



4 a 7 de Junho de 2014  
FAFICH – UFMG

**Anais Eletrônicos do II Encontro de  
Pesquisa em História da UFMG– II EPHIS:**

**ISBN: 978-85-62707-57-5**

**Volume III: Simpósios Temáticos 11 a 15**

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG  
2013

**Organizadores:**

Bruno Carvalho Corrêa  
Carmem Marques Rodrigues  
Débora Cazelato de Souza  
Fabiana Léo Pereira Nascimento  
Gabriela Silva Galvão  
Paloma Porto Silva  
Raul Amaro de Oliveira Lanari

**Anais Eletrônicos do II Encontro de  
Pesquisa em História da UFMG– II EPHIS:**

**Volume III**

**Simpósios Temáticos 11 a 15:**

- 11: História da África e seu ensino no Brasil
- 12: Tópicos em Instituições, Justiça e Administração no Brasil: séculos XVIII e XIX
- 13: Cinema, Histórias em Quadrinhos e Música como categorias do pesamento acerca das sociedades no tempo
- 14: Poder e fé na Idade Média
- 15: Religião e práticas religiosas no Brasil do século XVI a XIX

1ª edição

ISBN: 978-85-62707-57-5

**Belo Horizonte**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG**

**2013**

**II Encontro de Pesquisa em História da UFMG – II EPHIS**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Universidade Federal de Minas Gerais**  
**4 a 7 de junho de 2013**

**Reitor**

Clélio Campolina Diniz

**Vice-reitora**

Rocksane de Carvalho Norton

**Diretor da FaFiCH**

Jorge Alexandre Barbosa Neves

**Vice-diretor da FaFiCH**

Mauro Lúcio Leitão Condé

**Coordenadora do Colegiado de Graduação em História**

Adriane Vidal

**Subcoordenador do Colegiado de Graduação em História**

André Pereira Miatello

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História**

José Newton Coelho Meneses

**Subcoordenadora do Programa de Pós-Graduação em História**

Betânia Gonçalves Figueiredo

**Chefe do Departamento**

Tarcísio Rodrigues Botelho

**Subchefe do Departamento**

João Pinto Furtado

**Comissão Organizadora:**

Bruno Carvalho Corrêa  
Carmem Marques Rodrigues  
Débora Cazelato de Souza  
Fabiana Léo Pereira Nascimento  
Gabriela Silva Galvão  
Paloma Porto Silva  
Raul Amaro de Oliveira Lanari

**Design Gráfico:**

Guilherme Marques Rodrigues

**Apoio:**

Centro Acadêmico de História – CaHis  
Programa de Pós-Graduação em História – PPGHIS  
Departamento de História  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FaFiCH  
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

## Sumário

### Anais Eletrônicos – Vol.III

<b>Apresentação .....</b>	<b>9</b>
<b>ST 11: História da África e seu ensino no Brasil .....</b>	<b>10</b>
<b>A obrigatoriedade da questão afro-brasileira no ensino de história: a Lei nº 10.639/2003, recepção, perspectivas e desafios</b> Elisgardênia de Oliveira Chaves.....	11
<b>A Criação da Disciplina “Afro” no Currículo da Rede Municipal de Ensino de Porto Seguro Bahia</b> Leonardo Lacerda Campos.....	20
<b>A fragilidade da Lei 10.639/2003 e o Ensino de História e Cultura Africana e Afro brasileira na Educação Básica</b> Adriana Gomes Tavares e Lucas Henrique de Almeida Amorim .....	28
<b>Um mercador e um relato de viagem da “Guiné”: um exemplo de fonte e metodologia para o Estudo da História da África</b> Jeocasta Juliet Oliveira Martins .....	40
<b>ST 12: Tópicos em Instituições, Justiça e Administração no Brasil: séculos XVIII e XIX</b> <b>Elites Pluriocupacionais nas Minas: um estudo de caso da Elite Dirigente da Ordem Terceira de S. Francisco de Assis de Vila Rica (Séc. XVIII)</b> Cristiano Oliveira de Sousa.....	45
<b>Juizado de Órfãos em Minas Gerais no Século XVIII</b> Juliana Godoy Santos .....	58
<b>Justiça em primeira instância na Vila do Ribeirão do Carmo: algumas reflexões sobre sua aplicação na primeira metade do século XVIII</b> Mariane Alves Simões.....	64
<b>A Provedoria de Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos e a prática da Justiça nas Minas setecentistas</b> Wellington Júnio Guimarães da Costa Doutorando – UFOP Agência Financiadora: CAPES .....	72
<b>O diálogo entre poderes: as instituições camarárias de Vila Rica e Vila do Carmo e a Ouvidoria Geral das Minas na sublevação vilariquenha em 1720</b> Lucas Moraes Souza* .....	86
<b>D. Pedro e as elites políticas mineiras no processo de crise do Antigo Regime na América Portuguesa</b> Ana Tereza Landolfi Toledo .....	97

<b>O Conselho da Presidência e o Conselho Geral na organização política e institucional das províncias brasileiras (1823-1824)</b>	
Renata Silva Fernandes .....	107
<b>Organização e Funcionamento da Câmara Municipal da cidade de Mariana, Minas Gerais (1828-1836)</b>	
Kelly Eleutério Machado Oliveira .....	121
<b>Atuação política portuguesa em Londres na virada do século XVIII para o XIX</b>	
Wélington Rodrigues e Silva .....	135
<b>Elites Comerciantes no Ultramar: Consolidação e estratégias de ascensão (séc. XVIII – XIX)</b>	
Elizabeth Santos de Souza .....	143
<b>Reformas Políticas no Estado Moderno Português: a reorientação da Jurisdição Eclesiástica na administração do Bispado de Mariana (1777-1817)</b>	
Samila Luiza Xavier de Queiroz .....	156
<b>As cadeias no Brasil Colonial: população carcerária de Villa Rica (1731 – 1736)</b>	
Mateus Freitas Ribeiro Frizzone .....	168
<b>A arte de jurar: prática e retórica dos juramentos no mundo luso-brasileiro (1820-1822)</b>	
Alexandre Bellini Tasca .....	177
<b>Eleições, eleitores e votantes no Brasil Império</b>	
Marcos Vinicius Gontijo Alves .....	189
<b>ST 13: Cinema, Histórias em Quadrinhos e Música como categorias de pensamento acerca das sociedades no tempo .....</b>	<b>197</b>
<b>Histórias no cinema de Hollywood: os diálogos de <i>Maria Antonieta</i> com o tempo presente</b>	
Fernanda Generoso .....	198
<b>Carlos Zéfiro e a tradição pornográfica brasileira</b>	
Erika Cardoso .....	214
<b>Anúncios publicitários como ricas fontes de pesquisa histórica: possibilidades e dificuldades</b>	
Marina Helena Meira Carvalho .....	225
<b>Cinema e História: a Sétima Arte na aula de História</b>	
Maykon Nunes dos Santos .....	235
<b>Representando o irrepresentável: quando o cinema narra o nazismo e o holocausto</b>	
Marcus Ítalo da Cruz Augusto .....	250
<b>O cinema político de Krzysztof Kieslowski</b>	
Geovano Moreira Chaves .....	262

<b>O Neorrealismo e a marginalidade no cinema de Nelson Pereira dos Santos: diferentes olhares sobre um legado cinematográfico</b>	
Cleonice Elias da Silva .....	272
<b>O malandro entre encruzilhadas semânticas: imaginação social e história dos conceitos em Moreira da Silva.</b>	
Isabelle Portes .....	291
<b><i>Tropicália</i> e ismo: análises conceituais</b>	
Davi Aroeira Kacowicz .....	308
<b>A presidência Fernando Collor de Mello e o Álbum “V” (1991) da banda Legião Urbana: diálogos possíveis</b>	
Vanessa Durães Prudêncio .....	317
<b>“Eu quero é botar meu bloco na rua”, Sérgio Sampaio e contracultura na década de 1970</b>	
Ulisses Monteiro Coli Diogo .....	327
<b>SIMPÓSIO TEMÁTICO 14: Poder e Fé na Idade Média.....</b>	<b>341</b>
<b>Bem comum nos tratados políticos de <i>Bartolus da Sassoferrato</i></b>	
Letícia Dias Schirm.....	342
<b>Os quatro cavaleiros cruzados e a expansão da fé cristã no norte da África: o teatro de Gil Vicente (século XVI).</b>	
Denise Rocha .....	358
<b>Existência, Estatutos de Humanidade e Assimetria Social no Pensamento Agostiniano</b>	
Wendell dos Reis Veloso .....	368
<b>A ICONOGRAFIA DE CRISTO E O ASCETISMO MONÁSTICO NA ANTIGUIDADE TARDIA</b>	
Cláudio Monteiro Duarte .....	375
<b>SIMPÓSIO TEMÁTICO 15: Religião e práticas religiosas no Brasil do século XVI a XIX</b>	<b>.....392</b>
<b>Os ritos de exéquias e as irmandades religiosas: Vila Rica na primeira metade do século XVIII</b>	
Denise Aparecida Sousa Duarte.....	393
<b>As relações entre a constituição da religiosidade moderna e as vivências afetivas e suas conexões com a Minas do século XVIII: um primeiro olhar</b>	
Fabrizio Vinhas Manini Angelo .....	405
<b>Prática votiva no mundo hispano-americano (Séculos XVI-XIX)</b>	
Wesley Fernandes Rodrigues .....	422
<b>Os Ritos Fúnebres e a Dignidade Imortal do Governador d. Afonso</b>	
Guilherme Amorim de Carvalho Doutorando – UFOP.....	434

<b>Entre a heresia e a filantropia: Representações do Espiritismo em Feira de Santana (BA)</b> Chablik de Oliveira Morgado.....	446
<b>O catolicismo como <i>mal de origem</i>: algumas perspectivas sobre a percepção de tempo histórico e paganismo católico em <i>The Evangelical Invasion</i> (1910), de Samuel R. Gammon</b> Guilherme Ferreira Oliveira.....	457
<b>Entre a exteriorização e a internalização da fé: os redentoristas e a “reforma católica” no Brasil do século XIX. (Uma proposta de análise).</b> José Leandro Peters.....	467
<b>Os B'nei anussim: perseguição aos cristãos-novos no mundo Luso-brasileiro no século XVIII.</b> Gislaine Gonçalves Dias Pinto .....	480
<b>Registros inquisitoriais: a índia Sabina e suas práticas mágico-religiosas em Belém setecentista</b> Lidiane Vicentina dos Santos.....	489
<b>Entendendo os processos inquisitoriais: as práticas religiosas da Gente da Nação na América Portuguesa (XVII-XVIII)</b> Natália Ribeiro Martins Mestranda – UFJF nrribeiro.his@gmail.com.....	504
<b>Paixão, perversão, sifilização: nos acordes da inquisição, como foi tratado o pecado da luxúria no brasil colônia</b> Albert Drummond e Ronaldo Carias Junior.....	516
<b>Libertinagens, proposições e heterodoxia religiosa na denúncia contra Francisco Luiz de Mariz Sarmento: tipologias de proposições e possibilidades de pesquisa (1803)</b> Igor Tadeu Camilo Rocha.....	530
<b>Entre a prática e o discurso: Vivência religiosa e sexualidade no brasil colonial</b> Viviane Caminhas Santana.....	543
<b>Sociabilização, fé e poder: uma análise acerca do papel social das irmandades nas Minas setecentistas</b> Leonardo Augusto dos Santos e Marcelina das Graças de Almeida .....	556
<b>Apontamentos sobre o ritual católico do batismo no universo cultural do Antigo Regime</b> Paulo Cezar Miranda Nacif;.....	570
<b>Islamismo, memória e oralidade: Processo de cisão da <i>Mesquita Islã</i> e a fundação da <i>Mussala</i>, entre imigrantes e brasileiros, na cidade de Belo Horizonte</b> Edson Alexandre Santos Real.....	582
<b>O Museu Arquidiocesano de Mariana (MAM) e o patrimônio cultural e religioso</b> Riler Barbosa Scarpati.....	601
<b>Monstros no paraíso: entre Deus e o Diabo!</b>	



Guilherme Jacinto Schneider .....	615
<b>Taoísmo no Brasil: presença e modalidades de sua transplantação no século XX</b>	
Matheus Oliva da Costa.....	623

## Apresentação

É com muito prazer que, finalmente, lançamos os Anais Eletrônicos do II Encontro de Pesquisa em História da UFMG. Muitos foram os contratempos ocorridos para chegarmos até aqui e por isso gostaríamos de pedir desculpas por quaisquer transtornos causados. A organização de um evento é sempre um desafio e o nosso não fugiu à regra.

O II EPHIS foi realizado entre os dias 4 e 7 de junho de 2013 e foi, sem dúvida alguma, um sucesso. Contamos com a presença de cerca de 400 inscritos entre ouvintes, participantes dos quatro minicursos oferecidos e pesquisadores que apresentaram seus trabalhos em 14 Simpósios Temáticos e mais de vinte mesas de Comunicações Livres. Sempre gostamos de ressaltar que o evento é uma iniciativa discente, o que nos torna ainda mais orgulhosos dos seus feitos. Nunca é tarde para agradecermos todos aqueles que confiaram no Evento para expor e discutir suas pesquisas.

Aproveitamos também a oportunidade para demonstrar todo nosso carinho e gratidão aos Professores que acreditaram em nosso trabalho e aceitaram participar de nossas mesas de debates. Prof<sup>a</sup> Ângela de Castro Gomes, Prof. Luiz Mott, Prof. Luiz Carlos Villalta, Prof. Lucas Pereira (Barrão), Prof<sup>a</sup> Míriam Hermetto, Prof<sup>a</sup> Soraia Dutra e Prof. Pablo Lima: muito obrigado! Não podemos deixar de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em História da UFMG pelo apoio logístico e financeiro, ao Centro Acadêmico de História pelo auxílio inestimável e aos alunos dos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História pela participação e apoio ao evento.

Os trabalhos aqui publicados são de inteira responsabilidade de seus/suas autores/autoras e por isso pedimos que os eventuais problemas sejam diretamente reportados aos mesmos.

Comissão Organizadora  
Bruno de Carvalho Corrêa  
Carmem Marques Rodrigues  
Débora Cazelato Souza  
Fabiana Léo Pereira Nascimento  
Gabriela Silva Galvão  
Paloma Porto Silva  
Raul Amaro de Oliveira Lanari

## ST 11: História da África e seu ensino no Brasil

**Raissa Brescia dos Reis**

Mestranda em História/UFMG

Bolsista Capes

**Taciana Almeida Garrido**

Mestranda em História/UFMG

**A obrigatoriedade da questão afro-brasileira no ensino de história: a Lei nº 10.639/2003, recepção, perspectivas e desafios**

Elisgardênia de Oliveira Chaves

Doutoranda – UFMG  
Agência financiadora: CAPES  
[elis\\_gardenia@yahoo.com.br](mailto:elis_gardenia@yahoo.com.br)

**RESUMO:** O ensino de história como objeto de pesquisa, sobretudo a partir da década de 1980, vem se ampliando em todo o Brasil. As temáticas que o cercam também têm se diversificado. Em tempos assim, em que os saberes proporcionados por diferentes olhares, fontes e perspectivas dão asas a problematizações diversas sobre o ensino, mediando às relações entre a produção do conhecimento histórico e o conhecimento histórico escolar, esse texto propõe problematizar a recepção, possibilidades e desafios sobre a obrigatoriedade da cultura afro-brasileira e africana no Ensino Básico, com a criação da Lei nº 10.639/2003. A discussão terá por base os anais dos últimos eventos nacionais próprios da área do ensino de história, a saber: o IX Encontro Nacional dos Pesquisadores de Ensino de História (ENPEH), ocorrido em 2011, o VIII Perspectiva do Ensino de História (PEH), apresentado em 2012, bem como, os Simposios sobre Ensino da XXVI Associação Nacional dos Pesquisadores de História (ANPUH), exposto em 2011. Essas análises possibilitam compressões sobre a incidência dessa temática nas discussões dos respectivos eventos, como também na produção acadêmica sobre o ensino de história no Brasil e, portanto configuram a recepção, os olhares, as perspectivas e os desafios que a envolvem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura afro-brasileira, Ensino de história, Produção acadêmica.

A obrigatoriedade da questão afro-brasileira, africana e indígena, assim como a educação patrimonial, livros didáticos, formação de professores, propostas curriculares, estágio supervisionado, didática da história, educação histórica, diferentes linguagens e documentos tem diversificado e ampliado o campo de interesses dos pesquisadores que tem o ensino de História como objeto de pesquisa no Brasil, sobretudo a partir da década de 1980.

Sem grandes esforços, é possível perceber o aumento de pesquisa em cursos de Graduação e de Pós-Graduação em universidades do país, cujas produções, como dissertações, teses, livros e artigos em periódicos, disseminam-se em diferentes meios, promovendo reflexões e debates. Nesse sentido, os simpósios temáticos do XXVI Simpósio Nacional de História *ANPUH 50 anos*, realizado em julho de 2011 na cidade São Paulo, bem como os eventos próprios da área, especificamente o IX Encontro Nacional de Pesquisadores em Ensino de História (ENPEH) – *América Latina em Perspectiva: culturas, memórias e saberes* - acontecido em Florianópolis, no ano de 2011, e o VIII Encontro Nacional

Perspectivas do Ensino de História (PEH) – *Ensino de História: memórias, sensibilidades e produções de saberes* - realizado em Campinas, São Paulo em julho de 2012, cumprem importante papel.

A partir dos trabalhos publicados nos anais dos citados eventos, esse texto discute a recepção, os olhares e as perspectivas sobre a obrigatoriedade da questão afro-brasileira e africana, com criação da Lei nº 10.639/2003, numa relação entre possibilidades de construção e desafios no desenvolvimento do ensino de história.

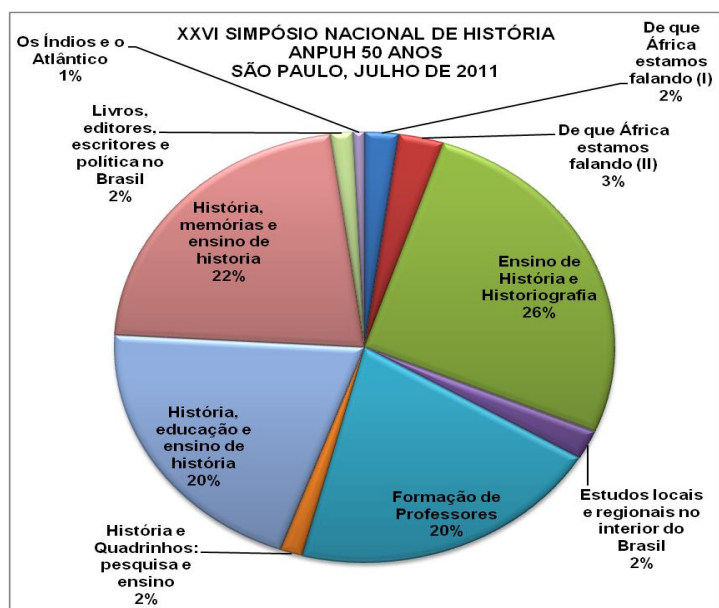
É sabido que esses trabalhos não representam o todo do que se pesquisa sobre o ensino de história no Brasil. No entanto, em grande medida, esses anais condensam resultados de pesquisas acadêmicas concluídas ou em andamento realizadas em Programas de Graduação e Pós-Graduação em História e, sobretudo, em Educação<sup>1</sup>. A par das publicações, nos aproximamos, portanto, dos diálogos entre esses dois campos, das temáticas discutidas, das produções, das experiências e dos anseios dos professores/pesquisadores da área.

Os Gráficos, a seguir, nos proporcionam uma representação quantitativa da recepção da temática nos eventos.

No Gráfico 1, podemos observar que, no XXVI Simpósio Nacional de História ANPUH 50 anos, as questões afro-brasileira e africana foram tratadas especificamente em dois simpósios: *de que África estamos falando I* (2%) e *de que África estamos falando II* (3%). Em números, esses simpósios condensam 5% em relação aos oito demais. A temática foi objeto de análises ainda em outros simpósios, como *Formação de Professores e História, memória e ensino de História*.

Gráfico 1 - Simpósios temáticos do XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH)

<sup>1</sup> Alguns estudos que se detêm sobre essas produções: COSTA, Aryana Lima; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de. O ensino de história como objeto de pesquisa no Brasil: no aniversário de 50 anos de uma área de pesquisa, notícias do que virá. *Saeculum - Revista do Ensino de História*, João Pessoa, n. 16, jan./jun. 2007. GUIMARÃES, Selva. Formação de professores de história: reflexões sobre um campo de pesquisa (1987-2009). *Cadernos de História da Educação*, v. 11, n. 1, jan./jun. 2012. SILVA, Marcos Antonio da; FONSECA, Selva Guimarães. Ensino de História hoje: errâncias, conquistas e perdas. *Revista Brasileira de História*, v. 30, n. 60, dez. 2010. SILVA, Norma Lucia da. Produção acadêmica e ensino de história: entre o distanciamento e as possibilidades de aproximação. In: Simpósio Nacional de História – ANPUH, 26º, *Anais...* São Paulo, jul. 2011. BITTENCOURT, Circe Fernandes. Abordagens Históricas Sobre a História Escolar. *Educ. Real.*, Porto Alegre, v. 36, n.1, p. 83-104, jan./abr., 2011. ZAMBONI, Ernesta. Panorama das pesquisas no ensino de História. *Saeculum - Revista de História*, João Pessoa, n. 6/ 7, jan.-dez. 2000/ 2001. CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



Fonte: Anais do Simpósio Nacional de História (ANPUH) 26º, São Paulo, 2011. Captado em: <http://www.anpuh.org>. Acesso em: 19 maio 2013.

Já nos simpósios temáticos do ENPEH 2011, representado pelo Gráfico 2, a temática foi amplamente discutida no simpósio intitulado *o Ensino de História e diversidade Cultural* que, como podemos observar, representou um total de 9% em relação aos 11 outros grupos. O tema também foi corrente em simpósios *como currículo e práticas escolares*.

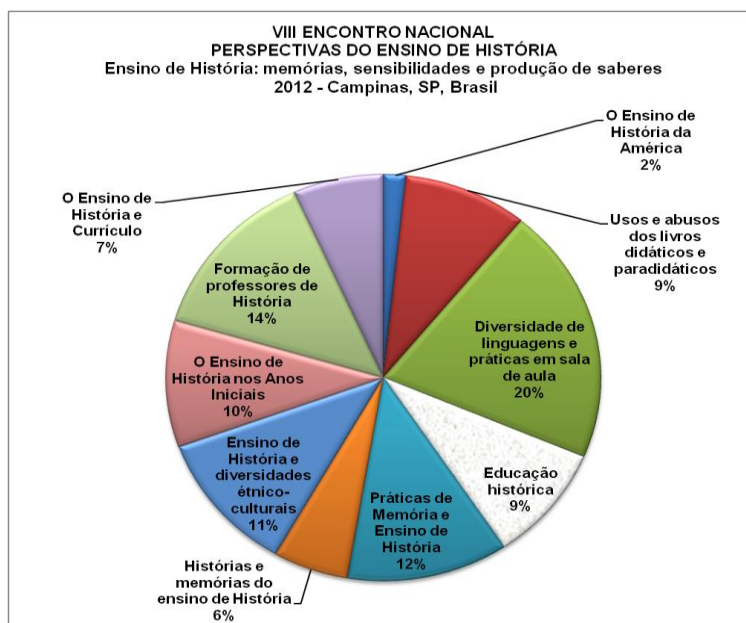
Gráfico 2 - Simpósios temáticos do IX Encontro Nacional dos Pesquisadores do Ensino de História. (ENPEH)



Fonte: Anais do IX Encontro Nacional dos Pesquisadores do Ensino de História. (ENPEH) 9º, Florianópolis, 2011. Captado em: <http://www.ixenpeh.ufsc.br>. Acesso em: 15 abril 2013.

No encontro de PEH 2012, simulado no Gráfico 3, a obrigatoriedade da cultura afro-brasileira e africana no ensino de história encontrou lugar privilegiado no simpósio temático *Ensino de História e diversidade étnico-culturais* que, dentre os 10 propostos, representou 11% dos interesses nas publicações. As discussões sobre a temática intercalaram-se nos demais simpósios, a saber: *usos e abusos dos Livros Didáticos e Paradidáticos*, *Educação Histórica* e *Histórias e Memórias*.

Gráfico 3 – VIII Encontro Nacional dos Pesquisadores do Ensino de História (PEH)



Fonte: Anais do Encontro Nacional dos Pesquisadores do Ensino de História (PEH) 8º, Campinas – SP, 2012. Captado em: [http://www.fe.unicamp.br/perspectivas/apres\\_trab.html](http://www.fe.unicamp.br/perspectivas/apres_trab.html). Acesso em: 25 maio 2013.

A recepção dessa temática nas discussões dos respectivos eventos, como demonstraram os Gráficos acima, denota preocupações e anseios dos profissionais da área, de todos os níveis, Ensino Superior e Básico, pela troca de diálogos, experiências e formação continuada. São, portanto, muito válidas, mas precisam ser alargadas.

De maneira geral, as pesquisas elencam questões como: conjuntura marcada pelo processo de redemocratização, movimentos sociais e revisões historiográficas que culminaram na implementação da Lei nº 10.639/2003, bem como na formação de professores e no desempenho do governo para a efetivação da mesma e ainda na escrita didática, em diferentes momentos da história brasileira, sobretudo, a partir da criação da citada lei, com destaque para o papel da África e do afro-brasileiro nessas produções.



Em relação à implementação da Lei nº 10.639, sancionada pelo presidente Lula em 2003, no geral, as conclusões são de que foi resultado de uma grande conquista para a população negra no Brasil, em especial, para os movimentos negros. Não foi, portanto, um ato isolado do poder público, mas, sim, fruto de uma luta histórica protagonizada pelo movimento negro e pelos educadores contra o racismo, segregação e as condições de vida relegadas historicamente aos descendentes de africanos no Brasil. Em complemento, Júnia Pereira assinala:

A edição da lei 10.639/03 ocorreu na esteira do complexo processo de democratização do país, marcado por reflexões a respeito de desigualdades históricas que contribuíram para negação de direitos a populações e a pessoas afrodescendentes. Seu conteúdo e transformações que dela decorrem vêm produzindo tensões entre a ampliação dos direitos de cidadania do país e a crescente compreensão da necessidade do enfrentamento do racismo, em suas diversas faces e diferentes esferas da vida social, sobretudo, no que toca a esta análise, no âmbito da escola (PEREIRA, 2011, p. 148)

Assim, a obrigatoriedade de estudos da cultura africana e afro-brasileira no ensino de história objetiva romper, por meio da educação, os estigmas que no passado foram impostos aos afrodescendentes e que, até os dias atuais, ainda geram preconceitos, discriminação e exclusão. Em outras palavras, visa a reavaliar o papel do negro na história do Brasil, exige estudos sobre “novos sujeitos” relegados e omitidos pelas histórias acadêmica e escolar.

Nessa conjuntura marcada pelo processo de movimentos sociais e redemocratização, que culminou com a criação da Lei nº 10.639, é importante frisar as mudanças ocorridas sobre as concepções de história e, conseqüentemente, na produção historiográfica brasileira. Vivenciamos os desdobramentos de uma revisão de fontes, questões e abordagens. Como afirma Paulo Knauss: “não se pode deixar de salientar o fato de que a construção da democracia no Brasil a partir dos anos 1980 impôs a necessidade de uma revisão historiográfica capaz de valorizar a diversidade da sociedade nacional” (KNAUSS, 2011, p. 19).

Acerca da experiência africana, essa “nova historiografia” tem se preocupado em informar sobre as várias possibilidades de registro, bem como a descoberta de novos significados para as culturas negra e afro-brasileira. Tem-se tentado desconstruir uma perspectiva eurocentrista fundamentada numa visão de história da África como apêndice da história da Europa, forjada na ideia de submissão, atraso e pobreza.

Em parte, essa historiografia agrega concepções de história Atlântica muito difundida na academia brasileira, nas últimas décadas. Essa perspectiva, segundo Russell-Wood, pauta-se em intercâmbios entre e dentro dos continentes ao redor do Oceano Atlântico — Europa, África, América do Sul, e a América do Norte — e todas as ilhas contíguas a esses continentes e naquele oceano



[...] as conexões, interconectividade, redes e diásporas que ligam a Europa, as Américas e a África; intercâmbio, seja de indivíduos, de flora e fauna, de mercadorias e produtos, seja de línguas, de culturas, de manifestações de fé, e de costumes e práticas tradicionais; um Atlântico caracterizado pelo movimento, pelo vaivém, e transições, e a vários ritmos de aceleração; e um mundo onde instituições, mesmo reinos, se formam, reformulam-se de um modo distinto, fragmentam-se, apenas para reaparecerem com uma nova configuração. Um conceito inerente a esta história é que nenhuma parte possa existir em isolamento (RUSSELL-WOOD, 2009, p. 20-21).

No Brasil, as pesquisas historiográficas que têm as relações e conexões entre Europa, África e América como objeto de estudo vêm alargando-se e consolidando-se desde as últimas décadas do século XX. Não obstante, o desconhecimento ou distanciamento em relação a essa historiografia por parte do professor, em sala de aula, tem sido o centro da problemática no que diz respeito ao ensino da cultura afro-brasileira e africana, no nível básico.

Nesse ponto, as queixas se voltam para o descompromisso do Governo Federal com o cumprimento da supracitada lei. As pesquisas em análise apontam que, apesar do ato positivo da implementação da lei em 2003, na prática, dez anos passados, as conclusões são de que as iniciativas ficaram muito mais no campo das intenções do que na efetivação. Faltam, por parte da União, financiamentos de projetos que contribuam para o exercício das ações de efetivação como, por exemplo, ampliação de linhas de pesquisas em instituições de ensino superior no Brasil, com foco nos estudos afro-brasileiros e africanos.

Sobre a formação de professores, as análises relacionam as lacunas deixadas nos cursos de licenciatura, principalmente no que diz respeito ao conhecimento sobre os povos não europeus, em especial os afro-asiáticos. Desse modo, algumas questões perpassam as inquietações: quais foram as medidas tomadas para que os professores que já estavam na sala de aula pudessem abordar de forma positiva as temáticas relacionadas à Lei nº 10.639 com seus alunos? Quais são as providências tomadas pelas instituições de ensino superior, responsáveis pela formação dos futuros professores? Como os futuros professores estão sendo preparados para o tratamento das relações étnico-raciais e para o ensino de história afro-brasileira e africana nas escolas brasileiras?

Além da criação de projetos educacionais voltados para a formação de professores, as críticas apontam para a necessidade de desenvolvimento de políticas públicas mais eficazes, voltadas para a elaboração de material didático-pedagógico que possa contribuir para a reeducação das relações étnico-raciais e para compreensões sobre a história e cultura afro-brasileira e africana.

As denúncias são de que a historiografia didática, de maneira geral, tem se mostrado extremamente equívoca e omissa em relação à experiência negra brasileira. Segundo as pesquisas, muitos manuais didáticos não conseguem fugir do modelo tradicional, daí: a omissão do contexto

civilizatório do povo descendente dos africanos; a diminuta frequência do negro nos livros didáticos; os textos dos livros didáticos que, quase sempre, marginalizam a presença do negro na formação cultural brasileira; a incapacidade do negro; os negros descritos sempre em condições subalternas, sempre na condição de escravos; as publicações didáticas que apresentam um maior enfoque na figura econômica do afro-brasileiro; a família negra como apêndice da família branca; dentre outros problemas.

Sem pretender homogeneizar, percebe-se que essas questões configuram as perspectivas e os desafios nas produções acadêmicas sobre o ensino de história no Brasil, que tem a obrigatoriedade de abranger a cultura afro-brasileira e africana no Ensino Básico, a partir da criação da Lei nº 10.639/2003, como objeto de estudo.

A guisa de conclusão, como desafios, além dos expostos, a meu ver, ainda há uma grande carência de pesquisas científicas sobre os modos de realização do ensino de história em relação à cultura afro-brasileira, especificamente. Falta, nas produções aqui analisadas, uma associação entre saberes, experiências e práticas docentes, no que diz respeito à abordagem de conteúdos variados e, sobretudo, sobre documentos, ou seja, linguagens e fontes diversas que irão além ou que possam complementar/dialogar com o livro didático. Por fim, poucos trabalhos publicados nos anais dos eventos são sedimentados por relatos de experiências, discussões teóricas e metodológicas, definição de documento e problematização sobre o conceito de história.

Com relação às lutas dos movimentos sociais, que muito contribuíram para a implementação da Lei nº 10.639, considero que são extremamente importantes, pois se vê que, dentre outras reivindicações, exigem os estudos sobre novos sujeitos relegados e omitidos pela história acadêmica e “colocam na ordem do dia o interesse pelo ‘resgate’ de sua memória, como instrumento de luta e afirmação de sua identidade étnica e cultural” (ORÍ, 1998, p. 129).

No entanto, eu chamaria a atenção dos pesquisadores/professores de história para os cuidados que se deve ter na abordagem ou seleção dessas memórias, pois para esses profissionais não faz sentido perspectivas que verticalizam a discussão pelo prisma dos vencedores e dos vencidos. Não podemos cair na ideia de culpa. Ao historiador não cabe juízos de valor nem produção de uma historiografia militante, mas crítica. Em outras palavras, “a produção de memórias e identidades múltiplas não é tarefa do ensino de História, pois, o que o saber histórico almeja é perceber a historicidade dessas produções, localizando-a em conflitos de experiências e expectativas socialmente constituídas” (RAMOS, 2010, p. 406).

Nesse sentido, as observações de Abreu e Mattos nos são valiosas para compreendermos elementos históricos relacionados à nossa formação sociocultural:

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Se, em termos políticos, é bastante compreensível a utilização dos conceitos de cultura negra e/ou afro-brasileira, deve-se levar em conta seus problemas em termos interpretativos ou descritivos. O que realmente é negro na cultura brasileira, ou, como formulou Stuart Hall, “que ‘negro’ é esse na cultura negra”? [...] Os negros não poderiam partilhar da dita cultura europeia ou branca? E os reconhecidos brancos não poderiam se identificar com práticas culturais costumeiramente atribuídas aos descendentes de africanos no Brasil? (ABREU; MATTOS, 2008, p. 13).

Entendemos, assim, que um ensino de história voltado à cultura afro-brasileira não pode deixar de considerar elementos de uma cultura mestiça. Contudo, é importante ressaltar que a mestiçagem populacional não constitui um fenômeno biológico apenas do cruzamento genético, como também, “não se reduz a uma concepção que valorize uma cultura, etnia ou raça superior por meio do processo eugênico, como foi proposto por alguns viajantes e teóricos dos séculos XVIII, XIX e XX” (CERCEAU NETTO, 2010, p. 166).

Desse modo, “o grande problema do conceito de mestiçagem para seus críticos assenta-se no caráter que associa a mistura biológica entre os seres com a ideologia racial de inferioridade e superioridade, largamente difundida no século XIX” (CERCEAU NETTO, 2010, p. 168-169). Esse autor ainda destaca que:

É importante pensar a mestiçagem em diversas temporalidades e locais, o que já nos remete a uma concepção relacional e indissociável entre o biológico e o cultural. Nesse aspecto, torna-se importante diferenciar o que se entende por processo de mestiçagem e a definição de mestiço. Afinal o mestiço é a derivação desse processo que envolve o biológico, o físico e o cultural e constitui-se na mistura resultante dele. Do ponto de vista populacional, mestiço significa descendente de indivíduos biológica e culturalmente diferentes e/ou indivíduo cujos pais ou ascendentes são de etnias diferentes (CERCEAU NETTO, 2010, p. 168).

Essas concepções de mestiçagens, portanto, assentam-se em noções contemporâneas sobre o termo, já que não se relacionam com as propostas “racialistas” pensadas no século XIX, mas comungam com pontos de vista que analisam a questão sob o prisma do encontro, da mistura, da convivência, conveniência e coexistência entre os elementos étnicos: brancos, negros e índios, formadores da sociedade brasileira.

### Referências bibliográficas

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Em torno das “Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana”: uma conversa com historiadores. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 41, jan./jun. 2008.

BRASIL. Ministério da Educação. *Lei nº 10.639* de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 2003.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA**, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

CERCEAU NETTO, Rangel. População e mestiçagem: a família entre mulatos, crioulos e mamelucos em Minas Gerais (séculos XVIII e XIX). In: PAIVA, Eduardo de França; IVO, Isnara Pereira; MARTINS, Ilton Cesar, (Org). *Escravidão, mestiçagens, população e identidades culturais*. São Paulo: Annablume, 2010.

KNAUSS, Paulo. Macaé: usos do passado e sentidos da História Local. In: AMANTINO, Marcia *et al.* (Org). *Povoamento, catolicismo e escravidão na antiga Macaé (séculos XVII ao XIX)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.

