Joaõ Gonçalvez Campos	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma
261	Joaõ Barboza de Moraes	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma
262	Joze da Cruz	Entupido	750	750	Culturadas	0	Na mesma
263	Francisco Joze Teixeira	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma

[/. 7]

N <sup>os</sup>	Nomes	Fazendas	Extensão			Se estam em Culturas	N <sup>os</sup> de Escr. <sup>os</sup>	Rezidencia de Seus donos
			Testadas	Bracas	Fundos			
264	Joaquim Teixeira	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
265	Joao Ferreira Lima	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
266	Domingos da Silva	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
267	Joze Correia Leme	Idem	1500	750	Culturadas	6	Na mesma	
268	Joaquim Mariano	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
269	Bartholomeu da Cunba	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
270	Manuel da Cunha	Idem	400	350	Culturadas	0	Na mesma	
271	Francisco Thomaz	Idem	300	400	Culturadas	0	Na mesma	
272	Francisco Lopes	Idem	350	200	Culturadas	0	Na mesma	
273	Manuel Francisco	Idem	350	350	Culturadas	0	Na mesma	
274	Joaõ Ferreira	Idem	350	350	Culturadas	0	Na mesma	
275	Manuel Francisco	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
276	Maria Bicuda	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
277	Lorenco Goncalvez	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
278	Salvador Leme	Lavrinha	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
279	Antonio Marinho	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
280	Antonio Leme	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
281	Joze Rodriguez Jonquira	Idem	1500	750	Culturadas	1	Na mesma	
282	Luiz da Mota	Lavrinha	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
283	Manuel Joaquim	Idem	750	750	Culturadas	0	Na mesma	
284	Manuel Nunes	Idem	850	350	Culturadas	0	Na mesma	
285	O Cap. <sup>mor</sup> Joaõ Joze de Macedo	Rio do Santo	750	750	Culturadas	8	Na mesma	
286	Valerio Joze de Macedo	Paredaõ	500	500	Culturadas	1	Na mesma	

Attesto que esta Lista fis tirar pellos Capitans

do meu Districto na Conformidade da Ordem do Illustrissimo e Excellentissimo Senhor General Villa de

S. Miguel das Areas [sic] 22 de Julho [ilegível] 1819

Domingoz da Sylva Moreira

Capitam Mor.

### Link Acesso ao documento

Cópia digitalizada dos IBRs

1818 (<https://1drv.ms/u/s!AkBXpqiOYpkAl4x0bV67bwneK4dnGw?e=JQhDBq>)

1819 (<https://1drv.ms/u/s!AkBXpqiOYpkAl4x1l88TBedXqE0Y3Q?e=3L4ggG>).

### Referências bibliográficas

ACÇÃO DE NOTIFICAÇÃO entre o Tenente Antônio Joaquim de Oliveira e Antônio Pires de Oliveira. Cruzeiro: MMN, 30 ago. 1822. Cartório do 1º Ofício, caixa 4, n. 68.

AGUIRRA, João Batista de Camargo. Tombamento de 1817: propriedades rurais na capitania de São Paulo. **Revista do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo**, São Paulo, v. X, p. 57-64, mar. 1935.

APESP. Mss. **Inventário dos Bens Rústicos**. Vila de São Miguel das Areas, 1818.

APESP. Mss. **Inventário dos Bens Rústicos**. Vila de São Miguel das Areas, 1819.

APESP. Mss. **Lista Nominativa de Habitantes**. Vila de São Miguel das Areias, 4ª Cia. de Ordenanças (freguesia do Bananal), 1817.

ARQUIVO NACIONAL (BRASIL). Mss. [**Requerimento para Medição, Demarcação e Tombamento de Sesmaria**]. Requerente: Hilário Gomes Nogueira, 25 fev. 1817.

BACELLAR, Carlos de A. P. **Viver e sobreviver em uma vila colonial: Sorocaba, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2001.

CANABRAVA, Alice P. A repartição da terra na Capitania de São Paulo, 1818. **Separata da Revista de Estudos Econômicos**. IPE-USP, São Paulo, v. 2, n. 6, p. 77-111, dez. 1972.

FREITAS, José Luiz de. O mito da família extensa: domicílio e estrutura fundiária em Jundiá (1818). COSTA, Iraci del Nero da (org.). **Brasil: história econômica e demográfica**. São Paulo: IPE-USP, 1986. p. 205-222.

GUTIÉRREZ, Horacio. Donos de terras e escravos no Paraná: padrões e hierarquias nas primeiras décadas do século XIX. **História**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 100-122, 2006.

INVENTÁRIO de Rosa Maria da Conceição. Cruzeiro: MMN, 4 dez. 1838. Cartório do 1º Ofício, caixa 28, n. 469.



- LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert. **Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, de 1750 a 1850.** (trad. port.). São Paulo: Edusp, 2005.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. **Caçara:** terra e população: estudo de demografia histórica e da história social de Ubatuba. 1. ed., 1986. São Paulo: Edusp, 2006.
- MARCONDES, Renato L. **A arte de acumular na economia cafeeira:** Vale do Paraíba, século XIX. Lorena: Editora Stiliano, 1998.
- MARINS, Paulo César G. Queluz e o café: cotidiano e cultura material no século XIX através de inventários. **Historical Archaeology in Latin América**, Columbia – South Carolina, v. 6, p. 45-65, 1995.
- MARQUESE, Rafael; TOMICH, Dale. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX. In: SALLES, R.; GRINBERG, K. (Org.). **O Brasil Imperial (1808-1889).** Volume II (1831-1871). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 339-383
- MILLIET, Sérgio. Recenseamentos antigos do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, v. XXXII, p. 283-295, 1937.
- MORENO, Breno S. A formação da cafeicultura em Bananal, 1790-1830. In: **O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da Segunda Escravidão.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2015. p. 328-350.
- MOTTA, José Flávio. **Corpos escravos, vontades livres:** estrutura da posse de cativos e família escrava em um núcleo cafeeiro (Bananal, 1801-1829). São Paulo: Annablume – FAPESP, 1999.
- NOZOE, Nelson H. **A apropriação de terras rurais na Capitania de São Paulo.** Tese (Livro-Docência em História Econômica) – FEA-USP, São Paulo, 2008.
- OLIVEIRA, José Teixeira de. **História do café no Brasil e no Mundo.** 1. ed., 1984. Rio de Janeiro: Barléu Edições, 2004.
- PINTO, Francisco E. Inácio Correia Pamplona e as sesmarias dos confins da Comarca do Rio das Mortes. GUIMARÃES, Elione S.; MOTTA, Márcia M. M. (orgs.). **Campos em disputa:** história agrária e companhia. São Paulo: Annablume; Núcleo de Referência Agrária, 2007. p. 155-188.
- RANGEL, Armênio de Souza. Dilemas da historiografia paulista: a repartição da riqueza no município de Taubaté no início do século XIX. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 351-368, abr.-jun. 1998.

REIS, Paulo Pereira dos. Os Puri de Guapacaré e algumas achegas à história de Queluz. **Revista de História**, São Paulo, v. 30, n. 61, p. 117-158, mar. 1965.

SAMPER, Mario; FERNANDO, Radin. Historical statistics of coffee production and trade from 1700 to 1960. In: CLARENCE-SMITH, William Gervase; TOPIC, Steven (eds.). **The global coffee economy in Africa, Asia, and Latin America, 1500-1989**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 411-462.

SILVA, Lígia Maria Osório. **Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850**. 1. ed., 1996. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

ZALUAR, Augusto Emílio. **Peregrinação pela província de São Paulo (1860-1861)**. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

## “Dublando” a África pré-colonial e a Diáspora Atlântica: conhecimento histórico e o Sul global

GREEN, Toby. “Dubbing” pre-colonial Africa and the Atlantic diaspora: Historical knowledge and the Global South. *Atlantic Studies*, v. 17, Iss. 2, 2020<sup>1</sup>

Lucas Aleixo Pires dos Reis  
Graduado em História  
Universidade Federal de Minas Gerais  
lucas.aleixo228@gmail.com

Recebido em: 24/04/2021

Aprovado em: 07/06/2021

**Resumo:** O que se passou por “conhecimento” histórico sobre a África pré-colonial e a diáspora foi durante séculos definida através da lente de observadores estrangeiros. Os principais resultados de pesquisas foram moldados pelas preocupações dos financiadores externos, sejam eles a Coroa portuguesa e as ordens missionárias no século XVI e XVII ou os governos coloniais do século XX. Esse padrão continuou no século XXI. Programas de Ajuste Estrutural tornaram quase impossível para as instituições africanas se concentrarem nos paradigmas do conhecimento pré-colonial e o processo de produção de conhecimento neste campo foi capturado pelo Norte global. Como os trabalhos considerados neste artigo mostram, este padrão começou a mudar com o crescimento dos Estudos Africanos no Brasil. Este artigo de revisão considera o impacto destes trabalhos, os diferentes olhares que oferecem à África pré-colonial e as consequências que podem acarretar no atual debate sobre a descolonização dos currículos.

**Palavras-chave:** África, Brasil, História pré-colonial, Produção de conhecimento, Sul global, Descolonizando o currículo.

**Abstract:** What has passed for historical “knowledge” about precolonial Africa and the diaspora has for centuries been “dubbed” through the lens of foreign observers. The main research findings have been shaped by the concerns of external financial backers, be they the Portuguese crown and Missionary orders in the sixteenth and seventeenth centuries or the colonial governments of the twentieth century. This pattern has continued into the twenty-first century. Structural Adjustment Programmes made it almost impossible for African institutions to focus on precolonial knowledge paradigms, and the process of knowledge production in this field was captured by the Global North. As the works considered in this review show, this pattern began to change with the growth of African

---

<sup>1</sup> Tradução completa publicada com a permissão do editor Taylor & Francis Ltd, <http://www.tandfonline.com>

Studies in Brazil. This review article considers the impact of these works, the different lens which they offer for precolonial Africa, and the consequences this may have for current debates on decolonizing the curriculum.

**Keywords:** Africa, Brazil, precolonial history, knowledge production, Global South, decolonizing the curriculum

Em seu recente livro sobre a Costa do Marfim pós-colonial, Abou Bamba ironiza uma forma pouco estudada de competição pós-colonial. Quando planejadores vindos dos Estados Unidos foram ao país em meados dos anos de 1960, as moribundas instituições coloniais francesas realizaram ações desesperadas de defesa. O objetivo era mostrar aos seus antigos colonos que a francofonia permanecia superior à anglosfera. No entanto, como os modelos americanos estavam em ascensão, os franceses roubaram efetivamente as ideias de modernização mais recentes. Transformaram os conceitos norte-americanos de modernidade e os "dublaram" ou propagaram como sendo seus, através das próprias instituições protoccoloniais, para os líderes da nova nação (BAMBA, 2016).

O conceito de "dublagem" desenvolvido por Bamba é uma contribuição teórica de grande importância. O mesmo implica em como ideias podem circular na vida acadêmica e política a fim de preservar antigas formas de hegemonia. Tal conceito aponta para o processo no qual instituições hegemônicas capturam ideias novas e potencialmente desestabilizadoras com o objetivo de dublá-las e mitigá-las. Essas ideias reconfiguradas são então circuladas novamente através da academia como supostos agentes de mudança. Como no caso da dublagem francesa de ideias americanas de modernização analisadas por Bamba, agentes de antigas hegemônias geralmente conduzem este processo de dublagem. Na Costa do Marfim, por exemplo, tal ação foi realizada por meio do ORSTOM<sup>2</sup>, o instituto francês pós-colonial de desenvolvimento que implementou muitas dessas ideias "dubladas".

O campo da História da África pré-colonial e Diáspora africana transatlântica oferece um exemplo de como esse processo ocorre dentro da atual academia. Até recentemente, a produção de conhecimento nesse campo era controlada quase que inteiramente pela América do Norte. A consequência imediata das independências na década de 1960 foi a grande ênfase de muitas instituições africanas em suas próprias histórias pré-coloniais, enquanto a História pré-colonial é raramente

---

<sup>2</sup> Nota do Tradutor: *Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer*. Em português, Escritório de Pesquisa Científica e Técnica do Estrangeiro.

pesquisada de forma sistemática pelos departamentos de História de universidades africanas. A Universidade Cheik Anta Diop de Dakar, por exemplo, tornou-se o centro de grandes arqueólogos como Ibrahima Thiaw; porém, nas décadas de 1960 e 1970, a “Escola histórica de Dakar”, com acadêmicos como Boubacar Barry e Oumar Kane, produziu obras de referência no que tange a história dos séculos XV ao XVIII (BARRY, 1985, 1998; KANE, 2004; THIAW, 2010). Na Nigéria, entretanto, a disciplina de História foi até mesmo removida inteiramente do currículo do ensino médio entre os anos de 2009 e 2016.

Esse abandono do campo deriva do crescimento das desigualdades globais. O crescimento dos Programas de Ajuste Estrutural (*SAPs*), nas décadas de 1980 e 1990, forçou grandes cortes no orçamento do ensino superior de nações africanas. É uma triste experiência entrar na biblioteca do Fourah Bay College na Universidade de Serra Leoa em Freetown, um bastião da história da educação da África Ocidental, e perceber que, mesmo às 8 horas da manhã, é necessária a lanterna do celular para ver qualquer coisa no porão cavernoso onde se encontra a biblioteca; ou para visitar a livraria do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa em Bissau, outro famoso centro de pesquisa e documentação, e adquirir aquele livro que parou de ser comercializado nos anos 1980. É claro que nem todas as instituições foram tão privadas de recursos, mas muitas foram.