ORIÁ, Ricardo. Memória e Ensino de História. In: BITTENCOURT, Circe. (Org.) *O saber Histórico na Sala de Aula*. São Paulo: Contexto, 1998.

PEREIRA, Júnia Sales. Diálogos sobre o Exercício da Docência - recepção das leis 10.639/03 e 11.645/08. *Educ. Real.*, Porto Alegre, v. 36, n.1, p. 147-172, jan./abr., 2011. Captado em: [http://www.ufrgs.br/edu\\_realidade](http://www.ufrgs.br/edu_realidade). Acesso em: novembro 2012.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. Uma questão de tempo: os usos da memória nas aulas de História. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 30, n. 82, p. 397-411, set.-dez. 2010.

RUSSELL-WOOD, Anthony John. Sulcando os mares: Um historiador do império português enfrenta a “Atlantic History”. *História*, São Paulo, v. 28, n. 1, 2009.

## A Criação da Disciplina “Afro” no Currículo da Rede Municipal de Ensino de Porto Seguro Bahia

Leonardo Lacerda Campos

Graduado – UESB

[leo.lacerda.campos@gmail.com](mailto:leo.lacerda.campos@gmail.com)

**RESUMO:** A escola é um espaço sociocultural em que as diferentes presenças se encontram, e a ausência da História Africana ainda é uma das lacunas vigente nos sistemas educacionais brasileiros. Em virtude disso, buscaremos compreender os caminhos trilhados na implementação da Lei Federal 10.639/03, que contempla a criação da disciplina “Afro” nas Escolas da Rede Municipal de Ensino de Porto Seguro – BA. Esta lei prevê, entre outras medidas, a inclusão obrigatória de conteúdos programáticos sobre História da África e Cultura Afro-Brasileira nos currículos escolares, constatando ainda se as lacunas presentes no tratamento da História, da cultura e dos demais elementos referentes ao negro e sua trajetória no Brasil e no Continente Africano estão sendo revistas no planejamento de ensino dos professores. Para tanto, se faz necessário, compreender por meio da análise da práxis pedagógica da Disciplina “Afro”, a relação entre educador e educando no que diz respeito aos conteúdos abordados. Vale ressaltar, que neste ano de 2013 a aprovação da Lei completará 10 anos, havendo a necessidade de mensurar os seus resultados, através das investigações que apontam as principais falhas na aplicação do Ensino de História da África e Cultura Afro-Brasileira nas Escolas Municipais de Porto Seguro – BA.

**PALAVRAS-CHAVE:** Disciplina “Afro”, Lei Federal 10.639/2003, Relações etnicorraciais.

### Introdução

No século XXI, as Políticas Públicas brasileiras tem buscado incluir a população afro-brasileira por meio do reconhecimento, valorização e contribuição da identidade, cultura e história da população negra brasileira no processo de formação da nação. Por isso, os alunos negros e não negros, e os seus professores, precisam sentir-se valorizados e apoiados, sobretudo, no processo de reeducação das relações entre negros e brancos, hoje designada como relações etnicorraciais. É a partir deste contexto que teceremos reflexões sobre o processo de implantação da disciplina “Afro” nas Escolas de Ensino Fundamental II de Porto Seguro - BA, mensurando as relações dos Planos de Ação Municipal e de Aplicação dos Recursos governamentais com a formação de professores, assim como avaliar os tratamentos dados aos conteúdos direcionados para a promulgação da Lei nº 10.639/03, destacando os primeiros problemas e os avanços. Além disso, o presente estudo busca analisar de maneira pedagógica, a importante relação ensino-aprendizagem, sobretudo no impacto social e psicológico alcançados pela disciplina “Afro”.

O Brasil, ao longo de sua História, estabeleceu um modelo de desenvolvimento excludente, impedindo que milhões de brasileiros tivessem acesso à escola, nela permanecessem e obtivessem sucesso. A Colônia, o Império e a República tiveram historicamente, no aspecto legal, uma postura ativa e permissiva diante da discriminação e do racismo que atinge a população afrodescendente brasileira até os dias atuais.

Segundo Munanga,

Apesar do governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC) anterior, ter reconhecido que há racismo no Brasil e de alguns governos estaduais terem criado órgãos como Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da População Negra (Estado de São Paulo), a Secretaria Estadual do Negro (Estado do Rio de Janeiro), a Coordenadoria do Negro (prefeitura de São Paulo) entre outros. Nos últimos 8 anos, os fatos políticos de integração do negro, além da retórica, começaram a se concretizar no governo do PT, com o presidente Lula<sup>1</sup>.

O Governo Federal, a partir da eleição do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, passou a redefinir o papel do Estado como propulsor das transformações sociais, reconhecendo as disparidades entre brancos e negros na sociedade e a necessidade de intervir de forma positiva, assumindo o compromisso de eliminar as desigualdades raciais, dando importantes passos rumo à afirmação dos direitos humanos básicos e fundamentais da população negra brasileira. A partir destas propostas, é promulgado, o Art. 26-A da LDB, que promove a inserção, nos estabelecimentos de Ensino Fundamental e Médio, da disciplina “Ensino de História da África e Cultura Afro-Brasileira”. Criou-se também, em 21 de março de 2003, a Seppir (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) e instituiu-se a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. O principal objetivo pautado por estes atos é promover alterações significativas na realidade vivenciada pela população negra e trilhar um novo caminho rumo a uma sociedade verdadeiramente democrática, justa e igualitária, revertendo os efeitos de séculos de preconceito, discriminação e racismo. Vale ressaltar, que esta inclusão, é fruto de uma luta histórica dos Movimentos em favor da população afrodescendente.

A educação constitui-se um dos principais mecanismos ativos de transformação de um povo e é papel da escola, de forma democrática e comprometida com a formação do ser humano na sua integralidade, estimular a formação de valores, hábitos e comportamentos que respeitem as diferenças e as características próprias de grupos distintos. Em outras palavras, aos estabelecimentos de ensino está sendo atribuída a responsabilidade de tratar com mais seriedade a contribuição dos africanos escravizados e de seus descendentes para a construção da nação brasileira; de fiscalizar para que, no seu interior, os alunos negros deixem de sofrer os primeiros e continuados atos de racismo. Sem dúvida,

<sup>1</sup>Captado em: <http://www.pt.org.br/portalpt/secretarias/-cultura-15/artigos-137/lutas-continuas-concretizam-mudancas-sociais-e-raciais-por-kabengele-munanga-30401.html>.



assumir estas responsabilidades implica compromisso com o entorno sociocultural da escola, da comunidade onde esta se encontra e a que serve e, sobretudo, compromisso com a formação de cidadãos atuantes e democráticos capazes de compreender as relações sociais e etnicorraciais de que participam.

O racismo se expressa como uma alienação moderna decorrente da dominação de uma classe sobre outra, tendo como justificativa a afirmação da superioridade, a partir da expropriação privada dos meios de produção nas colônias europeias onde a dominação foi imposta pela força das armas. Como afirma o historiador Uelber B. Silva em seu livro *Racismo e Alienação: uma aproximação à base ontológica da temática racial*:

A alienação racial emerge das condições materiais postas na ascensão do capitalismo e se expressa em mecanismos ideológicos como as teorias racistas produzidas para manter sob controle as populações negras submetidas ao trabalho alienado e em condições de desigualdade social (SILVA, 2012, p. 111).

As primeiras concepções racistas modernas surgem na Espanha, em meados do século XV, em torno da questão dos judeus e dos muçulmanos. Até então os teólogos católicos limitavam-se aqui a exigir a conversão ao cristianismo dos crentes destas religiões para que pudessem ser tolerados. Contudo, rapidamente colocam a questão da *limpieza de sangre* (limpeza de sangue). Não basta convertê-los, "limpando-lhes a alma", era necessário limpar-lhes também o sangue. Só que acabam por chegar à conclusão que este uma vez infectado por uma destas religiões, permaneceria impuro para sempre. A religião determina a raça e vice-versa. Apenas no século XVII esta concepção se torna mais clara e é estendida a negros e índios.

O racismo moderno origina-se de condições objetivas existentes na transição do feudalismo ao capitalismo, expressando-se idealmente como falsificação do real, quando filósofos e cientistas buscaram dividir "cientificamente" a sociedade em raças, considerando também seu grau de hierarquização, influenciados pelas disputas travadas no interior da burguesia inglesa pela conservação ou não do Tráfico de Escravos e da Instituição Escravidão. Esse debate – que na ciência se originou na antropologia com a publicação, em 1684, de *Nova divisão da terra pelas diferentes espécies ou raças que a habitam*, de François Bernier, passando pela taxonomia biológica de Carolus Linnaeus, que funda quatro raças baseadas na geografia ou na pele, "*Americanus, Asiaticus, Africanus e Europeanus*" –, intensifica-se a partir da publicação do *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, de Arthur de Gobineau, entre 1835 e 1855, em que era postulada a derivação da história da "dinâmica das raças" (MAGNOLI, 2009, p. 24). As consequências dessas "experimentações científicas", de forte base econômica, para os africanos (com o tráfico de escravos), para os povos americanos (com a colonização) e para asiáticos e africanos (com as anexações imperiais) foram devastadoras. Além do regime de *apartheid* na África do Sul, a violenta discriminação racial norte-americana, a discriminação clara-velada-clara de índios e negros na América Latina e o antisemitismo que ficou profundamente marcado no movimento da história como a pior consequência do "racismo cientificista", por volta da Segunda Guerra Mundial (SILVA, 2012, p. 10).

O sistema do Apartheid, foi instituído entre 1948 e 1991, envolvendo a separação entre as diferentes "raças", no que respeitava à propriedade, residência, casamento, trabalho, educação, religião e desporto. Este sistema tem origem nas práticas segregacionistas dos colonos holandeses seguidas desde o século XVII nesta região de África. O sistema só terminou oficialmente em 1994, quando nas eleições multipartidárias de abril Nelson Mandela se tornou o primeiro presidente negro da África do Sul e chefe de um governo multirracial.

No que diz respeito ao racismo no Brasil, a identidade nacional brasileira foi construída sob a crença de que o Brasil é uma nação onde todas as raças vivem em harmonia, sem conflitos ou segregações. Diferentemente do que ocorreu nos Estados Unidos e na África do Sul, a segregação racial nunca foi legalmente adotada pelo país. E é essa uma das razões que fazem com que as reivindicações de movimentos sociais, entre elas a adoção de Políticas Públicas específicas para afrodescendentes, pareçam absurdas para grande parte da população brasileira. A discriminação racial no Brasil é mesmo bastante particular e precisa ser vista com atenção. Não tivemos Apartheid, mas o racismo no Brasil persiste na cultura social. Então, apesar da ausência de um regime legal de segregação racial, estudos produzidos ao longo das três últimas décadas atestam uma profunda desigualdade entre pessoas brancas e negras (pretas e pardas segundo o sistema de classificação utilizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE).

Números e indicadores sobre a desigualdade social no Brasil evidenciam que o movimento negro denuncia há décadas: a existência de mecanismos de discriminação racial na sociedade brasileira. Segundo dados do Censo Demográfico de 2000, os negros representam aproximadamente 76.000.000 (setenta e seis milhões) de indivíduos, o equivalente a cerca de 45% da população total, o que faz do Brasil o país com a segunda maior população negra do mundo, superado apenas pela Nigéria.

Já de acordo com o INEP e dados censitários de 2010 publicados pelo IBGE, a população do Brasil é de aproximadamente 180 milhões de pessoas, sendo que 53% são brancos. Desse número, 72,9% concluem o ensino superior. Por outro lado, os negros somam 47%, ou seja, praticamente metade da sociedade, porém apenas 3,6% conseguem concluir o curso superior, tendo em vista que a maioria está inserida em cursos de baixa concorrência. Portanto, sem acesso à educação de qualidade e ao mercado de trabalho, os negros são deixados à margem da sociedade, tendo poucas oportunidades de ascensão social no Brasil.

Embora as Políticas de Ações Afirmativas tenham conquistado, nos últimos anos, enorme destaque em diferentes espaços da sociedade, isso não significa que o Brasil esteja próximo da solução ou longe dos conflitos sociais gerados pelo racismo.



### A Lei 10.639/03: A disciplina “Afro” e os seus desdobramentos

Meses depois da sua promulgação, as preocupações se voltaram para a necessidade de regulamentação da temática “história e cultura africana e afro-brasileira”. Para esse fim foi constituído, em abril de 2003, um Grupo de Trabalho formado por representantes do Conselho Nacional de Educação, do Ministério da Educação, da Comissão de Educação da Câmara dos Deputados e da Fundação Cultural Palmares, ligada ao Ministério da Cultura. O trabalho do grupo resultou na aprovação do Parecer 03/2004 – Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira – regulamentando a alteração na LDB. A aprovação da Lei atende ainda a uma das propostas apresentadas pelo movimento negro durante a Constituinte, rerepresentado por Benedita da Silva no momento da elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação.

A obrigatoriedade de inclusão de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos currículos da Educação Básica sob decisão política, possui fortes repercussões pedagógicas, inclusive na formação de professores. Com esta medida, reconhece-se que, além de garantir vagas para negros nos bancos escolares, é preciso valorizar devidamente a História e a Cultura de seu povo, buscando reparar danos, que se repetem há cinco séculos, à sua identidade e a seus direitos.

A relevância do estudo de temas decorrentes da História e Cultura Africana e Afro-brasileira não se restringe à população negra. Ao contrário, diz respeito a todos os brasileiros, uma vez que devem ser educados enquanto cidadãos atuantes no seio de uma sociedade multicultural capaz de construir uma nação democrática.

As Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial, através das chamadas “ações afirmativas”, fortalecem-se em consonância com as orientações e as recomendações do Plano de Ação, aprovado e ratificado por mais de 150 países na III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. O Brasil reconhece a urgente necessidade de resgate dos valores civilizatórios africanos e das contribuições dos afrodescendentes ao processo de formação da sociedade brasileira. É nesse contexto que a Lei 10.639/03 recomenda que,

“(…) o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas sociais, econômicas e políticas a respeito da História do Brasil”.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Redação dada pela Lei nº. 10.639/2003 para o parágrafo 1º do artigo 26-A da LDB.

Percebemos que mesmo assim a existência de legislação antirracista, embora indique conquistas, não garante a efetiva execução de práticas educacionais que contemplem as necessidades específicas dos estudantes afrodescendentes nos ambientes escolares do país.

Parte dos profissionais da educação ao trabalharem conteúdos ligados à África tem o hábito de se remeterem apenas as questões voltadas à escravidão, por não possuir uma formação adequada e nem ter oportunidade de uma formação continuada, não reconhecem a importância da cultura africana na formação do povo brasileiro.

É nessa perspectiva, que se faz necessário, investigar a aplicação dos objetivos determinados pela Lei 10.639/03 nas escolas de todo o país, pois, dessa forma podem-se estabelecer novos paradigmas, nas relações sociais entre negros e brancos, que proporcione o real entendimento a respeito da importância da cultura africana e afro-brasileira nos campos, político, econômico, social e cultural da nossa Nação.

Sem dúvida, assumir estas responsabilidades implica em compromisso com o entorno sociocultural da escola, da comunidade onde esta se encontra, oportunizando a formação de cidadãos atuantes e democráticos, capazes de compreender as relações sociais e etnicorraciais.

### **Considerações Finais**

No Brasil, a implantação da disciplina de África nos currículos acadêmicos, que se deu através da Resolução CP/CNE nº 1, de 17 de junho de 2004 (DOU nº 118, 22/6/2004, Seção 1, p. 11), não favoreceu a capacitação imediata dos profissionais para lidar diretamente com a disciplina, o que gerou uma escassez de professores capacitados. Atualmente alguns profissionais recém-graduados tiveram contato com História da África nos currículos do Ensino superior, no entanto, a maior parte dos docentes que leciona a disciplina “Afro” não possui os pré-requisitos mínimos para atuação com a mesma, como cita a autora:

Numa sociedade multirracial e multicultural como a brasileira, em que hierarquias discriminatórias e ideias preconcebidas regem relações sociais, relações raciais, os professores têm de saber identificar e controlar os preconceitos e estereótipos que marcam suas concepções, ações, procedimentos pedagógicos. A omissão dos currículos de formação de professores relativamente à pedagogia de combate ao racismo e às discriminações lhes tem impedido de ter acesso a informações e procedimentos necessários para criticar concepções, ações que contrariam os proclamados objetivos de educação transformadora, de sociedade justa, de formação do cidadão, contidos reiteradamente nos planos pedagógicos das escolas e nos planos de ensino dos professores. (PETRONILHA, 2003, p. 01).

É importante perceber que o resgate da História da África é imprescindível, porém a má formação dos educadores tem apresentado sérios problemas por reforçar os estereótipos ligados à

população africana e afro-brasileira, não obtendo êxito na tentativa de minimizar a discriminação em sala de aula. Dessa forma, é preciso que o educador seja preparado e tenha responsabilidade social na formação dos cidadãos envolvidos no processo de ensino e aprendizado. Buscando superar os preconceitos, levando em consideração o número de afro-brasileiro na região de Porto Seguro, pois segundo dados do IBGE, em 2010, havia em Porto Seguro 126.929 habitantes, sendo que 29.048 são brancos e 91.759 negros<sup>3</sup>.

A finalidade da disciplina não é somente a de consciência da História construída entre África e Brasil, mas a de construção de uma identidade negra. Segundo Zilá Bernd,

Trabalhar na construção e na consolidação de uma identidade que se exprimirá através de uma nova linguagem, que se nutrirá da seiva da herança africana, será a melhor forma de desmascarar a visão estereotipada que se tem do negro. (BERND, 1984, p.56)

Para tanto, o profissional em educação deve ter disponibilidade ao risco, aceitando o novo que não pode ser negado. Contudo, a tarefa da educação inclusiva não é simples: muitos professores se encontram ética e pedagogicamente despreparados.

### Referências

BERND, Zilá. *A Questão da Negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: DF, 2005.

BRASIL. *Lei Federal 10.639, de 9/1/2003*. Mensagem de veto altera a Lei 9.394, de 20/12/1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-brasileira, e dá outras providências. Brasília: Congresso Nacional, 2003. Captado em: [www.mec.gov.br/semtec/diversidade/legis/lei10639.pdf](http://www.mec.gov.br/semtec/diversidade/legis/lei10639.pdf).

FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

LOPES, Cristina. *Cotas Raciais: Por que sim*. 2.ed. – Rio de Janeiro: Ibase, Observatório da Cidadania, 2006.

LOVEJOY, Paul. *Escravidão na África: Uma História de Suas Transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MUNANGA, Kabengele. *Lutas contínuas concretizam mudanças sociais e raciais*. Texto que compõe o volume 6 da coleção “2003-2010 O Brasil em transformação” da Editora Fundação Perseu Abramo, organizado por Matilde Ribeiro, edição no prelo. Captado em: <http://www.pt.org.br/portaltpt/secretarias/-cultura->

<sup>3</sup> Captado em: [http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012\\_cor.pdf](http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf).

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). *II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA*, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

15/artigos-137/lutas-continuas-concretizam-mudancas-sociais-e- raciais–por-kabengele-munanga-30401.html.

OLIVEIRA, Iolanda de; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; e PINTO, Regina Pahim. *Negro e Educação: escola, identidades, cultura e políticas públicas*. São Paulo: Ação Educativa, ANPED, 2005.

SANTOS, Joel Rufino dos. *O Que é Racismo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

SILVA, Petronilha, Beatriz Gonçalves e. *Cultura e História dos Negros nas Escolas: Dificuldades e Encaminhamentos*. São Paulo: *Revista EPARREI*, 2003.

SILVA, Uelber B. *Racismo e Alienação: uma aproximação à base ontológica da temática racial*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2012: A Cor dos Homicídios no Brasil*. Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPP/PR, 2012. Captado em: [http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012\\_cor.pdf](http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf).

## A fragilidade da Lei 10.639/2003 e o Ensino de História e Cultura Africana e Afro brasileira na Educação Básica

Adriana Gomes Tavares

Especialista – UFMG  
[driagtavares@hotmail.com](mailto:driagtavares@hotmail.com)

Lucas Henrique de Almeida Amorim

Graduando – PUC/MG  
[luk.amorim@live.com](mailto:luk.amorim@live.com)

**RESUMO:** Após dez anos da sanção da lei 10.639/2003 temas como a herança cultural, o preconceito, o racismo, a identificação étnica e a negação dos direitos não são devidamente abordados e a inclusão da temática africana e afro-brasileira fica restringida à Semana da Consciência Negra. Com o apoio do PIBID (Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência), e diante deste problema, desenvolvemos na Escola Estadual Cândido Portinari o *Laboratório de Apoio Reeducação das Relações Étnicas*. O objetivo é promover uma abordagem efetiva e em longo prazo das regulamentações da lei 10.639/2003, pois a ausência de um diálogo efetivo sobre a temática racial, fundamental para impulsionar concepções antirracistas, torna frágil qualquer esforço para articular práticas pedagógicas que correspondam à proposta da Lei, uma vez que os alunos possuem pouco tempo para refletir sobre o tema.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lei 10.639/2003, Ensino e História, PIBID.

### Na contramão do prescrito

Em 09 de janeiro de 2013 a lei 10.639/2003, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de História da África e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, completou dez anos de sanção, porém, a efetividade da lei no cenário educacional ainda é muito limitada.

Em teoria a lei deveria trazer mudanças para o ensino de história nas escolas, rompendo com a tradição eurocêntrica que permeia os livros didáticos. Claro que não podemos deixar de lado a contribuição dos europeus para a construção do nosso país, mas, igualmente, devemos privilegiar no ensino de história as contribuições dos povos indígenas e africanos para a construção das nossas tradições, costumes e cores.

O próprio livro didático que deveria privilegiar a contribuição destes povos para a formação da identidade nacional reafirma a ideia do negro servil, como se este não tivesse em nada contribuindo

para a construção do patrimônio material e imaterial do brasileiro, reduzindo o negro apenas a uma força motriz, a mão-de-obra barata necessária para o crescimento da colônia.

É importante ressaltar que desde a abolição o negro busca o seu espaço, mas apenas a partir da década de 1970 que a temática começou a ter maior visibilidade. Porém, a proposta da inclusão desta temática, só veio em 09 de janeiro de 2003 com a sanção da lei 10.639/2003, procedente do PL 259/1999, que foi vetado.

A partir da lei, foram propostas novas diretrizes curriculares, visando à valorização das relações étnicas raciais que, segundo a própria regulamentação, ofereceriam:

uma resposta, entre outras, na área da educação, à demanda da população afro descendente, no sentido de políticas de ações afirmativas, isto é, de políticas de reparações, e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura e identidade. (BRASIL, 2004).

Em outras palavras, a instituição de ensino deveria ampliar o foco do currículo escolar para a diversidade racial e os professores deveriam então, inserir a cultura africana, sua contribuição para a formação da identidade brasileira e desnaturalizar a imagem estigmatizada do negro.

Diante das novas exigências curriculares, os próprios educadores e acadêmicos, como ressalta Santos, começaram a ter muitas dúvidas:

Como ensinar o que não se conhece? Não estudamos a África! O que sabemos sobre a África? Se perguntarmos, com certeza teremos lembranças preconceituosas e chocantes, como a fome e a miséria [...] Quando falamos em África no Brasil, e, especialmente nas nossas salas de aula, a primeira lembrança é a escravidão, os negros que foram trazidos para o nosso país nessa terrível condição. (SANTOS, s/d)

Desde muito tempo a História da África vem sendo trabalhada de forma precária nos estabelecimentos de ensino público e particular do país. Essa realidade vem sendo modificada de forma lenta mesmo após a promulgação da lei 10639/03 que instituiu a obrigatoriedade do ensino de História da África e Cultura Afro Brasileira e estabeleceu as diretrizes básicas para a inclusão desta temática nos currículos oficiais das redes de ensino. Após uma década de sua publicação seria interessante indagar como as escolas estão trabalhando a temática africana nos currículos escolares.

Diante de um levantamento bibliográfico inicial foi possível constatar a preocupação entre o que diz a lei e a sua efetividade em várias regiões do país. Filho (2012) discute a necessidade de uma qualificação dos profissionais da educação em Serrinha/BA e a inexistência de material didático específico para fomentar discussões referentes à temática. Bernadino (s/d) denuncia o déficit do acervo das bibliotecas públicas municipais das cidades para pesquisa no que concerne às atribuições da lei 10.639/2003 de Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha, no Ceará. Oliva (2009) discute sobre a necessidade de formar especialistas na área, realizar investigações sobre o tema, produzir mais textos e,

além disso, alerta a necessidade de definir o que deve e pode ser trabalhado em sala de aula, a fim de desconstruir um grande número de estereótipos e falsas imagens sobre a África e sociedades africanas.

Apesar de constataremos mudanças significativas nos livros didáticos de história e de materiais audiovisuais disponibilizados pelo MEC que valorizam a história e a geografia africana, as manifestações culturais, artistas e pensadores negros, nota-se que os currículos escolares não foram modificados. As práticas escolares que tratam da África continuam sendo trabalhadas de forma pontual, privilegiando datas e generalizando a história do continente.

Comparando o que propõe as regulamentações da Lei 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais com a realidade escolar, foi possível concluir que, de fato, existe um distanciamento entre o que foi aprovado e instituído como lei e o que ocorre nas instituições de ensino de educação básica, em Belo Horizonte e em outras partes do país.

Isto demonstra a fragilidade da Lei 10.639/2003 que, apesar de ser muito necessária, contém insuficientes indicações sobre a sua abrangência e, principalmente, como fazer o que se propõe, uma vez que as diretrizes da lei estão além das medidas e das horas-aula atribuídas atualmente por diversas instituições ao tema, mesmo estas instituições proclamando estar “em acordo com a lei”.

A partir da experiência docente em várias escolas públicas de Belo Horizonte e da região metropolitana constatamos que em muitas delas este conteúdo é lembrado somente em datas como a abolição da escravatura – em que se destaca a imagem da princesa Isabel – e a Semana da Consciência Negra em Novembro que passou a integrar o calendário escolar com a promulgação da lei – destacando-se a figura de Zumbi dos Palmares.

Na Escola Estadual Candido Portinari, localizada na zona oeste de Belo Horizonte esta realidade não era diferente, as atividades referentes à temática africana eram realizadas somente no mês de Novembro, na Semana da Consciência Negra, seguindo uma norma estabelecida pela SEE (Secretaria de Estado da Educação).

Nestas festividades os alunos trabalhavam a figura do negro geralmente representada por personalidades históricas, artistas famosos, jogadores de futebol e alguns cantores de funk ou pagode. Percebemos, portanto que a história africana ainda é trabalhada sob um viés positivista, privilegiando alguns nomes e datas, prática que por muito tempo marcou os currículos escolares de história.

Para mudar este contexto surge o Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID) que "tem por finalidade fomentar a iniciação à docência, contribuindo para o aperfeiçoamento da formação de docentes em nível superior e para a melhoria da qualidade da educação básica pública brasileira". (PIBID, 2013). O subprojeto da área de História aponta a necessidade de uma abordagem efetiva da História e cultura africana e afro brasileira, silenciada nos currículos escolares. O projeto de



área busca atender as propostas da lei 10.639/2003 e, principalmente propor um trabalho efetivo da temática em longo prazo, fundamental para fomentar reflexões.

A partir desta iniciativa foi possível identificar a necessidade de uma abordagem mais específica com os alunos. Diante disto foi idealizado o *Laboratório de Apoio à Reeducação das Relações Étnicas*, que tem por objetivo a valorização e resgate da história e cultura africana e afro-brasileira, o (re) conhecimento da pluralidade étnica, sua herança para o povo brasileiro e, principalmente, promoção à identificação étnica omitida pelo preconceito.

Para apreender o conhecimento prévio dos alunos sobre a temática foi aplicado um questionário aos alunos do 7º ano do ensino fundamental da Escola Estadual Cândido Portinari. Através da análise dos dados foi possível observar a repetição de uma omissão da unidade de ensino diante da cultura africana e afro-brasileira e questão étnico-racial.

Segundo a Lei 10.639/2003, o ensino sobre a História e Cultura Afro-brasileira deveria contemplar “a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (BRASIL, 2003) mas, na prática, estas questões acabam ficando em segundo plano. Ainda hoje, dez anos após a sua sanção, o ensino se restringe, em muitas escolas, aos estudos referentes à escravidão e inferioridade dos negros, reforçando a ideia do negro servil, "mãos e pés do senhor do engenho" (PRIANTE, 2004), como se estes não tivessem contribuído intelectualmente para o desenvolvimento cultural e historiográfico do país. Em função deste desmerecimento, talvez até inconsciente por parte dos educadores e também presente nos livros didáticos, o projeto de Lei acaba demonstrando a sua fragilidade, pois por si só não é capaz de criar concepções antirracistas e propiciar uma abordagem efetiva da temática.

### **Plano de Ação: desafios e abordagens**

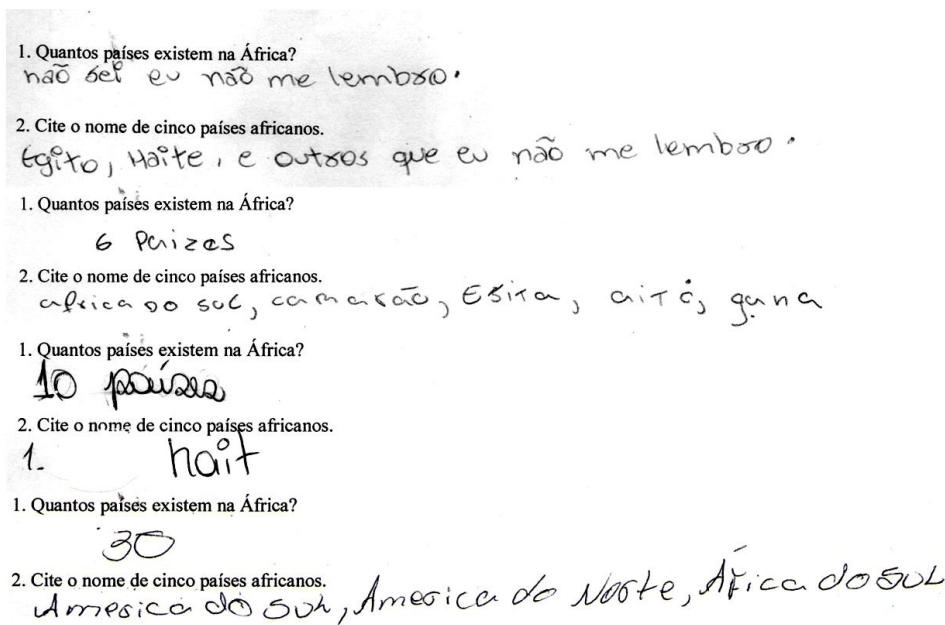
Diante do silenciamento e/ou negação da unidade de ensino evidenciadas na apuração dos dados dos questionários, desenvolvemos diversas estratégias para suprir as defasagens no ensino de história e cultura africana e afro brasileira. O Laboratório abrange todas as turmas do sétimo ano do Ensino Fundamental da Escola Estadual Cândido Portinari; totalizam 92 alunos com idade que varia entre 12 e 16 anos.

Nosso objetivo neste trabalho é pontuar as defasagens no ensino encontradas no questionários e as intervenções didáticas desenvolvidas. É importante destacar que as atividades foram desenvolvidas em horas aula extracurriculares semanais propiciadas em parceria com a Instituição de Ensino e o



PIBID e que de fato se faz necessário um diálogo a longo prazo, uma vez que os alunos pouco tempo possuem para discutir e refletir sobre a temática.

A partir da análise dos dados dos questionários foi possível identificar que os alunos desconhecem o continente africano, tanto em sua geografia, como em suas características:



### Imagem 1

#### Respostas dos questionários dos alunos

Como podemos observar, poucos alunos conseguiram citar os países da África (nem mesmo o Egito que viram no sexto ano); em geral associaram o continente apenas a algo negativo: a África da fome, guerra, seca, terremotos<sup>1</sup> e, poucos casos, reconheceram a África como sede da Copa do Mundo 2010. Tão pouco conhecem a estrutura geográfica do continente, seus países e especificidades culturais.

A fim de suprir esta carência identificada, trabalhamos com a música *África*, selo *Palavra Cantada*. A música em questão aborda, de modo geral, a geopolítica do continente trazendo países que o compõem (Nigéria, Gabão, Ruanda, Namíbia...), algumas especificidades culturais (*Ijexá, Oxalá, Yorubá, Baobá...*) além do ritmo musical tipicamente africano. Esta atividade foi dividida em duas etapas, com duração de três horas aula.

A primeira etapa, com duração de uma hora aula, consistiu na apresentação da música e, com auxílio do recurso didático data show, a letra foi visualizada e ouvida. Como intervenção pedagógica, os alunos anotaram as palavras que não conheciam, para posterior construção de glossário.

A segunda etapa desta atividade foi dividida em duas horas aula. Na primeira aula os alunos foram auxiliados a construir o glossário, esclarecemos os que eram os termos apontados alunos (em

<sup>1</sup> Refere-se ao terremoto no Haiti que os alunos erroneamente relacionaram ao continente africano.

geral eram nomes de países) e enriquecemos o glossário com o significado das singularidades culturais africanas que constam na música. Na segunda aula, com auxílio do recurso didático data-show, apresentamos o mapa político da África e as bandeiras dos 54 países. Além disto, apresentamos iconografias de fragmentos culturais, destacando as especificidades culturais. O objetivo desta etapa foi promover a identificação da cultura e a história do continente, desnaturalizando as constantes generalizações que ocorrem em torno do continente.

Os alunos foram indagados se nós brasileiros possuímos alguma herança cultural com os africanos e 32% dos alunos responderam NÃO ou NÃO SEI; 68% responderam SIM. Porém, a análise mais minuciosa dos questionários mostrou que nem todos os alunos que afirmaram uma ligação cultural com os africanos sabiam o que significava a expressão: 35% dos que responderam SIM completavam a questão com redundância, utilizando o próprio enunciado para responder a questão.

3. Você acha que nós brasileiros temos algum tipo de ligação e/ou herança cultural com os africanos? Qual?

sim em algumas ipoteses as culturas tem alguma a vez com os brasileiros.

3. Você acha que nós brasileiros temos algum tipo de ligação e/ou herança cultural com os africanos? Qual?

Sim. Afome as danças e a cultura

3. Você acha que nós brasileiros temos algum tipo de ligação e/ou herança cultural com os africanos? Qual?

Sim a cultura

3. Você acha que nós brasileiros temos algum tipo de ligação e/ou herança cultural com os africanos? Qual?

Sim quase todos os brasileiro são negros

3. Você acha que nós brasileiros temos algum tipo de ligação e/ou herança cultural com os africanos? Qual?

NÃO

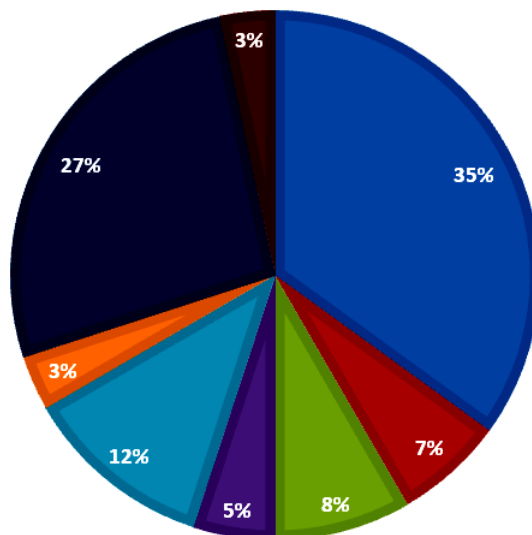
### Imagem 2

#### Respostas espontâneas dos alunos

Ainda em referência aos alunos que responderam SIM, a capoeira foi a mais citada como herança cultural seguida pela culinária, parentesco, cor/raça, futebol, religião e arte.

### HERANÇA CULTURAL:

■ REDUNDANCIA ■ COR ■ PARENTES ■ FUTEBOL ■ COMIDA ■ ARTE ■ CAPOEIRA ■ RELIGIÃO



**Imagem 3**

Tabulação de dados dos questionários dos alunos

Diante destes dados, desenvolvemos atividades de intervenção direcionadas para o (re) conhecimento da cultura africana sendo esta atividade foi dividida em duas etapas, com duração de quatro horas aula. Tendo como base um levantamento de dados inicial relacionados à comunidade em que a escola está inserida, podemos constatar que o Salgado Filho tem predominância evangélica e devido a isso há uma demonização da cultura africana. Em função disto, direcionamos a promoção da valorização da cultura africana para a questão da religiosidade, desconstruindo alguns estigmas, pois

no que se pode chamar de imaginário coletivo da sociedade brasileira, “macumba” é igual magia negra, feitiçaria, trabalhos de encruzilhada e etc. Pouca gente sabe que macumba é um instrumento de percussão. Nos programas de televisão das igrejas neopentecostais, os pastores não cansam de veicular um tipo de mensagem que desqualifica as religiões de matrizes africanas. (SANTOS, 2010, p.50)

A primeira etapa foi dividida em duas horas aula. Diante do pré-conceito dos alunos, a primeira hora-aula foi destinada a uma abordagem da pluralidade religiosa. No data show foram projetadas práticas religiosas de diferentes culturas; o intuito de desconstruir o centrismo religioso, responsável por esta forma de preconceito. Esta etapa culminou na reprodução do vídeo humorístico *DEUS* (Porta dos Fundos) e através deste, em uma abordagem aberta, dialogamos com os alunos sobre as diversas representações de Deus nas diferentes culturas. Fomentamos reflexões sobre o fenômeno religioso e conduzimos o diálogo para as equivalências e discrepâncias entre as religiões. Os alunos concluíram que, por mais que existam diferenças, as religiões promovem o amor ao próximo e as boas ações.

Na segunda hora aula abordamos a atuação do europeu e do africano durante a colonização da América tendo em foco os mecanismos de controle, em especial, a demonização das práticas africanas como instrumento de dominação. Desnaturalizamos o preconceito do termo macumba a partir do significado da palavra, apresentamos o instrumento musical e frisamos que as religiões afro brasileiras não são, parafraseando alguns alunos, “coisa do demônio”. Além disto, apresentamos as palavras de origem africana que compõem o nosso vocabulário.

A segunda etapa teve duração de duas horas aula. Na primeira hora aula, aproveitando as provocações do encontro anterior, foi apresentado, com auxílio do recurso didático data show, o vídeo *Brincando com os Deuses* (IBGI) que retrata a infância no terreiro de candomblé. O intuito foi desconstruir a imagem demonizada dos terreiros e desnaturalizar o pré-conceito. Ainda nesta etapa, foi apresentado o vídeo *O Artesanato Africano* (Nova África) recortando as cenas que abordam a produção das máscaras africanas, pois estas são o reflexo da religiosidade.

A segunda hora aula desta etapa foi destinada para a produção de releituras das máscaras. Como recurso, utilizamos papel cartão, cartolina, tesouras, giz de cera, pastel, cola, tintas e pincéis fornecidos pelo PIBID, e os alunos trouxeram de casa sementes, retalhos, anéis de lata, lã e outros materiais para enfeitar as máscaras. Esta atividade encerrou as atividades no primeiro semestre de 2013. Segue relato de alguns alunos ao final das atividades:

Neste segundo semestre trabalharemos com o não reconhecimento da afro descendência pois, a partir da análise dos dados dos questionários, foi possível constatar que os alunos possuem uma grande dificuldade em assumir sua origem étnica. Quando indagados sobre sua cor/raça, identificamos uma grande graduação de tons de “moreno” do mais claro ao mais escuro:

10. Qual a sua cor/raça? Parda que dizemos morena clara.

10. Qual a sua cor/raça? imaxom bombom

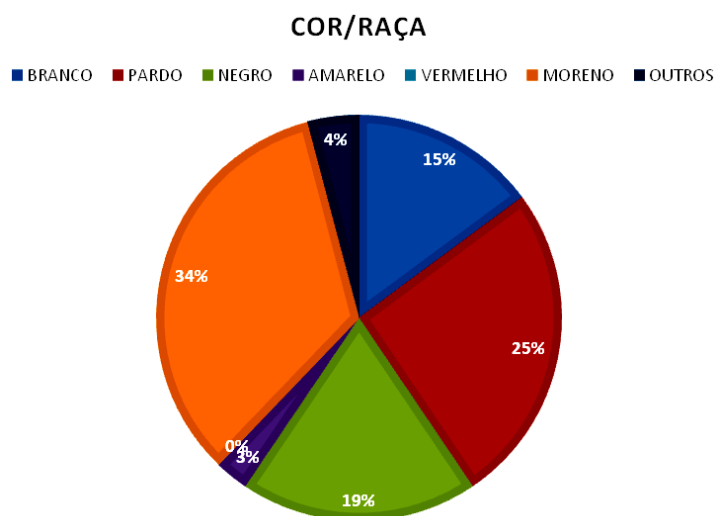
10. Qual a sua cor/raça? moreninho

10. Qual a sua cor/raça? Morena clara

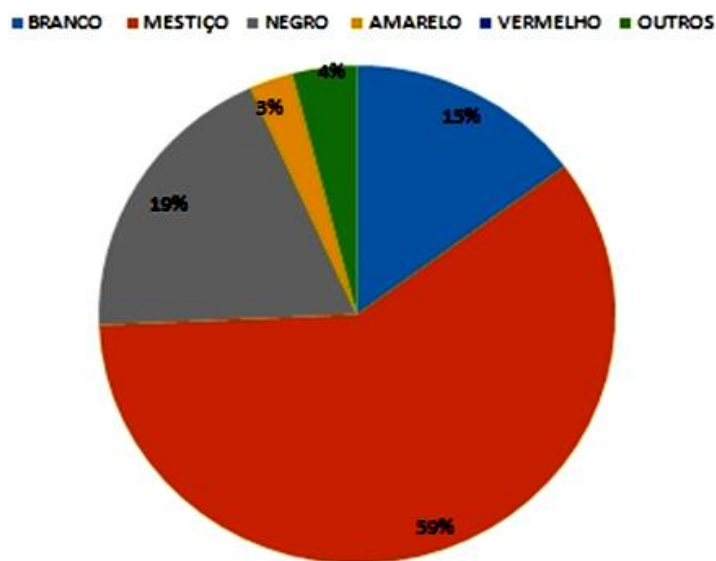
Imagem 4

### Respostas dos questionários dos alunos

Este indicativo nos remeteu ao branqueamento, que “no Brasil é frequentemente considerada como um problema do negro que, descontente e desconfortável com sua condição racial, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais. (BENTO, 2002)”. Numa tentativa de obtermos dados mais precisos a respeito do ocultamento da cor da pele e/ou a origem étnica, agrupamos as respostas dos alunos que se auto-declaram morenos e pardos e verificamos no termo mestiço 59% dos alunos entrevistados.



**Imagem 5**  
Respostas espontâneas dos alunos



**Imagem 6**

Respostas agrupadas de acordo com a classificação de grupo

Além disto, constamos através dos dados dos questionários um paradoxo na fala dos próprios alunos quando foram questionados sobre racismo. Vários alunos responderam que o Brasil não é um país racista, mas, logo em seguida, afirmavam ter presenciado cenas de racismo. Diante destes dois indicadores, surgiu uma necessidade de caracterizar as diversas formas de preconceito, tendo em foco a imposição do cabelo liso, os padrões de beleza eurocêntricos e a marginalização do negro, além de apresentar formas de preconceito mascarado. O *Laboratório de Apoio à Reeducação das Relações Étnicas* terá como ponto culminante a Semana da Consciência Negra, com atividades de integração entre o passado e presente do continente africano e as suas influências e heranças no Brasil além de debates e oficinas que desnaturalizem o racismo.

### **Conclusão**

Foi possível constatar que o desrespeito à diversidade, seja qual for, vai além de um problema escolar e que medidas governamentais, como Lei 10.639/2003, por si só não podem mudar uma histórica realidade de omissão e negação de direitos, porém buscamos, mesmo que minimamente, acrescentar na discussão para a formação de cidadãos conscientes de sua história e cultura. Ainda não é possível apreender o resultado final deste projeto visto que ainda estamos desenvolvendo atividades

com os alunos neste segundo semestre de 2013. Ainda assim, os resultados prévios são motivadores, como podemos observar no relato<sup>2</sup> de alguns alunos depois que participaram das primeiras atividades:

“... eu aprendi que existem 54 países no continente africano, que existiam guerras entre os povos da África...que não só com os povos africanos existiu escravidão e que existem milhares de etnias espalhadas pela África.” (Ana Beatriz – 7º ano)

“... aprendi que macumba é um instrumento musical e não é uma religião que invoca espíritos, mata animais, etc.” (Letícia – 7º ano)

“... a capoeira e o candomblé são culturas africanas, eu achava que macumba era essas coisas do demônio e de morte, mas na verdade, macumba é um instrumento musical...” (Tiago – 7º ano)

“... aprendi que macumba é um instrumento africano e o que a gente via na rua e falávamos que aquilo era macumba, mas, era apenas uma oferenda de pessoas com a religião diferente da minha...” (Jamile – 7º ano)

“... eu aprendi que não devemos julgar o outro por sua religião, por sua cor, por suas roupas e pelo seu jeito de ser...” (Helen – 7º ano)

“... gostei de aprender os costumes dos povos da África, eu aprendi os nomes dos países que tem na África...” (Yasmin – 7º ano)

Ao final do projeto reaplicaremos o mesmo questionário para cruzarmos as informações com os primeiros dados coletados. Avaliaremos assim se nestas abordagens os alunos conseguiram apreender um pouco mais sobre a história e cultura do continente africano, além de alcançar os objetivos previstos na Lei 10639/03.

### Referência Bibliográfica

BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. In: Psicologia social do racismo - estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. (25-58)

BERNADINO, Maria Cleide Rodrigues; CARMO, Nicácia Lina do; SILVA, Joselina da. *História e Cultura Africana e Afro-brasileira nas bibliotecas Públicas do Cariri Cearense*. Captado em <http://migre.me/eSmWQ>. Acesso em: 04 jun. 2013

BRASIL. *Lei nº. 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Brasília, DF, 2003. Não paginado. Disponível em: <http://migre.me/eKJl5>. Captado em: 19 abr. 2013.

\_\_\_\_\_. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília,DF; Ministério da Educação; 2004, p.10.

<sup>2</sup> Parte integrante da prova bimestral dos alunos da escola que participaram do projeto.



\_\_\_\_\_. *Decreto nº 7.219, de 24 de junho de 2010*. Brasília, DF, 2010. Não paginado. Captado em: <http://migre.me/eSmPU>. Acesso em: 04 jun. 2013.

CAVALLEIRO, E. (Org.). *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. 02. ed. São Paulo: Summus, 2001. v. 2000.

FILHO, Carlos Alberto de Jesus. *Entre o que diz a lei 10.639/2003 e as "novas práticas" escolares: Um estudo de caso em uma escola de serrinha/BA*. Captado em: <http://migre.me/eSmKy>. Acesso em: 02 junho 2013.

GOMES, Nilma Lino. *Indagações sobre currículo: diversidade e currículo*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2008.

OLIVA, Anderson Ribeiro. *A história africana nas escolas brasileiras. Entre o prescrito e o vivido, da legislação educacional aos olhares dos especialistas (1995-2006)*. Captado em <http://migre.me/eSn0A>. Acesso em: 01 jun. 2013

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário*. Belo Horizonte: Editora Nandyala, 2010, p. 50.

SANTOS, Jocéli Domanski Gomes dos. *A Lei 10.639/03 e a importância de sua implementação na Educação Básica*. Captado em: <http://migre.me/eSdL9>. Acesso em: 04 jun. 2013.

SANTOS, Lorene dos. *Saberes e práticas em Redes de Trocas: a temática africana e afro-brasileira em questão*. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG (Tese de Doutorado), 2010, 334p.

PIBID – Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência. *Portaria N° 096 de 18 de julho de 2013*. Captado em: <http://migre.me/g6qU0> Acesso em: 25 ago. 2013. Não paginado.

PRIANTE, Mary Eschberger. *Escravos, mãos e pés do senhor do engenho: Economia açucareira no período colonial do Brasil*. São Paulo: Razão, 2004. 116p.



## Um mercador e um relato de viagem da “Guiné”: um exemplo de fonte e metodologia para o Estudo da História da África

Jeocasta Juliet Oliveira Martins

Graduada em História pela UFMG  
[jeocasta@hotmail.com](mailto:jeocasta@hotmail.com)

**RESUMO:** Pretende-se neste artigo demonstrar como os relatos de viagem são uma importante fonte para o estudo da História da África. Demonstrando, também, que o trabalho com estas fontes exige muita cautela e uma metodologia adequada. Para isto, será analisado o exemplo do relato de viagem de André Álvares de Almada, demonstrando o processo de “descodificação”<sup>1</sup> desta fonte.

**PALAVRAS-CHAVE:** relatos de viagem, metodologia, fontes.

Parece consensual, entre os historiadores, que a História da África deve utilizar todas as fontes que tem a sua disposição: testemunho oral, correspondências, relatórios oficiais e todos os tipos de fontes narrativas (relatos de viagens). Entretanto, ao utilizar as fontes o historiador deve ser cuidadoso. Uma vez que, nos relatos de viagem, as informações devem passar por estudo crítico, para que possamos utilizar esses documentos como fontes históricas.

No texto *Evidências de História nos relatos de viajantes*, de Marcus Sílvio Correa, percebemos que existem limites para trabalharmos com os relatos, porque devemos relativizar a “objetividade” do viajante, já que os relatos de viagem costumam misturar realidade e ficção. Entre os limites citados por Marcus Sílvio, em relação a objetividade do viajante, podemos citar: o fato dos viajantes terem dado vazão a fantasia, ao inverossímil e ao preconceito; o fato dos viajantes estarem orientados por esquemas de percepção e representação de sua época e do local em que viviam; o fato dos relatos de viagem se firmarem no interesse de um público alvo; o fato dos viajantes descreverem a África como se orientando por uma história natural, ou seja, sem mudanças ao longo do tempo, a não ser com a chegada dos europeus; e o fato de que nem sempre o viajante viu tudo o que descreveu em seu relatos (CORREA).

---

<sup>1</sup> “O observador tentará retratar a novidade humana que percebe de modo a que ela passe a fazer sentido, isto é: descodifica-a para si próprio e para os outros membros da sua cultura de origem, aqueles que irão ser os receptores do seu discurso. Esta descodificação é simultaneamente, uma codificação, pois a mensagem que se transmite é destinada aos membros de uma mesma cultura, segundo um determinado código cultural de que só eles são os detentores.” (HORTA, 1995, p.190). Percebe-se, portanto, que o historiador deve buscar reconhecer o “stock cultural” do viajante para trabalhar no sentido de descodificar os relatos e buscar construir uma História de África através de fontes europeias.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

José da Silva Horta, no artigo Entre história europeia e história africana, um objeto de charneira: as representações, realiza uma reflexão sobre as representações dos europeus como objeto de estudo para a História da África (HORTA, 1995).

O autor afirma que todos os textos europeus que retratam o africano estão realizando uma (re)construção do real, ou seja, não são a realidade completa do passado, são representações. A representação é a tradução mental de uma realidade exterior que foi observada e que será transmitida oralmente e por escrito, mesmo estando ausente (HORTA, 1995). É importante perceber, que o observador através das representações tenta explicar, através do seu código cultural, tudo aquilo que considera exótico e novo, para os seus receptores. Portanto, o observador realiza uma decodificação, que é, ao mesmo tempo, uma codificação, já que a mensagem do observador será recebida pelos seus iguais. Logo, os conceitos utilizados nessas representações serão necessariamente conceitos europeus. Entretanto, as representações não são resultado apenas do já estabelecido pelo observador, já que existem relações novas, interações entre o observador e outra cultura. Logo, existe uma assimilação por parte do viajante de novos conhecimentos e novas experiências.

Tendo em vista que as representações devem ser usadas como fontes históricas, é necessário sujeitá-las a procedimentos metodológicos. A seguir serão analisados o Capítulo Terceiro, Quarto e as páginas 48 e 49 do relato de viagem escrito por André Álvares de Almada, *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde*.

André Álvares de Almada escreveu, em 1594, a obra “Tratado dos Rios de Guiné” e dedicou sua obra ao rei D. Felipe II (Rei de Portugal e Espanha). Almada escreve a D. Felipe II, com o objetivo de convencer ao rei da necessidade de povoar Serra Leoa, porque existia o interesse de Almada em comandar o comércio naquela região. Além do interesse de Almada existia, também, o interesse da Coroa em recuperar seu poder econômico, frente a concorrência das nações inimigas (ingleses e franceses). Como consequência da produção da sua crônica e do seu trabalho como capitão e comerciante nas ilhas de Cabo Verde e na Guiné, ele foi recompensado com o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo.

Almada é um autêntico “prático da Guiné”, nascido e criado na Ilha de Santiago mantinha relações comerciais com a região da Guiné. Por isto, seu relato é tão rico em informações geográficas e aspectos socioculturais. No Prólogo Almada já afirma:

(...) quis como digo, escrever deste guiné, não porque muitos não tivessem dele dito, mas já pode ser que dele não tiveram tão verdadeira notícia como eu, porque vi a maior parte dele, e tratei em muitos rios, metendo-me por ele muitas léguas, e sobretudo me informei bem de todas as dúvidas, assim de homens nossos, práticos das ditas partes, como dos próprios negros, informando-me deles das cousas acontecidas nas ditas partes dos seus juízos (e) costumes (ALMADA, 1965, p.2).

Já no Prológo percebemos como Almada tem conhecimento da região conhecida como Guiné do Cabo Verde, como se sentia pertencendo a um mundo cabo-verdiano-guineense e como desenvolveu o respeito pelos reinos africanos e pelas tradições orais.

No capítulo terceiro, Almada trata dos Barbacins (Buur- ba- siin/ Rei Dignitário Siin). Ele inicia afirmando que os Barbacins seriam gentios e além disso seriam um povo guerreiro. Percebemos, portanto, que ao caracterizar os nativos da Guiné que não eram islamizados, Almada utiliza o termo: “gentio”. O termo “gentio” surge articulado a ideia da ausência da fé cristã. O termo “gentio” caracteriza os africanos pelo que eles não são. Já que o gentio é aquele que não foi batizado, não é cristão. Entretanto, cabe ao historiador descodificar a fonte, e perceber que o que o Almada caracteriza como “gentio”, na verdade deve ser caracterizado como um povo que segue uma religião de origem africana (ALMADA, 1965, p. 28).

Em toda a sua obra Almada demonstra uma constante preocupação em delimitar o espaço geográfico, delimitar as fronteiras de cada “nação”. No capítulo terceiro, Almada afirma que o reino dos Barbacins, está dividido em dois: o dos Siin e o dos Bawol. O Reino dos Siin “fica partindo da banda do mar e da banda do norte com o Budumel, correndo beira-mar até o porto de Joala.”

Além das questões de fronteira, Almada também trata dos problemas que a Coroa Portuguesa vinha tendo com os lançados que estariam comercializando com os inimigos (ingleses e franceses).

A estrutura política do reino dos Siin, também é abordada por Almada. Ele afirma que o Reino dos Barbacins é muito belicoso em guerras e que o Rei dos Siin nunca toma a decisão sobre se fará, ou não, guerra sozinho. É necessário reunir o conselho de guerra no meio do mato em um bosque serrado e lá a decisão é tomada. Ao ler este relato, o historiador deve descodificar as informações e perceber que existe neste relato uma relação entre o conselho de guerra, a religião e a decisão. Na verdade trata-se de uma consulta que o rei e os mais velhos fazem aos seus ancestrais em um bosque sagrado. Só após esta consulta as decisões são tomadas.

Neste capítulo, Almada ainda traz informações sobre a religião dos Barbacins. Segundo ele, os Siin teriam um grupo de adivinhadores chamados Jabacoses, que seriam responsáveis por cerimônias religiosas e ainda traz algumas experiências religiosas dos Barbacins, como:

(...) fazem reverência à Lua quando é nova; tem umas árvores grandes, que, eles têm por templos, e os caíam com farinha de arroz e com o sangue dos animais que matam e sacrificam a estas árvores, ou (a) alguns paus que eles fincam no chão, alevantados para cima para esse efeito (ALMADA, 1965, p. 31).

Almada termina o capítulo tratando de aspectos comerciais. Afirma que nesta região há portos importantes (Palmeirinha, gomar, Gindim) e afirma também que o Rei dos Siin fazia bom pagamento aos portugueses, mas que por causa dos ingleses e dos lançados esta boa relação tinha sido ameaçada.

No capítulo quatro, Almada trata do Reino dos Borçalo (Buur-ba-Saalum/ Rei Dignitário Saalum). Ele inicia o relato fazendo referência ao espaço geográfico, delimitando fronteiras. Depois faz

referência a estrutura política do Reino dos Borçalo, afirmando que outros reis dão obediência a ele. Portanto, Almada observa certa hierarquia na estrutura política.

Após a descrição política, Almada realiza uma descrição favorável da relação de comércio dos portugueses com aquele Reino. Segundo ele, o rei dos Borçalo chegou a ser apelidado de “Pai dos Brancos”, porque seria um grande amigo de Portugal. Percebe-se que nos relatos de viagem existe uma relação entre o modo como os povos são descritos e a relação comercial que estabelecem com os portugueses.

Neste capítulo também percebemos que Almada explica quem são os escravos e porquê se tornam escravos. Ele afirma:

Os escravos que hão e vendem cativam em guerras e outros sentenciados em juízo. Estranham mais que todos os casos os feiticeiros; a estes vendem a toda a geração, sem ficar até a quarta e alguns mandam arrancar os olhos, e deitar outros a leões e onças (ALMADA, 1965, p. 35)

Portanto, Almada afirma que existem três formas de um homem se tornar escravo: através da guerra, do julgamento ou condenado por ser um feiticeiro. Neste ponto, percebe-se como o feiticeiro era mal visto na hierarquia social.

Neste capítulo, Almada também trata dos chamados negros judeus, aqueles que de certa forma pertencem a castas dentro da sociedade. Ou seja, os negros que seriam: tecelões, sapateiros e ferreiros e que despertariam certo medo nos outros membros da sociedade, por terem competência mítica. Por isso, são desprezados e rejeitados pela sociedade e comparados aos judeus que sofrem com o mesmo tipo de isolamento.

Nas páginas 48 e 49, Almada trata dos Mandingas, dando extrema importância ao papel comercial realizado pelos comerciantes mandingas. Aborda principalmente o comércio de ouro e de manilhas de cobre. Ele afirma que os africanos não estimam o ouro, porque naquela terra existia em abundância. Em contrapartida, os africanos desejavam as manilhas de cobre, principalmente para:

Soube de certo que as manilhas lhes não servem para mais que para ornamentos o arreio das suas pessoas, e as trazem nos braços e pernas; em tanta estima as têm e em mais do que cá temos o ouro. E não usam do ouro, porque o não estimam, pelo haver muito naquelas terras. E sem falta nenhuma vem este ouro e o que vai a Tumbocutum, das serras de Sofala (ALMADA, 1965, p. 49)

A intenção deste texto foi demonstrar a possibilidade do estudo da História da África a partir de fontes europeias. Desde que, o historiador tenha a preocupação em escrever uma história verdadeiramente africana. Através desse trabalho procurei demonstrar que o estudo historiográfico dos relatos de viagens requer uma metodologia crítica, para que possamos utilizar essas fontes na construção da História da África de forma consciente, reflexivo e segura. Uma vez que, o objetivo do historiador não é “comprar” ou “reescrever” o discurso dos europeus que está presente nos relatos de

viagens. Ao contrario, nosso objetivo é utilizar todas as fontes que temos a nossa disposição para entendermos a história dos povos africanos.

### Referências bibliográficas

ALMADA. “Tratado dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana...”. In: *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)*. Coligida e anotada pelo padre Antonio Brasio. Vol. III. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1965.

CORREA, Silvio Marcus de Souza. *Evidências de História nos relatos de viajantes sobre a África pré-colonial*. Captado em: <http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9809/5600>. Acesso em: 04 set. 2011.

HORTA, José da Silva. Entre história europeia e história África, um objeto de charneira: as representações. In: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa: Linopazes, 1995.

RECHEADO, Carlene. *As missões franciscanas na Guiné (século XVII)*. Dissertação (Dissertação em História) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, 2010.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII São Paulo, 2008*. Tese (Doutorado em História)- Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social. São Paulo.

## ST 12: Tópicos em Instituições, Justiça e Administração no Brasil: séculos XVIII e XIX

**Joelma Aparecida do Nascimento**

Mestre em História/UFJF

Doutoranda em História/UFMG

**Kelly Eleutério Machado Oliveira**

Mestranda em História/UFMG

**Regina Mendes de Araújo**

Mestre em História/UFJF

Doutoranda em História/UFMG

## Elites Pluriocupacionais nas Minas: um estudo de caso da Elite Dirigente da Ordem Terceira de S. Francisco de Assis de Vila Rica (Séc. XVIII)

Cristiano Oliveira de Sousa

Doutorando – UFJF  
[cristiano.o.s@gmail.com](mailto:cristiano.o.s@gmail.com)

**RESUMO:** Recentemente, o estudo das elites locais têm ganhado bastante importância para a melhor compreensão da dinâmica do Império Pluricontinental Português. A presente comunicação pretende apresentar a pesquisa que estamos desenvolvendo onde focamos na análise da elite dirigente da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica. Formada pelos “homens bons” da localidade, buscamos traçar um perfil desta elite pluriocupacional, além de analisarmos algumas trajetórias que demonstrem bem como este grupo circulava entre as várias instituições que denotavam prestígio e poder na sociedade mineira do Séc. XVIII. Entendendo que a “disciplina social católica” era um dos elementos que dava unidade às mais diversas realidades sociais que integravam a monarquia pluricontinental portuguesa, e que esta “disciplina social católica” era difundida pela ação das ordens religiosas e irmandades, procuraremos observar a atuação da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica como um dos elementos que permitiram a integração e a circulação de homens oriundos do Reino através do Império Ultramarino Luso. No caso específico da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica, conhecer sua “elite dirigente” significa também avançar no entendimento das estruturas que engendravam o funcionamento da máquina administrativa desta monarquia pluricontinental. Conforme iremos demonstrar, os homens que pertenciam a este grupo eram os mesmos que acumulavam mercês, ocupavam postos na administração civil ou militar, e estavam aptos a assumir cargos nas câmaras, os responsáveis pela administração local, o “autogoverno das republicas”. Por conseguinte, ao identificar e caracterizar quem eram os homens que ocupavam os cargos dirigentes da Ordem Terceira, assim como as redes nas quais eles se inseriam, estamos também contribuindo para a melhor compreensão do Império Ultramarino Português.

**PALAVRAS-CHAVE:** Elites, Poder, Minas Gerais

A presente comunicação pretende apresentar a pesquisa que venho desenvolvendo no doutorado em história pela UFJF, onde busco analisar a “elite dirigente” da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica, com o objetivo de realizar uma caracterização social deste grupo formado pelos homens que ocuparam os principais cargos na mesa diretora da referida Ordem.

Utilizando-nos da metodologia prosopográfica mesclada com a reconstituição de trajetórias aos moldes da micro-história<sup>1</sup> nos propomos a realizar um estudo do grupo composto pelos homens que

---

<sup>1</sup> Nossa proposta é intercalar o estudo prosopográfico do grupo composto pela elite dirigente da Ordem Terceira Franciscana de Vila Rica, mas sem deixar de observar também algumas trajetórias ao molde da micro história, buscando dessa forma dar “cara” ao perfil do grupo encontrado na análise prosopográfica. Sobre o método prosopográfico conf. STONE, Lawrence. Prosopography. In: *The Past and Present*. Oxford, 1981, no que se refere à micro história nos baseamos na proposta apresentada em GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



ocuparam os principais cargos de uma das mais importantes associações religiosas de leigos, em uma sociedade onde a busca de cargos, títulos, honrarias era fundamental na definição das hierarquias e na demarcação do ordenamento social. Considerando que pertencer àquele grupo de “irmãos” era uma forma de estabelecer laços fraternos com alguns dos principais homens daquela capitania, nosso objetivo é analisar assim a trajetória de alguns desses homens e as estratégias utilizadas por eles para alcançarem o reconhecimento de distinção, tanto localmente quanto no que se refere à sua inserção nas mais diversas redes sejam elas mercantis, sociopolíticas e governativas, de hierarquias ou familiares, que conformavam e davam vida ao império português<sup>2</sup>

Nos últimos anos a historiografia que trabalha com as conquistas portuguesas no ultramar vêm passando por processo de renovação de ideias, quebrando alguns preceitos que durante muito tempo balizaram a compreensão da sociedade até então entendida como “colonial”. A ideia de que a colonização portuguesa na América era explicada dentro da lógica mercantilista, ideia esta que colocava em opostos distintos “metrópole” e “colônia”, ultimamente tem sido deixada de lado. Com a multiplicação dos programas de pós graduação no país os mais diversos estudos têm conseguido provar que a realidade era muito mais complexa do que a dada pelo modelo que entendia a colonização apenas como uma economia exportadora comandada por fatores externos e pelo “capital mercantil não residente”. Assim, pouco a pouco foi se lapidando uma nova forma de compreender a economia e a sociedade da América Portuguesa dentro da lógica do Império Português.

Após acaloradas discussões acadêmicas pouco a pouco vem se desenvolvendo o conceito de Monarquia Pluricontinental onde o estado português passa a ser entendido como um estado polissinodal e corporativo, tendo por base a tradição da escolástica<sup>3</sup>. Abandona-se a ideia de absolutismo, entendido como a centralização do poder nas mãos do rei. No estado português existia concorrência e negociação entre os poderes, e os municípios passam a ser entendidos como repúblicas com seu autogoverno e hierarquias sociais costumeiras.

A monarquia pluricontinental era polissinodal e corporativa, pois, como afirmei, tinha por base a tradição da escolástica. Aquelas práticas de autogoverno correspondiam a dado pensamento cristão e a sua disciplina social correspondente. Assim, em todos os

<sup>2</sup> Entendemos as Redes como proposto pela por João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa na introdução da coletânea de textos FRAGOSO, João, e GOUVÊA (orgs) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Assim: “as redes são percebidas como *networks* de relacionamentos, constituídos a partir das ações e das relações vivenciadas entre diversos indivíduos com acesso a informações e recursos diferenciados entre si. Essas diferenças potencializavam a possibilidade de sua imbricação, tirando-se assim partido das fraturas que cotidianamente eram identificadas nos diversos cenários sociais que compunham o império português”. p. 23.

<sup>3</sup> Essas ideias vêm sido desenvolvidas e discutidas dentro do grupo de pesquisa *Antigo Regime nos Trópicos*. Para um maior aprofundamento das ideias aqui rapidamente apresentadas, sugiro a leitura do artigo em que o Professor João Fragoso explica em detalhes estes conceitos desenvolvidos pelo ART, artigo este no qual nos baseamos para produzir este texto. Conf.: FRAGOSO, João. *Modelos explicativos da chamada economia colonial e a ideia de Monarquia Pluricontinental*: notas de um ensaio. História [online]. 2012, vol.31, n.2, pp. 106-145.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



municípios, de São Luís a Luanda, temos uma visão de mundo que interpretava e organizava a realidade social segundo os preceitos fornecidos pelo catolicismo. Basta lembrar a ideia da família como uma sociedade naturalmente organizada, que era compartilhada em Recife, Cabo Verde e Rio de Janeiro; ou ainda basta recordar a regra de que a escravidão e suas relações sociais de trabalho eram assuntos domésticos. Da mesma forma que, nas palavras de Hespanha, a ordem neste Antigo Regime católico e escolástico era sustentada por uma disciplina social em que a obediência era amorosa, portanto, consentida e voluntária. Este último fenômeno estava presente em todos os municípios, apesar das diferenças dos costumes locais, dando-lhes, na falta de melhor expressão, uma uniformidade social (FRAGOSO, 2012, p.120).

Ou seja, a disciplina social católica criava uma linguagem comum à monarquia pluricontinental. Dessa forma mesmo os municípios com as mais diversas realidades sociais e culturais estavam “conectados” por essa mesma disciplina social católica, que daria assim uniformidade à monarquia pluricontinental. Esta disciplina social católica, por sua vez, seria difundida pelas ordens religiosas e pelas irmandades. Partindo desta ideia, compreender como se dava a questão do pertencimento à certas irmandades ou quais grupos sociais se reuniam em torno de associações religiosas de leigos assume um significado muito mais importante.

No caso específico da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica, conhecer sua “elite dirigente” significa também avançar no entendimento das estruturas que engendravam o funcionamento da máquina administrativa da monarquia pluricontinental. Conforme já podemos identificar em nosso estudo, os homens que pertenciam a este grupo eram os mesmos que acumulavam mercês, ocupavam postos na administração civil ou militar, pertenciam ao grupo dos “homens bons”, ou seja, aqueles que estavam aptos a assumir cargos nas câmaras, os responsáveis pela administração local, o “autogoverno das republicas”. Dessa forma, ao identificar quem eram os homens que ocupavam os cargos dirigentes da Ordem Terceira e as redes nas quais eles se inseriam estamos também contribuindo para a melhor compreensão do Império Ultramarino Luso.

A escassa historiografia que trata do assunto<sup>4</sup> sempre classificou as Ordens Terceiras, principalmente as Franciscanas e as Carmelitas como sendo ordens exclusivas dos setores mais altos da

---

<sup>4</sup> As obras que tratam da temática das Ordens Terceiras geralmente tratam a questão sob o ponto de vista da história da arte e da construção de suas capelas, como por exemplo os estudos de TRINDADE, Cónego Raimundo. *São Francisco de Assis de Ouro Preto*: crônica narrada pelos documentos da ordem. Rio de Janeiro, DPHAN, 1951, nº 17 e ORTMANN, Fr. Adalberto, O.F.M. *História da antiga capela da Ordem Terceira da Penitência de São Francisco em São Paulo*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1951 (Publicações DPHAN, nº 16). A preocupação em caracterizar socialmente os membros das ditas Ordens surge pela primeira vez em SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1963 e depois mais tarde em BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder* (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986, porém não passam de alguns poucos parágrafos, sem um detalhamento maior. Apenas recentemente a temática foi retomada por alguns trabalhos como em minha dissertação: SOUSA, Cristiano Oliveira de. *Os Membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica*: Prestígio e Poder nas Minas (Século XVIII). Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2008., além da dissertação BARBOSA, Gustavo Henrique. **CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

sociedade. As cláusulas presentes em seus estatutos demonstram que as Ordens Terceiras eram extremamente seletivas na escolha daqueles que estariam aptos para poder participar das referidas Ordens<sup>5</sup>. O estudioso Fritz Teixeira de Salles, um dos primeiros a tratar a questão das Irmandades nas Minas faz a seguinte afirmação:

(...) o aparecimento das ordens terceiras assinala determinado grau atingido pela estratificação social. Isto é, revela a polarização da cúpula dessa classe média, constituída pelos comerciantes, funcionários, intelectuais, etc. Observa-se, então, que, nas regiões onde aquela estratificação, em decorrência da decadência econômica ou de outros fatores, não chegou a atingir aquele grau — não surgiram as ordens terceiras. (...) A observação das igrejas de cada cidade ilustra de forma impressionante este fato. Ouro Preto é o melhor exemplo que temos da eclosão e comportamento social das ordens terceiras do Carmo e S. Francisco. (SALLES, 1963, p.126)

Salles ainda afirma que as ordens terceiras agregavam a elite local, pois

(...) trata-se de uma das Ordens mais rigorosas do século XVIII com relação à posição social dos seus componentes. Nesta fase, segundo quartel, é que as irmandades se fecham em suas classes, pois os primeiros cinquenta anos de mineração foram suficientes para proceder à polarização social ao ponto de já existirem classes estratificadas nas Minas, como a dos comerciantes, a qual pertencia à Ordem 3<sup>a</sup> de São Francisco (SALLES, 1963, p. 50).

De fato quando falamos de ordem terceira em Vila Rica, estamos realmente falando de elites sociais<sup>6</sup>. Boschi caracteriza as ordens terceiras surgidas em Minas Gerais como “instituídas basicamente por comerciantes, funcionários graduados, militares e intelectuais” (BOSCHI, 1986, p. 25). Ainda segundo Boschi:

Ora, ser membro de uma ou mais ordem terceira significava ter acesso ao interior da nata da sociedade e trânsito facilitado nela. Significava status. Significava imediata obtenção de privilégios, graças e indulgências. Significava estar próximo do poder e ter sua proteção. (BOSCHI, 1986, p. 20)

---

*Associações religiosas de leigos e sociedade em Minas colonial: Os membros da Ordem terceira de São Francisco de Mariana (1758-1808)*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2010

<sup>5</sup> Para maiores informações sobre os critérios utilizados para a seleção daqueles que estavam aptos para professarem à Ordem Terceira confira: SOUSA, Cristiano Oliveira de. *Os Membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica: Prestígio e Poder nas Minas (Século XVIII)*. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2008, Cap. 2 – Quem Pode: qualidades e requisitos para usar o hábito, p. 61-72.