O impacto das *SAPs* no capital intelectual africano foi imenso. Privada dos recursos necessários para se engajar nos debates acadêmicos internacionais, a taxa de publicação de acadêmicos radicados na África em revistas globais caiu significativamente.<sup>3</sup> Estudiosos de universidades africanas tiveram que fazer recuos estratégicos de várias áreas. Um dos impactos dos *SAPs* foi fazer com que essas instituições dependessem da oferta de programas de estudo no exterior (geralmente ofertados pelos EUA) e se tornassem pontos de contato locais e conhecimento para pesquisadores estrangeiros visitantes. Nestas condições, a capacidade dos estudiosos sediados na África para definir agendas de pesquisa foi reduzida. Longe de criar “autonomia financeira” e quebrar o endividamento, os *SAPs* levaram muitas instituições praticamente à falência. Quando esses fatores foram combinados com regimes de emissão de vistos cada vez mais draconianos na fortaleza Europa/EUA, tornou-se impossível sustentar a pesquisa em campos como o da História pré-colonial, que exigia pesquisa em arquivos na Europa, assim como acesso a periódicos e livros internacionais – especialmente em um

---

<sup>3</sup> Para recente estudo sobre o tema, ver: BRIGGS; WEATHERS (2016).

contexto onde “valor agregado de mercado” era difícil de ser apresentado para financiadores ansiosos e exigentes.<sup>4</sup>

Análises detalhadas desses processos são bem conhecidas por estudiosos preocupados com essas questões. A obra *Scholars in the Marketplace*, de Mahmood Mamdani (2007), é uma descrição clássica do impacto dos SAPs e das reformas neoliberais no ensino superior africano. Mamdani mostra como, sob esses processos, os governos abdicaram do controle e do poder de decisão para o Banco Mundial e como a Universidade de Makerere em Uganda – um farol na história da educação africana – foi privatizada e fragmentada. Cursos profissionais ganharam destaque, considerados como mais propensos ao lucro, e a fragmentação significou que o objetivo geral da instituição foi diluído. Assim, a direção intelectual e a capacidade de reformular as universidades de acordo com as necessidades de Uganda foram entregues ao controle do mercado internacional direcionado para o Norte.

Tais análises deixam claro que um campo como a História pré-colonial teve poucas chances para se manter nas instituições africanas que enfrentavam essas pressões. Mas quais são as consequências de ceder tanto da formação da História africana pré-colonial a estudiosos localizados no Norte global? Há um grupo de estudiosos africanos altamente distintos trabalhando (em grande parte) em instituições estadunidenses que atuam como contrapeso. No entanto, na prática, a importância desse campo e o modo como é atualmente estudado está “dublado” e refratado através das lentes ideológicas do Norte global. De certa forma, pouco parece ter mudado desde o discurso de Kwame Nkrumah, que marcou a inauguração do Instituto de Estudos Africanos em Legon, Gana, em 1963, onde disse acerca da história africana:

Em primeiro lugar, gostaria de enfatizar a necessidade de uma reinterpretação do nosso passado [...]. Temos que reconhecer francamente que os Estudos Africanos, na forma em que vêm sendo desenvolvidos nas universidades e centros de aprendizagem do Ocidente, têm sido amplamente influenciados pelos conceitos dos “estudos coloniais” e, em certa medida, ainda permanecem sob a sombra das ideologias e mentalidades coloniais [...] a história, a cultura e instituições, as línguas e artes de Gana e África [devem ser estudadas] em novas perspectivas africanas – em total liberdade das proposições e suposições da época colonial e das distorções

---

<sup>4</sup> Um exemplo recente faz entender. Há dois anos, ofereci-me como patrocinador de um acadêmico da Universidade Cheik Anta Diop em Dakar, com doutorado na área de abolição e que desejava fazer pesquisas nos Arquivos Nacionais Britânicos. Apesar de já ter visitado a China e a França, o pedido de visto deste acadêmico para o Reino Unido foi negado com o argumento de que o funcionário da imigração não acreditava que ele voltaria para o Senegal. Isso significou que o mesmo não conseguiu conduzir a pesquisa necessária para completar uma visão mais abrangente sobre o assunto.

daqueles que [...] continuam a fazer dos estudos europeus sobre a África as bases dessa nova avaliação (NKRUMAH, 1963, p. 2-3).

Como Nkrumah salientou, o processo de "dublagem" observado por Bamba é de longa data. Ela ocorre através de uma tradição de séculos de filtragem, dos conhecimentos sobre a África através das preocupações dos visitantes europeus. Desde que os primeiros relatos de viagem produzidos por europeus e euro-africanos foram publicados no século XVI, "fontes primárias" em História da África foram produzidas através da dependência de "produtores" de fontes textuais europeus sobre os verdadeiros detentores do conhecimento, seus guias africanos, intérpretes e dependentes econômicos.

Dois exemplos famosos podem ilustrar esse ponto. O primeiro é o *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo-Verde* de André Álvares de Almada (1994), produzido pelo cabo-verdiano em 1594 em grande parte como um anúncio publicitário para incentivar o investimento português na região da Grande Senegâmbia (BARRY, 1998). Como vários estudiosos demonstraram, o *Tratado* é uma filtragem feita por Almada de inúmeros relatos orais com os quais teve acesso (HORTA, 2000; GREEN, 2011). Outro caso importante é a *História dos reinos do Kongo, Ngongo e Matamba* de António Cavazzi (1687), que oferece testemunhos orais preciosos acerca das origens de Ngongo – mais uma vez, inteiramente não baseado nas próprias experiências de Cavazzi, mas no conhecimento de seus interlocutores falantes de Kimbundu.

Essas observações não diminuem a importância desses textos como fontes históricas. Entretanto, mostram que o processo de "dublagem" é antigo. No caso de Almada, a "dublagem" apareceu através de seu desejo em mostrar essa região como boa para investimentos e colonização (exalta, por exemplo, o potencial da produção de açúcar em Serra Leoa). No caso de Cavazzi, a questão religiosa era fundamental. O conhecimento que emergiu foi moldado pelas perguntas formuladas, os *questionários* elaborados nos Conselhos Ultramarinos e religiosos em Lisboa e Roma, tanto quanto pelos "fatos na terra", isto é, o conhecimento produzido foi moldado pelas preocupações e interesses da coroa portuguesa e da igreja católica.

Assim, o paradigma atual de produção de conhecimento sobre a África pré-colonial é bastante antigo. Pesquisadores estrangeiros bem financiados filtram o conhecimento de intermediários africanos em suas próprias pesquisas, que então se torna "conhecimento" produzido no Norte global. Este é o lugar onde o segundo elemento mencionado acima, a filtragem através das preocupações do



Norte global se apresenta; os pesquisadores estrangeiros determinam as questões feitas ao material. As preocupações ideológicas da academia europeia-/ norte-americana e de seus financiadores moldam a natureza dessas questões, no lugar das realidades passadas e presentes e preocupações intrínsecas a África.

Um bom exemplo desse estabelecimento de agendas históricas é o foco, de grande parte da literatura sobre a Diáspora, na “agência”. Grande parte dessa discussão remonta ao livro seminal de John K. Thornton (1998), *África e os africanos na formação do Mundo Atlântico 1400 – 1800*, e os debates subsequentes que este trabalho engendrou. Thornton respondia em parte à teoria da dependência e à realidade de que modelos econômicos dos sistemas mundiais de Wallerstein e seus acólitos não faziam jus à experiência vivida por inúmeros africanos no Mundo Atlântico. Quase imediatamente, alguns pesquisadores da História afro-americana, como Walter Johnson (2002), apontaram as limitações do paradigma da agência. O estudioso Paul Zeleza (2018, p. 2) também observou a definição demasiadamente eurocêntrica de “agência” nesta literatura, relacionada à acumulação material e de capital. E, no entanto, isso não parou o fluxo de obras produzidas que procuram mostrar o papel ativo de africanos na criação das sociedades nas Américas.

Parafraseando Walter Johnson, eu sou tão a favor de revelar a agência histórica dos povos subalternos como a próxima pessoa. No entanto, é necessário que seja reconhecido o nexos econômico no qual o foco na agência surgiu. Este é o mesmo nexos que viu, ao mesmo tempo, a ascensão dos SAPs em África. Este foi também o período em que todo o mundo assistiu à redução do apoio institucional aos pobres, uma vez que os programas estatais foram reduzidos. Assim, o foco na agência coincidiu com o processo em andamento (portanto exacerbado) de procurar culpar os pobres pela sua própria pobreza e incitá-los a “assumir a responsabilidade”. Uma vez que esta vitimização dos pobres tem inevitáveis implicações e ressonâncias raciais, os benefícios do foco na “agência africana” parecem irrelevantes. Isso vai de encontro com o que Zeleza observa como uma associação redutora de agência com poder econômico e autonomia, em vez de, por exemplo, reconhecer o chamado de Nkrumah para a agência de pessoas africanas e suas instituições como um local para a produção de conhecimento.

Nesse contexto, na última década, o surgimento do Brasil como um local de produção de conhecimento sobre África pré-colonial é interessante, uma vez que mostra o crescimento de questões históricas a partir de um espaço político e econômico diferente. Essa transformação ocorreu após a

decisão política do presidente Lula da Silva (2002-2010) de tornar o ensino da História africana e afro-brasileira obrigatório nas escolas brasileiras. Essa iniciativa educacional fazia parte da agenda política mais ampla de Lula para construir alianças políticas e econômicas Sul-Sul, por meio das vias de países em desenvolvimento integrantes do BRICS – e acompanhou a expansão das missões diplomáticas e investimentos econômicos em muitas partes da África.

No entanto, como em todas as mudanças políticas, essa decisão teve consequências inesperadas. As universidades brasileiras foram historicamente o domínio das elites brancas e mudanças reais enfrentaram bloqueios institucionais. Como havia poucos especialistas na área de História da África no início do mandato de Lula, as universidades – em particular as universidades federais – investiram recursos na abertura de cargos e formação de novos pesquisadores; e com o tempo, alguns deles foram formados das comunidades mais desfavorecidas e diversificadas do país. A Universidade Federal da Bahia (UFBA) em Salvador – coração da cultura afro-brasileira – foi um foco para essa mudança, nos anos 1960, ao lado do novo Centro de Estudos Africanos da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em Belo Horizonte, criado em 2012.<sup>5</sup>

As obras resenhadas neste artigo são provenientes desses centros de pesquisa. Coletivamente, as obras mostram como mover o *locus* de produção do Norte global para o Sul global pode transformar os debates sobre a História africana pré-colonial. O argumento desta análise é que isso se deve às diferentes forças ideológicas e políticas em ação no Sul. Assim, os livros discutidos aqui oferecem alimento para o pensamento. Eles sugerem que, quando a pesquisa é centralizada fora dos atuais centros internacionais de “excelência acadêmica”, ideias que quebram o ciclo de “dublagem e embotamento”, como descrito acima, surgem.

Lula expressou o imperativo estratégico para o Brasil se envolver com a África como parte da necessidade de reconhecer sua “dívida histórica” para com a África, à luz do comércio transatlântico de escravos. No entanto, nenhum dos trabalhos em análise tem como foco principal a história e o impacto da escravidão na África. Um indicativo útil de por que isso importa é o livro editado por Vanicléia Silva Santos, Eduardo França Paiva e René Lommez Gomes (2017), *O Comércio de Marfim no*

---

<sup>5</sup> Deve-se notar também a importância do Centro de Estudos Africanos da Universidade Federal Fluminense em Niterói e de outros estudiosos da África pré-colonial em atuação no Brasil, especialmente Marina de Mello e Souza (Universidade de São Paulo) e Mariza de Carvalho Soares (Universidade Federal do Rio de Janeiro).

*Mundo Atlântico*. Este livro surgiu como parte de um projeto conjunto de três anos<sup>6</sup> financiado pela Fundação de Ciência e Tecnologia em Portugal e pela UFMG, cujo Centro de Estudos Africanos é dirigido por Santos. O projeto analisa o lugar do marfim como produto global e atlântico – algo que, como observa Santos em sua valiosa introdução, os estudiosos ignoraram em grande parte, apesar de sabermos a muito tempo que o comércio na África atlântica tinha como grande componente o marfim.

O livro conecta os usos do marfim na África e na Europa no início do período moderno com os usos no Brasil. O lugar do marfim como garantidor do status foi estabelecido há muito tempo para a Europa moderna, através de seu uso na fabricação de pianos, utensílios de cozinha e outros produtos de consumo das elites. Enquanto isso, a pesquisa mostrou a importância dos objetos e esculturas em marfim na vida material da África Ocidental.<sup>7</sup> Os editores argumentam que houve desenvolvimentos semelhantes no Brasil na medida em que objetos religiosos, miniaturas esculpidas e objetos como cadeiras e mesas foram fabricados por escultores de marfim em Recife em meados do século XVII. Ao argumentar sobre o surgimento de uma prática compartilhada de consumo de elite na África, no Brasil e na Europa, o livro demonstra o surgimento de uma cultura material compartilhada no início do Mundo Atlântico moderno. Dois dos capítulos ajudam a reavaliar o uso da produção na África. No capítulo de abertura, Felipe Malacco analisa os marfins produzidos pelas populações sapes em Serra Leoa e comercializados na Europa no século XVI. Enquanto invasores conhecidos na literatura como “manes” invadiram as comunidades sapes em meados do século, Malacco sugere que isso não necessariamente levou à extinção da produção ou consumo local, embora tenha interrompido o comércio intercontinental. O segundo capítulo, escrito por Thiago Mota, também destaca a produção de marfim em Serra Leoa e argumenta que objetos supostamente encomendados por europeus, como os saleiros, foram provavelmente destinados ao consumo das elites sapes.

Esses capítulos ilustram a relevância do livro como um todo. Ao mostrar como o uso de marfins fazia parte de um contexto de consumo e exposição de status, Malacco e Mota – ambos formados pela pós-graduação da UFMG sob orientação de Santos – revelam de maneira convincente como a produção e a propriedade dos materiais de marfim pertenciam a uma cultura material compartilhada pela elite no Mundo Atlântico. Este argumento é então explorado com mais detalhes

---

<sup>6</sup> Nota do Tradutor: O projeto foi desenvolvido entre 2016 e 2020 por investigadores da UFMG, Universidade de Lisboa e Universidade de Évora.

<sup>7</sup> Veja, por exemplo, MARK (2007, 2014).

nos capítulos do livro relacionados ao Brasil.

O principal trabalho de Malacco (2017) sobre a História pré-colonial até agora é o livro que surgiu de sua dissertação de mestrado na UFMG, *O Gâmbia no Mundo Atlântico: Fulas, Jalofos e Mandingas no Comércio Global Moderno (1580-1630)*. Apesar de a historiografia estar ativa há quase 60 anos, este é o primeiro trabalho publicado preocupado exclusivamente com a região do rio Gâmbia nos séculos XVI e XVII. Como esta é uma das vias navegáveis mais importantes da África Ocidental, isso por si só revela o quanto ainda pode ser feito quando se trata de reenquadrar questões na História da África pré-colonial.

A obra de Malacco analisa uma ampla variedade de interações entre os protagonistas comerciais e políticos da Senegâmbia e os comerciantes euro-africanos do Atlântico. É analisado não somente as grandes organizações políticas e mais famosas como Fuuta Tooro, Kaabu e Jolof, mas também reinos menores como Badibu, Niumi, Siin e Wuuli. O foco nesses Estados menores permite que Malacco consiga uma análise que vai além do foco Atlântico. Muitas dessas políticas são importantes hoje para as identidades da atual Gâmbia; e a implicação em longo prazo desses históricos de negociação pode ser observada pela reputação de comerciantes astutos e bem sucedidos que os *badibunka* possuem até hoje.

Este enfoque na África Ocidental permite a Malacco examinar temas que ainda não foram abordados por outros historiadores de maneira bem fundamentada. Ele analisa o comércio da mais ampla variedade, com discussões sobre papel, madeira para o reparo de barcos e navios e o comércio de sal – *commodities* negociadas em todos os portos da bacia do rio Gâmbia. As discussões sobre a demanda dos comerciantes fulas por sal e sobre o comércio de noz de cola abrem novos caminhos. A análise de Malacco de que esses comércios importavam tanto quanto outras formas de comércio (incluindo o tráfico de escravos) é bem visível. Ele certamente cobre o comércio de cativos, mas o faz colocando o “comércio infame” dentro de seu contexto local.

É no tocante ao contexto local que a obra de Malacco é especialmente bem-sucedida. *O Gâmbia no Mundo Atlântico* analisa o crescimento do Estado do Kaabu (que era o mais importante centro político na região até a metade do século XIX) no contexto do comércio atlântico. A estrutura federativa do Kaabu foi importante para sua condição de Estado. E a análise de Malacco de que o

comércio atlântico levou à fragmentação do poder político africano em subunidades adiciona novas evidências às anteriores análises seminais de Jean Boulègue (1987) e Paul Lovejoy (2000).

A questão do poder e do comércio é uma das principais características deste trabalho e é aqui que algumas ressignificações podem ser úteis. Em consonância com as correntes historiográficas em curso sobre o Atlântico, Malacco enfatiza a agência dos protagonistas comerciais africanos como os comerciantes fulas, jalofos e mandingas cujos costumes os comerciantes euro-africanos tinham de se adaptar. No entanto, não se trata de uma agência subalterna em um contexto de expropriação violenta, mas de poder político africano. Os comerciantes vindos do Atlântico tiveram que se adaptar às normas africanas, tanto que com o tempo a casta de comerciantes denominados de “lançados” desapareceria, pois eram politicamente subordinados aos governantes africanos.

Uma ênfase no poder político africano – ou soberania e domínio, como Herman Bennett (2018) e Michael Gomez (2018) definiram recentemente - é significativa, até porque complexifica a dimensão colonial percebida sobre a História do atlântico no período moderno. O potencial dos idiomas africanos e o poder de desestabilizar os modelos europeus sempre foram percebidos como ameaçadores. Isso se torna evidente na história dos “lançados”, estigmatizados pela coroa portuguesa no século XVI por adotarem os costumes africanos. No contexto atual, isso elucida ainda mais o tropo da “agência”, que pressupõe a subordinação africana – historicamente e, no contexto contemporâneo, ideologicamente. No entanto, como Felipe Malacco mostra em seu livro, a principal força que moldou a região do Gâmbia nessa época não foi a “agência” africana, mas sim o poder comercial, político, religioso e social inerente às sociedades africanas.

A elucidação desse poder é uma das principais características do trabalho de Thiago Mota que, como Malacco, foi orientado por Santos no Centro de Estudos africanos da UFMG. A excelente dissertação de mestrado de Mota sobre a interação dos comerciantes portugueses e das sociedades islâmicas na Senegâmbia foi publicada em 2016<sup>8</sup>. Em 2018 foi aprovada a sua tese de doutorado, *A Grande Jihad na África*. Depois do doutorado de Walter Rodney na SOAS<sup>9</sup> em 1966, é provavelmente a tese de doutorado mais significativa já produzida sobre a região da Grande Senegâmbia. A tese transformadora de Mota é a de que o Islã era uma força poderosa na região nos séculos XVI e XVII,

---

<sup>8</sup> MOTA (2016); Resenhado por mim no H-Luso-Africa.

<sup>9</sup> Nota do Tradutor: *School of Oriental and African Studies*. Em português: Escola de Estudos Orientais e Africanos, Universidade de Londres.

amplamente incorporada para além das elites, e que o Islã senegambiano era um precursor-chave dos movimentos revolucionários islâmicos que surgiram em outras partes da África Ocidental no século XVIII. Assim, Mota tem sucesso ao colocar o Islã senegambiano tanto em um contexto atlântico quanto no seu papel crescente na própria história do oeste africano.

*A Grande Jihad na África* oferece contribuições para uma diversidade de campos, entre os quais podem ser incluídos: a emergência histórica do Islã na Senegâmbia e sua inserção na população; a maneira pela qual o desenvolvimento do Islã na Senegâmbia preparou o terreno para algum dos movimentos de jihad na África Ocidental do século XVIII; a presença de jalofos muçulmanos em Portugal e nas Américas no século XVI e o seu conhecimento detalhado sobre o Corão; a adaptação dos tiros islâmicos à vida cotidiana e às atividades na região; e a prática e doutrinação do Islã na Senegâmbia, incluindo a existência de madrassas e o desenvolvimento de um espaço islâmico sagrado.

A tese de Mota se baseia em uma grande variedade de fontes. Sua análise de material inquisitorial dos Tribunais de Lisboa e Cartagena o permite resgatar a documentação que corrobora sua tese de que o Islã estava inserido na Senegâmbia no século XVI. O conhecimento que prisioneiros jalofos da Inquisição demonstraram sobre o Corão, tanto em Portugal quanto nas Américas, é impressionantemente detalhado e oferece uma nova perspectiva sobre a história religiosa da região. Mota então mistura essas fontes e relatos publicados (especialmente os de jesuítas de Cartagena) com relatos orais mantidos pela Divisão de Pesquisa e Documentação do *National Centre os Arts and Culture* do Gâmbia. O efeito geral é o de reunir uma metodologia impressionante que mistura histórias orais e escritas.

Duas interpretações especialmente novas emergem desses documentos. A primeira diz respeito à dimensão atlântica do surgimento do Islã na África Ocidental. Enquanto os historiadores mostraram as interconexões entre Islã e revolução na África e nas Américas no final do século XVIII e início do século XIX (BARCIA, 2014; LOVEJOY, 2016), Mota leva essa interconexão de volta para o século XVI. Ele argumenta que havia uma importante dimensão atlântica para o florescimento do Islã e tem os documentos para sustentar tal afirmação. Na segunda interpretação, ele fornece uma análise fascinante da competição entre os bixirins (ou marabutos, líderes espirituais viajantes e comerciantes) e jabacouses (praticantes religiosos africanos): vê a competição entre esses dois grupos por adeptos, o

que espelha a luta política entre ferreiros e marabutos e mostra a evolução histórica deste conflito ideológico e político na África Ocidental.

Tomando esses três trabalhos em conjunto, é evidente a importância do Centro de Estudos Africanos da UFMG. Durante a última década, seus acadêmicos desenvolveram um novo e impressionante *corpus* de trabalho no campo da História pré-colonial da África Ocidental. É um conjunto de trabalhos que nenhum historiador sério do tópico pode ignorar. Quando tomados em conjunto, o foco nos marfins, nos grupos comerciais do oeste africano e na dimensão religiosa do Islã, estes trabalhos oferecem uma nova perspectiva. Uma perspectiva que se relaciona com temas que certamente são mais relevantes para as preocupações contemporâneas da África Ocidental do que um enfoque reducionista na escravidão. Pois aqui estão as histórias de linhagens específicas e grupos étnicos (no caso do Malacco), do Islã (no caso do Mota) e do surgimento de uma cultura atlântica de consumo compartilhada pela elite (no caso do trabalho editado sobre marfins). Todas essas temáticas são importantes atualmente na Grande Senegâmbia; e assim, este corpo de trabalho mostra como perspectivas importantes e diferentes surgem quando a produção de conhecimento não é capturada por ricas instituições do Norte e pelas preocupações de seus financiadores, imersos no duradouro complexo psicológico de poder e culpa que se origina da história e historiografia da escravidão.

O surgimento do Centro de Estudos Africanos da UFMG mostra como a direção política do governo Lula reformulou diretamente a paisagem da historiografia africana pré-colonial, tanto no Brasil quanto no mundo. Não apenas novas e importantes direções foram impulsionadas por centros como esse, mas também é preciso reconhecer que, atualmente, muitos dos novos e importantes historiadores no campo da África Centro-Ocidental pré-colonial atuando nos Estados Unidos são brasileiros. Quando se considera a relevância do trabalho de Mariana Candido (2013), Roquinaldo Ferreira (2012) e Daniel Domingues da Silva (2017), a forma como a historiografia brasileira transformou o campo se torna impressionante.

Anteriormente ao governo Lula, era apenas na UFBA, em Salvador, que os estudos africanos e a História da África foram desenvolvidos com algum grau de seriedade. Aqui, estudiosos como Pierre Verger – um dos pioneiros da História Atlântica como um campo – e João José Reis (recentemente



eleito para a Academia Brasileira de Letras<sup>10</sup>) estabeleceram, desde a década de 1970, um centro de estudos dedicado à história africana<sup>11</sup>, com particular interesse na diáspora iorubá, que conecta a África Ocidental e o Brasil desde o século XVIII. Foi também na UFBA onde recebeu sua formação inicial Paulo Fernando de Moraes Farias, estudioso que, provavelmente, se tornou o maior africanista do Brasil.<sup>12</sup>

A dimensão pan-Atlântica dos estudos africanos na UFBA continua sendo um tema central nos trabalhos sobre a África pré-colonial produzidos por muitos estudiosos excelentes. Um exemplo recente é o livro do antropólogo histórico, Luís Nicolau Parés (2016), *O Rei, O Pai e a Morte*. Parés é um acadêmico sênior cujo trabalho seminal sobre as raízes iorubás e gbe da prática da religião afro-brasileira do Candomblé é leitura obrigatória (PARÉS, 2007). Parés leciona há mais de uma década no departamento de Antropologia da UFBA, onde dedicou suas pesquisas às dimensões históricas tanto africanas quanto brasileiras da prática religiosa contemporânea. Esse trabalho foi realizado com maestria em *O Rei, O Pai e a Morte*, uma das mais significantes obras de antropologia histórica sobre África Ocidental pré-colonial publicada nas últimas duas décadas. A preocupação de Parés é colocar as religiões afro-brasileiras na plenitude de seu processo de transformação histórica. Faz isso mostrando como a própria prática religiosa foi transformada em áreas de língua iorubá e gbe da África Ocidental durante os séculos XVI, XVII e XVIII. Somente ao captar essas mudanças é que o profundo pluralismo e capacidades transformativas das religiões africanas no Mundo Atlântico podem ser compreendidas.

Grande parte do livro tem como foco a prática religiosa no Daomé e seus reinos predecessores de Allada e Hueda (todos localizados no atual Benin). Parés busca unir os poderes religiosos e políticos. Nesta leitura, a queda de Hueda em função de Daomé no famoso conflito de 1727 pode estar ligada tanto ao poder decrescente do santuário da cobra Dangbé em Hueda quanto à proeza militar dos soldados do Daomé – como Parés observa, havia cada vez menos referências ao poder de Dangbé na

---

<sup>10</sup> Nota do Tradutor: O historiador João José Reis (UFBA) não foi eleito para a Academia Brasileira de Letras. Ele venceu o “Prêmio Machado de Assis”, concedido anualmente pela Academia Brasileira de Letras para um intelectual pelo conjunto da sua obra.

<sup>11</sup> Nota do Tradutor: O Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), órgão complementar da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, foi criado no ano de 1959 por iniciativa do prof. Agostinho da Silva. Para saber mais, ver o trabalho: SCHLICKMANN, Mariana. *A Introdução dos Estudos Africanos no Brasil (1959-1987)*. Curitiba: CRV, 2016.

<sup>12</sup>Ver o trabalho de referência: FARIAS (2003). Outros importantes Centros de Estudos Africanos fundados no Brasil nessa época incluíam o da Universidade de São Paulo (fundado em 1965).

primeira metade do século XVIII. Uma vez que o Daomé havia assumido a hegemonia sob o comando do Dadá Agaja em 1727, ele implementou a centralização da prática religiosa; Parés discute isso através do surgimento de novos santuários, como o do culto do Leopardo de Agassu e a eliminação de rivais como o movimento religioso Sakpata.<sup>13</sup>

Essa interconexão da centralização religiosa e política no Daomé tem muito a ver com a subsequente história da África Ocidental. Sugere que a ascensão dos movimentos de reforma islâmica no final do século XVIII no oeste africano pode estar relacionada à diminuição da fidelidade das pessoas às religiões africanas. Elas mesmas, de acordo com o argumento de Parés, foram subvertidas por novas elites dominantes no Daomé como em outros lugares. Parés, portanto, constrói um mundo em que, longe de se apresentar como estático, a prática religiosa africana é sempre transformada. Na mudança, a prática religiosa africana também espelhou as relações políticas transformadoras na própria África Ocidental.

Os últimos capítulos do livro dizem respeito às manifestações dessa história na prática do Candomblé na Bahia. Parés analisa os rituais contemporâneos como memórias codificadas deste passado complexo, enquanto surgidos na África Ocidental e como foram então transformados no nordeste do Brasil. Seu livro – que se espera que seja traduzido em inglês em breve – mostra que é impossível compreender a prática religiosa no Brasil contemporâneo sem a compreensão das histórias africanas; mas também como essas memórias podem ser informadas por meio da consciência das maneiras pelas quais a prática atual armazena memórias desse passado distante.

Parés faz parte da *Linha de Pesquisa e Grupo de Pesquisa Escravidão e Invenção da Liberdade* da UFBA. Nos últimos anos, esse grupo renovou e recolocou a importância da UFBA como centro mundial para os estudos das conexões pan-Atlânticas, ligando especialmente a costa iorubá e o nordeste do Brasil. Muitos estudiosos radicados na América do Norte também foram influenciados pelas direções mapeadas aqui. Embora alguns desses estudiosos da Bahia publiquem em inglês - como o próprio Nicolau Parés, João Reis e, mais recentemente, Carlos da Silva Junior, a maioria não o faz. Assim, esta discussão de trabalhos recentes no campo mostra que a historiografia escrita em português deve ser dialogada por qualquer estudioso sério dedicado à África Ocidental e Centro-Ocidental pré-colonial.

---

<sup>13</sup> Também discutido em SWEET (2011).