<sup>6</sup> Assim como utilizado por Flávio M. Heinz na introdução de sua obra sobre história das elites, adotaremos o conceito desenvolvido pelo sociólogo suíço Giovanni Busino que define como elite a “minoría que dispõe, em uma sociedade determinada, em um dado momento, de privilégios decorrentes de qualidades naturais valorizadas socialmente (por exemplo, a raça, o sangue, etc.) ou de qualidades adquiridas (cultura, méritos, aptidões, etc.). O termo pode designar tanto o conjunto, o meio onde se origina a elite (por exemplo, a elite operária, a elite da nação), quanto os indivíduos que a compõem, ou ainda a área na qual ela manifesta sua preeminência. No plural, a palavra ‘elites’ qualifica todos aqueles que compõem o grupo minoritário que ocupa a parte superior da hierarquia social e que se arrogam, em virtude de sua origem, se seus méritos, de sua cultura ou de sua riqueza, o direito de dirigir e negociar as questões de interesse da coletividade”. Giovanni BUSINO. *Elites e elitismo*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 4, *Apud*: Flávio M. HEINZ (org.). *Por outra história das elites*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 7, nota 1.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Como visto, a historiografia clássica sobre o assunto classifica a Ordem Terceira de São Francisco de Assis como sendo a preferida pelos comerciantes. Baseado no que já podemos observar apesar do estado inicial de nossa pesquisa, podemos já perceber que os homens que assumiram os cargos diretores da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica estavam também inseridos nas mais diversas redes de poder, seja através da posse de altas patentes das Ordenanças, assumindo cargos no Senado da Câmara de Vila Rica, recebendo mercês de cavaleiro da Ordem de Cristo, arrematando importantes contratos como os de Dízimos e Entradas, ou ainda sendo citados na relação dos “Homens Ricos” que habitavam as Minas, elaborada em 17567. Dessa forma com o aprofundamento de nossa pesquisa buscaremos definir quais eram as atividades econômicas que estes homens estavam envolvidos, compreender as formas de inserção política e as práticas de sociabilidade estabelecidas por estes indivíduos, tentando assim caracterizar quem eram realmente aqueles homens que compunham as mesas diretoras da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica e quais eram as redes nas quais estes homens estavam inseridos.

Devido ao estado inicial de nossa pesquisa ainda não podemos apresentar aqui dados conclusivos, iremos assim apenas traçar algumas considerações a respeito do que já podemos perceber no estado atual da pesquisa, considerações estas que já nos permitem caracterizar em traços gerais quem eram os homens que integram nosso grupo. A primeira característica que podemos perceber é se tratar em sua grande maioria de homens nascidos no Reino, principalmente vindos da região norte de Portugal. Kenneth Maxwell afirma o seguinte a respeito da sociedade que se formou na região das Minas:

entre a minoria branca de Minas Gerais predominavam os valores e costumes das províncias do norte português, especialmente do Minho, Trás-os-Montes, Porto, Douro e as Beiras (...). Refletida no modo de falar e na arquitetura doméstica e eclesiástica, esta dominante influência nortista proporcionava forte elemento de consolidação da sociedade e estimulava um rápido e bem sucedido transplante da cultura portuguesa para o ambiente social e econômico transitório e altamente instável da zona de mineração. A sociedade de Minas, portanto, era um complicado mosaico de grupos e raças, de novos imigrantes brancos e de segunda e terceira gerações de americanos natos, de novos escravos e de escravos nascidos em cativeiro... (MAXWELL, 1978, p. 114)

O historiador Donald Ramos apresenta em um artigo a hipótese de que os reinóis que emigravam para as Minas teriam justamente vindo da região norte de Portugal, onde “a estrutura

---

<sup>7</sup> A “relação (...) dos homens de negócio, mineiros e roceiros que vivem nestas Minas mais abastados” foi estudado pela historiadora Carla Almeida em sua tese de doutorado, onde ela analisa a estrutura produtiva da capitania de Minas Gerais na segunda metade do séc. XVIII até o final do período colonial. Para maiores informações conf.: ALMEIDA, Carla Maria de Carvalho. *Homens Ricos, homens bons: produção e hierarquização social em Minas colonial: 1750-1822*. Tese de doutorado. Niterói: UFF, 2001. O dito documento encontra-se no AHU/MG – Caixa: 70, Doc.: 41, Código: 5953, data: 25/07/1756. **CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

familiar e domiciliar diferia das outras partes do reino”. Ainda segundo Ramos, esses migrantes traziam para as Minas “um conjunto particular de valores sociais e culturais”. (RAMOS, 2008, p 148). Ramos ainda afirma que “o contexto social do norte de Portugal era caracterizado por uma tendência de migração dos homens, ficando as mulheres na chefia das famílias” (RAMOS, 2008, p 135). Esta “tendência de migração” que caracterizava os homens da região norte de Portugal pode ser um dos fatores que explicaria o alto índice de adesão destes homens à Ordem Terceira, como podemos verificar em nossa pesquisa. Para entendermos o porquê, temos que compreender uma característica que diferencia a Ordem Terceira das demais irmandades, o seu caráter universal.

O historiador William de Sousa Martins, que estudou as Ordens Terceiras do Rio de Janeiro, propõe que a difusão deste tipo de congregação pode ser explicada pelo caráter universal que estas associações religiosas assumiam em todo o mundo. Assim, uma vez pertencente a uma associação local de uma Ordem Terceira, o irmão tornava-se ao mesmo tempo membro de uma fraternidade difundida ao redor do mundo. Assim bastava ao irmão apresentar as patentes de que havia entrado e professado na Ordem que ele seria aceito em outra filial da mesma, em qualquer outra localidade que este se encontrasse (MARTINS, 2005, p. 03-04). Em uma sociedade marcada por uma frequente mobilidade esta característica das Ordens Terceiras as tornava extremamente interessante para homens que, por exemplo, saíam de Portugal rumo à colônia. Russel-Wood chega inclusive a chamar as Ordens Terceiras de “âncoras em terra estranha” pela proteção e segurança que estas davam aos seus irmãos em territórios pouco conhecidos (MARTINS, 2005, p. 4). As Ordens Terceiras devem então ser situadas ao lado de outras duas instituições características do império marítimo português, segundo a definição de Charles Boxer, “o Senado da Câmara e as irmandades de caridade e confrarias laicas, a mais importante das quais era a Santa Casa da Misericórdia”. Assim:

A Câmara e a Misericórdia podem ser descritas como (...) como os pilares gêmeos da sociedade colonial (...). Garantiam uma continuidade que governadores, bispos e magistrados passageiros não podiam assegurar. Os seus membros provinham de estratos sociais idênticos ou comparáveis e constituíam, até certo ponto, elites coloniais. (BOXER, 1969, p. 269)

As Ordens Terceiras, assim como as Câmaras Municipais e as Misericórdias, serviriam como um meio para suavizavam a mobilidade endêmica, uma constante do mundo ultramarino português. Além disso o caráter universal das Ordens Terceiras faz delas “instituições que comportam a mobilidade dentro do império marítimo português” (MELLO, 2005, p. 16).

A historiadora Juliana Mello Moraes que realizou um estudo comparativo entre os irmãos terceiros franciscanos de Braga e de São Paulo afirma o seguinte sobre a Ordem Terceira paulista:

(...)como um importante espaço de sociabilidade, no qual praticavam a caridade entre seus pares e intensificavam sua vivência religiosa, a Ordem Terceira de São Francisco constituía-se num atrativo para os emigrados. A presença de muitos comerciantes portugueses com laços familiares, durante o século XVIII, corrobora a premissa dessas ligações entre os dois lados do Atlântico. Igualmente, a ocupação de cargos de destaque na Mesa administrativa revelam a inserção e a promoção social desse grupo, ligado às atividades mercantis, no seio da instituição (MORAES, IN: SANTOS, 2010, p.241-2).

A mesma autora, em outro artigo sobre o tema afirma que:

As ordens terceiras franciscanas ao possibilitar a inserção de pessoas em diferentes localidades do império marítimo, ao congregar homens de diferentes grupos sociais marcados pela pertença a cristandade portuguesa, ao atender seus membros espiritualmente e materialmente, ao possuir em seus quadros administrativos homens proeminentes do local onde se edificavam, atendiam sobremaneira aos anseios daqueles que, durante o século XVIII, buscavam ampliar seus laços sociais e amplificar sua vivência da fé. Elementos que as tornaram, nesse período, um dos alicerces imprescindíveis para a construção e manutenção da religiosidade e hierarquização social da sociedade. Do mesmo modo, que proporcionaram visibilidade as ordens terceiras frente as outras instituições da época. (MORAES, 2005, p.18)

Portanto, podemos perceber a importância do pertencimento à Ordem Terceira enquanto espaço privilegiado para a vivência religiosa, mas também como fator que contribuía na definição da hierarquização daquela sociedade. Além disso, percebemos que Moraes também indica que a Ordem Terceira de São Francisco era uma instituição atrativa para os “emigrados”, especialmente os comerciantes, apesar de ser ainda um espaço partilhado por diferentes grupos que buscavam destaque social.

No que se refere à ocupação dos homens que integraram a mesa administrativa da Ordem Terceira paulista, Moraes percebeu o seguinte:

Para 49% dos ocupantes da Mesa, entre 1714 e 1799, foi possível identificar a sua ocupação. Dentre o conjunto de administradores com a ocupação mencionada encontraram-se 37% de homens ligados às atividades comerciais, 33% de militares, 26% de eclesiásticos, sendo o restante (4%) identificado com uma variedade profissional (doutor, oficial mecânico, etc.) (MORAES, In: SANTOS, 2010, p. 239)

Em virtude do estado inicial de nossa pesquisa, ainda não temos dados completos, mas já podemos perceber muitos homens ligados às atividades comerciais, e conforme já dito, sua grande maioria era de reinóis. Observando apenas as patentes militares e restringindo nosso grupo apenas para os ocupantes do cargo de ministro, chegamos ao número de 57,5%, ou seja 23 possuíam patentes militares, num universo de 40 ocupantes do cargo de Ministro da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica. Este número é muito próximo do observado pela historiadora Carla Almeida em

seu estudo sobre os “homens ricos” das Minas. Segundo esta autora, 53,8% dos “homens ricos” eram detentores de patentes militares (ALMEIDA, 2010, p. 189). Percebemos assim, mais uma vez, que essas duas categorias, a dos “homens ricos” identificada por Almeida e a dos “homens que foram Ministros”, identificados pelo nosso levantamento, é muito parecida. De fato, se reduzirmos nossa observação apenas para este grupo, qual seja, se observarmos exclusivamente os dados que temos sobre os homens que ocuparam o cargo de ministro, observamos o seguinte:

No período que vai de 1751 (eleição da primeira Mesa) até 1800, 40 homens ocuparam o cargo mais importante da Mesa Administrativa da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica. Destes 40 nomes, conseguimos encontrar alguma informação para 33 deles. No que se refere especificamente à suas origens, temos informações para 16 deles, dos quais 10 seriam minhotos, 2 teriam vindo da região de Trás-os-Montes e para 4 temos apenas a informação de terem vindo de Portugal, sem especificar o lugar. Ou seja, destes 16 para os quais identificamos a origem, podemos afirmar que pelo menos 12 seriam originários da região norte de Portugal.

No que se refere à ocupação encontramos os seguintes dados: 10 são identificados como homens de negócio, 2 são religiosos, 2 são mineradores, 23 possuíam patentes militares (de ordenanças ou tropa-paga), 14 assumiram cargos na Câmara de Vila Rica. Interessante observar que se tratava de uma elite pluriocupacional<sup>8</sup>, que circulava entre as diversas instâncias que conferiam status e poder, e que não se dedicavam exclusivamente à apenas uma ocupação. Podemos observar isso através da análise da trajetória de um dos homens integrantes da nossa lista que nos mostra isso de maneira exemplar.

Afonso Dias Pereira era reinol, nascido na região de Trás-os-Montes e teria se dirigido para a região das Minas, na companhia de seu irmão João Dias Pereira, em algum momento da década de 1730, quando deveria ter cerca de 20 e poucos anos<sup>9</sup>. Administrou em sociedade com seu irmão uma loja de fazendas secas, e em razão disso fazia viagens regulares para o Rio de Janeiro em busca de mercadorias. Em algum momento acabou também se envolvendo com o comércio de negros para as Minas<sup>10</sup>. Na relação dos homens ricos que habitavam as Minas que poderiam enviar recursos para a

<sup>8</sup> Este conceito de elite pluriocupacional é desenvolvido por MATHIAS, Carlos Leonardo Kelmer. *As Múltiplas Faces da Escravidão: o espaço econômico do ouro e sua elite pluriocupacional na formação da sociedade mineira setecentista*, c. 1711 – c. 1756. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

<sup>9</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Habilitações da Ordem de Cristo, Adonso Dias Pereira, maço 13, nº 6, apud: CUNHA, Alexandre Mendes. *Minas Gerais, da capitania à província: elites políticas e a administração da fazenda em um espaço em transformação*. Niterói: ICHF/UFF, 2007 (Tese de doutorado), p. 257-8.

<sup>10</sup> Ibidem.



reconstrução da capital do Império em razão do terremoto de 1755<sup>11</sup>, o mesmo documento utilizado no estudo de Carla Almeida já aqui citado anteriormente, encontramos Afonso Dias Pereira relacionado como negociante e morador na freguesia de Antonio Dias, em Padre Faria. Pelo visto seus negócios iam bem, e as coisas iriam ainda melhorar, conforme podemos observar acompanhando sua trajetória.

A partir daí, quando Afonso já tinha se estabelecido como um próspero negociante, iremos perceber ele conquistando também diversos símbolos de distinção. Em 1760 ele já era detinha o título de capitão da companhia de ordenança de pé do distrito de São João da Barra (CUNHA, 2007, p. 258). Já era também irmão da Ordem Terceira e em 1759/60 vai ser eleito Vice Ministro da Ordem Terceira de São Francisco de Vila Rica<sup>12</sup>. Em 1760 ele consegue também seu Hábito da Ordem de Cristo<sup>13</sup>. Depois, em 1763 ele é eleito Juiz mais moço da Câmara de Vila Rica e em 1771 ele assume o cargo de Juiz mais velho<sup>14</sup>.

Em 1773 Afonso Dias Pereira é então nomeado pelo governador D. José Luis de Meneses, o Conde de Valadares, como tesoureiro geral de Junta da Fazenda, com a justificativa de ser o dito Afonso “peçoa de muito crédito, verdade, e honra”<sup>15</sup>, cargo este que Afonso vai ocupar por cerca de 30 anos.

Já em 1778 encontramos um requerimento de autoria de Afonso Dias Pereira solicitando sua confirmação no exercício do posto de Coronel do 1º Regimento de Cavalaria Auxiliar de Vila Rica<sup>16</sup>, posto este do qual ele vai ser reformado em 1800<sup>17</sup>. Em 1783/4 encontramos novamente seu nome ocupando um cargo na Mesa Administrativa da Ordem Terceira de S. Francisco de Assis de Vila

<sup>11</sup> AHU/MG, Carta de Domingos Pinheiro, provedor da Fazenda de Minas, informando o secretário de Estado sobre a remessa da relação na qual se discrimina o número de homens de negócio, mineiros e roceiros, que vivem na Capitania de Minas. - Caixa: 70, Doc.: 41, Código: 5953, data: 25/07/1756

<sup>12</sup> Arquivo Histórico da Casa dos Contos (AHCC) Fundo documental da Paróquia de Antonio Dias, Volume 160, Microfilme Rolo 62, fotogramas 0139 - 0375. Livro de Eleições de Mesa da Venerável Ordem 3ª. da Penitencia de S. Francisco de Assis de Vila Rica, Ata da eleição do ano de 1759..

<sup>13</sup> ANTT, Habilitações da Ordem de Cristo, Adonso Dias Pereira, maço 13, nº 6, apud: CUNHA, Alexandre Mendes. *Minas Gerais, da capitania à província: elites políticas e a administração da fazenda em um espaço em transformação*. Niterói: ICHF/UFF, 2007 (Tese de doutorado), p.

<sup>14</sup> OURO PRETO, Câmara Municipal de. *Memorial Histórico-Político da Câmara Municipal de Ouro Preto*, Ouro Preto: Cor&Cor Editorial, 2003

<sup>15</sup> AHU/MG - Carta do Conde de Valadares, D. José Luis de Meneses, governador de Minas, informando ao Rei ter provido, no lugar de tesoureiro da Fazenda, o capitão Afonso Dias Pereira e não João Lopes Veloso, em virtude deste não se encontrar na referida Capitania. Caixa: 104, Doc: 24, Código 8566, Data: 3/2/1773.

<sup>16</sup> AHU/MG, Requerimento de Afonso Dias Pereira, coronel do 1º Regimento de Cavalaria Auxiliar de Vila Rica, solicitando sua confirmação no exercício do referido posto. Caixa: 112, doc. 12, Código 8877- [ant. 1778, Janeiro, 29].

<sup>17</sup> AHU/MG - Decreto do Príncipe Regente, reformando Afonso Dias Pereira, coronel do 1º regimento de Milícias da Comarca de Vila Rica, e nomeando em seu lugar, para efectivo, Carlos José da Silva, coronel agregado. Caixa: 153, Doc: 27, Código: 11666, data: 18/06/1800, Queluz.

**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



Rica<sup>18</sup>. Somente nesta ocasião é que ele vai ser eleito para o cargo Ministro, reforçando nossa ideia de que os homens que ocuparam o cargo mais importante da referida Ordem eram de fato homens de muito prestígio.

Por fim vamos ainda encontrar o nome de Afonso Dias Pereira citado no recenseamento realizado em Vila Rica no ano de 1804 ele aparece com a idade de cem anos, morando ainda em Padre Faria, sem muitas informações, constando apenas que ele possuía quatro escravos (MATHIAS, 1969, p. 34.). Ele também foi um dos homens que participou do donativo voluntário de 1806, onde contribuiu com a quantia de 720\$000 réis (SILVA, 2007, p. 200).

Conforme podemos observar no exemplo dado pela trajetória de Afonso Dias Pereira, os homens que integravam nosso grupo estavam envolvidos em diversas redes e frequentavam diferentes instituições que conferiam poder buscando assim ascender socialmente na hierarquia social das Minas.

## Bibliografia:

ALMEIDA, Carla Maria de Carvalho. *Homens Ricos, homens bons: produção e hierarquização social em Minas colonial: 1750-1822*. Niterói: UFF, 2001 (Tese de doutorado).

ALMEIDA, Carla Maria de Carvalho. *Ricos e Pobres em Minas Gerais: Produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

BARBOSA, Gustavo Henrique. *Associações religiosas de leigos e sociedade em Minas colonial: Os membros da Ordem terceira de São Francisco de Mariana (1758-1808)*. Belo Horizonte: UFMG, 2010 (Dissertação de Mestrado).

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Ática, 1986.

BOXER, C. R. *O Império Marítimo Português. 1415-1825*. Edições 70: Lisboa, 1969.

CUNHA, Alexandre Mendes. *Minas Gerais, da capitania à província: elites políticas e a administração da fazenda em um espaço em transformação*. Niterói: ICHF/UFF, 2007 (Tese de doutorado).

FRAGOSO, João. Modelos explicativos da chamada economia colonial e a ideia de Monarquia Pluricontinental: notas de um ensaio. IN: *História* [online]. 2012, vol.31, n.2, pp. 106-145.

---

<sup>18</sup> AHCC Fundo documental da Paróquia de Antonio Dias, Volume 160, Microfilme Rolo 62, fotogramas 0139 - 0375. Livro de Eleições de Mesa da Venerável Ordem 3ª. da Penitencia de S. Francisco de Assis de Vila Rica, Ata da eleição do ano de 1783.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAGOSO, João, e GOUVÊA (orgs) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

MARTINS, Willian de Souza. A Ordem Terceira do Carmo no Rio de Janeiro Colonial. IN: *Anais da XXV Reunião Anual da SBRH*. Rio de Janeiro, 2005.

MARTINS, Willian de Souza. *Membros do Corpo Místico: Ordens Terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700 - 1822)*. 2001: USP, São Paulo. (Tese de Doutorado).

MATHIAS, Carlos Leonardo Kelmer. *As Múltiplas Faces da Escravidão: o espaço econômico do ouro e sua elite pluriocupacional na formação da sociedade mineira setecentista, c. 1711 – c. 1756*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

MATHIAS, Herculano Gomes. *Um recenseamento na capitania de Minas Gerais: Vila Rica - 1804*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1969.

MAXWELL, Kenneth R. *A devassa da Devassa. A Inconfidência Mineira: Brasil-Portugal, 1750-1808*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas. *Elites e Poder. Entre o antigo regime e o liberalismo*. Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa: 2007. 2ª ed. rev.

MORAES, Juliana de Mello. Da qualidade dos irmãos terceiros franciscanos: formas de inserção e afirmação social das elites locais nas duas margens do Atlântico, século XVIII. In: *Actas do Congresso Espaço Atlântico de Antigo Regime*. Lisboa, 2005.

MORAES, Juliana de Mello, Os irmãos das Ordens Terceiras de São Francisco e as relações familiares no Império português, século XVIII, IN: SANTOS, Carlota (coord.). *Família, espaço e patrimônio*. Porto: CITCEM, 2011.

ORTMANN, Fr. Adalberto, O.F.M. *História da antiga capela da Ordem Terceira da Penitência de São Francisco em São Paulo*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1951 (Publicações DPHAN, no 16).

RAMOS, Donald. Do Minho a Minas. In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Vol. 44, Número 1, Belo Horizonte: 2008, p. 132-153.

RUSSELL-WOOD, A. J. R., Prestige, Power and Piety in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador. IN: *Hispanic American Historical Review*. Durham, 69 (1), February, 1989.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1963.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A Coroa e a remuneração dos vassallos. IN:RESENDE, Maria Efigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos VILLALTA. *História de Minas Gerais: As minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, vol. 1.

SOUSA, Cristiano Oliveira de. *Os Membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica: Prestígio e Poder nas Minas (Século XVIII)*. Juiz de Fora: UFJF, 2008 (Dissertação de Mestrado).

STONE, Lawrence. Prosopography. In: *The Past and Present*. Oxford, 1981.

TRINDADE, Cônego Raimundo. *São Francisco de Assis de Ouro Preto: crônica narrada pelos documentos da ordem*. Rio de Janeiro, DPHAN, 1951, nº 17.

## Juizado de Órfãos em Minas Gerais no Século XVIII

Juliana Godoy Santos

Mestranda – UFMG

[julianasantoshistoria@gmail.com](mailto:julianasantoshistoria@gmail.com)

**RESUMO:** Esse trabalho pretende analisar e discutir os apontamentos iniciais na análise do Juizado de Órfãos em Minas Gerais no século XVIII. O objetivo é fazer um levantamento sobre a forma de ocupação do cargo de juiz de órfãos e os tipos de conflitos que essa ocupação ocasionava.

**PALAVRAS-CHAVE:** Juiz de Órfãos, Administração, Minas Gerais.

O juiz de órfãos e os cargos que faziam parte deste universo eram encarregados de administrar os bens e outras questões relativas aos órfãos. Portanto, não apenas concentraria os bens de todos os órfãos, como teria a responsabilidade de conferir alguma estabilidade à sociedade mineira. Atuando diretamente na sociedade colonial cuidando das heranças dos órfãos, o que incluía realizar empréstimos com as ditas heranças com o objetivo de fazê-las render.

O juizado de órfão era composto por sete cargos (são eles: juiz de órfãos; partidador e avaliador; curador dos órfãos; inquiridor, contador e distribuidor; tesoureiro dos ausentes; escrivão dos órfãos; escrivão do contraste e ensaiador), tomando como exemplo o organograma da Câmara de Mariana construído por Kelly de Campos Benzoni<sup>1</sup>, e em 1745 há um aumento do número de cargos ligados a esse juízo para onze (acrescentam os seguintes cargos: aprovador de testamento; escrivão do testado da suplicação, meirinho dos ausentes, escrivão do meirinho dos ausentes), o que poderia ser atribuído a um aumento da necessidade da utilização dos serviços desse juízo. Todos esses cargos constituem parte da câmara municipal, em que o juiz de órfãos se encontra no mesmo nível que os outros juizes e o presidente da câmara.

De um modo geral, a historiografia sobre a administração visa entender o funcionamento e a relação desta sociedade com sua estrutura administrativa, política e fiscalizadora. No contexto da administração colonial, o objeto da presente trabalho, iniciando o processo de compreensão do funcionamento do juízo de órfãos. Nesse trabalho vamos discutir a ocupação do cargo de juiz de órfãos.

---

<sup>1</sup> No trabalho de Kelly de Campos Benzoni ela faz uma atualização do organograma da Câmara Municipal de Mariana baseada no artigo de Renato Pinto Venâncio no Termo de Mariana I.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

O juiz de órfão tem suas atribuições definidas nas Ordenações Filipinas, entre suas funções estão: cuidar dos órfãos de pai, seus bens e suas rendas, fazer os livros de controle financeiro, arranjar e controlar os tutores, elaborar um livro onde constam o nome, filiação, idade, local de moradia, tutores e curador bem como o inventário de bens, fazer com que os culpados por danos aos bens dos órfãos paguem por seus crimes, mandar instruir os órfãos que tiverem qualidade para isso, licença para casamento, entre outras responsabilidades. Essas responsabilidades eram divididas diretamente com o escrivão de órfãos que conjuntamente cuidavam dos bens e sua partilha e dividiam a posse da chave do cofre dos órfãos<sup>2</sup>.

O cargo do juiz de órfãos era preenchido de forma diferente nas localidades mineiras. Inicialmente a função foi exercida pelo juiz ordinário, que acumulava os dois cargos. Essa acumulação não parece ter sido bem vista pelos primeiros colonos das minas que já sentiam necessidade da ocupação do cargo sem acumulações. Demonstrando preocupação com relação à falta do cargo existe uma carta em resposta à preocupação do provedor dos defuntos e ausentes na qual se explicita a dificuldade e as perdas financeiras envolvendo os órfãos que estão no reino (BOSCHI 2010:54).

Outra, de 13 de abril de 1712, em que manda sua Majestade Governador que, ouvindo ao provedor de Defuntos e Ausentes, lhe informe sobre o requerimento.//[Fl.3v] que lhe faz contra o regimento feito por aquele provedor à Câmara da Vila do Carmo alegando o notável prejuízo aos moradores dessa capitania se observarem a falecerem alguns dos filhos do reino, devendo aos do Brasil, porque recorrendo os credores ao dito provedor lhes não defere sem que primeiro sejam citados os herdeiros, que por se acharem no Reino, e perdem muito as suas dividas, pela dificuldade e despesas do recurso, ficando prejudicados não só eles, mas ainda a Real Fazenda, com o rendimento que lhe poderá crescer, se Sua Majestade permitir que, justificando os credores as dividas perante os provedores de Defuntos e Ausentes sejam pagos, sem ser necessário recorrerem à Mesa da Consciência [e Ordens], em Lisboa. Que esta Carta da Câmara era de 2 de Agosto do ano passado.

Na Vila do Ribeirão do Carmo, atual cidade de Mariana, o cargo de Juiz de órfãos começou a ser ocupado em 1718.<sup>3</sup> Por meio de uma nomeação do Conde de Assumar o cargo e foi dado, inicialmente, ao Doutor Gonçalo da Silva Medella. O segundo Juiz de Órfãos foi Rafael da Silva e Souza, que ficou no cargo, acumulado ao cargo de Juiz Ordinário, até a criação e nomeação do cargo de Juiz de Fora. O cargo de Juiz de Fora acumula o cargo com o de Juiz de Órfãos, para a Vila do Carmo, ocupado, por três anos, pelo Dr. Antônio Freire da Fonseca Ozório. Na sucessão vieram mais

<sup>2</sup> Ordenações Filipinas. Livro 1. Fundação Calouste Gulbenkian. Rio de Janeiro- 1870.(fac- símile)p.260.

<sup>3</sup> Revista do Arquivo Público Mineiro 1907 “Chronologia da Cidade Mariana”p.1153-1157.

dois Juizes de Fora: José Pereira de Moura e Francisco Ângelo Leitão que ficaram no cargo, respectivamente, por 10 e 3 anos<sup>4</sup>.

Com relação às nomeações dos governadores, que parecem ter acontecido não apenas na Vila do Ribeirão do Carmo, apesar de parecer uma necessidade na sociedade colonial em implantação, era combatida pelo rei (BOSCHI, 2010:72):

Nº19 – Ordem de 8 de junho de 1725, na qual se declara que o governador não podia criar de novo, como criou, o ofício de juiz de órfãos de Vila Nova da Rainha e lhe ordena suspenda logo a pessoa que nomeou, e que sirva juiz de órfãos o juiz ordinário, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Livro 2º de Pergaminho, fl. 156.

Para as localidades que não tinham o cargo de juiz de fora o cargo de juiz de órfãos e as funções adjacentes foram criados em separado do juiz ordinário em 1731 e preenchido através de eleições. Podemos encontrar vários documentos que remetem ao preenchimento do cargo dessa forma em Minas. Em 1735 já é possível encontrar a ordem do governador sobre as instruções para as eleições. Em cartas do Arquivo Histórico Ultramarino existem referências às eleições como, por exemplo, o documento de 1732 o ouvidor da Comarca do Rio das Mortes informa ao Rei ter precedido a eleição do ofício de juiz e escrivão dos órfãos<sup>5</sup>. Em outra carta do Ouvidor da Comarca do Rio das Velhas para o mesmo ano informa terem sido providos os ofício de Juiz de Órfãos nas Vilas de Sabará e da Rainha<sup>6</sup>. Já em 1736 o Ouvidor Geral da mesma comarca informa o cumprimento das eleições para juiz de órfãos constantes na ordem regia de 1736.<sup>7</sup> Outras informações sobre as eleições também podem ser encontradas como (BOSCHI, 2010:88) “Nº15 – Ordem de 7 de julho de 1735, na qual se declara que a eleição dos juizes de órfãos se deve fazer precisamente no tempo em que se fizerem as eleições das mais Justiças e que o governador assim faça executar. Maços 6 e 7, fl.16.”.

As sucessivas ocupações do cargo sejam por nomeações, mesmo que indevidas, ou por eleições ou até mesmo na conjunção com o cargo de Juiz de Fora não ocorreram sem conflitos. Um dos atritos mais significativo encontrado foi entre o primeiro Juiz de Fora, Antônio Freire da Fonseca Ozório, e o ocupante anterior do cargo de Juiz de Órfãos Rafael da Silva e Souza. Essas disputas não eram apenas entre os ocupantes do Juizado de Órfãos, mas também envolviam os outros oficiais da Câmara que questionavam até mesmo o exercício do Juiz de Fora na administração dos bens dos órfãos.

<sup>4</sup> Uma análise mais pontual voltada para o exercício dos Juizes de Fora mencionados pode ser encontrada em: Débora Cazalato. *Administração e Poder Local: A Câmara de Mariana e seus Juizes de Fora. (1730-1777)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2011, p. 113.

<sup>5</sup> AHU-Com.Ultra.-Brasil/MG-Cx:22doc.2

<sup>6</sup> AHU-Com.Ultra.-Brasil/MG-Cx:22doc.49

<sup>7</sup> AHU -Com.Ultra.-Brasil/MG-Cx:32doc.28

Os oficiais da Câmara de Mariana, entretanto, no ano de 1734, davam conta ao rei sobre o mau comportamento do juiz de fora no exercício do ofício de juiz dos órfãos. Conforme os oficiais, esse magistrado não dava a juros o dinheiro dos órfãos sem penhores de ouro e prata.”<sup>8</sup>

Além dos conflitos entre os Ministros e as solicitações de mudança dos oficiais da Câmara Municipal, podemos encontrar na documentação recomendações do Governador para que se separassem os ofícios de juiz de fora e de juiz de órfãos, o que indica uma percepção estratégica com relação aos cargos em questão (CAZELATO, 2011:86).

Os oficiais da Câmara de Mariana, entretanto, no ano de 1734, davam conta ao rei sobre o mau comportamento do juiz de fora no exercício do ofício de juiz dos órfãos. Conforme os oficiais, esse magistrado não dava a juros o dinheiro dos órfãos sem penhores de ouro e prata.

Esses conflitos não ocorriam apenas relativos aos ocupantes do mesmo cargo, mas também com relação a questões de jurisdição dos cargos relativos ao Juizado de órfãos e aos cargos relativos ao Juízo dos Defuntos e Ausentes. Uma ordem de 1739 de Dom João sobre o defunto Martinho Cardoso da Vila Real de Sabará em que são feitos dois inventários pelos dois juízos diferentes (BOSCHI, 2010:88):

(...) sem embargo disso, se intrometera o Juízo dos Defuntos e Ausentes daquela comarca a fazer novo inventário depois de ele ter feito, e mandando passar ordens para serem presas aquelas pessoas que tivessem bens do dito defunto em seu poder, e visto o que respondeste ao dito Juiz de Órfãos sobre esta matéria, me pareceu dizer-vos que o ouvidor do Sabará obrigando com prisão que se lhe entregassem os bens que estavam na administração deste juiz de órfãos excedeu sua jurisdição (...)

Esse documento estabelece uma importante separação em relação aos inventários que devem ocupar cada um dos juízos, tendo menores ao Juízo de Órfãos e não os tendo o inventário deve ser feito pelo Juízo dos Defuntos e Ausentes. As adaptações das normas gerais para o preenchimento do cargo do Juizado de Órfãos e as resoluções dos conflitos eram necessárias e efetivamente ocorriam. Acreditamos que esses conflitos eram parte das adaptações que ocorriam no interior do sistema administrativo colonial. Adaptações que nem sempre eram aceitas por aqueles que estavam envolvidos no processo.

---

<sup>8</sup> Esse conflito pode ser encontrado em cartas, no Arquivo Histórico Ultramarino, em que o Juiz de Fora e Órfãos Ozório envia ao rei para reclamar de Rafael Silva e Souza, o Juiz de órfãos anterior. Esse conflito foi explorado por Débora Cazelato (2011) e no Artigo “*Raphael da Silva e Sousa: o exercício do poder local nas Minas do início dos setecentos*” de, Irenilda Reinalda Barreto de Rangel Moreira Cavalcanti (Anphu-MG-2012).

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



Outro conflito, também com relação à ocupação do cargo em Caeté. Encontramos documentos que relatam o conflito da ocupação do cargo por Antônio Gonçalves Gomide que ocupa o cargo de Juiz de Órfãos há seis anos depois de vencer duas eleições, e depois de perder uma terceira eleição tenta, segundo o ouvidor da Vila de Sabará, acusar o próximo ocupante do cargo.

Antônio Gonçalves Gomide, tendo servido já seis anos no emprego de juiz de órfãos de Caeté pretende servir mais três anos contra as leis expressas. E como saiu outro eleito, caiu em desespero, e consta-me ter dirigido à sua majestade repetidas queixas em que tem avançado contra mim as mais palpáveis falsidades na suposição de que, se não produzir efeito essa vingança, não perderia mais, do que uma folha de papel segundo a vulgar linguagem da calúnia.<sup>9</sup>

Para a ocupação do cargo também era necessário, segundo os documentos encontrados, que fosse passada uma escritura de fiança para os eleitos. A fiança era uma garantia para que as heranças e rendimentos destas não fossem perdidos pelos juizes.

Sobre os pagamentos que recebiam pelo ofício que realizavam o “Regimento de 10 de outubro de 1754 sobre os emolumentos dos ouvidores e mais justiças das comarcas de Minas Gerais”<sup>10</sup> pode dar em parâmetro de quanto os juizes podiam cobrar. O juiz de fora e órfãos tinham as quantias definidas para seus pagamentos na realização dos processos. No que tange o juiz de órfãos, ele não receberia mais de 600 reis. Mantendo também as outras formas de pagamento do regimento feito em 1731 onde o pagamento era de 1 % até 100 mil reis e entre outros valores não receberiam mais de 4 mil e 800 reis. No mesmo documento, há diferença entre os valores recebidos pelos juizes de fora e órfãos do que aos juizes de órfãos que foram eleitos pela câmara. No mesmo Regimento também existe a instrução para o pagamento dos escrivães de órfãos, e partidores de órfãos.

O juiz de órfãos, então, se apresenta como peça importante no funcionamento da sociedade. O juizado de órfãos atuou diretamente na sociedade colonial e sua importância pode ser evidenciada na ampliação dos seus quadros administrativos na reforma de 1745, quando ocorre uma modificação administrativa significativa que amplia os poderes do juizado de órfãos (BEZONI, 2003:13-14). Sendo assim é um tema de suma importância na sociedade mineira colonial que deve ser aprofundado para podermos entender sua funcionalidade para a coroa e sociedade colonial.

## Bibliografia e Fontes:

<sup>9</sup> APM SC - Secretária de Governo avulsoCX105\_00000257

<sup>10</sup> Idem, p.667 a 690

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

ALMEIDA, Cândido Mendes de. Código Filipino ou Ordenações e leis do Reino de Portugal, recompiladas por mandado do rei D. Philippe I.14. ed. Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Philomathico, 1870.

BEZONI, Kelly Adriana de Campos. *O poder dos homens bons: Aspectos da administração camarária em Mariana no século XVIII*. Monografia apresentada ao Departamento de História. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal de Ouro Preto. 2003

CAVALCANTI, Irenilda Reinalda Barreto de Rangel Moreira. “*Raphael da Silva e Sousa: o exercício do poder local nas Minas do início dos setecentos*”. Artigo apresentado na Anphu-MG-2012 (no prelo)

CHEQUER, Raquel Mendes Pinho. Negócios de família, gerência de viúvas. Senhoras administradoras de bens e pessoas (Minas Gerais 1750-1800). Belo horizonte, 2002. p. 60

CAZELATO, Débora. *Administração e Poder Local: A Câmara de Mariana e seus Juizes de Fora. (1730-1777)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2011.