Para alguns leitores, este ensaio pode apresentar um caráter de despedida. A destruição trágica em um incêndio totalmente evitável do Museu Nacional do Brasil em 02 de setembro de 2018 demonstrou com clareza espantosa como a atual crise no Brasil oferece uma ameaça potencialmente mortal ao ambiente acadêmico em que essas obras foram produzidas. O golpe de 2016 contra a presidente Dilma Rousseff evidencia cada vez mais as ligações entre a investigação de corrupção da Operação Lava Jato e os interesses políticos estadunidenses e das Forças Armadas brasileiras e a crescente ascensão de políticas populistas, racistas e nacionalistas. Estas forças conservadoras se materializaram de forma alarmante com a eleição de 28 de outubro de 2018 do neofascista Jair Bolsonaro como o novo presidente do Brasil, e oferecem uma perspectiva perturbadora. Por isso, faz sentido considerar agora qual pode ser o impacto desses livros no campo dos estudos africanos pré-coloniais e do Atlântico africano como um todo. Há a sensação de que foram produzidos durante uma janela especial, quando havia um potencial inusitado para reformular o entendimento e as interações em todo o Sul global. As gerações futuras podem querer voltar para este momento para entender como era essa janela – o que poderia ter sido alcançado e por que e como ela foi esmagada.

Como observado nas páginas introdutórias deste ensaio, a produção historiográfica brasileira no campo da História da África preencheu um vácuo. A impossibilidade das instituições africanas de manterem seu perfil de pesquisa no campo da História pré-colonial significou que havia poucas instituições de fora da órbita Anglo-americana publicando trabalhos sobre África pré-colonial. Portanto, a ascensão dos historiadores que trabalham no Brasil ofereceu uma perspectiva diferente, e assim, em conclusão, pode valer a pena expor aspectos do que é essa perspectiva.

Em primeiro lugar, uma das características dos trabalhos aqui analisados é a sua recusa em serem limitados por um reducionismo conceitual. Atentam para temas importantes como partes de um todo, ao invés de serem divididos em categorias analíticas abstratas e artificiais. No caso de Parés, a centralização política e religiosa é vista como parte de um *continuum* de poder - não se pode separar religião e política. No livro de Malacco, o mesmo vale para o tratamento da religião e do comércio: enquanto a historiografia tende a tratá-las como categorias separadas, Malacco mostra como atividades comerciais e religiosas estavam intimamente conectadas na forma dos bixirins ou dos eruditos comerciantes viajantes muçulmanos. Enquanto isso, na tese de doutorado de Mota, a luta política entre

ferreiros e marabutos é refletida através das tensões religiosas entre estudiosos islâmicos errantes e os praticantes de religiões africanas, os jabacouses.

Uma lição a ser tirada disso tudo pode ser que, embora seja mais fácil para um estudioso contemporâneo separar analiticamente esses aspectos da vida, a experiência dos atores da história era diferente. Esses estudiosos brasileiros e radicados no Brasil refratam essa experiência mais holística por meio de seus trabalhos, que fluem conceitualmente entre diferentes categorias e não são tão segmentados analiticamente como, geralmente são, os trabalhos em língua inglesa. É importante ressaltar que esta abordagem está muito mais próxima de muitas estruturas conceituais africanas do que a abordagem mais concisa e segmentada que aparece frequentemente na historiografia de língua inglesa. Assim, um dos problemas do crescimento do inglês como língua acadêmica global é o fechamento das diferentes perspectivas que podem aparecer quando as ideias são expressas em línguas alternativas.<sup>14</sup>

Uma segunda faceta importante desses trabalhos em análise é que nenhum deles enfoca a história da escravidão na África pré-colonial. Isso é um tanto surpreendente, dado que há um grande número de estudiosos da escravidão trabalhando no Brasil e, de fato, - como observei - há uma florescente Linha de Pesquisa em Escravidão e Liberdade na UFBA. No entanto, como mencionado acima, os focos que são escolhidos - sobre religião, consumo da elite (incluindo os marfins) e sobre a história de linhagens específicas e etnias específicas - estão mais de acordo com as preocupações atuais nas sociedades africanas do que seria o caso com um enfoque apenas em escravidão.

Deve-se notar que o envolvimento da historiografia de língua inglesa com a história africana sempre foi refratado pelas lentes da escravidão. Desde o período da abolição, a História da África tem sido vista, na mente ocidental, como impossível de se separar da escravidão. Por exemplo, a Conferência de Bruxelas de 1890, que estabeleceu a justificativa moral do colonialismo europeu na África, o fez com base na erradicação da escravidão na África. Tanto a historiografia abolicionista quanto a imperialista facilitaram a equiparação da história africana com a escravidão. Além disso, o esforço para criar uma narrativa histórica universal, uma característica da imaginação histórica ocidental, vê com maior facilidade a incorporação da África através das lentes da escravidão. Mas isso

---

<sup>14</sup> O inglês, como alguns observaram, é a língua que emergiu para dar forma ao capitalismo global e as relações desiguais e prejudiciais de sujeito-objeto que esse sistema requer. Há algumas reflexões interessantes sobre isso em FISHBURNE-COLLIER (1988).

não permite aos historiadores africanos e atores a escolha dos termos e sua própria experiência histórica.

Em suma, uma leitura cuidadosa dessas obras produzidas no Brasil oferece importantes pontos de reflexão. Por razões estruturais de desigualdade as instituições africanas têm sido incapazes de manter um forte foco na história pré-colonial, todavia, de certa forma a preocupação em manter os interesses e a narrativa centrada no debate histórico no continente tem sido mantida por estudiosos no Brasil. Naturalmente, esses interesses teriam sido empurrados mais ainda por estudiosos radicados na própria África, mas, mesmo assim, não devem ser subestimadas as contribuições desses trabalhos para reequilibrar o debate histórico.

As razões para este potencial são variadas. Em primeiro lugar, a falta de literatura mais antiga em língua portuguesa sobre a África pré-colonial permitiu que os estudiosos elaborassem sua própria historiografia. O fato de que não tinham que se referir a vasto *corpus* de literatura já estabelecido (alguns deles bastantes problemáticos) significava que os acadêmicos baseados no Brasil poderiam se mover muito rapidamente além das limitações de trabalhos anteriores no campo. Mas, em segundo lugar, é importante que os estudiosos brasileiros não sejam prejudicados por definições de excelência acadêmica que requeiram a citação regular de outros estudiosos em instituições consideradas “de ponta” ou “líderes mundiais”, que são irremediavelmente conservadoras e esmagadoramente brancas. Eles não estão, portanto, sob pressão para “dublar” a História da África pré-colonial através das normas da hegemonia ideológica global existente; enquanto muitos estudiosos excelentes na Grã-Bretanha e na América do Norte resistem e subvertem essa pressão, não se pode negar sua força.

Para os estudiosos radicados no Norte global, isso representa uma leitura séria. Hoje, falar em “descolonizar o currículo” é uma característica regular nos campi e nas páginas de educação dos periódicos. Mas o que isso realmente significa, na prática? Do ponto de vista da literatura sobre África pré-colonial, parece que a localização — e local de engajamento — importam. O conhecimento emergente de instituições presentes no Sul global pode oferecer novos desvios para longe dos tropos autoimpostos pelo status quo acadêmico e político.

Uma poderosa intervenção é o recente livro de Francis B. Nyamnjoh (2016), *#RhodesMustFall: Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*,<sup>15</sup> recentemente premiado com o prêmio bienal *Fage and Oliver* de melhor livro em Estudos Africanos da Associação de Estudos Africanos do Reino Unido/ *ASAUK*<sup>16, 17</sup> Nyamnjoh – um antropólogo camaronês que leciona na Universidade da Cidade do Cabo – oferece uma aula de desconstrução do movimento *#RhodesMustFall*, que surgiu na Universidade da Cidade do Cabo (*UCT*) no início de 2015 e depois se espalhou para Oxford e para outras instituições de elite globais. Baseado em pesquisas extraordinárias espalhadas através das mídias sociais e agências de notícias, Nyamnjoh mapeia as duras realidades que modelaram o poder e a raiva por trás do movimento. Ele mostra a falta de mudanças reais em instituições como a *UCT*, mesmo depois de 20 anos de governo pós-Apartheid; a maioria esmagadora dos acadêmicos vem de comunidades brancas e existem barreiras severas à entrada de pessoas de comunidades negras mais pobres.

Nyamnjoh baseia sua análise dentro de uma estrutura ressonante mais ampla, que relaciona as concepções sul-africanas de forasteiros e do próprio Cecil Rhodes aos atuais paradigmas da mudança histórica. Como observa Nyamnjoh, Rhodes era visto como um *amakwerere*, um forasteiro que não possui os laços tradicionais de parentesco e de terra que ligavam as comunidades da África do Sul antes do surgimento do poder colonial. Nyamnjoh aponta que, desde 1994, a segmentação dos atuais *amakwerere* – trabalhadores imigrantes de Moçambique e do Zimbábue - permitiu que os governantes canalizassem as frustrações para longe de sua causa colonial. O movimento *#RhodesMustFall* viu essa pretensão erodida à medida que o equilíbrio de poder se deslocava e uma nova geração demandava mudanças reais.

Um dos elementos mais oportunos do significativo trabalho de Nyamnjoh é sua discussão sobre como o movimento sul-africano moldou a discussão no Norte global. Uma localização central aqui é Oxford, onde os debates em torno da estátua de Rhodes se tornaram famosos e começaram discussões sobre as maneiras pelas quais o currículo pode ser efetivamente descolonizado. O livro de Nyamnjoh mostra como a mudança real na academia pode ser exercida de forma eficaz a partir do Sul global – ao invés da ressignificação da história africana e de seu significado global através de instituições

---

<sup>15</sup> Nota do Tradutor: Em português: *#RhodesDeveCair*: roendo o colonialismo resiliente na África do Sul.

<sup>16</sup> Nota do Tradutor: *ASAUK* é sigla de *African Studies Association of the United Kingdom*. Em português, Associação de Estudos Africanos do Reino Unido, criada em 1963 no Reino Unido.

<sup>17</sup> Para fins informativos, gostaria de observar que eu estava no comitê do prêmio *Fage and Oliver* que tomou essa decisão.

financiadas pelo Ocidente. Embora o livro de Nyamnjoh se refira ao contexto africano e da diáspora africana, é de igual relevância para aqueles que trabalham com indigeneidade nas Américas, Austrália ou em muitos aspectos da História da Ásia.

Uma implicação dos livros discutidos nesta revisão é que os estudiosos que se aventuram pouco além dos círculos Anglo-americano/ Europeu e da língua inglesa podem encontrar dificuldades na descolonização dos currículos. Questões e interesses de pesquisa são moldados pela localização e pelo contexto. A mudança genuína, portanto, requer um engajamento consistente por parte dos acadêmicos fora de um círculo acadêmico rico. De fato, a mudança exige que todos os estudiosos ignorem as exigências da percepção de “excelência” e que redefinam radicalmente tal “excelência” de forma colaborativa entre Norte e Sul – onde a excelência não é apenas um simples sinônimo para a oportunidade de massagear os egos inflados dos acadêmicos que desejam se juntar a *Ivy League* e Oxford.

Esse processo não será rápido, mas pode seguir por etapas incrementais. Programas como os workshops de escrita da *ASAUK* oferecem um modelo que aqueles que trabalham em outras áreas geográficas podem replicar. Através deste esquema, os editores trabalham com acadêmicos africanos e buscam publicar seus trabalhos em periódicos globais. A publicação de mais trabalhos de acadêmicos radicados no Sul global e assegurando que as revisões por pares sejam comissionadas a esses acadêmicos, pode assegurar que uma pluralidade de vozes influencie o discurso acadêmico. Isso pode, por sua vez, desafiar a percepção de uma universalidade das trajetórias históricas, nos lembrando de que o discurso histórico e a prática podem ser tanto plurais quanto singulares ou “universais”.<sup>18</sup>

Mas, em vez de concluir com uma noção de quanto tempo esse processo pode levar, é bom terminar refletindo sobre algumas notícias positivas. O livro de Nyamnjoh foi escrito por um intelectual africano e publicado pela editora Langaa Publishing em Camarões. Dos outros sete livros pré-selecionados para o prêmio *Fage and Oliver* de 2018, um também foi publicado em Camarões e outro escrito por um autor radicado na Namíbia. Ideias estão surgindo do Sul global, nutridas por

---

<sup>18</sup> Para uma análise de como esse discurso plural era um aspecto fundamental da historiografia nahua pré-contato, ver TOWNSEND (2016). Um exemplo recente destes trabalhos foi uma série de workshops realizados conjuntamente com acadêmicos das universidades do Gâmbia (2014 e 2018) e de Serra Leoa (2017), o que levou ao aumento de publicações dos acadêmicos dessas instituições em revistas internacionais.



novas tecnologias e também pelo crescimento da educação de nível superior; como sugeriu este artigo. É importante que estas ideias transformadoras sejam reconhecidas.

Uma coisa é evidente. A visão de mundo que facilitou o surgimento do populismo ao redor do globo, de desastres ecológicos e que ainda persiste com a definição da História da África nas instituições ocidentais começou a entrar em decadência. Mudança e transformação devem vir do exterior. Estudiosos da África e da Diáspora podem ainda querer exibir uma “agência”. Contudo, parece improvável que as mudanças vitais necessárias sejam propiciadas por este paradigma se continuarem a serem promovidas por estudiosos que nunca colocaram os pés na África subsaariana, como disse Charles Ralph Boxer (1963, p. 40) em um contexto análogo sobre o ditador português Salazar.

### **Agradecimentos**

O autor gostaria de agradecer a Manuel Barcia, George Bob-Miliar, Hassoum Ceesay, Alexander Gebara, Christabelle Peters e Tatiana Seijas por seus comentários e envolvimento neste artigo de revisão.

### **Declaração de divulgação**

Nenhum potencial conflito de interesses foi relatado pelo autor.

### **Nota sobre o autor**

**Toby Green** é Senior Lecturer em História e Cultura Africana Lusófona no *King's College London*. Ele é o autor de *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589* (Cambridge University Press, 2012) e de *Fistful of Shells: West Africa from the Rise of the Slave Trade to the Age of Revolution* (Allen, Lane/Chicago University Press, 2019). Foi o organizador de eventos em colaboração com instituições em Angola, Brasil, Gana, Guiné-Bissau, Serra Leoa e Gâmbia.

### **Referências bibliográficas**

ALVARES d'Almada, André. **Tratado Breve dos Rios de Guiné e Cabo Verde**. (Ed.). António Luis Alves Ferronha. Algevirão: Editorial da Ministério da Educação, 1994.

BAMBA, Abou. **African Miracle, African Mirage: Transnational Politics and the Paradox of Modernization in Ivory Coast**. Athens: Ohio University Press, 2016.

- BARCIA, Manuel. **West African Warfare in Bahia and Cuba: Soldier Slaves in the Atlantic World, 1807–1844.** Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BARRY, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BARRY, Boubacar. **Le Royaume du Waalo: Le Sénégal Avant la Conquête.** Paris: Éditions Karthala, 1985.
- BENNETT, Herman L. **African Kings and Black Slaves: Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- BOXER, C. R. **Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415–1825.** Oxford: Clarendon, 1963.
- BOULÈGUE, Jean. **Le Grand Jolof (XIIIe – XVIe Siècles).** Blois: Éditions Façades, 1987.
- BRIGGS, Ryan C.; WEATHERS, Scott. Gender and Location in African Politics Scholarship: The Other White Man’s Burden?. **African Affairs**, v. 115, n. 460, p. 466-489, 2016.
- CANDIDO, Mariana P. **An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- CAVAZZI da Montecuccolo, Antonio. **Istorica Descrizione de’ Tre’ Regni Congo, Matamba, et Angola Situati Nelli’ Etiopia Inferiore Occidentale e Delle Missioni Apostoliche Esercitatevi da Religiosi Capuccini.** Bologna: Giacomo Monti, 1687.
- FARIAS, Paulo de Moraes. **Medieval Arabic Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles, and Songhay-Tuareg History.** Oxford: Oxford University Press for the British Academy, 2003.
- FERREIRA, Roquinaldo. **Cross-Cultural Trade in the Atlantic World: Angola and Brazil in the Era of the Slave Trade.** Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FISHBURNE-COLLIER, Jane. **Marriage and Inequality in Classless Societies.** Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.
- GOMEZ, Michael A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

GREEN, Toby. **The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589.** Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HORTA, José da Silva. Evidence for a Luso-African Identity in ‘Portuguese’ Accounts on “Guinea of Cape Verde (Sixteenth-Seventeenth Centuries). **History in Africa**, v. 27, p. 99-130, 2000.

JOHNSON, Walter. On Agency. **Journal of Social History**, v. 37, n. 1, p. 113-124, 2002.

KANE, Oumar. **La Première Hégémonie Peule: Le Fuuta Tooro de Koli Tengella à Almaami Abdul.** Paris: Karthala/Presses Universitaires de Dakar, 2004.

LOVEJOY, Paul E. **Jihad in West Africa During the Age of Revolution.** Athens: Ohio University Press, 2016.

LOVEJOY, Paul E. **Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. **O Gâmbia no Mundo Atlântico: Fulas, Jalofos e Mandingas no Comércio Global Moderno (1580-1630).** Curitiba: Editora Prismas, p. 155, 2017. R\$78, ISBN: 978-855078538.

MAMDANI, Mahmood. **Scholars in the Marketplace: The Dilemmas of Neo-Liberal Reform at Makerere University, 1989–2005.** Kampala: Fountain, 2007.

MARK, Peter. African Meanings and European-African Discourse: Iconography and Semantics in Seventeenth-Century Salt Cellars from Serra Leoa. In: (Org.) TRIVELLATO, Francesca; HALEVI, Yaor; ANTUNES, Cátia. **Religion and Trade: Cross-Cultural Exchanges in World History, 1000–1900.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

MARK, Peter. Towards a Reassessment of the Dating and the Geographical Origins of the Luso-African Ivories, Fifteenth to Seventeenth Centuries. **History in Africa**, v. 34, p. 189–211, 2007.

MOTA, Thiago Henrique. **Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: História e Representações do Islã na África (c. 1570–1625).** Curitiba: Editora Prismas, 2016.

MOTA, Thiago Henrique. **A Grande Jihad na África: História Atlântica da Islamização na Senegâmbia, Séculos XVI e XVII.** Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG. Belo Horizonte, p. 373, 2018.

- NKRUMAH, Kwame. **The African Genius:** Speech Delivered by Osagyefo Dr. Kwame Nkrumah at the Opening of the Institute of African Studies, 25th October 1963. Accra: Government Printer, 1963.
- NYAMNJOH, Francis B. Bamenda. **Rhodes Must Fall: Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa.** Langaa Publishing, p. 298, 2016. \$34, ISBN: 9956763160.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé:** História e Ritual na Nação Jeje na Bahia. Campinas: UNICAMP, 2007.
- PARÉS, Luís Nicolau. **O Rei, O Pai e a Morte: A Religião Vodum na Antiga Costa dos Escravos na África Ocidental.** São Paulo: Editora Schwartz/Companhia das Letras, 2016, p. 488, 2016. R\$59,90, ISBN: 978-8535927368.
- SANTOS, Vanicléia Silva; PAIVA, Eduardo França; GOMES, René Lommez (Org.). **O Comércio de Marfim no Mundo Atlântico: Circulação e Produção (Séculos XV a XIX),** Belo Horizonte: Clio Gestão e Editora/Centro de Estudos Africanos da UFMG, p. 306, 2017. R\$89, ISBN: 978-8568158173.
- SILVA, Daniel Domingues da. **The Atlantic Slave Trade from West-Central Africa, 1780–1867.** Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- SWEET, James H. **Domingos Álvares:** African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- THIAW, Ibrahima. **Espaces, Culture Matérielle et Identités em Sénégalie.** Dakar: CODESRIA, 2010.
- THORNTON, John K. **Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- TOWNSEND, Camilla. **Annals of Native America:** How the Nahuas of Colonial Mexico Kept Their History Alive. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ZELEZA, Paul Tiyambe. **Banishing the Silences: Towards the Globalization of African History.** Disponível em: <https://www.codesria.org/IMG/pdf/zeleza>. Acesso em: 10 out. 2018.

## Entrevista com Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira:

“Rococó, cultura barroca e iconografia religiosa no Setecentos: fontes e possibilidades de pesquisa (Brasil e Portugal)”

**Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira** – doutora em Arqueologia e História da Arte - Université Catholique de Louvain (1969). Doutorado (1990). Professora Titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, atuando principalmente nos seguintes temas: História da arte, Arte barroca e rococó e Patrimônio e conservação. Trabalhou 25 anos no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, sendo atualmente membro do seu Conselho Consultivo. Autora de obras de referência como: Barroco e Rococó nas Igrejas de Olinda e Recife (2015), O rococó religioso no Brasil e seus antecedentes europeus (2003), Arquitetura e arte no Brasil Colonial (1991), entre outros.

Entrevista concedida via correio eletrônico a Anna Karolina Vilela Siqueira, doutoranda em História Social da Cultura no Programa de Pós-Graduação em História da UFMG e membra do Conselho Editorial da Temporalidades, gestão 2020/21 e Vanessa Cerqueira Teixeira, doutoranda em História do Programa de Pós-Graduação em História da UFOP.

**[Revista Temporalidades]: Professora Myriam, primeiramente, gostaríamos de agradecer pela sua disponibilidade e atenção em nos conceder esta entrevista. Para iniciarmos, você poderia contar um pouco sobre sua trajetória e suas escolhas de pesquisa?**

**[Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira]:** Em 1965, quando cursava o 3º ano de História nesse departamento da UFMG, obtive bolsa de estudos da Universidade Católica de Louvain/ Bélgica, que desenvolvia na época um programa especial de suporte a estudantes brasileiros. Juntamente com a conclusão do curso de História, cursei na mesma universidade uma graduação específica em Arqueologia e História da Arte, seguida do mestrado, com dissertação sobre o Aleijadinho e os Passos de Congonhas. O doutorado defendido posteriormente teve como tema “O rococó religioso em Minas Gerais e seus antecedentes europeus”. Estavam, portanto, definidas já nessa época minhas escolhas prioritárias de pesquisa no campo da arte religiosa brasileira do período colonial, tanto na área da

escultura, a partir do mestrado sobre o Aleijadinho, quanto do rococó religioso em geral a partir do doutorado.

A opção pela História da Arte foi reforçada pela oportunidade de um encontro com Rodrigo Melo Franco de Andrade, fundador e então diretor do IPHAN, que fora à Bélgica para um congresso do ICOMOS. Em conversa informal, Dr. Rodrigo me incentivou a concluir o curso de História da Arte, com a perspectiva de trabalhar no IPHAN, que tinha necessidade de profissionais com esta formação específica para a implantação dos inventários de bens móveis e integrados dos monumentos tombados pelo órgão em escala federal.

Regressei ao Brasil em 1972 e estando na época suspensas as contratações no IPHAN, meu primeiro trabalho foi uma pesquisa encomendada pela FAOP sobre as festas religiosas de Ouro Preto com base em levantamentos de fontes primárias nos arquivos das irmandades. Constatei logo a necessidade de uma organização básica desses arquivos, trabalho esse que me ocupou nos três anos seguintes e acabou substituindo a pesquisa das festas religiosas, tema que não voltei a pesquisar. (Sumário dos arquivos publicado no VIII Anuário do Museu da Inconfidência). Posteriormente trabalhei também no IEPHA/Mg e colaborei no programa “Cidades Históricas” da Fundação João Pinheiro, programa esse que demandou um grande número de viagens a cidades mineiras do século XVIII para identificação e análise direta dos monumentos (resultados publicados em números especiais da Revista Barroco - Circuitos do Ouro e dos Diamantes).

Em 1975 comecei a lecionar em tempo parcial no Curso de História da UFMG/, no qual foram então introduzidas duas disciplinas de História da Arte. Com a demanda dos estudantes outras três se seguiram, definindo um “setor” de História da Arte entre as disciplinas oferecidas no curso, com a colaboração de professores da EBA e da Escola de Arquitetura. O plano que infelizmente não se concretizou, em parte porque tive que deixar o programa em 1985, era incluir progressivamente mais disciplinas, até o estabelecimento de uma graduação específica em História da Arte no âmbito do curso de História. Com efeito, viabilizada minha contratação no IPHAN pela qual sempre esperara, fui designada como previsto para a área de inventários em escala nacional, então sediada no Rio de Janeiro. A mudança para essa cidade acarretou minha transferência da UFMG para a UFRJ, onde fui alocada em um curso de mestrado de História da Arte recém-criado na Escola de Belas Artes. Minha trajetória profissional dividiu-se, portanto, desde o início em dois campos paralelos: a atuação em órgãos de preservação e patrimônio e à docência universitária. Atividades essas que sempre

considerarei complementares, já que a primeira fornecia o material de campo, possibilitando a análise direta das obras e a segunda o instrumental teórico para estudos possibilitando a inserção das mesmas em contextos mais amplos da História da Arte Ocidental.

As publicações de caráter mais abrangente acompanharam esse processo. Destinados prioritariamente aos técnicos do IPHAN para subsidiar a identificação e análise das obras foram desta forma “O Aleijadinho e sua Oficina. Catálogo das esculturas devocionais” (2002); “Os Passos de Congonhas e suas restaurações” (2011) e o estudo genérico “A imaginária religiosa no Brasil” elaborado para o Catálogo da exposição “Mostra do redescobrimento” da Bienal de São Paulo no ano 2000. Já “O rococó religioso no Brasil e seus antecedentes europeus” (2003), derivado da tese de doutorado e comportando fundamentação teórica elaborada em profundidade, teve como destinação primeira a área acadêmica, com o objetivo básico de abrir novas perspectivas de pesquisa à história da arquitetura e da arte no Brasil colonial, até então centrada no barroco.

Também no âmbito do meu trabalho de docência se situam os textos destinados à iniciação dos estudantes, notadamente “Arte no Brasil nos séculos XVI, XVII e XVIII” feito para a “História da Arte no Brasil/Textos de síntese”, da série Didáticos da EBA/UFRJ (2006) e “Maneirismo, barroco e Rococó na arte religiosa” da coletânea “Sobre a Arte Brasileira. Da pré-história aos anos 1960”, Edições Sesc São Paulo (2014).

Nos últimos tempos senti a necessidade de estender a um público mais amplo os resultados destes trabalhos, em textos específicos destinados à visitação dos monumentos. O primeiro, como não podia deixar de ser, foi dedicado ao “Aleijadinho e o Santuário de Congonhas” (2007). Em seguida uma série sobre as cidades brasileiras com patrimônio mais significativo de igrejas dos períodos Barroco e o Rococó, já que a diferenciação entre os dois estilos sempre foi minha cruzada permanente e começando pelo Rio de Janeiro, onde esses aspectos são mais abrangentes. O título “Barroco e Rococó nas igrejas do Rio de Janeiro” (2008); foi retomado nas publicações seguintes dedicadas a seis cidades históricas mineiras – “Ouro Preto e Mariana” (2010); “São João Del Rei e Tiradentes” (2011); “Sabará e Caeté” (2018) e duas pernambucanas “Olinda e Recife” (2015). Observe-se que Salvador não foi incluído na série pelo fato de não possuir patrimônio significativo de igrejas do período rococó.

Esses guias de visitação fazem parte da coleção “Roteiros do Patrimônio” do IPHAN e estão disponíveis no site.



**[R.T.]: De forma mais geral, quais as principais tipologias documentais e os arquivos consultados em suas pesquisas, no Brasil e em Portugal, que você destacaria para os estudos de arte e iconografia cristã? E a partir de quais fontes documentais foi possível articular as pesquisas sobre irmandades religiosas, arte e arquitetura barroca e rococó?**

**[M.A.R.O.]:** Para a pesquisa do Aleijadinho as principais fontes documentais foram os arquivos das irmandades nas cidades onde ele trabalhou, notadamente Congonhas, Ouro Preto e São João Del Rei. Para o rococó religioso os arquivos das Ordens religiosas e da Igreja Secular nas cidades históricas de Minas Gerais, Rio de Janeiro e Pernambuco e para os antecedentes portugueses o Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa. Importante lembrar que antes de abordar diretamente os arquivos religiosos no Brasil, nem sempre organizados ou de fácil acesso, é aconselhável uma pesquisa preliminar nos arquivos regionais e no Arquivo Central do IPHAN, cujo acervo inclui transcrições de grande número documentos textuais relacionados aos monumentos inventariados e tombados, assim como fotos, plantas e outros documentos visuais. (Ver site do IPHAN).