DAMASCENO, Nicole de Oliveira Alves de. Ser exposto: a “circulação de crianças abandonadas no Termo de Mariana (1737-1828).2011.Dissertação de Mestrado)Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.

SALGADO, Graça. Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1990.

SÂMARA, Eni de Mesquita. A família Brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1983.

VENANCIO, Renato Pinto. Estrutura do Senado da Câmara. In: Termo de Mariana: história e documentação. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998, p.139-141.

### Fontes impressas

Caio C. Boschi (organizador e estudo crítico). Coleção Sumária e as Próprias Leis, Cartas Régias, Avisos e Ordens que se Acham nos Livros da Secretaria do Governo desta Capitania de Minas Gerais, Reduzidas por Ordem a Títulos Separados. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais/ Arquivo Público Mineiro, 2010. (Tesouros do Arquivo)

Códice Costa Matoso. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis. FIGUEIREDO, Luciano Raposo; CAMPOS, Maria Verônica.(coord.). Belo Horizonte: Sistema Estadual de Planejamento, Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais. 1999. Vol. 1 e 2

Ordenações Filipinas. Livro 1. Fundação Calouste Gulbenkian. Rio de Janeiro- 1870.(fac- símile)

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

## Justiça em primeira instância na Vila do Ribeirão do Carmo: algumas reflexões sobre sua aplicação na primeira metade do século XVIII

Mariane Alves Simões

Mestranda – UFJF  
[marianehist@gmail.com](mailto:marianehist@gmail.com)

**Resumo:** O trabalho tem como objetivo refletir sobre a justiça em primeira instância na Vila do Ribeirão do Carmo, atual cidade de Mariana, na primeira metade do século XVIII, período em que ocorre uma tentativa de institucionalização na região. As fontes utilizadas para o trabalho são a documentação avulsa do Arquivo Histórico Ultramarino<sup>1</sup> referente a Minas, com as quais se pretendeu discutir sobre o aparato judicial da época, incidindo sobre os cargos de juiz ordinário e juiz de fora e fazendo um diálogo com a historiografia sobre o tema.

**Palavras-chave:** Justiça, Minas, Juízes.

As Minas eram no princípio do século XVIII uma região atrativa do ponto de vista econômico e social. De acordo com Claudia Damasceno, logo que a notícia do descobrimento aurífero se espalhou a região passou a receber um grande afluxo de pessoas e, em pouco tempo, já contava com uma população muito numerosa (DAMASCENO, 2003).

O aumento populacional da região fez que a Coroa aumentasse sua preocupação com a ordem e a justiça e iniciasse um processo de institucionalização. Para Carla Anastásia, a Coroa, “visando aumentar a área de mando as áreas mineradoras elevou vários arraiais à vila, disseminando, desta forma uma máquina administrativa exercendo um maior controle sobre Minas Gerais” (ANASTASIA, 2005 p. 34). Segundo Joaquim Romero Magalhães, as autoridades portuguesas consideravam indispensável à instituição de municípios para a ordenação da vida coletiva da população e para o exercício da justiça no Brasil colonial. Nesse sentido, pode-se considerar que a criação da Vila do Ribeirão de Carmo esteve estritamente vinculada ao desejo de uma melhor administração da justiça. As palavras do rei expressam claramente esse escopo:

---

<sup>1</sup> O Conselho Ultramarino era um órgão da monarquia portuguesa para a administração colonial criado em 1642, pelo qual deveria passar o movimento de todos os ofícios de justiça e fazenda, bem como cartas e provisões, servindo ainda de órgão de consulta do monarca.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

Erigir em Vila o arraial de Nossa Senhora do Carmo e enviar na mesma, lugar de juiz de fora por assim ser conveniente ao meu real serviço e para boa administração da justiça<sup>2</sup>

No momento em que o arraial é transformado em Vila faz-se necessário a “demarcação de seu termo, assim como cuidados com a construção das Casas da Câmara cadeia, pelourinho, calçadas e tudo mais pertencente a boa ordem<sup>3</sup>” A eleição e posse dos vereadores ocorreram três meses após a ereção da Vila de Nossa Senhora do Carmo do Albuquerque com liturgias políticas, como cerimônia de posse e juramento público. A Câmara de Vila do Carmo recebeu a concessão dos privilégios da Câmara do Porto e o título de Leal Vila, significando que seus camaristas teriam direitos de usar armas ofensivas e defensivas e não estavam obrigados a prestar serviço nas guerras, dar pousada, adega ou cavalos, salvo por sua própria vontade (DAMASCENO, 2003).

Segundo Fernanda Bicalho as Câmaras eram modelo quase universal e relativamente uniforme de organização local em todo território da monarquia portuguesa e suas conquistas (BICALHO, 2001).

Como estrutura jurídica, a Câmara atuava em primeira instância, através da atuação do juiz ordinário ou juiz de fora, estando sujeita a apelação à Ouvidoria e o Tribunal da Relação mais próximo. Os juízes ordinários se diferenciavam dos juízes de fora principalmente pelo fato de serem designados para o cargo através do processo de eleição. Os primeiros eram eleitos pelos homens bons, através do processo de pelouros<sup>4</sup>, enquanto os últimos eram nomeados pelo rei dentre bacharéis letrados, com o intuito de ser o suporte do rei nas localidades.

### O juiz ordinário (1711-1731)

Na região apesar das alegações do rei para a criação do posto de juiz de fora acontecerem desde 1711, até 1731 foram os juízes ordinários que ocuparam lugar na Câmara de Vila do Ribeirão do Carmo, na qual assumiam o cargo dois juízes por ano<sup>5</sup>. As leis do Reino definiam que o tempo de

<sup>2</sup> AHU\_ACL\_CU\_011, CX. 1, D 23: Provisão de Dom João V, em 24 de janeiro de 1711.

<sup>3</sup> AHU\_ACL\_CU\_011, CX. 1, D 23: Provisão de Dom João V, em 24 de janeiro de 1711.

<sup>4</sup> De acordo com Maria do Carmo Pires, na Câmara da Vila do Ribeirão do Carmo prevalecia o sistema de pelouros, imposto por Lei Geral em 1391. Era um tipo de eleição indireta. Os homens bons reunidos na casa da Câmara indicavam seus eleitores, assim era organizada uma lista tríplice com o nome dos escolhidos para futuros vereadores dos três anos seguintes.

<sup>5</sup> É importante lembrar aqui o trabalho de pesquisa realizado pelas historiadoras Cláudia Chaves, Maria do Carmo Pires e Sônia Maria de Magalhães, no qual levantaram a composição de todas as vereanças da câmara de Mariana desde sua fundação até os dias atuais. Este mapeamento nominal é extremamente útil, relevante e facilitador para a identificação e cruzamento de dados relativos aos grupos de elite da região. CHAVES, Cláudia Maria das Graças, PIRES, Maria do Carmo e MAGALHÃES, Sônia Maria de. Casa de vereança de Mariana: 300 anos de história da Câmara Municipal de Mariana. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2008.

duração do exercício das funções dos juízes ordinários se limitaria a um ano. Diziam as Ordenações Filipinas:

E mandamos, que o que em um ano for juiz, [...] não possa haver em esse Concelho nenhum dos ditos ofícios, que já houve e serviu até três anos, contados do dia que deixou de servir. Porém, isto não haverá lugar nos lugares pequenos, onde se puderem achar tantas e tais pessoas, que sejam para servir os ditos ofícios: porque neste caso poderão ser oficiais um ano e outro não (ALMEIDA, p. 156).

Os juízes ordinários que presidiam na casa absorviam funções jurisdicionais, cabia a eles a função propícia de julgar, mas às vezes também absorviam funções administrativas e fiscais.

O centro de discussão sobre a atuação desses juízes reside no fato de serem leigos<sup>6</sup> e por isso cometerem diversos abusos. Russel Wood aponta a ignorância desses juízes como um sério obstáculo à efetiva legislação da justiça a nível local. Segundo Roberta Sumpf na região de Vila do Ribeirão do Carmo o acesso aos postos camarários dependia muito mais dos parâmetros locais e da boa inserção nas redes de poder estabelecidas do que da anuência do poder real. Para a autora, “a criação do cargo de juiz de fora aponta para as dificuldades encontradas pelo centro político em regularizar uniformemente o acesso a estas instituições administrativas” (STUMPF, 2009 p. 119)

Carmem Silvia Lemos realizou um estudo sobre os juízes ordinários de Vila Rica, e segundo a mesma havia um temor por parte da Coroa de que a manutenção dos mesmos agentes por período longo fizesse surgir uma oligarquia com interesses contrários aos seus. Assim, ao estudar esses juízes a autora mostra que a justiça local tinha papel ambíguo na sociedade mineira, pois se em parte os juízes ordinários foram fieis aos propósitos metropolitanos, em alguns momentos defenderam os interesses locais. De acordo com a autora:

Nessas ocasiões de fronteiras indefinidas entre a lei e o costume, os juízes oscilavam entre as vantagens do cargo, fazendo cumprir entre a vontade real e a defesa de interesses da oligarquia da terra. (LEMOS, 2003)

A ocorrência de possíveis abusos era uma das preocupações na região. Em carta, em que dá o parecer ao rei sobre a criação do ofício de juiz de fora para Vila, o governador D. Lourenço de Almeida afirma:

---

<sup>6</sup> Segundo Antonio Manuel Hespanha em 13 de dezembro de 1642, uma lei proíbe o acesso de analfabetos às magistrados ordinários. No, entanto, a esmagadora maioria dos juízes ordinários continuou a ser constituída por pessoas não iniciadas no direito, pois as fracas rendas do cargo não o tornavam atraentes para os letrados

Estes moradores de Vila do Carmo tem justíssima razão para suplicarem a Vossa Majestade lhe faça mercê de lhes criar o lugar de juiz de fora para aquela Vila porque repetidas vezes experimentam vocações nos juizes ordinários, assim por causa de alguns excessos que alguns fazem e pela falta de administração da justiça, principalmente em casos crimes, porque nem os castigos, nem vão nas devassas que são obrigados a atuar<sup>7</sup>.

Os trinta e um homens que ocuparam o cargo de juiz ordinário na região permaneceram no cargo apenas um ano, como previsto nas Ordenações Filipinas, porém, quatro deles ocuparam o cargo mais de uma vez e três ocuparam outros cargos relacionados à Câmara (CHAVES e MAGALHÃES, 2008).

Alguns desses homens conquistaram cargos importantes depois de assumirem o posto de juiz ordinário, como exemplo, podemos citar José Rebelo Perdigão, que junto com Roque Soares Medela foram os primeiros a ocuparem o cargo na região. Perdigão adquire posteriormente a patente de mestre de campo, e tudo nos indica que seus serviços realizados durante o cargo de juiz ordinário foram importantes para sua nomeação. O requerimento de 1719 elucida nossa hipótese:

em cuja ocupação se houve com muita grande inteligência e zelo do serviço de Vossa Majestade quer dando seu direito as partes com muita limpeza de mãos, e ultimamente me declarando a socorrer está cidade na ocasião que a invadiram os inimigos franceses me acompanhou o dito José Rebelho Perdigão com o cargo [...] que trouxe comigo pois se achava por juiz ordinário da Câmara da dita Vila [...]<sup>8</sup>

Outros juizes ordinários conseguiram alcançar lugares importantes, podemos citar Maximiano de Oliveira Leite e Caetano Alvares Rodrigues que como a carta de Sesmaria demonstra lograram prestígio na sociedade e entre as autoridades centrais.

Faço saber aos q esta minha carta de Sesmaria, vivem que tendo respeito a me representarem por sua petição o Guarda Mayor Maximiniano de Oliveira Leite, e seu sócio Caetano Alvares Rodrigues, que eles suplicantes caro senhores [...] Hey por bem fazer mercê como por esta faço de conceder em nome de S Majestade aos ditos guarda [mayor] Maximiniano de Oliveira Leite, e seu sócio o coronel Caetano Alvares Rodrigues, [meya] légua de terra<sup>9</sup>

<sup>7</sup> AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 16, D. 1310.

<sup>8</sup> AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 2, D. 97

<sup>9</sup> AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 55, D. 4599.

A trajetória de alguns desses homens demonstram que eles conseguiram estabelecer redes locais importantes, e também foram, muitas vezes, reconhecidos pelas autoridades centrais, conquistando patentes e mercês. Acredito que seus cursos e atuações têm muito a oferecer para um melhor entendimento da justiça colonial e dos equilíbrios de poder da época moderna.

### **O cargo de juiz de fora**

Em Portugal a nomeação dos juízes régios teve início no reinado de D. Dinis. Segundo Fonseca “o monarca, preocupado em melhorar a administração da justiça, enviou, com caráter esporádico, magistrados de sua nomeação para concelhos onde os juízes ordinários não estavam à altura de suas competências” (FONSECA, 141 p. 2002). Porém, demonstra que o processo apenas adquiriu maior impulso com o reforço centralizador pombalino e que os concelhos com juiz de nomeação régia, sendo, embora os mais importantes e populosos pouco teriam ultrapassado os 20% do total em Portugal.

Segundo Fernanda Bicalho a criação do posto de juiz de fora nas principais cidades ao longo de todo o império português foi um dos meios eficazes de enquadramento político-administrativo que foram se estabelecendo após a Restauração. Nesse sentido a criação desses cargos aumentava o poder de interferência dos funcionários régios no governo local.

Na Vila do Ribeirão do Carmo o cargo de juiz de fora foi criado em 24 de março de 1730 (PIRES, 2008). De acordo com Russel Wood o cargo havia sido criado no Brasil “especificamente para presidir e, portanto, moderar, os excessos no Senado da Câmara” (WOOD, 1998 p.4).

O juiz de fora era um funcionário régio, nomeado para mandato de três anos, eventualmente prolongados ou renovados (FONSECA, 2002). Segundo Tereza Fonseca ao exercer a magistratura nas sedes concelhias era o representante do poder central mais perto da população.

A criação desse cargo está relacionado a um conjunto de fatores. Antônio Manuel Hespanha aponta a relação entre a população e a procura da justiça oficial. Segundo o autor “a dimensão populacional atua, de fato, como um elemento potencializador de recurso à justiça oficial” (HESPANHA, 1994 p. 424). Tereza Fonseca demonstra, por exemplo, que no sul de Portugal o número de juízes régios triplicava relativamente ao norte, devido a diversos fatores, como o elevado índice de urbanização e de povoamento concentrado, uma maior centralização administrativa e um menor peso do regime senhorial.

Essa questão populacional e administrativa parece ter tido um peso importante para a criação do cargo de juiz de fora na Vila, já que em carta de maio de 1726 o governador capitão general da capitania Dom Lourenço de Almeida:



da conta a Vossa Majestade de ser preciso “criasse” um lugar de juiz de fora para Vila Rica, e outro para a Vila de Nossa Senhora do Carmo por ser comporem essas duas vilas de grande número de moradores e por [...] se padecerem inúmeras vereações dos juizes ordinários que como leigos faziam grande absurdos<sup>10</sup>

Na Vila do Ribeirão do Carmo<sup>11</sup> o primeiro juiz de fora foi o bacharel Antônio Freire de Fonseca Osório e assumiu o cargo de 1732 a 1734. Alguns dos juizes da região permaneceram mais tempo no cargo, como José Pereira de Moura que ficou dez anos no cargo (1735-1744).

Segundo Fonseca a nomeação destes delegados do poder central foi mal recebida pelas comunidades concelhias, pois atentava à sua autonomia jurisdicional, agravando-as também financeiramente, pois o seu vencimento era inicialmente extraído das rendas municipais.

De acordo Debora Cazellato, não somente dos negócios da Câmara e da justiça os juizes de fora da região se ocupavam. Segundo a autora “muitas vezes se via envolvido em problemas com poderosos e na resolução de contendas locais” (CAZELLATO, 2011 p. 109). A autora demonstra ainda que Osório, natural de Freineda, Comarca do Castelo Branco se envolvia nas mais diversos conflitos, e que é possível que o fato de ter sido o primeiro juiz de fora o tenha levado a bater de frente com as autonomias locais existentes antes de sua chegada.

Além de serem de “fora” da localidade os juizes de fora eram bacharéis letrados e especialistas em leis. Para Hespanha<sup>12</sup> a instalação de uma administração oficial e letrada é por si só, um fator decisivo de promoção do direito e administração oficial.

Os homens que ocuparam esse cargo conquistaram um prestígio maior entre as autoridades centrais, por exemplo, a grande maioria deles conquistou o título de Cavaleiros da Ordem de Cristo<sup>13</sup>, o que demonstra que seus serviços eram reconhecidos pela autoridade régia. Segundo Stuart Schwartz, os hábitos de Cristo eram pedidos pelos militares, os coloniais que dispunham dos serviços mais valorizados pela monarquia.

<sup>10</sup> AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 9, D. 786

<sup>11</sup> Para Maria de Fátima Gouveia, o fato de Vila Rica não ter sido contemplada com um juiz de fora, mesmo após várias solicitações à Coroa, justificava-se pela nomeação do ouvidor para a Comarca em 1712 e pela presença do governador desde 1720. GOUVÊA, Maria de Fátima. “Dos poderes de Vila Rica do Ouro Preto. Notas preliminares sobre a organização político-administrativa na primeira metade do século XVIII.” *Varia Historia*. Belo Horizonte: UFMG/Departamento de História, n. 31, 2004, p.128

<sup>12</sup> HESPANHA, Antonio Manuel Hespanha. *As vésperas do Leviathan*. 1994.

<sup>13</sup> A Ordem de Cristo originalmente era uma ordem religiosa e milita. Recebeu o nome de Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo e foi herdeira das propriedades e privilégios da Ordem do Templo.

Assim, as trajetórias desses magistrados e suas atuações judiciais são fundamentais para a melhor compreensão da institucionalização, da justiça e da administração em Mariana durante o século XVIII.

### Considerações finais

A comunicação teve como objetivo fazer apontamentos sobre os cargos de juiz ordinário e juiz de fora, incidindo sobre a transição. Procurei demonstrar que a execução judicial está estritamente relacionada com o processo de institucionalização e que o aumento populacional na região teve papel decisivo nos rumos da administração e da justiça.

Em relação aos juizes ordinários muita pesquisa ainda precisa ser feita para averiguar sua atuação, no entanto, já é possível reconhecer que alguns dos homens que ocuparam o cargo lograram papel importante na sociedade colonial.

Finalizo destacando que os estudos sobre a justiça colonial tornam-se importante na medida em que ajudam a entender melhor as relações existentes entre os poderes centrais e as autoridades locais nessa sociedade, contribuindo para uma melhor reflexão sobre a centralidade régia e os equilíbrios de poder da época moderna.

### Referências Bibliográficas:

Fontes primárias:

AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 1, D. 23. PROVISÃO do rei D. João V ao governador das Minas Gerais, D. Lourenço de Almeida, informando que decidira erigir em Vila o arraial de Nossa Senhora do Carmo e criar na mesma o lugar de juiz de fora.

AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 16, D. 1310. CARTA de D. Lourenço de Almeida, governador de Minas, para D. João V, dando o seu parecer sobre a criação do ofício de juiz de fora da Vila de Nossa Senhora do Carmo.

AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 9, D. 786. CONSULTA do Conselho Ultramarino sobre a criação do ofício de juiz de fora para a Vila Rica e para a Vila de Nossa Senhora do Carmo. Anexo: carta.

AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 2, D. 97. REQUERIMENTO do mestre-de-campo [do Terço Auxiliar da Vila do Carmo], José Rebelo Perdigão, ao rei [D. João V], solicitando o traslado da sua patente.

AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 55, D. 4599. REQUERIMENTO de Maximiano de Oliveira Leite, guardamora e seu sócio Caetano Alves Rodrigues, coronel, solicitando a D. João V a mercê de lhes confirmar a doação, em sesmaria, de meia légua de terra em quadra, na freguesia do Sumidouro e Furquim.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Bibliográficas:

ANASTASIA, Carla Maria Junho. A Geografia do crime: violência nas Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As Câmaras Ultramarinas e o governo do Império. In: FRAGOSO, João Luiz R, BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima. O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa- séculos XVI- XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CAZELATTO, Debora de Souza. Administração e poder local: a Câmara de Mariana e seus juizes de fora (1730-1777). Instituto de Ciências Humanas e Sociais: Mariana, 2011.

CHAVES, Maria das Graças, PIRES, Maria do Carmo e MAGALHÃES, Sônia Maria. Casa de Vereança de Mariana: 300 anos de História da Câmara Municipal. Ouro Preto: Editora UFOP, 2008

DAMASCENO, Claudia. O espaço Urbano de Mariana: sua Formação e suas Representações. Revista LPH, nº 17, 2003.

HESPANHA. Antônio Manuel. História das Instituições. Épocas Medieval e Moderna. Coimbra: Almedina, 1982.

HESPANHA. Antonio Manuel. As vésperas do Leviathan. Instituições e Poder Político em Portugal. séc. XVIII. Coimbra: Almedina, 1994.

LEMOS. Carmem Silva. A justiça local: os juizes ordinários e as devassas da Comarca de Vila Rica (1750-1808). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2003

WOOD, Russel J. Centro e Periferia no mundo luso brasileiro, 1500-1808. Revista Brasileira de História, vol 18, nº 36, 1998.

## A Provedoria de Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos e a prática da Justiça nas Minas setecentistas

Wellington Júnio Guimarães da Costa

*Doutorando – UFOP*

*Agência Financiadora: CAPES*

[wjunio@yahoo.com.br](mailto:wjunio@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Com o trabalho em questão, temos a intenção de apresentar a Provedoria das Fazendas de Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos da Comarca de Vila Rica, entre os anos de 1711 e 1808, atentando para as formas pelas quais a burocracia régia intermediava, através da Justiça local, a eclosão de conflitos. De forma geral, na Provedoria tramitavam ações que tocavam às questões de transmissão e divisão de heranças, tendo em conta o cumprimento das disposições testamentárias daqueles que haviam falecido sem deixar herdeiros, ou quando estes se encontravam fora da Comarca. A Provedoria atuava também em questões de interesse das irmandades que erigiam capelas nas paróquias ou freguesias. Cuidava da administração do patrimônio dessas instituições de modo a evitar abusos dos oficiais que as administravam. Na historiografia sobre o Brasil colonial e imperial, existem poucas referências à Provedoria e seus agentes. Os estudos sobre transmissão de heranças e pecúlios pouco falam sobre os trâmites judiciais, sobre o papel, os alcances e os limites da Justiça régia nesse processo. Nesse sentido, este trabalho tenta demonstrar minimamente o que era a Provedoria e como se dava o seu funcionamento interno, isto é, como era estruturada, a relação entre os seus funcionários, as suas atribuições, tendo como principal objetivo levar a temática para ser discutida de modo a receber críticas e sugestões, sobretudo no que se refere aos aspectos metodológicos, que possam contribuir para a pesquisa que estamos desenvolvendo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Provedoria de Ausentes, heranças, práticas institucionais.

A Provedoria das Fazendas de Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos se insere no quadro geral do arcabouço judicial e de seus principais agentes instalado em Minas Gerais no século XVIII.<sup>1</sup> Tratava-se de uma instituição jurídica que recebia, como segunda instância, causas vindas do Juízo de Órfãos. Sua principal característica implicava intervir diretamente nas questões de propriedade e na regulamentação da transmissão de heranças. De acordo com Marcos Magalhães de Aguiar, o lugar de provedor das Fazendas de Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos foi criado em 1711 nas Comarcas de Vila Rica, Rio das Velhas e Rio das Mortes (AGUIAR, 1999: 43).

O provedor deveria zelar pelo cumprimento dos testamentos e fiscalizar a atuação dos testamentários de modo a evitar que tentasse tirar proveito dos bens deixados pelos defuntos em

---

<sup>1</sup> A primeira instância eram o Juízo Ordinário e o Juízo de Órfãos. A segunda instância eram a Ouvidoria, em relação ao Juízo Ordinário, e a Provedoria, em relação ao Juizado de órfãos. A terceira era a Relação da Bahia ou, a partir da segunda metade da centúria, a Relação do Rio de Janeiro. Finalmente, a última instância era a Casa de Suplicação de Lisboa.

prejuízo dos herdeiros ausentes e também dos possíveis credores do morto. Devia prover ações de inventário e cuidar do pagamento das dívidas do falecido, arrematando, se preciso fosse, os bens em praça pública para quitar as dívidas, incluindo-se as do funeral; devia também coletar a parte da herança que cabia a um ou mais ausentes para fins de partilha (Código Cosa Matoso, 1999: 116).

O posto de provedor das Fazendas de Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos era ocupado pelo ouvidor de comarca, um magistrado, isto é, um agente letrado nomeado e provido diretamente para exercer a justiça em segunda instância. Em Minas Gerais, o ouvidor tinha assento na junta da Fazenda e na Junta de Justiças, acumulando ainda os cargos de corregedor e superintendente de terras e águas minerais (*Ibidem*: 111). Mas em Mariana, o posto de provedor foi ocupado pelo juiz de fora (*Ibidem*: 116). Além do cargo de provedor, havia o tesoureiro de ausentes, o escrivão de ausentes, o solicitador dos resíduos, o meirinho de ausentes e o escrivão do meirinho de ausentes. O tesoureiro da Provedoria era o oficial que auxiliava o provedor e seu escrivão na feitura do inventário de todos os bens de defuntos com herdeiros ausentes. Isso envolvia o conhecimento de possíveis dívidas e créditos através da trasladação do testamento. O escrivão de Ausentes auxiliava o provedor, registrando s inventários em livros, cuidado da escrituração de receitas e despesas, de autos de arrematação de bens etc.; era responsável ainda por uma das chaves do cofre onde eram depositadas as receitas das arrematações dos bens pertencentes aos defuntos e ausentes. Já o solicitador de resíduos tinha incumbências semelhantes às do tesoureiro, sendo, assim como este, os principais agentes que davam início às causas da Provedoria. O meirinho da Provedoria de Defuntos e Ausentes efetuava a venda em hasta pública dos bens pertencentes à herança daqueles que não estavam presentes, enquanto o seu escrivão escrevia sumários de denúncias, autos de prisões, embargos penhora de bens e autos de arrematação de rendas, bem como autos referentes à administração dos bens de capelas, uma vez que a Provedoria também tratava dos interesses das irmandades que erigiam capelas nas paróquias ou freguesias. Cuidava, destarte, da administração do patrimônio daquelas instituições e fiscalizava as contas das mesmas, de modo a evitar abusos na atuação dos oficiais que a administravam (AGUIAR, 1999: 43).

Em tese, a Provedoria de Ausentes era o lugar onde o provedor presidia as audiências em segunda instância. Contudo, na prática, a maioria das audiências era feita na casa de morada e residência, não havendo o espaço físico ou prédio público formal, seja da Provedoria de Ausentes, da Ouvidoria ou do Juízo de Órfãos. A maior parte das audiências e de outros procedimentos judiciais era realizada na casa dos juízes titulares ou no cartório dos tabeliães e escrivães. Poucas vezes foi utilizado o edifício das câmaras municipais, seja de Mariana, seja de Vila Rica.

Os casos relacionados à transmissão de heranças envolviam a feitura de inventários e testamentos; a aceitação ou remoção de testamentarias; a prestação de contas de rendimento e despesas referentes às mesmas; a declaração e o recolhimento de bens pertencentes à herança de órfãos e ausentes; a nomeação de louvados para a avaliação arrematação e partilha de bens; a cobrança de dívidas deixadas por defuntos; a remissão de penhores feitos nos cofres de ausentes (que, assim como o cofre do Juízo de Órfãos, funcionava, por vezes, como uma verdadeira instituição de crédito); a habilitação de herdeiros para receber herança etc. Havia ainda assuntos referentes às contas de irmandades.

Pra se proteger a parte do ausente, os valores dos bens (móveis e imóveis) leiloados eram depositados em cofres trancados por três chaves diferentes, cada qual na guarda dos três principais agentes da Provedoria, o provedor, o tesoureiro e o escrivão de Ausentes, só podendo ser aberto na presença dos três (Código Cosa Matoso, 1999: 125).

Assim, a administração portuguesa interferia na transmissão de bens para que ela ocorresse, ao menos em tese, de forma correta e organizada.

\* \* \*

Em nossa dissertação de mestrado, analisamos a relação entre a Coroa portuguesa e a sociedade colonial em Minas Gerais, entre os anos de 1711 e 1808, atentando para as formas pelas quais a burocracia régia intermediava a eclosão de conflitos na Comarca de Vila Rica por meio da justiça local. Através da quantificação de uma série de dados extraídos das notificações, uma fonte cartorária ainda pouco referenciada pela historiografia, fizemos um estudo da administração e da prática da Justiça no âmbito local, abordando a tentativa de legitimação da monarquia portuguesa na sociedade mineira colonial. Baseados na ideia de que havia uma constante negociação da Coroa com os colonos, buscamos elaborar um estudo sistemático da prática da justiça nas Minas Gerais do século XVIII a partir da metodologia da História quantitativa e serial. Apresentamos abaixo alguns dados referentes às ações de notificações que tramitaram na Provedoria de Ausentes da Comarca de Vila Rica no século XIII. Como o foco da dissertação não era na Provedoria, mas nas ações notificações, são poucos os dados sobre tal instituição judicial, uma vez que fizemos um estudo comparativo entre as notificações que tramitaram nos diferentes juízos e instâncias jurídicas da Comarca de Vila Rica, isto é, o Juízo Ordinário, o Juízo de Órfãos, o Juízo de Ausentes (a Provedoria) e a Ouvidoria. No entanto, a importância dos dados ora apresentados reside na grande relevância da Provedoria de Ausentes nas

questões que tocavam à disputa pela propriedade e o peso que ela representou no final dos séculos XVIII e início do XIX em relação aos demais juízos e instâncias analisadas.

Adotando como balizas os anos de 1711 e 1808, utilizamos uma forma básica de desagregação dos dados. Nesse sentido, estabelecemos três períodos: o que vai de 1711 a 1750, o que abarca os anos de 1751 a 1780, e, finalmente, a fase de 1781 a 1808.

De forma geral, percebe-se que no século XVIII existiram algumas diferenças entre os termos de Mariana e Vila Rica no que se refere ao uso das notificações. Constatamos que, de um total de 595 documentos referentes à Comarca de Vila Rica (que era formada pelos Termos de Vila Rica e de Mariana) em Mariana, durante todo o século XVIII, o Juízo Ordinário se destaca em relação às demais instâncias.<sup>2</sup> Com aproximadamente 68% do total de notificações, o Juízo Ordinário foi seguido pelos Juízos de Órfãos e de Ausentes, com 17,1% e 15%, respectivamente. Já em Vila Rica, privilegiou-se a Provedoria de Ausentes, com 43% do total de autos pesquisados, seguida pelos Juízo de Órfãos, pelo Ordinário e pela Ouvidoria, com 27,7%, 16,3% e 11,4%, respectivamente.

Para o primeiro período, 1711-1750, temos um total de 144 notificações no Termo de Mariana, sendo que o Juízo Ordinário foi a instância mais procurada, com um total de 112 processos (77,8%); o Juízo de Órfãos e a Provedoria dos Ausentes tiveram 30 (20,8%) e dois (1,4%) autos, respectivamente. Já na cabeça da Comarca, praticamente não existem processos para a primeira metade do século XVIII. Foram arrolados cinco autos que tramitaram no Juízo Ordinário e quatro que tiveram condução na Ouvidoria. Para o período, não aparecem casos nos Juízos de Ausentes e de Órfãos.

O período subsequente (1751-1780) sugere, para Mariana, uma diminuição de processos em relação à fase anterior, com um total de 89. Ainda assim, o Juízo Ordinário mantém a supremacia com 61 casos (68,5%), enquanto o Juízo de Órfãos registrou 22 (24,7%) e o de Ausentes seis (6,7%). No período que vai da década de 1780 até o ano de 1808, há um total de 160 casos. Ainda que o Juízo Ordinário mantenha a supremacia com 93 autos (58,1% do total), percebe-se um ligeiro crescimento dos processos que tramitaram na Provedoria, 51 casos, ou seja, praticamente 32% do total. Nesse período, o Juízo de Órfãos registrou apenas 15 casos (9,4% do total).

Em Vila Rica, para a fase 1751-1780, encontram-se 37 autos – número que indica os efeitos de uma possível perda documental. Desse total, 19 se referem ao Juízo de Órfãos (51,4%) e 11 ao Ordinário (29,7%). A Provedoria de Ausentes e a Ouvidoria registraram apenas quatro (10,8%) e três

---

<sup>2</sup> Desse total, 393 corresponde as notificações do termo de Mariana e 202 ao termo de Vila Rica (atualmente Ouro Preto).



(8,1%) casos, respectivamente. Em compensação, as décadas finais registram um grande número de documentos quando comparadas aos dois períodos anteriores juntos. Assim, aparecem aqui 156 processos, dos quais 53%, isto é, 83 casos, cabem à Provedoria de Ausentes. O Juízo de Órfãos respondeu por 37 casos (23,7%); o Ordinário, por 17 (10,9%); e a Ouvidoria, por 16 (53,2%).<sup>3</sup>

Em relação à atuação dos julgadores nos diferentes juízos e instâncias, os dados apresentados demonstram que a maior parte dos trâmites era conduzida por um juiz comissário. Este consistia numa espécie de substituto dos juizes titulares. Os comissários, ou comissionados, eram na realidade advogados com formação acadêmica que, na maioria das vezes, além de substituírem por comissão o juiz efetivo, também atuavam como procuradores das partes litigantes nos auditórios. Esse aspecto aponta para o caráter parcial da prestação da Justiça na Comarca.<sup>4</sup> Os dados indicam que a presença maior de comissários se deu na Provedoria de Ausentes. Em ambos os termos, o comissário foi quem mais trabalhou na condução das audiências das notificações apresentadas nessa instância, sobretudo nas últimas décadas do século XVIII e no início do XIX. Em Mariana, o comissário agiu em 33 dos 59 processos, o que representa 56% do total. Já o provedor respondeu por apenas 14 processos (23,8%) e o juiz pela Ordenação por dez (17%). Já em Vila Rica, o comissionado também superou o provedor na condução das audiências, atuando em 54 dos 87 autos, o que corresponde a mais de 60%. O provedor atuou em 25 casos (28,6%) e o juiz de fora em quatro (4,6%).<sup>5</sup>

Em Mariana, de 1711 a 1780, na maior parte da centúria, portanto, são apenas oito os casos que tramitaram em tal instância, dois antes de 1750 e seis depois dessa data - o provedor e o comissário atuaram, cada um, em metade dos autos em cada subperíodo. Para a fase que vai de 1781 a 1808, com 51 notificações, temos o comissário atuando em 29 deles (57% do total); em seguida, vêm o provedor e o juiz pela Ordenação, atuando em 10 casos (19,7%) cada um. Para os autos de notificação referentes à Vila Rica, não identificamos ações de notificação na Provedoria durante a primeira metade do Setecentos. Para o período de 1751 a 1780, houve apenas 4 casos, dos quais três foram conduzidos pelo

<sup>3</sup> É também nesse período que surgem o único caso registrado no Juízo Eclesiástico (0,6%) e os dois casos do Juízo da Almotaçaria (1,2%).

<sup>4</sup> Não se deve confundir o juiz comissário com o juiz pela Ordenação. Este último correspondia ao vereador mais velho que atuava na ausência do juiz de fora ou do juiz ordinário. Cf. LEAL, Nuno Victor. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. 4ª Ed. São Paulo: Editora Alfa Ômega, 1978, p.109. Aliás, o termo juiz pela Ordenação aparece apenas em Mariana, onde não havia mais a figura do juiz ordinário. Já os termos comissário e comissionado são identificados com frequência nos dois municípios. Era comum que durante o processo os titulares fossem substituídos em audiências diversas, sobretudo nas notificações que davam origem a processos mais longos.

<sup>5</sup> A princípio pode parecer estranho o fato de o juiz de fora atuar na Provedoria de Ausentes de Vila Rica, visto que na localidade nunca houve o referido cargo. Trata-se, na realidade, do juiz de fora de Mariana que, por impedimento do provedor ou por outros motivos, serviu interinamente na Provedoria.

comissário. Do total de 83 autos do período 1781-1808, o comissário atuou em 51 casos (61,4%), o provedor em 24 (28,9%) e o juiz de fora em quatro (4,8%).

Chama a atenção o fato de o juiz de fora de Mariana – que ocupava também o posto de provedor de Ausentes daquele termo –, bem como do ouvidor de Vila Rica – que também assumia o posto de provedor –, não atuarem regularmente na maioria dos casos. Tal situação faz-nos pensar nas outras atividades das quais os magistrados estariam incumbidos para além dos procedimentos jurídicos.<sup>6</sup> Como era grande o volume de queixas, não é difícil imaginar que os provedores não dessem conta de conduzir sozinho todos os litígios, necessitando, dessa maneira, de ajudantes qualificados. Além disso, como fito anteriormente, esses magistrados ocupavam ao mesmo tempo uma quantidade de postos com diferentes atribuições. O que evidencia que, se por um lado havia uma especialização das funções judiciais e administrativas, por outro indica alguns limites da justiça local, uma vez que não houve uma especialização dos agentes.<sup>7</sup>

Por outro lado, os dados nos mostram que na Provedoria de Ausentes a maior parte dos autos de notificação teve como julgadores indivíduos com formação acadêmica e título de doutor, o que é um indicativo de que estavam capacitados para desempenhar suas funções. Das 59 ações de notificação ocorridas na Provedoria de Mariana, 48, cerca de 80% do total, foram julgadas por doutores. Nas duas primeiras fases, são poucos os casos: apenas dois na primeira metade do XVIII e seis entre os anos de 1751 e 1780. Já no período 1781-1808, dos 51 autos, 40 foram julgados por juízes doutores, o que implica aproximadamente 78% do total. Em Vila Rica, a situação foi bem semelhante. Dos 87 autos referentes a todo o período em foco, todos foram julgados por doutores, aí incluído um desembargador. Entretanto, não há notificações relativas ao Juízo dos Ausentes de Vila Rica para a primeira metade do Setecentos. Do total de autos, quatro se referem ao período de 1751 a 1780 e 83 ao dos anos de 1781 a 1808. Isso sugere que as Provedorias de Mariana e Vila Rica, ainda que observada a possível perda documental, foram mais solicitadas no último quartel do século XVIII.

Outros dados ainda reforçam o peso da Provedoria das Fazendas de Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos. É o caso das informações referentes à citação dos “réus” para comparecerem em

---

<sup>6</sup> Ademais, as notificações eram apenas um tipo de expediente jurídico, havendo ainda ações cíveis, justificações, execuções, querelas, devassas, libelos cíveis e crimes etc.

<sup>7</sup> Não é de se estranhar, portanto, que a maioria das audiências das notificações que tramitaram na Provedoria dos Defuntos e Ausentes ficasse por conta dos comissionados. Com tantas atribuições sob a responsabilidade de uma única pessoa nas imensas áreas das comarcas, seria impossível ao ouvidor e ao juiz de fora de Mariana presidir todas as sessões. Nesse sentido, a existência de comissionados justificava-se muito mais pelo grande volume de trabalho do que pela falta de formação letrada dos julgadores titulares.

juízo para responderem às queixas contra eles dirigidas.<sup>8</sup> Em Mariana, no período de 1711 a 1808, depois do juiz da vintena, o escrivão da Provedoria de Ausentes foi o que mais atuou, participando de boa parte das citações. As citações do meirinho da Provedoria de Ausentes e seu escrivão implicam 38 ou 10,7% do total. Em Vila Rica, o escrivão da Provedoria e o meirinho de Ausentes, fizeram 13,4% das citações.

TABELA 1  
 Função Específica do Oficial da Citação Mariana - 1711-1808

Função	Nº de Notificações em que Atuou	Porcentagem
Alcaide	20	5,1
Escrivão	31	7,9
Escrivão Ajudante do Juízo Eclesiástico	1	0,3
Escrivão da Almotaçaria	1	0,3
Escrivão da Provedoria de Ausentes	35	9,1
Escrivão da Vintena	20	5,1
Escrivão das Execuções	1	0,3
Escrivão de Meirinho	5	1,3
Escrivão de Órfãos	18	4,6
Escrivão do Alcaide	7	1,8
Escrivão do Contencioso Geral	1	0,3
Escrivão do meirinho das execuções	1	0,3
Escrivão do Meirinho do Campo	2	0,5
Juiz da Vintena	43	11,0
Meirinho	10	2,6
Meirinho da Provedoria das Ausentes	3	0,8
Meirinho das Execuções	10	2,5
Meirinho do Campo	13	3,3
N/C	160	40,7
Oficial de Justiça	1	0,3
Padre	1	0,3
Tabelião	9	2,4
<b>Total</b>	<b>393</b>	<b>100,0</b>

Fonte: ACSM – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1711-1808

TABELA 2

<sup>8</sup> O oficial de justiça era o agente que executava os mandados dos juízes e magistrados. No entanto, essa é uma nomenclatura genérica e tal posto parece nunca ter existido isoladamente na Comarca de Vila Rica, visto que os registros da documentação permitem verificar que os vários escrivães, meirinhos, porteiros e demais oficiais eram assim nomeados pelos tabeliães ou escrivães.

Função Específica do Oficial da Citação Vila Rica - 1711-1808

Função	Nº de Notificações em que Atuou	Porcentagem
Alcaide	3	1,5
Escrivão	4	2,0
Escrivão da Almortacaria	2	1,0
Escrivão da Provedoria das Ausentes	26	12,9
Escrivão da Vintena	7	3,5
Escrivão de Órfãos	25	12,4
Escrivão do Alcaide	1	0,5
Escrivão do Meirinho do Campo	2	1,0
Juiz da Vintena	5	2,5
Meirinho	2	1,0
Meirinho da Provedoria das Ausentes	1	0,5
Meirinho das Execuções	3	1,5
Meirinho Geral	1	0,5
N/C	77	38,1
Oficial de Justiça	34	16,8
Porteiro	6	3,0
Tabelião	3	1,5
<b>Total</b>	<b>202</b>	<b>100,0</b>

Fonte: AHMI – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1711-1808

Muitas também foram as causas iniciadas pelo tesoureiro do Juízo de Ausentes. Em Mariana, de todas as 393 notificações para o período de 1711 a 1808, apenas cinco foram iniciadas pelo provedor de Ausentes, perfazendo 1,5%.<sup>9</sup> Já em Vila Rica, das 202 notificações estudadas, 64 foram iniciadas pelo tesoureiro do Juízo de Ausentes (32%).

Em relação à finalização das ações tramitadas na Provedoria, o que verificamos é que parte significativa das queixas e reclames da população nas instâncias jurídicas acabaram sem solução oficial, ou seja, engavetadas.<sup>10</sup> Na Provedoria de Mariana a maioria dos trâmites, 32 de 59 (54,2%), foi interrompida, sendo finalizados 27. Encontramos apenas 2 processos para a primeira metade da centúria, ambos finalizados. Entre 1750 e 1781 também foram poucos litígios na Provedoria, apenas 6, dos quais 2 foram finalizados e 4 interrompidos. O maior volume de ações de notificação no Juízo de Ausentes, como se disse anteriormente, está concentrado nas duas últimas décadas do século XVIII e

<sup>9</sup> Essas informações dizem respeito apenas ao notificante principal, isto é, ao primeiro notificante, visto que poderiam haver dói, três ou mais notificantes e notificados.

<sup>10</sup> Esse aspecto remete à hipótese segundo a qual a população primeiramente acionava a Justiça para a resolução de seus impasses, podendo, logo em seguida, buscar soluções através de acordos informais e baseados nos costumes. Em alguns casos, o ato de recorrer ao campo jurídico consistia numa tática para intimidar a parte oposta, forçando-a a negociar e evitar gastos. Isso pode explicar, em certa medida, o grande percentual de ações interrompidas, bem como o baixo valor na maioria dos trâmites.

nos primeiros anos do século XIX. Assim, para os anos de 1781 e 1808, há 51 autos, dos quais 23 tiveram o veredito final (45%) e 28 ficaram sem solução formal. Em Vila Rica, verificamos certo equilíbrio: dos 87 processos estudados, 44 foram finalizados (50,6%) e 43 interrompidos. Para a primeira metade da centúria, não há notificações no Juízo de Ausentes da vila. Em relação a 1751-1780, dos 4 casos pesquisados, 3 foram finalizados e um interrompido. Para o último sub-período em análise, existem 83 notificações, havendo equilíbrio em relação àquelas que foram finalizadas, 41 (49,4%), e as que foram interrompidas 42 (50,6%).

Na Provedoria de Ausentes de Mariana, a maioria dos autos também não traz pronúncia de sentença: são 44 dos 59 casos que tramitaram nesse juízo, ou seja, quase 75%. Dos casos que contêm o veredito, 8 foram favoráveis ao notificante (13,6%), 6 ao réu (10,2%) e um a ambas as partes. Os dados fragmentados em fases confirmam o padrão geral.

TABELA 3  
Favorecimento da Sentença no Juízo de Ausentes de Mariana - 1711-1750

Favorecimento	Número de Notificações	Porcentagem
Autor	1	50,0
N/C	1	50,0
<b>Total</b>	<b>2</b>	<b>100,0</b>

Fonte: ACSM – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1711-1750

TABELA 4  
Favorecimento da Sentença no Juízo de Ausentes Mariana - 1751-1780

Favorecimento	Número de Notificações	Porcentagem
Autor	1	16,7
N/C	5	83,3
<b>Total</b>	<b>6</b>	<b>100,0</b>

Fonte: ACSM – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1751-1780

TABELA 5  
Favorecimento da Sentença no Juízo de Ausentes de Mariana - 1781-1808

Favorecimento	Número de Notificações	Porcentagem
---------------	------------------------	-------------

Autor	6	11,8
Réu	6	11,8
Autor/Réu	1	2,0
N/C	38	74,5
<b>Total</b>	<b>51</b>	<b>100,0</b>

Fonte: ACSM – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1781-1808

Em Vila Rica a situação é um pouco diferente: dos 87 trâmites que correram na Provedoria, 41 tiveram sentenças favoráveis ao notificante (47,1%), 3 ao réu e 3 a ambas as partes; 40 não tiveram sentença. Não encontramos, na cabeça da Comarca, notificações do Juízo de Ausentes para a primeira metade do Setecentos. Para o período 1751-1780, são apenas 4 casos, sendo um favorável ao notificante, um ao notificado, um a ambas as partes e um sem sentença. Para o período subsequente, há 83 autos, dos quais 40 tiveram sentenças favoráveis ao notificante, 2 ao notificado e 2 a ambos; 39 ficaram sem sentença (47%).

Portanto, nas Provedorias de ambos os termos, ao desconsiderarmos as ações de notificação que não foram sentenciadas, a maioria esmagadora das sentenças foi favorável ao notificante. Em Vila Rica, dos autos que tiveram sentença, 41 foram favoráveis ao notificante (87,2%). Em Mariana, fazendo o mesmo cálculo, percebemos certa diferença, pois aí os notificados foram mais beneficiados que em Vila Rica. Assim, são 56,6% de sentenças favoráveis ao notificante e 43,3% ao notificado. No âmbito da Comarca, isto é, somando as cifras dos dois termos, temos 73,4% de favorecimento ao notificante e 26,4% ao notificado.

Em relação ao tempo de duração dos litígios, no Juízo de Ausentes de Mariana, entre 1711 e 1808, 13 notificações (22,1%) duraram de um dia a um mês, 7 (11,9%) de um a dois meses, 17 (28,9%) de dois meses a um ano, 8 (13,6%) de um a dois anos, 11 (18,7%) de dois a dez anos, e 3 (5,1%) de mais de dez anos. Seguem abaixo os dados fragmentados.

TABELA 6  
 Média de Duração das Notificações no Juízo de Ausentes de Mariana - 1711-1750

Número de Dias	Número de Notificações	Porcentagem
Até 60	1	50,0
Até 90	1	50,0
<b>Total</b>	<b>2</b>	<b>100,0</b>

Fonte: ACSM – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1711-1750

TABELA 7  
 Média de Duração das Notificações no Juízo de Ausentes de Mariana - 1751-1780

Número de Dias	Número de Notificações	Porcentagem
Até 5	2	33,4
Até 30	1	16,7
Até 60	1	16,7
Até 90	1	16,7
Até 1460	1	16,7
<b>Total</b>	<b>6</b>	<b>100,0</b>

Fonte: ACSM – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1751-1780

TABELA 8  
 Média de Duração das Notificações no Juízo de Ausentes de Mariana - 1781-1808

Número de Dias	Número de Notificações	Porcentagem
Até 5	3	5,8
Até 10	3	5,8
Até 30	4	7,8
Até 60	5	9,8
Até 90	1	1,9
Até 180	8	15,6
Até 365	6	12,0
Até 730	8	15,6
Até 1095	3	5,8
Até 1460	3	5,8
Até 3650	4	7,8
Até 5475	1	1,9
Até 7300	1	1,9
Mais de 14600	1	1,9
<b>Total</b>	<b>51</b>	<b>100,0</b>

Fonte: ACSM – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1781-1808

Em Vila Rica, entre 1711 e 1808, 14 processos (16%) duraram até trinta dias, 8 (9,1%) de um a dois meses, 25 (28,5%) de dois meses a um ano, 6 (6,8%) de um a dois anos, 24 (27,3%) de dois a dez anos, e 10 (11,3%) de dez a 30 anos. Na Ouvidoria de Vila Rica, de 1711 a 1808, 9 autos (38,8%) duraram de um dia a um mês, 4 (17,3%) de um a dois meses, 5 de dois meses a um ano (21,5%), e 4 (17,3%) de um a 15 anos.

TABELA 9



Média de Duração das Notificações no Juízo de Ausentes de Vila Rica - 1751-1780<sup>11</sup>

Número de Dias	Número de Notificações	Porcentagem
Até 5	1	25,0
Até 1460	1	25,0
Até 1825	1	25,0
Até 3650	1	25,0
<b>Total</b>	<b>4</b>	<b>100,0</b>

Fonte: AHMI – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1751-1780

TABELA 10

Média de Duração das Notificações no Juízo de Ausentes de Vila Rica - 1781-1808

Número de Dias	Número de Notificações	Porcentagem
Até 5	10	12,0
Até 30	3	3,6
Até 60	8	9,6
Até 90	6	7,2
Até 180	7	8,4
Até 365	12	14,4
Até 730	6	7,2
Até 1095	6	7,2
Até 1460	4	4,8
Até 1825	2	2,4
Até 3650	9	10,8
Até 5475	5	6,0
Até 7300	1	1,2
Até 10950	4	4,8
<b>Total</b>	<b>83</b>	<b>100,0</b>

Fonte: AHMI – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1781-1808

Através da análise das custas, buscamos coletar dados que permitam uma reflexão sobre os dispêndios com as disputas judiciais. No Juízo de Ausentes de Mariana, nenhum dos processos ultrapassou os 40\$000, sendo que a maioria, cerca de 60%, não atingiu a soma de mais de 10\$000. Já em Vila Rica o quadro se mostra um pouco diferente. São pouco mais de 37% os que não ultrapassaram os 10\$000. O período entre 1781 e 1808 é o que mais apresenta preços acima de 100\$000 reis, sendo que um dos autos chegou a custar 1504\$395 reis. Seja como for, as causas na Provedoria eram acessíveis para certa parcela da população.

<sup>11</sup> Não constam Notificações no Juízo de Ausentes de Vila Rica entre 1711-1750.

TABELA 11  
 Custas das Notificações no Juízo de Ausentes de Mariana - 1711-1808

Valor em Reais	Número de Notificações	Porcentagem
Não foi possível somar	2	3,4
De 100 a 999 reis	2	3,4
De 1000 a 1999 reis	10	17,0
De 2000 a 2999 reis	6	10,2
De 3000 a 3999 reis	3	5,1
De 4000 a 4999 reis	5	8,5
De 5000 a 9999 reis	7	11,9
De 10000 a 14999 reis	9	15,3
De 15000 a 19999 reis	1	1,7
De 20000 a 29999 reis	2	3,4
De 30000 a 39999 reis	2	3,4
N/C	10	16,9
<b>Total</b>	<b>59</b>	<b>100,0</b>

Fonte: ACSM – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1711-1808

Tabela 12  
 Custas das Notificações no Juízo de Ausentes de Vila Rica - 1711-1808

Valor em Reais	Número de Notificações	Porcentagem
Não foi possível somar	3	3,4
De 1000 a 1999 reis	5	5,5
De 2000 a 2999 reis	7	7,8
De 3000 a 3999 reis	4	4,4
De 4000 a 4999 reis	4	4,4
De 5000 a 9999 reis	11	12,1
De 10000 a 14999 reis	8	9,1
De 15000 a 19999 reis	6	6,6
De 20000 a 29999 reis	8	8,8
De 30000 a 39999 reis	8	8,8
De 40000 a 49999 reis	5	5,5
De 50000 a 99999 reis	5	5,5
De 100000 a 199999 reis	3	3,3
De 300000 a 399999 reis	1	1,1
De 600000 a 699999 reis	1	1,1
De 700000 a 799999 reis	1	1,1
1: 504395	1	1,1
N/C	6	6,9
<b>Total</b>	<b>87</b>	<b>100,0</b>

Fonte: AHMI – Notificações dos Cartórios do 1º e 2º Ofícios - 1711-1808

\* \* \*

Como fito anteriormente, os dados acima têm mais um caráter geral e comparativo entre as diferentes instâncias e juízos, mas servem para demonstrar a importância da Provedoria de Ausentes e o peso que ela adquiriu na Comarca de Vila Rica na passagem dos setecentos para os oitocentos. Ao se estudar o papel de uma instituição judicial, é importante não apenas apontar as informações triviais, alicerçadas apenas em normas, mas também procurar compreendê-la em sua dinâmica e complexidade interna, isto é, o que de fato ela foi, como funcionava e que tipo de apropriações sofria. Ainda não sabemos com detalhes como os provedores e demais membros da Provedoria atuavam no cotidiano de suas atribuições. É preciso delinear com mais precisão quais eram elas, como e em que momento da disputa judicial eles atuavam, verificar quais eram as sobreposições de atribuições entre seus agentes, bem como focar nas especificidades e nas limitações no tocante aos aspectos legais de sua atribuição. Estes são alguns dos aspectos que pretendemos desenvolver na nossa pesquisa de doutoramento.

### 1. Fontes Manuscritas

Arquivo da Casa Setecentista de Mariana – Notificações dos 1º e 2º Ofícios - 1711-1808

Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência – Notificações dos 1º e 2º Ofícios - 1711-1808

### 2. Referências Bibliográficas

AGUIAR, Marcos Magalhães de. “Estado e Igreja na capitania de Minas Gerais: notas sobre mecanismos de controle da vida associativa”. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 21, 1999, p. 42-57.

*Códice Cosa Matoso*. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o Doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papeis. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e culturais, 1999, v.2. (Coleção Mineiriana, Série Obras de Referência). Coordenação Geral Luciano Raposo de Almeida Figueiredo e Maria Verônica Campos, estudo crítico Luciano Raposo de Almeida Figueiredo.

COSTA, Wellington Júnio Guimarães da. *As tramadas do poder: as notificações e a prática da justiça nas Minas setecentistas. Comarca de Vila Rica (1711-1808)*. 254 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Programa de Pós-Graduação em História, Mariana, 2011, 233 p.

## O diálogo entre poderes: as instituições camarárias de Vila Rica e Vila do Carmo e a Ouvidoria Geral das Minas na sublevação vilariquenha em 1720

Lucas Moraes Souza\*

Mestrando – UFOP

[lmsichs@gmail.com](mailto:lmsichs@gmail.com) / [lms\\_455@hotmail.com](mailto:lms_455@hotmail.com)

**RESUMO:** O presente trabalho tem por finalidade o debate sobre questões envolvendo os conflitos e jogos de poder entre as Câmaras de Vila Rica e Vila do Carmo e o Ouvidor Geral da Comarca de Ouro Preto no contexto da sublevação Vila Rica no ano de 1720. Para tanto, propomos por em diálogo a historiografia que dista sobre o tema e aqueles que tratam dos mecanismos de poder envolvendo a sociedade portuguesa do Antigo Regime nas Minas setecentista<sup>1</sup>. Outro ponto a ser privilegiado é o debate sobre o pensamento político referente à Razão de Estado portuguesa daquele período<sup>2</sup>. Nossa finalidade é através da documentação<sup>3</sup> evidenciar os mecanismos de ascensão social e de controle político expondo as diversas tramas daquela sociedade, trazendo novos elementos para a interpretação sobre a revolta.

**PALAVRAS-CHAVE:** Administração, sublevação, Minas Setecentista.

*6. noli quarere fieri iudex nisi si valeas virtute inrumpere iniquitates ne forte extimescas faciem potentis et ponas scandalum in agilitate tua. [...] 7. non pecces in multitudinem civitatis nec te immittas in populum<sup>4</sup>.*

Estas frases acima são as passagens completas dos sexto e sétimo versículos do livro dos eclesiásticos da Bíblia Vulgata, e estão presentes na carta do governador e capitão general da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro, D. Pedro Miguel de Almeida, para o ouvidor geral da comarca de Ouro Preto, Dr. Martinho Vieira, datada de um dia antes do início da sublevação na Vila Rica em 1720<sup>5</sup>.

\* Aluno do Programa de Pós-Graduação em História da UFOP 2012-2014. Bolsista PEG atuando como assistente de secretaria pelo PPGHIS. Professor da rede pública estadual de Minas Gerais no ensino de história para turmas do ensino fundamental e médio. Também atua como mediador de aprendizagem do curso de aperfeiçoamento Educação para a diversidade: capacitação de educadores da rede pública da educação básica mineira oferecida pelo Núcleo de Psicologia - NEPSI/ICHS/UFOP em parceria com a Cátedra UNESCO Água, Mulheres e Desenvolvimento.

<sup>1</sup> Autores como Laura de Melo e Souza, Nuno Gonçalo Monteiro, Maria de Fátima Gouveia, Maria Verônica Campos, Kelmer-Mathias, Maria do Carmo Pires, dentre outros.

<sup>2</sup> Dentre eles serão privilegiado os autores: Giovanni Botero e Justus Lipsius.

<sup>3</sup> Os documentos a serem utilizados são em sua maioria: cartas trocadas entre as câmaras com o rei, o governador, concernente o período revoltoso, bem como também cartas do governo para os ouvidores nas Minas, e para o rei, presentes no Arquivo Público Mineiro e Arquivo Histórico Ultramarino.

<sup>4</sup> Esta citação em latim referem-se ao 6º e 7º versículos do livro dos eclesiásticos da Bíblia Vulgata, que traduzida na versão para língua portuguesa da bíblia editada pela CNBB, fica: “6. Não procure tornar-se juiz, se não tiver força para eliminar a injustiça. Do contrário, você se acovardaria diante de um poderoso e mancharia a sua própria integridade. 7. Não ofenda a Assembleia da cidade, para não se tornar inimigo do povo.”

<sup>5</sup> APM, SC-11. CARTA de D. Pedro Miguel de Almeida para o ouvidor desta comarca [Ouro Preto]. Vila do Carmo, 27/6/1720.p.241v-242.

Nesta carta, o governador tece várias recomendações ao magistrado sobre como o mesmo deve proceder com justiça e prudência, e utiliza para isso preceitos da Razão de Estado próximos aos conceitos estabelecidos pelo jesuíta italiano Giovanni Botero, em sua obra *Da Razão de Estado* (TORGAL,1992). É precisamente sobre questões envolvendo a justiça, administração e política em tempos coloniais nas Minas setecentista que se trata este trabalho. Dentre as diversas temáticas envolvidas sobre tais questões, abordaremos aquelas que distam sobre os jogos políticos envolvendo potentados locais e homens da justiça, governadores e magistrados, governadores e poderosos locais, dando maior ênfase às particularidades envolvendo as ações do magistrado e governador supracitados.

É notória na historiografia sobre a administração e política colonial o envolvimento de magistrados com a elite local na conquista lusa na América. Dentre os autores que tratam destas relações, podemos citar Stuart Schwartz, *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial. A Suprema Corte da Bahia e Seus Juizes, 1609-1751* (SCHWARTZ,1979), para o espaço colonial baiano. Também é de destaque os trabalhos que dão conta das diversas relações entre a *nobreza da terra* e aqueles que ocupavam os altos cargos administrativos, políticos e judiciais no Brasil, comprovando a existência de uma extensa rede de relações que ligavam as principais cidades coloniais da América Portuguesa com o Reino e com o comércio de escravos na África. A definição de nobreza da terra apreendido neste trabalho se dá através do conceito formulado por Evaldo Cabral de Mello em sua obra *Rubro Veio. O Imaginário da Restauração Pernambucana* (MELLO, 1997), e que é definido da seguinte forma:

“nobreza da terra” compreendia, portanto, duas categorias principais de indivíduos: os colonos de ascendência nobre no Reino e os moradores descendentes dos primeiros troncos, socialmente depurados pelo exercício dos “cargos honrados da república”, isto é, de funções locais administrativas e militares. (MELLO, 1997 p.181)

Juntamente a este trabalho de Evaldo Cabral temos outros que tratam das diversas relações entre agentes régios ocupantes de cargos de destaque na América portuguesa, além da relação de agentes régios com outros burocratas no Império lusitano no Ultramar. Destes trabalhos, é possível verificar também as relações de agentes régios com as elites, ou *principais da terra*, das principais cidades do Brasil, como eram os casos de Salvador, Recife e Rio de Janeiro nos séculos XVI-XVIII. Dentre os vários trabalhos que abordam as relações entre elites e agentes régios podemos destacar os textos de João Luís Fragoso: *A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhoria (séculos XVI e XVII)* (FRAGOSO, 2001); *Afogando em nomes: temas e experiências em história econômica* (FRAGOSO, 2002); *A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII* (FRAGOSO, 2003) e seu trabalho em conjunto com Maria de Fátima Gouvêa *Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII* (FRAGOSO & GOUVÊA, 2009).

Por mais que seu foco sejam as elites do Rio de Janeiro, desde o início da ocupação até o estabelecimento do comércio de grosso trato, ou seja, os comércios que ultrapassavam o espaço terrestre da colônia lusa na América e se estendia por todo o império ultramarino português, principalmente os lucrativos comércios de escravos na África, ligando os portos entre estas conquistas e o Reino.

Seguindo a linha interpretativa sobre a relação entre a América portuguesa inserida no império ultramarino luso, o último trabalho supracitado de João Fragoso em coautoria com Maria Gouvêa, procura entender o processo de ocupação do espaço colonial das várias conquistas lusitanas nos continentes asiáticos, africano e americano, como um só, não procurando fechá-los em um “*esquematismo excessivo*” da história do Brasil. Seus trabalhos não negam a existência do fato colonial, as múltiplas relações existentes entre senhores e escravos, entre metropolitanos e colonos das várias conquistas lusitanas, mas de não reduzir a estes fatores, procurando superá-los, para com isso alcançar explicações mais próximas de uma realidade em que coexistia a troca cultural entre diversas matrizes culturais.

Entender a multiplicidade destas relações é chave interpretativa para a compreensão das múltiplas realidades nos diversos espaços que configuravam este império ultramarino português. O conceito de *monarquia pluricontinental*, inicialmente apresentada pelo historiador português Nuno Monteiro, é neste trabalho de João Fragoso e Maria Gouvêa desenvolvido. Assim, este conceito difere de *monarquia composta* apresentada por John Elliot (ELLIOT, 1992), em que, para explicar a realidade político-administrativa existente na América Espanhola, demonstra que este modelo era composto por vários reinos na América que se diferenciavam entre si. Neste caso particular, os vários reinos espalhados na conquista espanhola na América tinham seus estatutos próprios, com leis, normas e direitos locais diferentes entre si, desta forma, mantinham suas autonomias enquanto corpo político, social e administrativo perante o centro de poder. Já o conceito de *monarquia pluricontinental* é entendido como espaço em que “há um só reino – o de Portugal –, uma só nobreza de solar, mas também diversas conquistas extra-européias. Nela há um grande conjunto de leis, regras e corporações [...] que engendram aderência e significado as diversas áreas vinculadas entre si e ao reino no interior dessa monarquia” (FRAGOSO & GOUVÊA, 2009:42).

Aliado a isso, há também o fato de essa sociedade de Antigo Regime português se organizar corporativamente, ou seja, na divisão hierárquica há a separação entre as partes semelhante à divisão do corpo humano, em que cada grupo representa uma parte do corpo em que o rei é a cabeça. Podemos

dizer que existe uma autonomia entre os corpos sociais. Desta forma, fica mais claro compreender o processo de ocupação na América portuguesa e as várias relações entre aqueles que dela fizeram parte. Assim, por meio da complexa rede de sociabilidade entre agentes régios, *nobrezas da terra*, escravos, se fez a descoberta de ouro na América lusa no final do século XVII.

A descoberta do ouro na região das Minas, interior de São Paulo, que fazia parte da capitania do Rio de Janeiro nos finais daquele século foi de fundamental importância para o desenvolvimento econômico e político português na América, fazendo com que a coroa volta-se suas atenções para o atlântico em detrimento da Ásia. Este processo ficou conhecido na historiografia atual como a *viragem atlântica*, e foi trabalhado por Luciano Figueiredo em seu artigo *O império em apuros: notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas no Império colonial português, séculos XVII e XVIII* (FIGUEIREDO, 2001).

Ao longo da ocupação deste espaço de conquista nas Minas do Ouro, vários foram os atores sociais oriundos de várias partes do império ultramarino português, tanto do reino, das ilhas, da África e Ásia, além da própria América, como eram os casos de paulistas, cariocas, baianos, pernambucanos. No início da ocupação houve um conflito pelo controle do espaço e poder de mando da região entre os principais descobridores dos veios auríferos das Minas, os bandeirantes paulistas, e os demais portugueses vindos das outras partes do império luso.

Em trabalho recente Adriana Romeiro em *Paulistas e Emboabas no coração das Minas: ideias, práticas e imaginário político no século XVIII* (ROMEIRO, 2008) descreve pormenorizado este conflito, privilegiando a análise sob o aspecto político e cultural do evento. Este conflito determinou a mudança do panorama político das Minas com a vitória do grupo *emboaba* em detrimento dos *paulistas*, estes últimos detinham o controle sobre as maiorias das lavras de ouro, dos cargos administrativos e militares.

Como forma de resolver esta situação conflituosa a coroa separou a jurisdição da região das Minas ao criar a Capitania de São Paulo e Minas do Ouro separada da Capitania do Rio de Janeiro em 1709. Como governador general foi nomeado Dom Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, que ficou entre os anos de 1709-1713. Seu governo foi caracterizado pela divisão dos cargos administrativos e militares entre os grupos conflitantes. Para tanto foi necessário à divisão do espaço na capitania ao dividi-la em três comarcas, com seus respectivos ouvidores: comarca do Rio das Mortes; comarca do rio das Velhas e comarca de Ouro Preto. Também houve a elevação de alguns arraiais à condição de vilas: vila de São João Del Rei, como cabeça da comarca do rio das mortes; Vila de Sabará, com cabeça



da comarca de rio das velhas; e por fim, a Vila Rica, como cabeça da comarca de Ouro Preto e Vila do Carmo, como sede administrativa e de governo da capitania.

O sucessor de Dom Antônio de Albuquerque no governo das Minas foi Dom Brás Baltazar da Silveira, que ocupou o cargo entre os anos de 1713-1717. A característica principal de seu governo foi à estabilidade administrativa, uma maior cobrança dos quintos, mesmo que tenha sofrido a resistência das Câmaras das vilas sobre a forma de cobrança. Dom Brás Baltazar insistiu na cobrança por bateia, seguindo recomendação régia, mas as câmaras das Minas, por meio de várias juntas conseguiram manter a forma de cobraça do quinto por meio da finta de 30 arrobas anuais, incidindo sobre a parcela de cada comarca por meio do levantamento de listas de escravos e lojas em cada uma delas.

O governo seguinte foi de Dom Pedro Miguel de Almeida, o governador que abordaremos mais especificamente por ser aquele que estava em exercício da função no período aqui analisado, e por ser o governador envolvido nas relações com os ouvidores e as elites locais aqui abordadas.

Segundo Maria Verônica Campos em sua tese de doutoramento *Governo de Mineiros: “de como meter as minas numa moenda e beber-lhe o caldo dourado” 1693-1737* (CAMPOS, 2002) diz sobre as atribuições dos ouvidores: “seus ocupantes detinham importantes atribuições na fiscalização das câmaras e na aplicação da justiça, com poder de interferência nos âmbitos administrativos, fazendário e judiciário”. Além disso, os magistrados nas Minas também ocupavam outras funções, sendo os mesmos “nomeados para outros cargos simultaneamente: provedor de defuntos e ausentes, resíduos e capelas, juízes do tombo, juiz de sesmarias”.

Carlos Leonardo Kelmer-Mathias, por outro lado, em sua dissertação de mestrado *Jogos de interesses e estratégias de ação no contexto da revolta mineira de Vila Rica, c.1709 – c.1736* (KELMER-MATHIAS, 2005) nos apresenta outras atribuições dos ouvidores que torna o cargo ainda mais importante, e enriquece nossa análise, podendo inclusive contribuir para justificar as ações de alguns magistrados aqui analisados. Segundo este autor, eram prerrogativas do cargo de ouvidor em que:

cabia cuidar das causas a ele remetidas por apelação do júzo ordinário; passar carta de seguro; tirar devassas; inspecionar a igualdade dos pesos e medidas; exercer a presidência da junta dos recursos; ser membro da junta da Fazenda e da junta das Justiças; acumular os cargos de superintendente de terras e águas minerais, corregedor da comarca, de auditor de guerra, juiz dos feitos da Coroa no âmbito da sua jurisdição. (KELMER-MATHIAS, 2005 p.128)

Vários são os casos que demonstram ligações entre ouvidores e potentados locais, ou como aqui denominamos, *nobreza da terra*. Em várias revoltas ocorridas nas Minas ao longo da primeira metade do século XVIII, o envolvimento dos magistrados, seja em prol do governo, seja em favor dos

revoltosos são recorrentes. Um dos casos é a constante ligação dos ouvidores da comarca do rio das velhas aos potentados locais do sertão do rio São Francisco, principalmente ao mestre de campo Manuel Nunes Viana. Para o autor do *Discurso Histórico e Político*, obra que recebeu estudo crítico e edição da historiadora Laura de Mello e Souza (SOUZA, 1994), o referido potentado era nome corrente na boca e imaginação dos povos das Minas em todas as revoltas que ocorriam, tamanha sua influência política. Segundo este autor, "histórico que houvesse sublevação nas Minas em que se não ouvisse o nome de Nunes Viana" (SOUZA, 1994:89).

Em ocasião de um conflito envolvendo terras minerais em Catas Altas do Mato Dentro, distrito pertencente ao termo de Vila do Carmo, estavam os potentados Manuel Nunes Viana e seu primo Manuel Rodrigues Soares em contenda com outros dois moradores. Nunes Viana estava, até então, impedido de vir para as Minas por conta do seu envolvimento no conflito entre *paulistas* e *emboabas* em 1709, sendo um dos principais responsáveis.

Chegou a Catas Altas pelo caminho novo, ou seja, vindo pelo Rio de Janeiro. Inicialmente este fato é estranho se considerarmos que sua área de atuação e influência era por meio do caminho que ligavam as Minas com a Bahia, mas se levarmos em conta o fato de ter este potentado um aliado na praça carioca, um dos *nobres* daquela terra, este estranhamento perde força, e ressalta-nos a sua grande rede de sociabilidade entra-capitanias. Tratava-se do potentado carioca, e grande comerciante, Francisco do Amaral Gurgel, amigo pessoal do mestre de campo de Vila Rica Pascoal da Silva Guimarães, ambos pertenciam à rede clientelar de Nunes Viana.

Neste conflito em Catas Altas, Nunes Viana vinha com "seus negros que andavam minerando armados de toda a sorte"<sup>6</sup> na região, e contando com a ajuda de seu primo, mestre de campo naquele distrito, subjulgou os povos daquele local, demarcando as terras que julgavam serem suas sem conhecer autoridade alguma.

Como forma de fazer justiça, o governador D. Pedro Miguel de Almeida, o conde de Assumar, pediu para que o ouvidor geral da comarca de Ouro Preto, Dr. Manuel Mosqueira da Rosa, que fizesse devassa sobre o caso. Antes disso, porém, o governador havia controlado a situação por meio do uso da força através dos corpos de militares de auxiliares e ordenança, sem, contudo, prender os principais responsáveis: Nunes Viana e Manuel Rodrigues Soares.

---

<sup>6</sup> Carta do Conde de Assumar ao Rei de Portugal. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, ano III, p.253, 1989.

Entretanto, o magistrado havia agido de forma a beneficiar um dos lados ao coagir as testemunhas a fazerem confissões favoráveis à Nunes Viana e seu primo. Com isso, agia Mosqueira da Rosa contrário a prudência e justiça. Como veremos mais a frente, Mosqueira da Rosa não será o único ouvidor a agir de forma a influenciar uma devassa. Esta má ação do magistrado, aos olhos do governador custará sua nomeação, pois o Conde governador em carta ao rei irá reportar estas e outras atitudes do ouvidor geral, contribuindo para que o mesmo não tivesse seu cargo renovado por mais três anos.