**[R.T.]: Quais foram os principais desafios da análise comparativa da arte e arquitetura barroca e rococó em Portugal e na América Portuguesa, bem como entre experiências litorâneas, como Rio de Janeiro e Bahia, e Minas Gerais? Nesse sentido, quais foram os principais pontos de aproximação e distanciamento encontrados? O que foi possível analisar, por exemplo, quanto aos profissionais locais e estrangeiros, às técnicas e aos materiais utilizados, ou, ainda, às apropriações e ressignificações dos temas e dos elementos no repertório iconográfico?**

**[M.A.R.O.]:** O principal desafio é conhecer diretamente os principais monumentos dos dois estilos em Portugal e no Brasil e saber diferenciá-los. No período barroco, que abrange grosso modo as duas décadas finais do século XVII e a primeira metade do XVIII, a arquitetura e as artes visuais no Brasil não oferecem diferenças marcantes com relação a Portugal, razão pela qual é geralmente caracterizado como barroco luso-brasileiro. Divide-se, como é sabido em dois períodos: o chamado “nacional português” até cerca de 1730 e o “joanino”, desta data até o advento do rococó, a partir de cerca de 1750 no Rio de Janeiro e 1760 em Minas Gerais. (Em Minas esse período vem sendo estudados com propriedade pelos historiadores Alex Bohrer e Aziz Pedrosa).

É importante assinalar que nos dois períodos barrocos mencionados e particularmente na época “joanina” a atuação de profissionais portugueses foi marcante em Minas Gerais e outras partes

do Brasil, tanto na execução das obras propriamente ditas quanto na formação de artistas locais. Tema esse que subverte o enfoque nacionalista da nossa historiografia da arte, implantado na época modernista e ainda em vigor em alguns setores, até mesmo na área acadêmica, como sugere a eventual permanência da conceituação de “barroco mineiro”, dada originalmente ao rococó.

Ao contrário do barroco, que não apresenta diferenciações regionais marcantes, a época rococó, iniciada em Portugal e no Brasil por volta de 1750 é marcada pelo desenvolvimento de escolas regionais caracterizadas e independentes umas das outras. (Aprendi isso na prática no início de minha carreira, depois de um infrutífero período de pesquisas em Portugal em busca de modelos diretos do rococó em Minas Gerais.)

No Brasil essas escolas do rococó se desenvolveram nas regiões de maiores recursos econômicos na segunda metade do século XVIII, ou seja, Pernambuco, então no ápice da produção açucareira, as Minas Gerais do ouro e o Rio de Janeiro, capital dos vice-reis a partir de 1763. Em Portugal no mesmo período desenvolveram-se as escolas de Braga, Porto, Évora e Faro no Algarve, devendo-se a exclusão de Lisboa ao fato desta cidade ter optado na época pelo chamado “estilo pombalino”, derivado do barroco tardio italiano.

Portanto voltando à questão inicial, se para a análise comparativa dos monumentos da arquitetura e arte barroca no Brasil é preciso conhecer e analisar os do mesmo período em Portugal com os quais tem relação de continuidade, o mesmo não se verifica no período rococó, quando cada região elaborava seus próprios modelos a partir do repertório internacional divulgado pelos tratados de arquitetura e ornamentação, aliado às tradições artísticas regionais. Observe-se que é justamente com a incorporação dessas tradições que o rococó religioso atinge sua originalidade maior, incluindo notadamente materiais, processos técnicos e elementos do repertório iconográfico.

## Religião e Política no século XIX: o Brasil pós proclamação da independência.

**Ítalo Domingos Santirocchi** – doutor em História pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma-2010), professor adjunto e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Pós-doutorado pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Membro dos Grupos de Pesquisa: História, Religião e Cultura Material REHCULT (PPGHIS-UFMA) e Ecclesia - Grupo de Estudos de História do Catolicismo (UNIRIO). Autor do livro *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)* (2015).

Entrevista concedida via correio eletrônico a Anna Karolina Vilela Siqueira, doutoranda em História Social da Cultura no Programa de Pós-Graduação em História da UFMG e membra do Conselho Editorial da Temporalidades, gestão 2020/21.

**[Revista Temporalidades] - Professor Ítalo, primeiramente, gostaríamos de agradecer pela sua disponibilidade e atenção em nos conceder esta entrevista. Para iniciarmos, você poderia contar um pouco sobre sua trajetória e suas escolhas de pesquisa, pontuando as motivações que o levaram a estudar temas que perpassam religião e política.**

**[Ítalo Domingos Santirocchi]** - Eu que agradeço o convite, é um prazer colaborar com a Temporalidades. Foi nesta revista que publiquei os primeiros resultados do meu doutorado, quando ainda estava em andamento. Gostaria de aproveitar para parabenizar a todos vocês pelo excelente trabalho que vem realizando na revista. Então, a minha trajetória é um pouco tortuosa e fora do padrão (risos). Eu sou apaixonado pela História Política, mas sempre atuei onde as portas se abriram, por porta entende-se bolsas e oportunidades. Eu nasci no interior de Minas, cursei a graduação em História na UFMG, quando tive duas bolsas, uma para trabalhar na organização de um arquivo do judiciário em Nova Lima, com a saudosa professora Beatriz Ricardina de Magalhães e em seguida uma bolsa de

PIBIC, na FAE, sob a coordenação da professora Cristina Gouveia, para levantar documentos sobre as escolas normais do século XIX. Foi quando comecei a associar ao campo político as oportunidades que surgiam. Assim nasceu meu TCC, uma monografia sobre a Escola Normal de Ouro Preto e a formação de uma ideia de nação, orientada pelo professor José Carlos Reis. Para minha paixão pelo século XIX foram importantes as aulas, conversas e viagens com meu grande amigo e professor Francisco Luiz Teixeira Vinhosa e foram marcantes para o meu conhecimento em História Política as disciplinas ministradas pela professora Heloisa Murgel Starling. Quando me formei poderia ter seguido o caminho padrão, ter ingressado no mestrado no Brasil e buscado fazer um sanduiche em outro país, trançando um caminho com bolsa para o doutorado no exterior. Mas coloquei a mochila nas costas e após uma passagem pela Venezuela fui para o país do meu pai, a Itália. Passei um período viajando, quando aprendi artesanato e virei meio hippie, isso é sério (risos). Queria fazer doutorado em História Política na Unisiversità La Sapienza, em Roma. Na Itália não tem a etapa do mestrado. Fiz todo o processo seletivo, mas no final a burocracia da universidade colocou empecilhos que eram insuperáveis para mim naquele momento, o que impediu o meu ingresso no curso. Foi quando um amigo de um primo me incentivou a ir para Pontifícia Universidade Gregoriana. No início eu resisti a ideia, por dois motivos. O primeiro é que eu não sabia quase nada de História Eclesiástica ou Religiosa e segundo porque era uma universidade privada, eu vivia de bicos, artesanato e trabalhando eventualmente em bancas de livros usados ou de itens para turistas. Porém, mesmo assim fui lá... e as portas se abriram. Fui muito bem recebido pelo Decano do curso, que me passou o percurso que deveria percorrer para entrar no doutorado, incluindo estudar latim e fazer os exames finais da *Licenza* em História Eclesiástica. Avaliariam a minha monografia, para fazer equivalência e deveria apresentar o projeto de doutorado. Se passasse por tudo isso, a partir do segundo ano de doutorado poderiam me dar uma bolsa de isenção de 70% (pelo que eu me lembre era isso ou algo próximo a isso) do valor anual da universidade. E assim aconteceu! Nos últimos anos consegui isenção total. Então, uma vez matriculado fui estudar História Eclesiástica e História Política no século XIX, que é meu período favorito. Foi nessa ocasião que se abriram as portas dos Arquivos Vaticanos. Depois de uns seis meses na Gregoriana, já tinha me apaixonado por aquela universidade e pelas História Eclesiástica e das Religiões. Tive a honra e o prazer de ser orientado pelo professor Dilermando Ramos Vieira e poder aprender com professores jesuítas de diferentes partes do mundo. Ali as barreiras nacionais e culturais

se romperam, então vivenciei uma formação com colegas de todos os continentes. Tiveram muitas novas aventuras nos anos seguintes... mas essas histórias ficam para uma outra ocasião.

**[R.T.] - De forma mais geral, quais as principais tipologias documentais e os arquivos consultados em suas pesquisas, no Brasil e em outros países, que você destacaria para os estudos que relacionem religião e política? E a partir de quais fontes documentais é possível articular as pesquisas acerca dessa temática?**

**[I.D.S.]** - Minhas pesquisas envolvem pelos menos três níveis: local, nacional e global. Pois a Igreja Católica, meu principal objeto de estudo, é uma instituição transnacional. Meu principal tema são suas relações com o Estado imperial brasileiro, a qual era unida pela Constituição de 1824 e pela tradição do padroado. Portanto, trabalho com uma documentação muito variada, institucional, diplomática, jurídica, jornais, atas, entre outras mais. No Vaticano tem vários arquivos e fundos nos quais podemos estudar os aspectos políticos da Igreja, como o Arquivo Secreto Vaticano, o Arquivo Histórico da Secretaria de Estado Vaticano, nos quais encontram-se os acervos da Nunciatura Apostólica no Brasil, Sagrada Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, Sagrada Congregação do Concílio, entre outras. Existe uma enorme quantidade de documentos sobre o Brasil lá, muito pouco explorados. Temos que incentivar nossos alunos a fazerem estágios de pesquisa em Roma e explorar mais essas fontes. Quando voltei para o Brasil em 2010, ao contar que tinha pesquisado no Arquivo Secreto Vaticano, muitos colegas e amigos arregalavam os olhos e perguntavam: “como você conseguiu isso”? Tinham em mente todo aquele romance *O Código da Vinci* ou *Anjos e Demônios*, de Dan Brown, mas não é nada disso, é algo muito mais simples. Para ter acesso ao Arquivo basta estar inscrito em um pós-graduação e ter uma carta de apresentação da sua universidade. No Brasil consultei documentos dos ministérios imperiais, do Itamaraty, do Conselho de Estado, dos governos de província, os anais da Câmara, do Senado, das Assembleias Provinciais, Arquivos Diocesanos, Arquivos de Ordens Religiosas (na Itália e no Brasil), jornais, estatutos de irmandades, entre outros. No início do século XXI não tinha muita coisa online, mas na medida que avançava nas pesquisas, muita coisa foi sendo disponibilizada no formato digital. Atualmente podemos fazer pesquisas inteiras sem sair da frente do

computador. Mas uma coisa não mudou: tem que saber como e onde procurar. Agora sobre documentos que relacionem religião e política, eu diria que quase todos os documentos religiosos podem ser utilizados para análises políticas, isso vai depender muito mais do seu enfoque e da sua problemática.

**[R.T.] - Pensando as determinações da Constituição Política do Império do Brasil, de 1824, como podemos analisar o controle exercido pelo Estado sobre a religião em especial através dos institutos do padroado régio durante o Brasil Império. E como a Igreja atuou durante este contexto de mudanças e formação política do Estado Nacional Brasileiro.**

**[I.D.S]** - O padroado foi formado por concessões pontifícias, pelo menos essa era a visão do Antigo Regime. Para os estados constitucionais e/ou republicanos da América Latina ele passou a ser visto como uma questão de soberania, portanto, objeto de definição constitucional. A Constituição de 1824 implementou um “Padroado Civil”, principalmente por meio dos artigos 5 e 102, bem como manteve práticas do jurisdicionalismo setecentista, como o beneplácito e o recurso a coroa. A Santa Sé chegou a conceder o padroado aos monarcas brasileiros por meio da bula *Praeclara Portugalliae* de 1827, mas esse documento não recebeu o beneplácito, pois foi rejeitada pela Câmara dos Deputados. Já se iniciava aqui uma diferente visão sobre a Igreja no Brasil, entre o governo imperial e a Santa Sé, esta se guiava pela bula e aquele pela constituição. Aos párocos foi delegado uma série de funções civis que praticamente os integraram ao funcionalismo público, ao mesmo tempo em que lhes dava uma considerável influência política sobre as comunidades em que atuavam, principalmente devido à importante função que passaram a desempenhar no processo eleitoral. Isso ajudou a ampliar participação política do clero. Não se pode deixar de ressaltar que o clero esteve ativamente presente no processo emancipatório, com participação ativa nos debates políticos tanto no Brasil quanto em Portugal, nas Cortes de Lisboa. Atualmente estou pesquisando o papel da Igreja e do clero na Independência, em um pós-doutorado na UNIRIO, sob a supervisão do professor Anderson José Machado de Oliveira. Vou dar aqui alguns *spoilers*, como vocês dizem (risos), sobre minhas pesquisas atuais. À medida que as pesquisas avançam fica mais evidente a intensa participação do clero no processo de independência e até o papel estratégico do episcopado. Para ficarmos só nesse último caso

e não nos alongarmos, às vésperas da independência os territórios lusitanos na América contavam com sete dioceses: Salvador, São Luís, Olinda, Rio de Janeiro; Belém, São Paulo, Mariana e duas prelazias: Goiás, Cuiabá. A distância em relação ao centro governamental e religioso legou uma formação diversificada ao clero: Universidade de Coimbra, seminários portugueses, seminário de Olinda, outros seminários diocesanos ou de ordens religiosas em território luso-americano e ensino privado. Tal situação possibilitou a aproximação do clero no Brasil a uma diversificada bagagem ideológica: iluminismo radical, liberalismo, constitucionalismo, republicanismo, rigorismo, bem como o envolvimento com as sociedades secretas de diferentes matizes. Isso fica claro no envolvimento do clero nas revoltas e conspirações anti-metropolitanas, como a Inconfidência Mineira de 1789 e a Revolução Pernambucana de 1817, nas quais a presença de sacerdotes foi grande. Quando estourou a Revolução do Porto, em 1820, a participação do clero foi numerosa nas diferentes províncias. Muitos foram eleitos deputados nas Cortes de Lisboa, outros estiveram à frente das juntas de governos provisórias nas províncias. Algumas dessas juntas foram implementadas antes mesmo da adesão do monarca D. João VI, como foi o caso do Grão-Pará, que teve a primeira *Junta Governativa Provisória*, formada em 1 de janeiro de 1821, tendo como presidente um arcepreste, nada mais nada menos que Romualdo Antônio de Seixas, futuro arcebispo de Salvador e sobrinho do então bispo do Grão-Pará, D. Romualdo de Sousa Coelho. A participação do clero nas *Juntas Governativas Provisórias* foi numerosa. Em muitas delas eles ocuparam a presidência. Em relação aos bispos, até o momento constatamos que eles presidiram as Juntas Governativas Provisórias do Pará, Maranhão, Rio de Janeiro, São Paulo e Mato Grosso. Para as Cortes de Lisboa foram eleitos 26 membros do clero entre os 89 deputados enquanto para a Assembleia Constituinte de 1823, já após a independência, foram eleitos 22 padres num total de 100 deputados, o que confirma a intensa participação do clero no processo de independência. Nos meses que precederam a Proclamação da Independência, das sete dioceses existentes, somente uma estava vacante: Recife. A arquidiocese de Salvador tinha um bispo nomeado há pouco, Dom Frei Vicente da Soledade e Castro, português, apoiador das Cortes de Lisboa e seu primeiro presidente. Duas dioceses estavam em províncias que resistiram à independência. No Maranhão o bispo Dom Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré resistiu à independência frente a Junta de Governo e acabou retornando para Portugal após a adesão (anexação) da província em 28 de julho 1823. No Pará, Dom Romualdo de Souza Coelho, sagrado bispo em 1821, foi eleito deputado às Cortes de Lisboa e foi um importante personagem no processo de adesão da província à