Em 1720, dias antes de ocorrer a eclosão da revolta em Vila Rica, em prisão de João Lobo, poderoso local da região do rio das velhas, o então ouvidor dessa comarca, Dr. Bernardo Pereira de Gusmão e Noronha, havia aceitado suborno das testemunhas da devassa levantada sobre o crime cometido por João Lobo, elucidando ainda mais sobre as máculas sobre a má administração da justiça naqueles tempos praticadas por magistrados.

Mas afinal em que se pautava a justiça naquele tempo? Para tanto precisamos avançar sobre o conceito de justiça, e para isso utilizaremos o jesuíta italiano Giovanni Botero. Para o autor, pensador importante para o entendimento do modelo de Razão de Estado portuguesa no período, apresenta-nos sua concepção de justiça em que a mesma é o ato de "*conservar e assegurar a cada um o que é seu através da Justiça*" (TORGAL, 1992:19).

Se levarmos em conta esta definição de justiça de Botero e a prática de suborno na devassa contra João Lobo, estaria violada e "inverificável" a veracidade dos depoimentos, e com isso a prática e administração da Justiça, pois tanto o ministro de justiça responsável pela devassa, o ouvidor do Rio das Velhas, quanto os depoentes macularam o processo, podendo com isso manipular o processo a favor de João Lobo e seus parciais, e dentre estes, Pascoal da Silva.

Outro ponto importante sobre esta questão é sobre a escolha dos ministros de justiça, que segundo Botero, além do conhecimento sobre a matéria das leis, da reputação e da experiência, o fator mais importante era "saber se o Juíz ou magistrado terá de ser do país ou forasteiro" (TORGAL, 1992 p. 26).

Consistia tal argumento que a fraqueza de se estabelecer magistrados forasteiros era "o inconveniente de, sentindo-se fraco, procurar o apoio dos grandes para ser mantido e defendido" (TORGAL, 1992 p. 27) o que corrobora com a realidade até aqui apresentada, ainda mais se levarmos em conta a profunda amizade entre o ouvidor do Rio das Velhas e Manuel Nunes Viana, potentado de

grande poder e influência naquela região, e que tivera como braço direito no conflito emboaba o Mestre de Campo Pascoal da Silva.

Como vimos, laços de sociabilidade entre potentados e ministros nas Minas não era novidade naquele tempo, pois, assim como os governadores procuravam garantir a governabilidade por meio de ligações com a *nobreza da terra*, os magistrados também o faziam buscando, além de manterem suas vidas, alcançarem sucesso no cumprimento da ordem na região.

Assim, ao voltarmos para a citação que dá início ao trabalho, podemos fazer uma comparação entre as ações dos magistrados antes da revolta, com as ações daquele que, segundo o próprio governador, fora a "pedra de escândalo" do motim.

Dias antes do início da revolta, o ouvidor Dr. Martinho Vieira humilhou publicamente o juiz ordinário de Vila Rica João da Silva, seu pai e outros poderosos locais, como seu antecessor no cargo, Manuel Mosqueira da Rosa, além de Sebastião da Veiga. Este ato incorria em erro grave, pois além de ser imprudente, ia na contra mão da prática da administração da justiça.

Dentre os motivos possíveis para o agravo do ministro aos poderosos locais encontra-se a questão das dívidas públicas dos mesmos, de conhecimento de Martinho Vieira, pois estava registrado em livro sob seu poder o nome e o montante das dívidas existentes na comarca; os desmandos dos poderosos, e o fato de muitos, se não a sua maioria destes serem originários de camadas humildes e pobres no reino e o enriquecimento pelo ouro e comércio nas Minas abriram precedentes para a ambição e a arrogância, prepotências e arbitrariedades nos mesmos; por fim, era de conhecimento do ouvidor, por meio de cartas do governador, o envolvimento de Pascoal da Silva e seu filho no couro a João Lobo, além da dissimulação de João da Silva Guimarães com relação ao seu possível envolvimento na revolta que ocorreria dias depois.

Tudo isso fez com que a petulância e arrogância, além de certo ar de superioridade que nutria este ministro sobre os demais moradores das Minas, humilhando em praça pública o então Juiz Ordinário e seu pai, Mestre de Campo da vila insurgente. Havia também uma rixa entre o então ouvidor com seu antecessor, pois o atual ministro prendeu o filho de Mosqueira da Rosa por ser clérigo sem emprego, cumprindo determinação do governador de expulsar religiosos das Minas, e com isso angariou mais um inimigo.

Era, inclusive, este um dos principais motivos para que o ex-ouvidor se associasse à Pascoal da Silva na revolta, além é claro da ambição em reaver seu antigo posto.

Portanto, em carta de 27 do mês de junho<sup>7</sup> de 1720, o governador faz uma interessante observação sobre o comportamento do ouvidor geral, utilizando-se para tanto das Sagradas escrituras: “*nec horrores vultum Btentio, ou outro do mesmo livro no Livro fiere Judexricsi valeas erumpere iniquitates*”<sup>8</sup>. Esta passagem faz parte dos versículos 6 e 7 do livro dos eclesiásticos em que trata sobre a justiça, e compõe também a citação que abre este trabalho.

Portanto, ao depararmos com estas passagens, e analisando-as com o contexto aqui em questão, podemos apreender que agia também este magistrado com imprudência, mas diferente dos anteriores não peca em aliar-se a um lado específico, mas sim em confrontar a *nobreza da terra* daquela vila. Assim, esta carta traz grandes contribuições para o entendimento da justiça nas Minas e das ações dos magistrados.

No versículo 6, citado por Assumar em carta para Martinho Vieira, diz: “*Não procure tornar-se juiz, se não tiver força para eliminar a injustiça. Do contrário, você se acovardaria diante de um poderoso e mancharia a sua própria integridade*”. Portanto, essa passagem pode ser claramente associada as realidades dos ouvidores vistos anteriormente, pela recorrência da associação entre magistrados e poderosos locais, e evidente a dificuldade em se fazer justiça na região sem que fosse necessário tomar algum partido.

Já o versículo 7, também citado na carta, refere-se a outro ponto importante, pois diz: “*Não ofenda a Assembléia da cidade, para não se tornar inimigo do povo*”, e neste ponto, está claro a relação entre as declarações do ministro contra o então juiz ordinário do Senado de Vila Rica, João da Silva Guimarães.

Desta forma, ao agir contra o Senado da Câmara de Vila do Carmo, o ouvidor Martinho Vieira agia de maneira contrária à prudência determinada pelo governador, e que era semelhante a noção de justiça e prudência contidas na matriz filosófica de Razão de Estado de Botero. Porém, diferente dos outros magistrados, o então ouvidor geral Martinho Vieira agira contra a elite local, principalmente aqueles que eram conhecidos por *principais da vila* e que pertenciam ao grupo que detinham os cargos administrativos e políticos da região.

Em consequência, teve seu cargo posto em cheque ao ser o alvo principal da revolta, pois no dia 28 de julho daquele ano de 1720 mascarados desceram dos morros do Ouro Podre e Padre Faria em

<sup>7</sup> APM, SC-11. CARTA de D. Pedro de Almeida para o ouvidor desta comarca [Ouro Preto]. Vila do Carmo, 27/6/1720.p.241v-242.

<sup>8</sup> A frase completa é “*6. noli quarere fieri judex nisi si valeas virtute inrumpere iniquitates ne forte extimescas faciem potentis et ponas scandalum in agilitate tua. 7. non pecces in multitudinem civitatis nec te immittas in populum*.” Fazem parte do versículos 6 e 7 do livro dos eclesiásticos da bíblia vulgata, que traduzida na versão para língua portuguesa da bíblia editada pela CNBB, fica: “**6.** Não procure tornar-se juiz, se não tiver força para eliminar a injustiça. Do contrário, você se acovardaria diante de um poderoso e mancharia a sua própria integridade. **7.** Não ofenda a Assembléia da cidade, para não se tornar inimigo do povo.”

direção à Vila Rica com o intuito de por em sublevação a vila, e partiram para a casa onde residia o ouvidor geral da vila. Porém, Martinho Vieira escapou com vida, pois não se encontrava naquele dia em sua residência.

Mas a frente, teve o governador que mandá-lo para o Rio de Janeiro, pois caso contrário seria impossível conter a revolta, tamanho o descontentamento dos revoltosos com a justiça que praticava o ouvidor geral. Resolvida a questão da revolta, o governador mandou trazer o ouvidor novamente para seu posto, mas ressaltou que o mesmo deveria agir desta vez através da prudência e justiça, pois "*ninguém mais prudentemente ha de capacitar-se e convencesse da Razão que vossa mercê*".<sup>9</sup>

Pretendemos com a exposição destes fatos demonstrar as ações destoantes dos magistrados no que toca a administração da justiça no espaço colonial das Minas, sendo estas ações influenciadas por ligações destes agentes régios com potentados locais ou não.

Dentre aqueles que ligaram-se à *nobreza da terra* nas Minas vimos os casos dos ouvidores Dr. Manuel Mosqueira da Rosa - que também foi um dos principais responsáveis pela revolta de Vila Rica em 1720 - e Dr. Bernardo Pereira de Gusmão e Noronha.

Em contra posição, temos as ações do ouvidor Dr. Martinho Vieira exemplo de uma ação contrária a que era praticada até então pelos magistrados, pois além de não ligar à rede de sociabilidade dos *principais* homens de Vila Rica, agiu contrário a esta, provocando a revolta em questão e contrariando também o que era esperado por alguém que ocupava tal cargo.

## Referências Bibliográficas

CAMPOS, Maria Verônica. *Governo de mineiros: "de como meter as Minas numa moenda e beber-lhe o caldo dourado" 1693 a 1737*. 479 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2002. 479 p.

ELLIOT, Jonh. "A Europe of Composite Monarchies". *Past and Present*, n.137, nov.1992.

FIGUEIREDO, Luciano R. A. *O império em apuros: notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas no Império colonial português, séculos XVII e XVIII*. In: FURTADO, Júnia Ferreira. (orgs.). *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

FRAGOSO, João Luís. *A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII)*. In: FRAGOSO, João Luís; BICALHO, Maria Fernanda & GOUVÊA, Maria de Fátima

---

<sup>9</sup> APM, SC-11. *Idem*. p.242.



Silva (orgs.). O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp.29-71.

\_\_\_\_\_. Afogando em nomes: temas e experiências em história econômica. *Topoi*, Rio de Janeiro, vol.42, n.5, p.41-70, dez.2002.

\_\_\_\_\_. A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa. *Tempo*, Rio de Janeiro, n.15, p.11-35, jul. 2003

\_\_\_\_\_; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol.14, n.27, p.36-50. jun.2009.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808)*. In: FRAGOSO, João Luís; BICALHO, Maria Fernanda & GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp.319-338.

KELMER-MATHIAS, Carlos Leonardo. *Jogos de interesses e estratégias de ação na revolta de Vila Rica (c.1709-c.1736)*. 234 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, Rio de Janeiro, 2005. 234 p.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio. O Imaginário da Restauração Pernambucana*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.p.181

MONTEIRO, Nuno Gonçalo F. *Trajetórias sociais e governo das conquistas: Notas preliminares sobre os vice-reis e governadores gerais do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII*. In: FRAGOSO, João Luís; BICALHO, Maria Fernanda & GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp.249-284.

ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e Emboabas no coração das Minas: ideias, práticas e imaginário político no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. 431 p.

SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial. A Suprema Corte da Bahia e Seus Juizes, 1609-1751*. São Paulo: Perspectiva, 1979.378 p.

SOUZA, Laura de Mello e. *Discurso Histórico e Político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro - Coleção Mineiriana, 1994, 196 p.

TORGAL, Luís Reis. *João Botero: Da Razão de Estado*. Traduzido do italiano por Raffaella Lombardi Ralha. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.265 p.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



## D. Pedro e as elites políticas mineiras no processo de crise do Antigo Regime na América Portuguesa

Ana Tereza Landolfi Toledo

Mestre – Universidad de Salamanca (Usal)

[ttlandolfi@yahoo.com.br](mailto:ttlandolfi@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Analisar-se-á as elites políticas mineiras, especialmente os camarários de Vila Rica e São João del Rei durante a visita do príncipe regente à Minas Gerais, entre março e abril de 1822, buscando perceber como tais elites se articularam politicamente no período de instabilidade política no Império Luso-Brasileiro. Entre as elites políticas, tanto no Brasil quanto em Portugal, defendiam-se projetos divergentes entre si para os rumos que deveriam nortear as políticas imperiais, que, durante o período de adoção das práticas liberais, foram rivalizados ocasionando desgastes nas relações, contribuindo para o rompimento entre os dois lados do Atlântico. Todavia, não existia homogeneidade entre os homens bons das Minas, junto aos que apoiavam o projeto centralizador nas mãos de d. Pedro e contra os mandos das Cortes, havia os que defendiam um projeto separatista e a proclamação de um governo autônomo. Havia um impasse a ser resolvido e era necessário remediá-lo, o esvaziamento do poder dos dissidentes mineiros precisava ser feito e o fortalecimento dos laços entre o poder central e as elites mineiras apresentava-se como importante elemento para a manutenção política do Reino. Era preciso que o príncipe regente fosse às terras mineiras e pudesse tomar providências cabíveis para as circunstâncias enfrentadas na Província.

**PALAVRAS-CHAVE:** Elites políticas, Minas Gerais, D. Pedro I.

*“Briosos mineiros. Os ferros dos despotismos, começados a quebrar no dia 24 de agosto no Porto, rebentaram hoje nesta Província. Sois livres. Sois constitucionais. Univo-vos comigo e marchareis constitucionalmente: confio tudo em vós; confiai em mim. Não vos deixeis iludir por essas cabeças que só buscam a ruína de vossa Província e da nação em geral. Viva el-rei constitucional. Viva a religião. Viva a Constituição. Vivam todos os que forem honrados. Vivam os mineiros em geral.”*

D. Pedro I

Analisaremos aqui os poderes locais no contexto de crise do Antigo Regime português na América, especialmente Minas Gerais, no qual foi acompanhado por significativas alterações no paradigma político da época. Dessa maneira, incidimos nossa análise sobre os anos de 1820 e 1822, período político delicado para o Império Português, agravado pela revolução vintista; em 1820, a Regeneração Vintista, seguida da convocação das Cortes Constitucionais em Lisboa. Estes movimentos tiveram como objetivo inicial, para seus protagonistas, exaltar a soberania da nação portuguesa conciliando as diversas partes componentes do Império Luso. Para tal escolhemos a viagem de d. Pedro

a Minas para perceber como o poder local se articulou frente ao contexto político. Desta maneira, é neste panorama político que vamos voltar o nosso olhar, atentando principalmente para como essas alterações tiveram efeito no poder político local e nas articulações entre os homens bons que faziam parte da arquitetura do poder no Império Luso-Brasileiro.

Os primeiros meses do ano de 1821 foram bastante efervescentes. Chegava de Portugal a exigência para que o Rei prestasse imediatamente juramento às Bases Constitucionais, inspiradas no modelo espanhol; adotado nas Cortes de Cádiz, até que as Cortes se reunissem em Lisboa para a elaboração da nova Carta. Agitações e incertezas eram vividas dos dois lados do Atlântico e logo d. João VI cede a pressão e parte rumo a Lisboa, deixando como regente o príncipe herdeiro Pedro de Alcântara, que naquele momento passava a representar a autoridade Real no Brasil. Concentravam nas mãos de d. Pedro, na ausência do pai, os poderes relativos ao executivo com o apoio de um conselho.

Apreensão e insegurança marcavam o cenário político da época, uma vez que não se sabia ao certo os contornos que iriam tomar as discussões e medidas provenientes das Cortes, ao mesmo tempo as relações entre os políticos brasileiros e portugueses não eram das mais amistosas devido aos encaminhamentos políticos que se seguiam, principalmente a austeridade atribuída aos deputados portugueses nas Cortes em relação aos assuntos que versavam sobre o Brasil, tornando o diálogo entre ambos bastante conflituosos.

Desta forma, as medidas discutidas e deliberadas pelas Cortes, aos olhos dos brasileiros, mostravam-se arbitrarias e inflexíveis à realidade do Império Luso Brasileiro. Tais atitudes acabavam por promover um maior alinhamento entre as elites das diferentes partes do território do Brasil, a fim de fazer frente aos “abusivos” discursos dos deputados portugueses<sup>1</sup>.

É notório neste período que havia entre as elites políticas, tanto no Brasil quanto em Portugal, a defesa de projetos que se divergiam entre si no que tange aos rumos que deveriam nortear as políticas imperiais, que, durante o período de adoção das práticas liberais, foram rivalizados ocasionando o desgaste nas relações políticas e contribuindo para o rompimento entre os dois lados do Atlântico pertencentes ao Império português.

Não obstante afirmar que o receio e a insegurança dos novos tempos, acompanhados por mudanças políticas, traziam incertezas e temores aos rumos que o Reino do Brasil poderia seguir. A introdução das práticas liberais possibilitaria, aos olhos das elites políticas mineiras, sair do controle e

---

<sup>1</sup> Importante frisar que a oposição das elites locais referente aos discursos proferidos nas Cortes Constitucionais de Lisboa não eram homogêneos. As províncias do Norte não eram dissidentes em relação as Cortes – pelo contrário. Sobre atuação das elites locais neste processo ver em: DOLHNIKOFF, Miriam. “Elites regionais e a construção do Estado nacional”. En: JANCSÓ, István. *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo: HUCITEC, 2003. P. 431 – 468.

promover a ascensão de grupos que não pertencessem ao topo da hierarquia social. Em 30 de junho de 1821, d. Manoel de Portugal e Castro, o então governador de Minas Gerais, em correspondência enviada à Secretaria do Estado dos Negócios do Reino, deixava transparecer a sua consternação com a possível situação que poderia se instalar em Vila Rica por conta do juramento do Rei às Bases Constitucionais. Este acontecimento representava para o governador uma situação nova com a qual não se sabia a dimensão que este ato poderia alcançar entre os súditos de Minas Gerais. Dessa maneira, propõe a formação, o quanto antes, de um governo provisório para que “tudo se fizesse em socego, e sem perturbação popular<sup>2</sup>”.

Neste sentido, conseguimos identificar a preocupação das elites políticas locais em se fazer presente na condução do processo, assegurando o seu desenvolvimento de forma pacífica, evitando possíveis sublevações populares e discursos inflamados que pudessem colocar em risco a hegemonia do grupo que estava no poder, pois a instituição de uma Monarquia Constitucional causava certa desconfiança especialmente a maneira como essa alteração poderia abalar as estruturas políticas postas a cabo pelas oligarquias mineiras. Assim, para os homens bons das Minas, o triunfo do novo Sistema político passava, primeiro, pela garantia da ordem na condução do processo. Interessante observar que as mudanças no campo político eram vivenciadas, porém as peças responsáveis pelo funcionamento da máquina política mineira continuavam as mesmas e em plena atuação, ou seja, os homens da governança em Minas Gerais conservavam no poder representantes ainda ligados ao Antigo Regime, como o próprio d. Manoel de Portugal.

O ano de 1821 foi marcado por importantes alterações na política do Império e os primeiros meses de 1822 transcorrem com o aumento das contestações em relação aos mandos vindos das Cortes Constitucionais e marcada pela profícua aliança estabelecida entre as elites do centro-sul do Reino do Brasil com o príncipe herdeiro – que permaneceu no Brasil descumprido ordens de Lisboa.

O apoio a d. João VI, em Minas Gerais, já não era mais irrestrito e o diálogo com as Cortes Constitucionais bastante truncado, tanto que os deputados mineiros eleitos se recusaram a embarcar rumo a Lisboa, assumindo as suas devidas cadeiras por não estar de acordo com as disuccões que ali era, tecidas. Neste contexto, d. Pedro simbolizava para parte da elite política mineira o representante do governo constitucional capaz de “manter, e promover a união de todas as Pronvicias do Brazil entre si<sup>3</sup>”. Para estes homens da política de Minas Gerais, d. Pedro representava uma peça importante no jogo político da época, o único a sustentar os direitos alcançados pelo Brasil junto a Portugal.

2 “Sobre a Instalação do Governo Provisório” *RAPM* (9), 1904, p. 587.

3 “O governo provisional de São Paulo communicando ao de Minas que o Príncipe regente declara no dia 9 de janeiro de 1822, que ficava no Brazil” *RAPM* (9), 1904, p. 873.

Entre os que compunham o poder político de Minas Gerais os pensamentos não eram homogêneos, em Vila Rica, por exemplo, experimentou divisões dentro do próprio Governo Provisório e entre os indivíduos pertencentes a governança local. Certos sujeitos ligados a política de Minas negavam o reconhecimento do poder de d. Pedro, o grupo insurgente liderado pelo tenente-coronel José Maria Pinto Peixoto com o apoio do juiz de fora de Mariana; Cassiano Esperidião de Melo Matos, o capitão Carlos Martins Pena, o desembargador Manuel Ignácio Mello e o secretário do governo provisório Joaquim José Lopes Mendes Ribeiro, instauraram um governo autônomo na capital da província, nomeando juizes, gratificando militares, etc. Além de não reconhecerem o poder do príncipe regente, eram também insubordinados as Cortes Constitucionais de Lisboa. Em relação a este grupo, talvez seja uma análise um pouco extremada sobre a possibilidade de um projeto separatista posto a cabo na província mineira neste período, porém os conflitos na esfera política eram reais e a dissonância vivida em um dos principais polos político-econômicos do Reino eram encarados pelo poder central com bastante cautela. O receio de estabelecer em Minas Gerais um governo autônomo e, concomitantemente, o possível desenvolvimento de um movimento separatista preocupava bastante o governo no Rio de Janeiro.

Era claro que havia um problema a ser resolvido e se fazia necessário remediá-lo, o esvaziamento do poder dos dissidentes mineiros precisava ser feito com certa urgência e o fortalecimento dos laços entre o poder central e as elites de Minas apresentava-se como elemento essencial para o jogo político da época.

Devido à situação, na manhã do dia 25 de março de 1822, o príncipe regente, escoltado por uma pequena comitiva e acompanhado por membros do governo provisório de Minas Gerais, parte rumo a Província. Acompanham na viagem, o desembargador Teixeira de Vasconcelos; vice-presidente da Junta do Governo Provisório de Minas Gerais, José de Rezende Costa; deputado por Minas Gerais na Corte Constituinte em Lisboa além de contar como conjurado nos altos da devassa de 1789 como *Inconfidente*, padre Belchior Pinheiro de Oliveira; deputado eleito por Minas Gerais para as Cortes, e Estevão Ribeiro Rezende; representante mineiro no Conselho de Procuradores e desembargador da Casa de Suplicação no Rio de Janeiro.

Neste sentido, a viagem a Minas Gerais demonstrava o difícil momento enfrentado, marcado pelas divergências dos projetos políticos por conta das mudanças vivenciadas, proporcionados especialmente pela eclosão da Revolução do Porto, ocasionando a partida de D. João VI para Portugal, a convocação das Cortes Constitucionais e adoção do Sistema Constitucional. Fatores que, de certa maneira, provocaram questionamentos e embates entre os poderes locais e que poderiam ameaçar a

arquitetura do poder.

A comitiva tinha um objetivo claro: o traslado do príncipe a Minas Gerais se apresentava como uma estratégia política, a fim de garantir e fortalecer a rede de poder em torno da sua figura, como um indivíduo acima dos que rivalizavam o poder local, em um esforço maior de engrandecer a sua pessoa real diante das disputas locais, não deixar que divergências políticas dessem linha no projeto de centralização do território do Brasil e impedir que certos grupos tomassem o poder em Minas Gerais, modificando o quadro dos que comandavam. Com intuito claro de proceder como interventor político em uma atmosfera de divergências locais, o esforço se concentrava no exercício de agregar apoiadores políticos visando aumentar o número da rede de poder que o apoiavam em Minas Gerais e sufocar possíveis novos insurgentes.

A cada parada em vilarejos, fazendas e estabelecimentos comerciais era um constante exercício político da comitiva rumo à Vila Rica, com o contato direto com os poderosos locais, grandes comerciantes, negociantes, manufatureiros, integrantes do clero local, a fim de angariar apoio suficiente para combater o grupo autonomista liderado por Pinto Peixoto sem travar um conflito direto, como demonstração da habilidade política do príncipe regente.

No entanto, em 1º de abril de 1822, chegavam a Barbacena, recebidos sem qualquer inconveniente, pelo contrário. D. Pedro foi recepcionado pelos homens da governança local e por seus apoiadores com festejos à altura do poder que simbolizava. Passados quatro dias, a comitiva chegava a principal Vila da Comarca do Rio das Mortes; São João del Rei, sem maiores percalços. Reunidos na Câmara da Vila em conjunto com homens bons da Comarca, Antônio Paulino de Abreu; ouvidor interino da Comarca do Rio das Mortes, e o juiz de fora Francisco Isidoro recepcionaram d. Pedro em solenidade com um discurso contrário ao “Governo Oposto”, os dissidentes de Vila Rica. Proferiam em discurso que o ocorrido em Vila Rica feria, sem dúvida, os princípios das Bases da Constituição da Monarquia, uma vez que o centro do poder Executivo deveria ser exercido pelo príncipe regente do Reino e não por sujeitos usurpadores do poder. Os homens bons de São João del Rei e cercanias referendaram o apoio irrestrito a d. Pedro cumprimentando-o pela missão empreendida pelas terras mineiras, “atravessando esta riquíssima Província, afim de emender os erros, que a primeira vista se observão na installação do Governo Provizional<sup>4</sup>”. Em tom conciliatório, asseguraram que apoiavam o príncipe regente durante a sua passagem por Minas Gerais, até que o mesmo pudesse solucionar o problema instalado no Governo Provisório.

É nesta atmosfera que sob descarga de tiros, ao som dos repiques dos sinos das Igrejas e

---

<sup>4</sup>“Registro de ordens regias do anno de 1822” *RAPM* (1), 1896, p. 251.

cortejado pelos principais indivíduos do poder local que d. Pedro percorre as ruas de São João Del Rei debaixo de um pátio sustentado pelos homens da Câmara Municipal. Todos, de certa forma, participavam da festa de entrada do príncipe, seja o “povo” como espectador e legitimador do espetáculo ou os poderosos locais. A entrada de d. Pedro junto dos homens bons da localidade representava um duplo jogo de “ver e ser visto”, ou seja, a cerimônia em torno da visita do herdeiro dos braganças simbolizava uma maneira de comunicar aos demais a posição política adotada pelos homens de governança local.

Ao desfilar junto ao príncipe regente, os homens bons comunicavam aos demais o apoio político estabelecido entre os elementos componentes da política local com d. Pedro. As saudações e festejos elaborados pela elite para a população possuíam um caráter pedagógico, estratégia de elaboração de símbolos para o reconhecimento do poder local e a divulgação da posição assumida pelo homens bons da Vila no que tange ao contexto e as alianças/articulações políticas firmadas entre os que detinham o poder local. Elemento de publicização das manobras políticas da elite local, o desfile do príncipe conferia legitimidade a aliança feita com o governo central no momento em que todos prestigiavam e faziam parte da festa de recebimento da figura Real. A cerimônia pública apresentava-se como um texto a ser lido e decodificado, pois estava carregada de signos que simbolizavam as relações políticas tecidas no contexto.

Após a passagem bem sucedida por São João del Rei, era hora de caminhar rumo ao desafio de enfrentar os dissidentes em Vila Rica. Em Queluz, próximo a capital da província, chegavam rumores que o tenente-coronel José Maria Pinto Peixoto e os seus apoiadores impediriam a entrada de d. Pedro na capital. O príncipe regente, receoso com o recebimento em Vila Rica, comunicava com o ouvidor interino Antônio Paulino Limpo de Abreu que contactasse com os comandantes das tropas de São João del Rei no intuito de garantir a segurança se algo pior ocorresse.

Diante dos receios e impasses, d. Pedro escreve a José Bonifácio: “Os marotos que estavam em Minas e os seus sequazes seriam remetidos, para o Rio, presos; os tolos tomariam juízo”, em resposta Bonifácio aconselha: “não tenha piedade do famoso Lopes, (sic) [referencia ao secretário do governo provisório de Minas Gerais João José Lopes Mendes Ribeiro] e do grande Pinto [tenente-coronel José Maria Pinto Peixoto], cabeça dos revoltosos” (SOUZA, 1988). Devido ao clima encontrado nas imediações de Vila Rica, Estevão de Resende aconselhou que enviassem um comunicado para o Governo Provisório antes de adentrarem a capital da Província e assim o fizeram:

Em Barbacena, em São João del Rei, em São José, em Queluz, e por todas as estradas por onde passou apareceram os maiores desejos de união; as diferentes Câmaras e povos (ainda por onde S.A.R. Não passou) representaram a firme adesão e resolução



de o reconhecerem como príncipe regente constitucional do Reino do Brasil, por ser essa a única medida capaz de o salvar dos males que o Ameaçam. (COSTA, 1974)

Em resposta, o Governo Provisório ponderava:

Não querendo S.A.R. Nem usar da força armada, nem expor o povo inerme e a tropa... a serem sacrificados por este pequeno partido armado... suspende sua entrada na capital até que esse governo declare explícita e formalmente os sentimentos, e se reconhece ou não S.A.R. Como príncipe regente constitucional do Reino do Brasil, prestandolhe a devida submissão e respeito como centro do Poder Executivo deste Reino do Brasil, para depois deliberar se há de ou não entrar na mesma cidade, onde S.A.R. Decerto não entrará sem que o governo proteste render-lhe o respeito e obediência que cumpre a sua real pessoa<sup>5</sup>.

Algumas horas depois o próprio Governo recua em seu discurso e envia novamente um comunicado autorizando a entrada de d. Pedro a Vila Rica, assegurando o reconhecimento do seu poder enquanto príncipe regente do Brasil. Concomitante o tenente-general José Maria Pinto Peixoto e os seus apoiadores tem a prisão publicada na Portaria do dia 9 de abril, no Capão do Lana, assinada por Estevão Ribeiro de Rezende<sup>6</sup>. A voz de prisão aos questionadores do poder exercido por d. Pedro demonstrava a posição que o príncipe regente ocupava na rede de poder, enquanto representante máximo do Reino, minando qualquer possibilidade de reação contrária, pela falta de alianças políticas para sustentar a posição assumida pelo grupo de Pinto Peixoto.

Desta forma, a submissão dos opositores à d. Pedro era o resultado da significativa adesão das elites políticas de Minas Gerais ao projeto de manutenção da unidade do Reino sob os cuidados da dinastia bragantina, a permanência do príncipe herdeiro no Brasil como elemento político destacado.

Após as manobras políticas realizadas nos bastidores, era hora de comunicar aos demais o êxito alcançado pelo príncipe regente e os homens da governança da Província em afastar o “Governo Oposto”. Recusando o carro de triunfo disponibilizado pela Câmara de Vila Rica, d. Pedro, como ocorrera por onde passava, optou por entrar na capital debaixo do pátio com os representantes do governo da província e acompanhado pelo líder da dissidência, o tenente-coronel José Maria Pinto Peixoto. Interessante observar que o grupo dissidente de Vila Rica, diante do trabalho feito por d. Pedro e sua comitiva ao longo da viagem, ficaram enfraquecidos por conta das alianças políticas galgadas, uma vez que seus opositores políticos não contavam com uma forte base política para dar continuidade ao governo autônomo, já que os representantes políticos das demais Comarcas da Província não legitimavam Pinto Peixoto e seu grupo.

5 “Continuação das Províncias que Sua Alteza Real Príncipe Regente do Brazil: foi servido dar, durante a Sua estada na Província de Minas Geraes”. *RAPM* (14), p. 378

6 “Continuação das Províncias que Sua Alteza Real Príncipe Regente do Brazil: foi servido dar, durante a Sua estada na Província de Minas Geraes”. *RAPM* (14), p. 378



O príncipe regente e os camarários de Vila Rica ao desfilar juntos pelas ruas tinham como objetivo comunicar a população a importância da figura de d. Pedro enquanto o representante máximo do Brasil além de marcar a posição de Minas Gerais nos acontecimentos políticos que marcavam o Império Luso Brasileiro.

Contudo, acreditamos que as divergências verificadas em Minas Gerais não são somente um acirramento entre constitucionais ou não, mas uma tentativa de manutenção do poder local. A discordância referente aos projetos políticos postos em marcha pelas oligarquias mineiras demonstrava um claro sinal das dúvidas e incertezas ocasionadas pela Revolução Liberal, a adoção de uma Monarquia Constitucional e o temor do Brasil seguir o exemplo da experiência vivenciada pelos antigos territórios coloniais espanhóis - e perderem seu espaço de atuação no campo político. Tal atmosfera política vivenciada em Minas Gerais demonstra o quanto foi conflituoso o processo, e afasta qualquer tipo de análise que encara o contexto de independência como algo dado.

Importante salientar que a participação das elites mineiras durante o processo foi de grande importância para os desdobramentos políticos da época, pois sem a base de apoio necessária para legitimar o poder de d. Pedro no Brasil as condições necessárias para a elevação à categoria de Império não se efetivariam, uma vez que o projeto defendido por Minas Gerais direcionava para a manutenção de um membro da dinastia Bragança no poder e a continuidade da Monarquia Constitucional. Estes homens não almejavam, de forma alguma, uma quebra da organização política então estabelecida. Neste sentido, podemos diagnosticar que não havia o clamor por parte dessas elites por profundas mudanças no rumo político que o Brasil deveria tomar, preocupava-se, especialmente, com a manutenção de seus poderes e as hierarquias então estabelecidas mesmo que para tal fosse necessário retirar o apoio ao Rei d. João VI em detrimento de seu filho e herdeiro do trono para romper os laços que uniam os dois lados do Atlântico.

Portanto, observa-se que as regras do jogo político em Minas Gerais sofriram grandes alterações, porém as peças permaneciam a fim de continuar a jogar, o objetivo de permanecer na sua condução era maior. Por essa razão rememoro Giuseppe Tomasi di Lampedusa em *O Leopardo*: "É preciso que tudo mude para que tudo se mantenha".

## Bibliografia

BERBEL, Márcia Regina. "A constituição espanhola no mundo luso-americano (1820-1823)". *Revista de Índias*, vol. 68, n. 242, p. 225-254, 2008.

\_\_\_\_\_. *A nação como artefato: Deputados do Brasil nas Cortes portuguesas (1821-1822)*. São

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

Paulo: Hucitec, 1999. p. 206

COSTA, Pedro Pereira da Silva. *D. Pedro I*. São Paulo: Editora Trêz, 1974.

DIAS, Maria Odila. “A interiorização da Metrópole (1808-1853)”. In.: MOTA, Carlos Guilherme. *1822: dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1972. p.283-291.

DOLHNIKOFF, Miriam. “Elites regionais e a construção do Estado nacional”. In.: JANCSÓ, István. *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo: HUCITEC, 2003. p. 431 – 468.

JANCSÓ, István; PIMENTA, João Paulo G. “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. In.: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). *Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000) formação:histórias*. São Paulo: Editora Senac, 2000. p.129-175

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. Independência: contextos e conceitos. *Revista História Unisinos*, v. 1, n. 14, p. 5-15, jan-abr. 2010.

\_\_\_\_\_. “A vida política”. In.: SCHWARCZ, Lília Moritz; SILVA, Alberto da Costa e. *Crise colonial e independência 1808-1830*. Rio de Janeiro/Madrid: Fundación Mapfre e Editora Objetiva, 2011. p. 75-114.

SCHIAVINATTO, Iara Lis. *Pátria Coroada: o Brasil como corpo político autônomo 1780-1831*. 495 f. Tese (doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1997.

\_\_\_\_\_. “Entre histórias e historiografias: algumas tramas do governo joanino”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial: volume I -1808-1831*. vol 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 57-93.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. *1808 e seus impactos no processo de politização das identidades coletivas: Minas Gerais (1795-1831)*. Captado em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022053008>> Acesso em: 12 mar. 2012

\_\_\_\_\_. *Minas no contexto da “acomodação: as relações de poder, as práticas políticas e a tessitura das identidades*. Captado em: [http://www.unicamp.br/~aulas/volume02/pdfs/minas\\_2.pdf](http://www.unicamp.br/~aulas/volume02/pdfs/minas_2.pdf) . Acesso em: 01 abr. 2012

\_\_\_\_\_. *Entre o lucro e a distinção. Uma aproximação ao significado de ser elite nas Minas Gerais oitocentistas*. Captado em <[http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S1808-1392008000100004&script=sci\\_arttext](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S1808-1392008000100004&script=sci_arttext)> Acesso em: 21 de jan. 2012.

SOUSA, Otávio Tarquínio de. *A vida de D. Pedro I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

TOLEDO, Ana Tereza Landolfi. *Elites políticas de Minas Gerais na crise do Antigo Regime português na*

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

*América (1808-1822)*. 107 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidad de Salamanca, Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea, Salamanca, 2012, 104 p.