independência do Brasil, em 15 de agosto de 1823. Os bispos das demais dioceses apoiaram D. Pedro I, mesmo que por motivos diferentes: uns porque eram contrários às Cortes e ao seu “liberalismo”, como era caso do bispo de Mariana, Dom Frei José da Santíssima Trindade; outros por serem simpáticos às ideias liberais, como era o caso do bispo de São Paulo, Dom Mateus de Abreu Pereira e do Rio de Janeiro, Dom José Caetano da Silva. Nas duas prelaças existentes, o bispo de Mato Grosso, Luís de Castro Pereira, foi presidente da Junta Governativa Provisória formada em Cuiabá, sede do bispado. Mas o centro administrativo era Vila Bela, onde se formou outra junta, presidida pelo Padre José Antonio de Assunção Batista. D. Luís faleceu às vésperas da independência, em 01 de agosto de 1822. Já a prelaça de Goiás tinha como bispo, nomeado desde 1818, Dom Mateus de Abreu Pereira, que só passou a residir no território que deveria pastorear em 21 de outubro de 1824. No entanto, do Rio enviava pastorais aos seus fiéis pedindo que apoiassem D. Pedro I. Sem nem mesmo tratar da atuação do “baixo clero” no processo de independência, já podemos ver como o papel da Igreja é fundamental para compreensão da formação política do Estado Nacional Brasileiro. Uma parte dos resultados dessa pesquisa irá ser publicado no Dicionário do Bicentenário da Independência, da Biblioteca Mindlin de São Paulo, organizado pelos professores João Paulo Garrido Pimenta e Cecília Helena Oliveira.

**[R.T.] - Nesse contexto histórico, pós independência muitas províncias possuíam deputados que eram também membros do clero. Como era a atuação destes padres políticos nos processos de formação do Estado Nacional, e como a Igreja lidava com a atuação deste clero politizado, principalmente aqueles que porventura estavam ligados as ideias liberais.**

**[I.D.S]** - Como estávamos falando precedentemente, o clero da alta hierarquia ao “baixo clero” foram parte integrante e fundamental do processo de independência e de formação do Estado Imperial. Com exceção do Bispo do Maranhão D. Frei Joaquim de Nossa Senhora de Nazaré, todos os demais apoiaram ou aderiram à independência e ao novo estado constitucional de influência liberal, até mesmo o bispo de Mariana, D. Frei José da Santíssima Trindade, simpatizante do Antigo Regime. No Brasil, a Igreja não foi obstáculo ao constitucionalismo, muito pelo contrário, fez parte ativa dele por meio da intensa participação do seu clero nos cargos eletivos imperiais, provinciais e locais. O clero era uma

liderança político-religiosa, assim como servidor da Coroa e da Igreja, segundo a Constituição de 1824 e o Código Criminal de 1830. Como parte estruturante do aparato governamental, era responsável por importantes funções administrativas, como, por exemplo, pelos registros vitais (batismo, casamento e óbito) e por parte do processo importante do eleitoral. Seu envolvimento nos debates sobre os vários projetos de nação independente foi intenso. Até os anos 1840 o clero obteve uma importante fatia dos cargos eletivos da Câmara dos Deputados e do Senado, participando ativamente da elaboração do aparato legislativo do Império e da sua administração. Portanto, inicialmente não havia objeção a participação do clero no processo político eleitoral, independente de qual tenência tivesse. O problema surge quando parte do clero, com tendências mais regalistas, ou seja, que defendiam uma maior intervenção do Estado em questões religiosas, bem como com posicionamentos heterodoxos, como, por exemplo, defender o fim do celibato clerical, começam a ganhar força política. Esse grupo era liderado pelo padre Diogo Antônio Feijó. Isso gerou uma reação do clero ortodoxo, que também estava na política, como eram os casos dos bispos D. Romualdo Antônio de Seixas e o bispo do Maranhão, D. Marcos Antônio de Sousa. O clero “politizado” também se tornou um problema para os governos imperiais, participando ativamente de revoltas e revoluções em diversas províncias, até mesmo Feijó participou da Revolução Liberal de 1842. Se tornou necessário à política imperial combater o clero “politizado” ou “partidarizado”, que ajudava a desestabilizar o sistema, era necessário afastá-lo ou diminuir sua importância no processo eleitoral e ampliar o controle disciplinar por meio do fortalecimento da hierarquia eclesiástica. Para o primeiro caso as reformas eleitorais de 1842 (decreto 157 de 04/05/1842) e 1846 (lei 347 de 19/08/1846), que retiraram da figura do pároco o importante poder de decisão que tinham nas mesas eleitorais, foram fundamentais para diminuir a atividade político partidária do clero. Para o segundo caso nomear bispos de tendência ultramontana, avessos à política partidária e defensores da ordem constituída acabou por transformar, a longo prazo, a cultura clerical brasileira e inserir a Igreja do Brasil na Igreja Universal, com o fortalecimento da presença da Santa Sé e do papado no país. Ou seja, o governo passou a buscar junto à própria Igreja afastar o clero da política partidária e dos movimentos revolucionários, ao mesmo tempo em que “secularizava” a burocracia eleitoral e apoiava a reforma eclesiástica colocada em prática pelos bispos de tendência ultramontana, que passaram a assumir as dioceses brasileiras a partir dos anos de 1840. Mas uma coisa é importante ser frisado aqui, os bispos ultramontanos buscavam diminuir a atuação político partidária do seu clero, mas isso não quer dizer que se afastavam da política, mas sim que

passavam a fazer política não por iniciativas individuais, mais como uma instituição coletiva, na defesa dos interesses da Igreja e não dos partidos ou das oligarquias. Portanto, a Igreja, ou pelo menos seu clero, foi fundamental para o processo de independência, para o processo de organização do Estado constitucional, bem como para sua consolidação em meados do século XIX.

**[R.T.] - Finalizando, seria possível, a partir de seu contato com a pesquisa da área da história religiosa e política, opinar sobre a atual produção historiográfica acerca do tema, falando sobre as perspectivas de pesquisa para as novas gerações de historiadores que desejam estudar este objeto. E qual seria sua avaliação de importância de estudos ainda hoje, sobre esta temática.**

**[I.D.S.] -** Acredito que estamos vivendo um excelente momento de produção de História das Religiões e História Política das Religiões no Brasil. Isso em relação as pesquisas sobre os diferentes períodos e denominações religiosas. Basta pensarmos, por exemplo, nos numerosos estudos que tem surgido sobre as diversas religiões e a ditadura militar, o avanço das pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras e sua luta por respeito e reconhecimento, o papel político do espiritismo e seus aspectos conservadores, as ligações internacionais dos movimentos religiosos, as ligações entre grupos religiosos e grupos políticos conservadores transnacionais. Ao contrário do que acontecia em meados do século XX, quando as pesquisas sobre História das Religiões eram pouco valorizadas, hoje estamos vivendo uma intensificação dessas pesquisas, que é o reflexo da importância que o debate religioso assumiu na política brasileira. O debate religioso hoje perpassa o campo político brasileiro. Portanto, estudar História Política das religiões no Brasil hoje não é só importante, é urgente e necessário. As pesquisas sobre as religiões no século XIX se intensificaram bastante nos últimos 10 anos, com uma riquíssima renovação teórico-conceitual. Sobre as perspectivas de pesquisa para as novas gerações de historiadores que desejam estudar este objeto, eu poderia fazer uma lista de várias páginas (risos), mas darei somente uma dica, rompam com as barreiras limitantes das visões nacionais, precisamos compreender as religiões nos seus aspectos transnacionais, conectados e globais. A História Conectada e a História Global são dois campos ainda muito pouco explorados nas pesquisas sobre religiões no

Brasil, mas que podem abrir para vocês as portas do mundo, a internacionalização, um pós-graduação no exterior. Mas para isso é fundamental estudar outras línguas. Se abram para o mundo.

## Entrevista com Jaime Ricardo Teixeira Gouveia:

“A Inquisição Portuguesa e seus reflexos no além-mar: fontes e possibilidades de pesquisa (Brasil e Portugal)”

**Jaime Ricardo Teixeira Gouveia** - doutor em História e Civilização - European University Institute - Florença, Itália (2012). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Moderna e Contemporânea; História Comparativa e Transnacional; História Religiosa e Eclesiástica. Ganhou prêmios científicos, entre os quais o prêmio Calouste Gulbenkian de História Moderna e Contemporânea atribuído pela Academia Portuguesa da História (2015). Publicou vários artigos em revistas científicas da sua especialidade e capítulos em livros de organização coletiva. Foi bolseiro de pós doutoramento da FCT. É investigador integrado do Centro de História da Sociedade e da Cultura, da Universidade de Coimbra, onde atua como professor convidado, e professor credenciado do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal do Amazonas.

Entrevista concedida via correio eletrônico a Anna Karolina Vilela Siqueira, doutoranda em História Social da Cultura no Programa de Pós-Graduação em História da UFMG e membro do Conselho Editorial da Temporalidades, gestão 2020/21.

**[Revista Temporalidades] – Professor Jaime, primeiramente, gostaríamos de agradecer pela sua disponibilidade e atenção em nos conceder esta entrevista. Para iniciarmos, você poderia contar um pouco sobre sua trajetória e suas escolhas de pesquisa?**

**[Jaime Ricardo Teixeira Gouveia]** – Gostaria em primeiro lugar de agradecer o convite para conceder esta entrevista. Aproxima-me compartilhar ideias e experiências acerca de uma das atividades que mais satisfação me dá na vida, que é investigar e produzir conhecimento histórico. Sou colaborador

científico e leitor assíduo da vossa Revista, pelo que quero aproveitar o ensejo para, na pessoa da Anna Karolina, felicitar todo o seu corpo editorial e redatorial. O meu percurso científico tem um cunho marcadamente europeu, mas conheço bem a realidade do ensino no Brasil, onde também lecciono. Creio que posso cometer a ousadia de esboçar uma comparação. Neste caso, para fazer um elogio à universidade brasileira, designadamente ao seu propósito de iniciar os seus estudantes, desde cedo, na prática da investigação, proporcionando-lhes meios e concedendo-lhes incentivos. Revistas discentes, como a “Temporalidades”, cumprem bem esse desiderato, modelo infelizmente não presente em Portugal. Não obstante alguns problemas de que atualmente padece, de que destaco a desmesurada permeabilização político-ideológica que, sobretudo no campo da história, me parece problemática, a universidade brasileira tem muito do que se possa orgulhar. Anna Karolina, perdoar-me-á esta vénia inicial. Respondo agora diretamente à sua pergunta.

Iniciei o meu percurso como aprendiz de historiador em 1999, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde terminei a minha graduação em História no ano de 2003. Fiz depois uma especialização de um ano, designada à época Ramo de Formação Educacional, seguida de estágio pedagógico remunerado, um tirocínio para a prática da leccionação no Ensino Básico e Secundário, correspondente ao Ensino Médio do Brasil. Foi um tempo de charneira. Seria implementado, logo depois, o ensino “pós-Bolonha” que, na minha perspectiva, pelo menos em Portugal reduziu o nível qualitativo do ensino superior universitário. Desde os meus 15 anos que sabia querer ser professor. Soube também, embora mais tarde, que era a história a área onde queria exercer essa profissão. Na Universidade descobria a paixão pela investigação. Passei a desejar ser historiador, que é diferente de ser professor de história. Fiz então mestrado em História Moderna, concluindo-o no ano de 2007. Dois anos depois candidatei-me ao programa doutoral do Instituto Universitário Europeu de Florença, na Itália, onde fui admitido, inicialmente com bolsa do Ministério dos Negócios Estrangeiros e, posteriormente, da Fundação Para a Ciência e Tecnologia. Viver em Florença durante 5 anos foi uma das experiências mais enriquecedoras da minha vida. Desenvolvi depois, durante 5 anos, estudos de pós-doutoramento, como investigador do CHAM e do CHSC, e consegui outras estâncias pós-doutorais curtas, na Alemanha e no Brasil.

A investigação que levei a cabo, durante todo esse percurso, incidiu sobre os sistemas judiciais religiosos e eclesiásticos do período moderno, com um enfoque mais profundo na vigilância e disciplinamento do clero. Estudei sobretudo a Inquisição, particularmente a atividade que desenvolveu

sobre os delitos de solicitação e sodomia e, mais tarde, passei a estudar os tribunais episcopais. Acompanhou-me sempre uma preocupação metodológica, a comparação. Boa parte dos meus trabalhos procurou olhar simultaneamente Portugal e o Brasil, o que parece ser uma abordagem banal, mas não só raramente tinha sido levada a cabo pela historiografia, como ainda hoje não é a tendência mais forte. De momento coordeno com José Pedro Paiva o projeto internacional ReligionAJE (Religião, Administração e Justiça Eclesiástica no Império Português, 1514-1750), que pretende averiguar como é que o episcopado, a sua rede de agentes e as suas estruturas administrativas e de justiça configuraram, atuaram e contribuíram para a difusão e conformação do cristianismo no império ultramarino português. Posso dizer, portanto, que estou focado numa escala maior, imperial, diria até global.

**[R.T.] – De forma mais geral, quais as principais tipologias documentais e os arquivos, no Brasil e em Portugal, que você destacaria como importantes e essenciais para os estudos da Inquisição? E a partir de quais fontes documentais é possível articular as pesquisas sobre tolerância e intolerância religiosa?**

**[J.R.T.G]** – O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição é filho do seu tempo. Ao longo da história da humanidade, nas várias civilizações, nas mais diversas latitudes, houve outros dispositivos tão ou mais sanguinários e portadores de concepções muito intolerantes e radicais. É, assim, um objeto de análise que reclama uma análise mais global, não circunscrita à Inquisição, mas para cujo estudo esta instituição se afigura deveras importante. Ela é, presumo que não haja divergências sobre isso, um dos melhores exemplos que temos na nossa história dos excessos de desumanidade a que o próprio homem pode chegar em nome de uma putativa verdade. O seu estudo é portanto não só possível como desejável. Importa aliás referir que, no tocante a Portugal, é um dos tribunais com maior disponibilidade e acessibilidade documental, mau grado a perda quase total do espólio relativo à Inquisição de Goa, de cuja destruição deliberada restou uma pequena parte do espólio, essencialmente composta por registos de correspondência entre o Conselho Geral e aquele tribunal, posteriormente enviada para o Rio de Janeiro, onde se encontra hoje depositada, na Biblioteca Nacional. Significativo apesar de incompleto, tal volume é bem mais rico do que aquele que foi possível preservar da atividade desenvolvida pelas



outras duas inquisições modernas, espanhola e romana. Talvez a isso se deva a proliferação de estudos no campo, infelizmente nem sempre com o grau de especialização esperado. É sem dúvida um tema que tem atraído muitos investigadores, mas ainda permanece susceptível à desinformação, sobretudo nos meios digitais. O que é pena. Não obstante arroteado, não é um campo esgotado. Persiste ainda muito por descobrir e por contar. Penso, por isso, ser contraproducente distinguir no sofisticado aparelho burocrático da Inquisição qual ou quais as tipologias documentais mais importantes ou essenciais para o seu estudo, como se percebe ter acontecido em trajetórias específicas como as de Alexandre Herculano ou António Baião, porque isso significaria optar ou acentuar determinados vieses. Considero, ao invés, que toda a documentação que lhe diz respeito, oficial ou não, tem potencialidades e deve ser valorada.

A seleção das fontes (iconografia, literatura, denúncias e causas judiciais, correspondência, provisões e ordens, listas de autos-da-fé, registos de culpados, notas de receita e despesa, entre tantas outras) dependerá sempre do problema científico formulado. Todos os registos, materiais ou imateriais, que contêm informações passíveis de exercícios analíticos e crítico-interpretativos destinados a conhecer e explicar as acções do homem ao longo do tempo pretérito, são importantes. No que respeita aos arquivos, a questão é diferente. Merece destaque o Arquivo Nacional da Torre do Tombo, sito em Lisboa. Tem à sua guarda a grande maioria dos fundos inquisitoriais. Não obstante a latência de alguns problemas de catalogação, impressa e digital, com limites, lacunas, erros e imprecisões, os instrumentos de pesquisa aí existentes permitem um direccionamento correto para o seu volumosíssimo acervo, ao que acresce a sua digitalização parcial, sobretudo concernente à Inquisição de Lisboa, disponível online para leitura e download.

Há depois muitos papéis e alguns livros impressos direta ou indiretamente relacionados com a Inquisição, dispersos por diversos arquivos e bibliotecas de Portugal, Brasil e outros países, resultado não só de práticas institucionais que previam a remissão de documentos a outras pessoas e instituições, como também da separação de alguma documentação dos cartórios inquisitoriais, como a do fisco, para prosseguir a administração de bens patrimoniais anteriormente geridos pelo extinto tribunal. O estudo desta realidade não tem sido descuidado, tendo aparecido alguns estudos e catálogos, de onde avultam nomes como os de Bruno Feitler e Pedro Pinto, este último autor de um livro recente onde sistematiza documentação custodiada em 23 arquivos e bibliotecas portuguesas, entre livros, manuscritos e impressos avulsos, alguns dos quais totalmente ignorados pela historiografia.

[R.T.] – Algumas pesquisas acerca do tema Inquisição buscam possibilitar análises de como os tribunais estavam diretamente ligados, de certa forma, a um processo de definição de valores morais e religiosos que foram se consolidando ao longo da Modernidade. Na sua opinião, que papel efetivamente tiveram estes tribunais na construção da mentalidade social moderna portuguesa e de suas colônias.

[J.R.T.G] – O poder, a influência e o impacto exercidos pela atividade inquisitorial devem ser vistos no quadro do apoio que obteve do papado e da coroa. De facto isso permitiu-lhe exercer um domínio bastante forte e uma capacidade assaz profunda de penetração na consciência da cristandade, que não estiveram ao alcance de nenhuma outra instituição. É também inequívoco o enraizamento social conseguido no reino e no seu pluriterritorial e descontínuo império, que lhe possibilitou, durante boa parte do período em que vigorou, condicionar de forma efetiva a sua vida religiosa, cultural, social e até económica.

Só pode ter sido grande o impacto de um tribunal como este que, de acordo com a historiografia, processou cerca de 48 mil pessoas, das quais relaxou algumas ao braço secular para conhecerem a morte pelo fogo; que mapeou, registou e arquivou várias dezenas de milhares de denúncias de comportamentos tidos como desviantes ou suspeitos na fé; que constituiu uma parafernália de sentinelas, envolvendo na sua atividade um significativo número de agentes oficiais ou *ad hoc*. A sua defesa intransigente da ortodoxia católica foi fator crucial na consolidação dos valores à época vigentes. Pesem embora os tempos distintos e facetas diversas que pautaram os 285 anos da sua história, dominaram concepções rigoristas da religião que alimentaram, acompanharam e até escudaram algumas teorias políticas, entretanto surgidas. A interiorização da obediência à autoridade e à lei tanto serviram os interesses da Inquisição como os da Coroa, contribuindo para reforçar o poder da monarquia e a consumação de um Estado cada vez mais forte. E ainda que se tenham sucedido diversas formas de resistência, declarada ou sub-reptícia, não tendo nunca sido os territórios onde o Santo Ofício morou receptáculos passivos do quadro doutrinal católico, e muito menos imunes às mais variadas filosofias de pensamento, revolucionário e progressista, a verdade é que os condicionou, extirpando ainda, quase por completo, as vias religiosas alternativas ao catolicismo.

**[R.T.] – Pensando o amplo leque de pesquisas historiográficas sobre o tema Inquisição, nem sempre direcionado apenas a atuação dos tribunais, mais muitas vezes ligados ao poder episcopal objetivando um controle social, como funcionava esta articulação entre as instâncias religiosas no Brasil.**

**[J.R.T.G]** – As relações que se estabeleceram entre as diversas estruturas religiosas e eclesiásticas, e entre elas e outros polos de poder do mundo moderno, são quesitos cruciais para entender a história desse período. O assunto tem conhecido maior desenvolvimento no âmbito das relações estabelecidas entre a Inquisição e os antístites, sobretudo pela atenção que lhe foi concedida pelos trabalhos pioneiros de José Pedro Paiva, com destaque para a obra “Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)”, publicada no ano de 2011 pela Imprensa da Universidade de Coimbra.

Eu próprio, numa incursão breve a que gostaria de voltar, procurei estudar as relações entre o juízo eclesiástico e os tribunais das ordens religiosas no espaço luso-americano no período compreendido entre 1676 e 1822, daí resultando um capítulo de livro na coletânea publicada sob coordenação de Júnia Furtado, Cláudia Atallah e Patrícia Silveira, intitulada “Justiças, Governo e Bem Comum na administração dos Impérios Ibéricos de Antigo Regime (séculos XVI-XVIII)”. Noutra iniciativa, de que resultaria um capítulo no livro organizado por Yllan de Mattos e Pollyanna Muniz, intitulado “Inquisição e Justiça Eclesiástica”, retomei algumas ideias já advogadas na minha dissertação de doutoramento, sobre a convergência de forças entre a Inquisição e a justiça episcopal na vigilância e disciplinamento da luxúria heresiarca do clero.

Os estudos a que acabo de aludir, e tantos outros que, para não maçar o leitor, me eximo de referir, têm mostrado como a existência de um enervamento ideológico de fundo permitiu uma convergência de forças entre os vários agentes eclesiásticos (inquisidores, bispos, provisores, vigários gerais e da vara, visitadores, superiores das congregações e provinciais das religiões, pregadores, missionários, confessores e párocos) na vigilância do comportamento religioso e moral das populações, com o fim último de manutenção da ortodoxia católica. Foi assim em Portugal, no Brasil e outras partes do império, ao contrário do que terá ocorrido na Península Itálica e reinos peninsulares vizinhos de Portugal.

A Inquisição desenvolveu amplos esforços para exercer supremacia neste processo conjugado de doutrinação, vigilância e repressão. E teve êxito. As demais instâncias de poder religioso e eclesiástico não só a aceitaram, como a reverenciaram e, de certa forma, até a promoveram. Foi o caso do poder episcopal. Submeteu-se à ação de censura exercida pelo Santo Ofício e absteve-se de exercer a jurisdição com raízes canônicas medievais que detinha no terreno das heresias e que, nem por direito comum nem por privilégio alguma vez fora derogada. O procedimento adotado pela generalidade dos ordinários foi remeter para a Inquisição as causas de heresia que lhe chegavam; deixar de proceder cumulativamente com os inquisidores; cessar a intromissão nos processos instaurados pelo Santo Ofício, no seu decurso e no momento do despacho; e delegar o seu voto num dos ministros inquisitoriais, geralmente sem inteiramento das causas.

Nem sempre esse ímpeto colaborativo, assente em vários vectores, foi espontâneo ou requerido. Por vezes foi imposto. A apropriação dos espaços religiosos, sob jurisdição episcopal bem o evidencia. Sem qualquer requerimento prévio, a Inquisição fazia uso correntio de igrejas, capelas, ermidas, residências paroquiais, conventos, mosteiros, aljubes episcopais e cárceres dos institutos religiosos, para as suas sessões de inquirição de testemunhas. De igual forma designava sacerdotes do clero secular e regular como comissários *ad hoc* e testemunhas ratificantes dos depoimentos, sem previamente informar os respetivos superiores. A máquina implacável que se reconhece ter sido a Inquisição funcionou portanto com base num arsenal de peças do qual não faziam parte apenas as suas. A sua ação só foi possível graças ao apoio de um amplo leque de estruturas e colaboradores não-oficiais, repescados de outras redes, realidade no reino e, sobretudo, nos espaços do império, locais de maior debilidade logística e onde se tornava mais sensível a escassez de estruturas inquisitoriais, humanas e físicas.

**[R.T.] – Finalizando, seria possível, a partir de seu contato com a pesquisa da área da história religiosa e inquisitorial, opinar sobre a atual produção historiográfica acerca do tema, tanto em Portugal, quanto no Brasil, falando sobre as perspectivas de pesquisa para as novas gerações de historiadores que desejam estudar este objeto. E qual seria sua avaliação de importância de estudos ainda hoje, sobre esta temática.**

**[J.R.T.G]** – Muito interessante a sua pergunta, ao propor um olhar prospetivo, útil sobretudo para as novas gerações de investigadores interessados em contribuir para o campo de estudos inquisitoriais. De facto, 200 anos depois da sua extinção, a Inquisição Portuguesa não é um campo virgem do ponto de vista historiográfico, e reflexo disso foi o aparecimento em 2013 da primeira síntese da “História da Inquisição Portuguesa, 1536-1821”, redigida por José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, dois reputados especialistas. Não obstante atualizado e sistematizado o conhecimento já produzido, o campo permanece fecundo e com alguns buracos por suturar, que não podemos ignorar. Creio, por conseguinte, que continua um tema com grande potencial de produção de novo conhecimento.

Notarei, em primeiro lugar, que fazer história judicial religiosa e eclesiástica implica, como em todas as áreas da história, a noção de que uma metodologia adequada é importante na construção de raciocínios lógicos contra os pressupostos. O objeto da história é o homem e o método histórico, que é um método científico, consistirá em formular hipóteses explicativas sobre as ações humanas no passado, e testá-las nos factos, isto é, interpretar as fontes. São diversos os tipos de abordagens que, para isso, o método histórico utiliza: estatísticas, comparativas, cruzadas, conectadas, globais, entre outras. Muito embora o historiador deva em cada momento buscar a objectividade, o produto do seu trabalho será sempre subjetivo, porque nunca conseguirá abstrair-se totalmente das suas crenças e convicções. Ainda assim, não obstante se saiba da impossibilidade de o historiador ser alheio a paixões e de tudo estar trespassado de tempo, dever-se-á ter sempre como objectivo conhecer, não julgar. Trata-se de um problema que pode ser minorado com o cultivo da indagação que problematiza e mostra o cariz aberto de todo o saber, e uma predisposição para entender as questões sociais e humanas nas suas temporalidade e espacialidade próprias. Talvez soe a verdade de La Palisse o que acabei de escrever. Acredito, todavia, que talvez valha a pena voltar publicamente a considerá-las num tempo, como o de hoje, em que por toda a parte pululam olhares judiciosos sobre o passado.

Centro-me agora na questão dos acervos. Com exceção da Inquisição de Lisboa, que tem constituído a base para muitos dos estudos aparecidos nos últimos anos, todos os outros tribunais de distrito não têm merecido senão uma atenção ainda muito escassa. É certo que tanto para os investigadores portugueses como sobretudo para os de outras partes do mundo, isso se deve especialmente a critérios de sistematização arquivística e disponibilidade documental. Daí que, por

exemplo, exista grande quantidade de massos avulsos com um oceano de papéis, raramente compulsados.

Há, porém, outros desafios futuros que, a talhe de foice, gostaria de mencionar. Em primeiro lugar, o estudo da documentação, deveras rica, do Conselho Geral, órgão crucial na mecânica inquisitorial. Tem sido também pouco utilizada, de uma forma geral, a riqueza informativa dos acervos inquisitoriais para o estudo de temas transversais, não inquisitoriais, no âmbito da história religiosa, social, cultural e até econômica como, entre tantos outros, as formas de piedade, os tipos de alimentação, os preços de produtos, os fluxos de mercadorias, as formas de lazer, a indumentária e os acessórios, a literária, a violência e o aborto. O mesmo se poderá dizer dos agentes inquisitoriais que importaria estudar à luz de perspectivas mais amplas, ou até da prosopografia e da micro-história. As finanças e o fisco necessitam também de atenção cuidada, sobretudo para o período anterior a 1640, ao passo que alguns de delitos, com expressão menor no quadro da repressão inquisitorial, ainda não foram estudados. Em lição recente, cuja visualização recomendo, José Pedro Paiva alertou, de forma muito mais extensiva e detalhada para estes desafios:

(<https://www.youtube.com/watch?v=sX9oHp3rm7I>)

Não queria terminar sem referir as estruturas judiciais de governo diocesano e arquidiocesano; os tribunais das ordens religiosas e dos territórios *nulius diocesis*; além das instâncias superiores como a Legacia, dos quais ainda pouco se sabe.