## O Conselho da Presidência e o Conselho Geral na organização política e institucional das províncias brasileiras (1823-1824)

Renata Silva Fernandes

Mestranda – UFJF

Agência Financiadora: CAPES

[renatacjm@gmail.com](mailto:renatacjm@gmail.com)

**RESUMO:** Este trabalho tem como escopo a análise dos debates ocorridos na Assembleia Constituinte de 1823 para o estabelecimento do Conselho da Presidência da Província, a Constituição de 1824, que cria o Conselho Geral de Província e as discussões realizadas na Câmara dos Deputados e no Senado para a elaboração do regimento do Conselho Geral de Província. O objetivo é contribuir para compreensão das tensões verificadas no processo de regionalização do poder e a importância da província em meio a um momento de indefinições institucionais e estruturação político-administrativa do Estado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Conselho da Presidência, Conselho Geral de Província, Instituições políticas.

O período que se seguiu à Independência do Brasil foi marcado pelo processo de estruturação do arranjo institucional e político no novo Estado. Buscava-se o estabelecimento de uma nova ordem soberana que pressupunha a adoção de um regime representativo de governo (SLEMIAN, 2007), permeado pela incorporação de ideais constitucionais, sobretudo, a partir do movimento Vintista português (Cf. BERBEL, 2009). Não obstante o caráter da novidade constitucional, o Estado que nascia estava imerso em uma sociedade tributária da tradição, de referenciais jurídico-políticos e institucionais forjados ao longo do Antigo Regime, muitas vezes recuperados frente às novas situações e desafios diante da tarefa de construção de um Estado soberano.

Neste contexto, a influência de autores da virada do século XVIII para o XIX se fazia presente, resultando em concepções diversas, mas que promoviam a valorização da ordem institucional a partir da compreensão do Estado como instância que poderia intervir na sociedade para seu bem estar e progresso, elaborando leis e reformas norteadas pela razão e pelo bem-comum (SOUSA, 1999: 188). Mas a construção do Estado Nacional também envolveria perspectivas divergentes acerca de pontos nodais na estruturação político-administrativa como os desacordos sobre representação, locus de soberania, divisão de poderes e a centralização ou descentralização política, decorrentes tanto de influências políticas e intelectuais múltiplas como da relação diferenciada entre as províncias e o centro administrativo.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

A historiografia, neste sentido, buscou a partir de diferentes caminhos compreender este processo, e diversas abordagens traçaram balizas que marcariam as pesquisas voltadas ao assunto, sobretudo, ressaltando um caráter centralizador da monarquia. Dentre estas teses está a de José Murilo de Carvalho, que defendeu na obra *A Construção da Ordem* a existência de um Estado forte e centralizado forjado por uma elite política portadora de ideologia comum e; aquela defendida por Ilmar Mattos em *O tempo de Saquarema: a formação do Estado Imperial*, de acordo com a qual, o processo de construção do Estado teria se concretizado através da ação de uma classe senhorial liderada por um pequeno grupo de políticos ativos, os Saquaremas, os quais, mediante a atuação no centro (Rio de Janeiro) transplantaram seu projeto político para as demais regiões do Império.

Nas últimas décadas, entretanto, perspectivas diferenciadas têm sido adotadas, principalmente, sob a influência de novas abordagens da história política. Esta historiografia tem ressaltado que o processo de construção do Estado Nacional foi caracterizado pela disputa entre diferentes projetos e grupos; que envolveu distintas esferas de poder; negociações entre o projeto nacional e interesses diferenciados das elites locais/regionais; a manutenção de elementos de referência a práticas políticas e de sociabilidade do Antigo Regime, associados às modificações introduzidas pela nova organização administrativa, dentre outras diretrizes e abordagens.

Nesta direção, muitos historiadores têm buscado ressaltar as relações existentes entre e intra as instâncias local, regional e geral e, os olhares têm se voltado para as províncias e para as diferentes conexões que interligavam os grupos espalhados por elas. Em tal âmbito, podemos mencionar os trabalhos de Miriam Dolnikoff (2005), que se opõe a tese de uma elite centralizada, salientando as atuações das elites regionais e os de Maria de Fátima Gouvêa (2008) que analisa a monarquia constitucional através da dinâmica política provincial. Também podemos referenciar as pesquisas de Maria Fernanda Vieira Martins (2007) que percebe através do estudo do Segundo Conselho de Estado os nexos entre “o pensamento do governo” e os interesses dos grupos dirigentes e das elites que o compunham e os de Ana Rosa Coclet da Silva (2005) que busca perceber as relações entre as distintas alçadas de poder analisando as Juntas Provisórias, o Conselho Geral de Província e a Presidência da Província, alguns dentre diversos outros estudos.

As pesquisas direcionadas à compreensão do relacionamento entre as instâncias de poder regional e geral se centram, sobretudo, em um período posterior ao Ato Adicional de 1834, considerado, não obstante as divergências historiográficas acerca do direcionamento político por ele representado, como ocasião em que, por meios legais, ocorria uma ampliação da autonomia das províncias, com o estabelecimento das Assembleias Legislativas Provinciais (Cf. MARTINS, 2007;

SLEMIAN, 2007). Entretanto, as possibilidades de autonomia provincial e de diálogo entre distintas instâncias de poder desde o início das propostas relativas à organização política e institucional do Império figuram como assuntos centrais de debate. A matéria entraria em pauta cinco dias após a instalação da Assembleia Geral e Constituinte de 1823, que instituiu a presidência da província e o conselho da presidência e, também esteve presente na Constituição de 1824, que manteve o cargo de presidente de província e criou o conselho geral província.

### **A organização provincial na Assembleia Constituinte de 1823.**

No dia vinte e seis de maio de 1823 a nova organização do governo das províncias foi anunciada como ordem do dia. Logo nas primeiras falas sobre o assunto as divergências despontaram. Diferentes deputados questionavam a validade da pauta com argumentos que perpassavam pela espera dos representantes das localidades que ainda não haviam chegado à Assembleia, defesa das Juntas de Governo Provisório e existência de partidos inimigos, que inviabilizariam a execução das propostas.

Porém, o assunto foi considerado urgente e o projeto apresentado pelo deputado Antonio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva<sup>1</sup> foi escolhido como base para as discussões sobre a matéria. O Projeto se assentava em princípios de racionalização do governo e na premissa de que administrar é tarefa de um homem enquanto deliberar é tarefa de muitos. Para Andrada Machado existiriam três elementos que constituem a administração: a execução, que poderia ocorrer somente através de uma vontade única; e o exame e juízo, cuja essência seria a pluralidade.

Assim propunha que o governo das províncias ficasse confiado provisoriamente a um presidente e conselho. O presidente seria o executor e administrador geral, nomeado amovível pelo Imperador, que despacharia e decidiria por si só tudo que não estivesse previsto no regimento exigindo a cooperação do conselho. Nas províncias maiores, tal Conselho seria formado por seis integrantes e nas menores por quatro, estabelecendo-se que o magistrado mais condecorado e maior patente de ordenanças da capital seriam membros natos, enquanto o restante seria eletivo.

Em defesa do Projeto podemos elencar os argumentos relativos à necessidade de uma nova organização político-administrativa em nível regional devido ao “clamor dos Povos” e à anarquia presente nas províncias em virtude da atuação das Juntas de Governo, acusadas nas representações de

---

<sup>1</sup> Nasceu em Santos em 1773 e faleceu em 1845. Formado em Leis e Filosofia pela Universidade de Coimbra, ocupou diversos cargos públicos como Ouvidor e Corregedor em Olinda, Desembargador da Relação da Bahia e deputado pela Província de São Paulo nas Cortes de Lisboa. Se envolveu com o movimento Pernambucano de 1817. Deputado da Constituinte de 1823, após sua dissolução ficou exilado por quase cinco anos na Europa. De volta ao Brasil, foi Deputado da Assembleia Geral na 4ª Legislatura, foi Ministro do Império de 1840 e 1842 e nomeado senador pela Província de Pernambuco no ano de sua morte.

instigadoras de desordens e semeadoras da discórdia. Muniz Tavares<sup>2</sup>, cujo discurso é exemplar desta alegação, afirmava que “não podemos nem devemos ensurdecer-nos aos clamores dos Povos; estes desde que apareceu o sempre memorável Decreto de 29 de setembro clamam energicamente [...] os efeitos tem aparecido; a causa do mal está patente” (AAC, 17 de julho de 1823: 122-3).

O pressuposto de que a execução é coisa de um só e a deliberação de muitos foi recorrentemente retomado por Andrada Machado e por outros deputados, indicando a presença de um dos pilares da crença liberal na racionalização das formas de funcionamento dos governos para atender os “anseios dos Povos” (SLEMIAN, 2007). Este aspecto é central para compreensão destes debates tendo em vista a influência teórica de suas diretrizes. Não obstante assumir concepções e apropriações variadas, uma teoria do Estado racional estava presente nas muitas vertentes juracionistas modernas, que remontavam na realidade ao Antigo Regime, incluindo autores como Locke, Hobbes, Rousseau e Pufendorf, não dissociados do paradigma individualista e voluntarista, com desdobramentos no contratualismo liberal<sup>3</sup>. Deste modo, estas tradições se sobrepõem, sendo o próprio liberalismo influenciado por aspectos anteriores, apropriados e adaptados para atender os novos anseios<sup>4</sup>, no caso específico, estando presente a ideia de racionalização, mas também de distribuição de poderes.

Do princípio de que a execução não pode ser de muitos, advinha à necessidade de atribuição de responsabilidades e separação de poderes, envolvendo debates sobre conflitos de jurisdição, como a relação a ser traçada entre o comando militar e o presidente e conselho e a possibilidade proposta pelo projeto de Andrada Machado de que os presidentes em conselho pudessem suspender magistrados.

Já entre os deputados contrários a necessidade de uma nova forma de organização das províncias, bem como opositores a algumas doutrinas centrais apresentadas pela proposta de Andrada Machado, como o estabelecimento do cargo de presidente da província e as atribuições do presidente e conselho, distingue-se, sobretudo, dois argumentos centrais e muitas vezes simultâneos: aqueles que debatem em favor das Juntas e os que temem os partidos de oposição presentes nas províncias. Em comum, todos não consideram o momento apropriado para a mudança na forma de governo.

---

<sup>2</sup> O Padre Muniz Tavares, nasceu em 16 de fevereiro de 1793 em Recife, filho de João Muniz Tavares e Rita Soares de Mendonça. Doutor em Teologia pela Universidade de Paris, foi ordenado Padre em 1815 e, mais tarde, monsenhor. Faleceu em 23 de outubro de 1876.

<sup>3</sup> De acordo com Hespánha e Xavier (1996), o paradigma individualista voluntarista ainda se desdobraria no providencialismo (poder como livre vontade de Deus) e no contratualismo absolutista (pacto social transferiria aos governantes todos os poderes dos cidadãos).

<sup>4</sup> A ideia de estabelecimento de um governo racional remonta, em Portugal, as reformas ilustradas. Em finais do Antigo Regime o governo gradativamente vai assumindo as características de uma atividade dirigida pelas “razões do Estado”, que tendem a ordenar a sociedade, inaugurando uma era de administração ativa, com quadros distintos da administração passiva jurisdicionalista (SUBTIL, 1996).



Dentre estes receios, uma possível associação do presidente de província aos antigos Governadores e Capitães Gerais seria frequentemente aventada e envolveriam, paralelamente, outros debates, como temor dos partidos opositores, despotismo, separação de poderes, definição de atribuições e responsabilidades e, autonomia das províncias. Neste sentido, é possível perceber as tensões existentes para o estabelecimento da nova unidade político-administrativa, mas que também significam a recorrência a elementos antigos para reordenação institucional, tanto no sentido de apropriação como de exemplo a não ser seguido.

E perpassando em última instância, por todos os temas supracitados, se situa o ponto crucial destes debates: o equilíbrio de poderes dentro das províncias e destas em relação ao poder central. A valorização da esfera provincial como locus de poder em detrimento das Câmaras, que até então eram o principal âmbito de conexão entre as localidades e o poder central, efetuada pelo decreto da Assembleia Constituinte de 20 de outubro de 1823, envolveu conflitos, que invariavelmente, possuíam implicações nas possibilidades de maior autonomia das províncias ou maior ingerência do poder executivo.

Uma possível centralização das decisões no Rio de Janeiro foi, desde o início dos debates, aventada. Sintetizando este receio, o Padre Martiniano de Alencar, afirmava que os Povos desconfiavam que o Governo do Rio de Janeiro e seus empregados pretendiam tornar o Brasil despótico (AAC, 16 de junho de 1823). Já o deputado Arouche Rendon afirmava ser de parecer “que as províncias dependam menos da Corte”, afinal “resulta disso crescer a Capital e definharem-se as províncias [...] Por isso Portugal era um mostro, porque tinha uma cabeça desproporcionada a seu corpo” (AAC, 14 de julho de 1823: 401-402).

As divergências relativas a nomeação do presidente da província pelo Poder Executivo, proposta pelo Projeto e, as demarcações ou não de quais indivíduos poderiam ocupar o cargo, assim como daqueles que poderiam ser eleitos para o conselho, por exemplo, interferiam diretamente nas possibilidades de autonomia provincial e envolviam distintos projetos sobre a estruturação do Estado, perpassando pela definição do locus de soberania (Povos, Imperador, províncias), proposta de que a administração deveria ser feita por indivíduos ligados ao local de atuação, fortalecimento do executivo ou do legislativo, etc.

Os debates e as oposições a propostas mais intervencionistas demarcam uma tentativa de limitar a ingerência do executivo central nos negócios da província. Além disso, o intuito de criação de um conselho eletivo ou parcialmente eletivo envolve mais do que a ideia de ser necessária a representação dos Povos. É acima de tudo o reconhecimento da província como instância legítima de negociação, ainda mais em um contexto no qual a ausência destes locus para defesa dos interesses provinciais

poderia culminar em uma fragmentação do território. Retomando as palavras de Andrada Machado “que [o Povo] tenha parte no que lhe interessa localmente, por meio de representantes locais, assim como trata os negócios gerais pelos seus representantes gerais” (AAC, 03 de julho: 125).

Ao fim, o decreto 20 de outubro de 1823 estabelecia o cargo de presidente da província, que seria nomeado pelo Imperador e passível de remoção, responsável pela execução e administração provincial, contando para tal, com o auxílio de um conselho. Também haveria em cada unidade político-administrativa um vice-presidente, cargo a ser ocupado pelo conselheiro que obtivesse maior número de votos. O conselho seria composto por seis membros eleitos da mesma forma que se elegiam os deputados da Assembleia Geral e não poderiam ser eleitos cidadãos com menos de trinta anos e sem no mínimo seis anos de residência na província.

Cabia ao presidente em conselho propor o estabelecimento de câmaras, decidir temporariamente conflitos de jurisdição, atender as queixas contra funcionários públicos e remetê-las ao Imperador. E mais, promover a educação da mocidade, propor obras novas e concerto de antigas, agenciar a catequização dos índios, formar censo e estatísticas, cuidar do bom tratamento dos escravos, examinar as contas da receita dos conselhos, depois de fiscalizadas pelo corregedor da respectiva comarca e, as contas do presidente da província. A administração da Justiça e a Força Armada seriam independentes, porém, o presidente em conselho poderia suspender o comandante militar e, onde houvesse Relação, os magistrados. Quanto às finanças, o conselho teria a sua disposição para despesas ordinárias, “a oitava parte das sobras das rendas da respectiva província” e cabia ao presidente em conselho determinar as despesas extraordinárias, não sendo porém estas determinações postas em execução sem aprovação prévia do Imperador. Já “quanto às outras determinações do conselho serão obrigatórias, enquanto não revogadas, e se não opuserem às leis existentes” (Decreto de 20 de outubro de 1823).

### **A criação e regulamento do Conselho Geral de Província.**

A Carta Constitucional outorgada em 1824 possuía muitos elementos tributários dos trabalhos da Constituinte de 1823, mas evidentemente, continha diferenças significativas. O cargo de presidente da província foi confirmado e também foi criado o Conselho Geral de Província pelo capítulo V (Dos Conselhos Gerais de Província, e suas atribuições). Ao criá-los, a Constituição reconhecia e garantia o “direito de intervir todo o Cidadão nos negócios da sua Província, e que são imediatamente relativos a seus interesses peculiares”, o que seria feito mediante as câmaras e os Conselhos Gerais. A “idade de vinte e cinco anos, probidade, e decente subsistência” eram as exigências para ser membro do Conselho

Geral e, não poderiam ser eleitos o presidente da província, o secretário e o comandante das armas (Constituição Política do Império do Brasil de 1824).

Os principais objetivos do Conselho Geral seriam “propor, discutir, e deliberar sobre os negócios mais interessantes das suas Províncias; formando projetos peculiares, e acomodados às suas localidades, e urgências”. Por outro lado, não poderia deliberar sobre projetos de interesses gerais da nação, ajustes com outras províncias ou iniciativas de competência das Câmaras dos Deputados. As câmaras deveriam remeter seus negócios oficialmente ao secretário do conselho, local no qual seriam discutidos a portas abertas, assim como todos os outros objetos. As resoluções seriam, por intermédio do presidente da província, remetidas diretamente ao poder executivo e por este à Assembleia Geral. Caso a assembleia não estivesse reunida o Imperador poderia mandar executar as resoluções temporariamente. Se reunida, os objetos seriam enviados pela respectiva secretaria de Estado, para então serem propostos como projetos de lei e obter a aprovação da assembleia por uma única discussão em cada câmara (Constituição Política do Império do Brasil de 1824).

Como determinado pela Constituição, a Assembleia Geral deveria elaborar um regimento para os Conselhos Gerais de Província. Tal regimento foi aprovado apenas em 27 de agosto de 1828 em virtude de divergências entre a Câmara dos Deputados e o Senado, mas a matéria, desde o início dos trabalhos do Parlamento, surgiu como tema de discussão, e, por diversas vezes, foi mencionada como fundamental para efetiva implementação da Constituição nas províncias.

A regulação dos Conselhos Gerais de Província apareceu pela primeira vez nos trabalhos do Senado do Império no dia 17 de maio de 1826, quando o Visconde de Caravelas<sup>5</sup> apresentou um Projeto de Regimento, que entrou na ordem dos trabalhos, composto por 117 artigos que versavam sobre as sessões preparatórias, competências e modos de atuação do presidente e secretário, forma das votações, de apresentação das propostas, moldes das discussões e das comissões, das pessoas empregadas no conselho e policia interna e externa. As determinações pareciam ser, em sua maioria, consensuais, uma vez que, os artigos foram aprovados sem muitos debates ou propostas de emendas e aditamentos.

Entretanto, alguns temas geraram intenso debate, como os receios das associações entre os conselhos e as instituições legislativas, bem como a oposição veemente de alguns deputados a essa possível relação. Quanto à atribuição de responsabilidades, é possível identificar alguns senadores inquietados com a exposição dos votos no conselho, como denota a exclusão do voto nominal e a

---

<sup>5</sup> O visconde de Caravelas, natural de Salvador, nasceu em 4 de março de 1768 e faleceu em 8 de setembro de 1836. Ministro do Império, também integrou a Regência Trina Provisória que governou de 7 de abril a 17 de junho de 1831

presença da proposta de votação por escrutínio. As divergências sobre o assunto ressaltam a importância que adquiriria a publicidade das ações dos “representantes”.

Na Câmara dos Deputados, o projeto elaborado pelo Senado foi acrescido de duas emendas. A primeira delas se refere a modificação das palavras “ofícios do governo” por “ofícios e representações”, única indicação feita pela Câmara dos Deputados aceita pelo Senado posteriormente. A outra se referia a inviolabilidade do conselheiros, não aceita pelo Senado, e em virtude desta discordância, o projeto de regimento teve sua votação adiada por 2 anos.

A partir de então, seriam feitas propostas na Câmara dos Deputados para a retirada das emendas. O argumento central era a necessidade dos Conselhos Gerais para plena execução da Constituição e benefício dos povos das províncias.

O assunto seria retomado apenas em 10 de maio de 1828, através de indicação feita por Manoel Caetano Almeida e Albuquerque<sup>6</sup>, que propôs uma resolução para que fosse aprovado interinamente o regimento dos Conselhos Gerais de Província, proposto pelo Senado, para servir até que ocorresse a reunião das duas Câmaras. Argumentava que:

Nós nos achamos no 5º ano depois de jurada a constituição do império, e um dos direitos mais apreciáveis que a constituição reconhece e garante aos cidadãos brasileiros, é o de intervir nos negócios públicos. Este direito tem estado paralisado, e eu temo muito que a falta do seu gozo venha a produzir a perda total de um direito tão apreciável como este (Apoiados.) {...} Entretanto, as províncias estão privadas de um remédio indispensável, porque a constituição não sei que em algumas províncias do norte possa ter andamento sem os conselhos gerais de província, e muito menos nas províncias remotas. estas províncias não parecem pertencer á família brasileira !! (Apoiados) Só as Províncias do sul é que estão gozando dos benefícios da constituição (Apoiado). Nós não sabemos o que se passa nas províncias do norte e como saberemos as necessidades daquele povo? E pois de necessidade estabelecer já e sem demora os conselhos provinciais (DAGC, 10 de maio de 1828: 39).

Neste momento, a maioria dos deputados se pronunciou a favor da retirada das emendas e o Projeto foi sancionado como lei pelo Imperador em 27 de agosto de 1828.

### Indefinições institucionais

---

<sup>6</sup> Nasceu em 1780 em Pernambuco e faleceu em 1844. Formado em Leis pela Universidade de Coimbra, atuou como Juiz de Fora e depois Corregedor na Ilha da Madeira. Foi Desembargador na Relação da Bahia e na Casa de Suplicação da Corte. Além de deputado na Assembleia Constituinte, foi Deputado Geral pela Província de Pernambuco na 1ª Legislatura, senador em 1838 e Ministro do Supremo tribunal de Justiça em 1829.

O conselho da presidência não é mencionado na Constituição de 1824, mas funcionou entre 1824 e 1828 como a única instância representativa provincial e, a partir deste ano até 1834, simultaneamente ao conselho geral em diversas províncias do Brasil. Em decorrência, há dificuldades de delimitar as atuações respectivas destes conselhos mediante a legislação de suas criações. Há indicações, entretanto, em leis e decretos que visavam à organização institucional de outras instâncias.

Muitas das atribuições legadas ao conselho da presidência foram transferidas para a alçada do conselho geral de província a partir de suas instalações e mediante a lei de 01 de outubro de 1828, que definia a nova forma das câmaras municipais, suas atribuições e o processo de sua eleição e também dos juízes de paz.

A lei determinava que as câmaras examinassem os provimentos e as posturas para remeter a aprovação do conselho geral. As posturas municipais envolviam as previsões de administração e polícia das municipalidades como limpeza e iluminação das ruas, cemitérios, construção de estradas, matadouros, fiscalização de salubridade, espetáculos públicos, casas de caridade, inspeção de escolas, segurança, saúde etc. Também deveriam submeter para aprovação suas receitas e despesas, meios de aumentar as rendas, aplicá-las extraordinariamente ou realizar obras de importância com o auxílio de sócios ou empreendedores. Participariam os maus tratos e atos de crueldade aos escravos e dariam parte anualmente, quando conviesse ao presidente de província e ao conselho geral das infrações a Constituição e prevaricações ou negligência dos empregados. Ainda precisavam de autorização do presidente de província em conselho, até que os conselhos gerais não estivessem instalados, para vender, aforar ou trocar bens imóveis. A única atribuição delegada definitivamente ao presidente em conselho era a confirmação dos arrendamentos dos bens dos concelhos. Deste modo, o conselho geral de província foi responsável pela fiscalização e aprovação da economia e administração política das municipalidades mineiras, apesar da autonomia das câmaras em deliberar sobre assuntos exclusivamente municipais, com exceção daqueles determinados na lei que precisavam da aprovação do conselho.

Já o presidente de província em conselho teve um papel de destaque na organização da segurança a partir da lei de 18 de agosto de 1831 que criou as Guardas Nacionais. Os presidentes em conselho poderiam mandar reunir os guardas nacionais aos de outros municípios caso não formassem companhia ou batalhão, as suspender em certos casos, determinar lugares para as companhias, seções de companhias, esquadrões ou corpos de cavalaria, nomear a partir de proposta do chefe da legião o quartel-mestre e o cirurgião-mór, suspender oficiais, desde que participando ao governo, aprovar o regulamento do serviço ordinário, mandar criar corpos, dentre outras atribuições.

Mesmo com a legislação suplementar, os limites das atuações do conselho geral e do conselho presidencial eram passíveis de conflitos de jurisdição. Na historiografia é possível identificar trabalhos que não realizam uma distinção entre eles que, ao contrário, são tratados como a mesma instituição<sup>7</sup>. Os contornos destes limites eram controversos mesmo para os contemporâneos e as próprias câmaras enviavam demandas a um conselho que correspondiam a atribuições de outro.

Além disso, a relação travada entre os dois conselhos e o grau de influência mútua também era complexo. Neste sentido, é preciso mencionar que estas instituições não estavam prontas e acabadas mediante suas leis de criação. Era preciso fazer ajustes e esclarecimentos em virtude de dúvidas e problemas que surgiam com sua efetiva implementação. Sintomático deste aspecto são as cerca de quarenta medidas legislativas e executivas<sup>8</sup>, entre leis, decretos e decisões, que envolvem, de diferentes modos, estes conselhos.

As indefinições eram ainda potencializadas pela ocupação do cargo de conselheiro da presidência e conselheiro geral simultaneamente pelo mesmo indivíduo. A questão entrou em pauta de discussão na Câmara dos Deputados e no Senado em 1831. O debate teve início por ocasião da discussão do projeto de lei que pretendia marcar as atribuições da regência. O artigo 6º do projeto propunha que a atribuição de aprovar e suspender interinamente as resoluções dos conselhos provinciais fosse exercida pela regência e pelos presidentes de província em conselho, com exceção do que se refere ao aumento ou diminuição de força, quantias excedentes ao previsto na lei de orçamento e aquilo que não fosse de competência do conselho geral.

Diversas foram às críticas feitas ao artigo. O deputado Antonio Pereira Rebouças<sup>9</sup> afirmava não achar justo considerar o conselho da presidência como superior ao conselho geral e, que o artigo representava uma confusão de poderes. Os deputados Ferreira França<sup>10</sup> e Venâncio Henriques de

---

<sup>7</sup> Alguns dos trabalhos que não realizam esta distinção são de Silva (2006), Sales (2005), Gouvêa (2008) e Dolhnikoff (2005). Cabe mencionar, entretanto, que algumas pesquisas efetuam a separação entre o conselho da presidência e conselho geral de província, tratando-os como instituições diferentes. Mais especificamente as pesquisas de Slemian (2009) que ao analisar a constituição e unidade nacional pelo viés da normatização legal distingue o Conselho da Presidência e o Conselho Geral; de Leme (2008) cujo foco de análise é o Conselho Geral da Província de São Paulo, mas o trata como instância diferenciada do Conselho da Presidência e; de Vinhosa (1999) que faz um levantamento das fontes e leis do Conselho dos Procuradores Gerais de Província, Conselho da Presidência e Conselho Geral de Província em Minas Gerais.

<sup>8</sup> Levantamento elaborado com base nas informações de Francisco Luiz Teixeira Vinhosa (1999) e na Coleção de leis do Império do Brasil

<sup>9</sup> O baiano Antônio Pereira Rebouças foi deputado por diversas vezes, eleito pela Bahia, e conselheiro do Imperador. Era considerado especialista em direito, mesmo não tendo frequentado a Faculdade de Direito de Coimbra. Faleceu em 1880.

<sup>10</sup> Ernesto Ferreira França nasceu na Bahia em 1804 e faleceu em 1872. Formou-se em Leis pela Universidade de Coimbra e atuou como Juiz de Fora da Comarca de São Paulo, Provedor da Fazenda dos Defuntos e Ausentes, Ouvidor da Comarca do Recife e desembargador da Relação do Maranhão, também foi deputado por diversas vezes e Ministro nos Estados Unidos, Ministro dos Negócios Estrangeiros e Supremo Tribunal Federal.



Resende<sup>11</sup>, por outro lado, julgavam que o objetivo do projeto era limitar a regência e não conferir atribuições do poder moderador a outros cargos. Ferreira França lembrava que os conselhos presidenciais já exerciam algumas atribuições do moderador como suspender o comandante das armas, mas não considerava que convinha aumentar seus poderes, enquanto Castro e Silva<sup>12</sup> dizia o mesmo em relação à suspensão dos magistrados (DAGC, sessão de 21 de maio de 1831: 76).

Já o deputado Rezende utilizou como contra-argumento ao artigo o fato dos conselhos serem ocupados pelos mesmos membros, assim, caso as deliberações dos conselhos gerais fossem aprovados pelos provinciais trariam inconvenientes e o próprio presidente de província ficaria nulo (DAGC, sessão de 21 de maio de 1831:77). Outros deputados utilizaram a mesma justificativa como Amaral<sup>13</sup>, que afirmou que votaria pelo artigo apenas se aprovassem uma lei para que os membros do conselho da presidência não pudessem ser nomeados conselheiros gerais.

A partir da indicação, na sessão de 03 de junho de 1831 entrou em discussão na Câmara dos Deputados o Projeto que versava sobre esta proibição. O deputado Rego Barros<sup>14</sup> defendia “que queria preparar as províncias para uma federação (...) e que a presente medida era um dos meios que deveria empregar-se para aquele fim” (DAGC, sessão de 03 de junho de 1831: 123). Os deputados Ferreira de Mello<sup>15</sup> e Rebouças, em oposição, argumentavam que a resolução era prejudicial, pois, no Brasil, em algumas províncias, não havia número de pessoas capazes o suficientemente para ocupar os empregos públicos (DAGC, sessão de 03 de junho de 1831: 123). Já Bernardo Pereira de Vasconcellos<sup>16</sup> não considerava haver incompatibilidade no exercício dos empregos eletivos de conselheiro do governo, geral e vereador, “até porque a maioria é que decide nestes corpos e não o voto de um membro que pertence igualmente a outro corpo” e afirmava estimar que lhe mostrassem que não era possível preparar a federação sem esta resolução (DAGC, sessão de 03 de junho de 1831: 125). Apesar das divergências na Câmara o projeto foi ali aprovado, tal como no Senado, onde não ocorreram maiores

---

<sup>11</sup> Natural de Pernambuco, nasceu em 1784 e faleceu em 1866. Participou da Revolta Pernambucana de 1817 e da Confederação do Equador em 1824. Posteriormente foi deputado da Assembleia geral na 2ª Legislatura (1830-1833); 3ª (1834-1837); 4ª (1838-1841); 5ª Legislatura, ocupando a cadeira como suplente (1843-1844) e 8ª (1850-1852). Também foi vice-presidente da Província de Pernambuco.

<sup>12</sup> Vicente Ferreira de Castro e Silva foi eleito deputado pela província do Ceará. Nasceu em 1792 e faleceu em 1873.

<sup>13</sup> O major Antônio José do Amaral era representante do Rio de Janeiro.

<sup>14</sup> Francisco do Rego Barros, conde da Boa Vista, nasceu em Cabo de Santo Agostinho em 1802 e faleceu no Rio de Janeiro em 1870. Militar e político, foi deputado pela província de Pernambuco e nomeado senador em 1850.

<sup>15</sup> O padre José Bento ferreira de Mello foi deputado pela província de Minas Gerais. É retratado muitas vezes como propagador das reformas liberais. Também era dono do periódico O Pregoeiro Constitucional.

<sup>16</sup> Natural de Ouro Preto, filho de Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcelos e Maria do Carmo Barradas nasceu em 27 de agosto de 1795 e faleceu em 01 de maio de 1850. Deputado da Constituinte de 1823; da Assembleia Geral Minas Gerais em todas as legislaturas de 1826 até 1838; vice-presidente de Minas, 1833; Deputado Provincial (1ª e 2ª Legislatura); Ministro da Fazenda (1831), do Império (1840) e da Justiça (1837-1839). Foi também presidente da Província de Minas Gerais (1833) e, nomeado senador em setembro de 1838.



debates, dando origem à lei de 12 de agosto de 1831, que declarava que os membros das câmaras municipais e conselhos presidenciais não poderiam o ser dos conselhos gerais.

O conselho geral de província e o conselho da presidência tiveram vigência até 1834. Neste ano, a partir do Ato Adicional, o conselho geral de província foi substituído pelas Assembleias Legislativas Provinciais e o conselho da presidência extinto pela lei de 03 de outubro de 1834, que previa um regimento para os presidentes de província.

### Considerações Finais

A criação do conselho da presidência e conselho geral de província, mais que indicativa da coexistência de antigas e novas ideias, está diretamente relacionada às possibilidades de autonomia das províncias. Estas instituições foram instrumentos de integração e ordem em um esforço do governo imperial para manutenção da unidade diante a heterogeneidade das províncias. Simultaneamente, o aparato provincial era um dos espaços para agregação das elites políticas ao governo, âmbito de disputas que envolviam variados grupos pelo controle dos poderes locais/ regionais e pela própria margem de afirmação do poder central.

Também é preciso ponderar os nexos existentes entre a prática institucional e a influência na vida social (GIL PUJOL, 2006), considerando que as instituições políticas não são alheias à sociedade. As definições relativas a prisões e hospitais, a distribuição das obras, como pontes e estradas, as fixações dos lugares dos vadios, os projetos civilizatórios, os vínculos com a justiça e controle das autoridades, o desmembramento administrativo das províncias, dentre outros elementos que eram atribuições de um dos conselhos ou de ambos, interferiam no cotidiano. Suas atuações afetavam a vida da população, seja como lócus de exercício de participação política dos cidadãos, privilégios, influência nas práticas econômicas, legitimação de valores, educação pública ou tutela dos cidadãos não ativos, vadios, escravos e indígenas.

Considerar estas instituições como espaço de diálogo, agregação e disputa permite compreender a montagem da esfera pública de poder e a sociedade na qual ela foi concebida, demonstrando a importância da província, expressa pela criação dos conselhos, em meio a um momento de indefinições institucionais e de uma releitura da política diante a emancipação e, principalmente, denotar que os domínios regionais e locais não eram agentes passivos no processo de formação e consolidação do Estado Nacional.

### Fontes Impressas

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

**AAC.** Anais da Assembleia Nacional e Constituinte do Império do Brasil de 1823. Disponível em [http://imagem.camara.gov.br/constituente\\_principal.asp](http://imagem.camara.gov.br/constituente_principal.asp).

**BRASIL.** Constituição Política do Império do Brasil de 1824.

**COLEÇÃO** de leis do Império do Brasil. Disponível em <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio>.

**DAGC.** Diários da Assembleia Geral/ Câmara dos Deputados (1826-1828). Disponível em <http://imagem.camara.gov.br/diarios.asp>.

### Referências Bibliográficas

BERBEL, Márcia Regina. **A nação como artefato:** deputados do Brasil nas Cortes portuguesas, 1821-1822. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 1999. 206 p.

CARVALHO, José Murilo. **A construção da ordem. A elite política imperial.** Rio de Janeiro: Campus, 1880. 450 p.

DOLHNIKOFF, Miriam. **O pacto imperial:** origens do federalismo no Brasil do século XIX. São Paulo: Globo, 2005. 330 p.

GIL PUJOL, Xavier. **Tiempo de política:** perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2006. 430 p.

GONÇALVES, Andréa Lisly. A fidalguia escravista e a construção do Estado Nacional Brasileiro. In: Espaço Atlântico de Antigo Regime, 2008, Lisboa. **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**, 2008.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. **O Império das Províncias:** Rio de Janeiro, 1822-1889. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008. 362 p.

LEME, Marisa Saenz. Dinâmicas centrípetas e centrífugas na formação do Estado monárquico no Brasil: o papel do Geral da Província de São Paulo. **Revista Brasileira de História**. vol.28, n.55, p. 197- 215, 2008.

MARTINS, Maria Fernanda Vieira. **A velha arte de governar:** um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007. 436 p.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O Tempo Saquarema.** A Formação do Estado Imperial. Rio de Janeiro: ACCESS, 1994. 300 p.

SALES, Zeli Efigênia Santos de. **O Conselho Geral da Província e a política de instrução pública em Minas Gerais (1825- 1835).** Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em História, Belo Horizonte, 2005.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

SILVA, Ana Rosa Coclet da. De Comunidades a Nação. Regionalização do poder, localismos e construções identitárias em Minas Gerais (1821-1831). **Almanack Brasiliense**, n. 2, p. 43-63, novembro 2005.

SLEMIAN, Andrea. Os canais de representação política nos primórdios do Império: apontamentos para um estudo da relação entre Estado e sociedade no Brasil (1822-1834). **Lócus: Revista de História-Dimensões da Política na História: Estado, Nação, Império**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, v. 24, p. 37-1, 2007.

SLEMIAN, Andrea. **Sob o Império das Leis**: constituição e unidade nacional na formação do Brasil (1822-1834). São Paulo: Hucitec, 2009. 334 p.

SOUSA, Iara Lis Carvalho de. **Pátria Coroada**: o Brasil como corpo político autônomo 1780-1831. São Paulo: Unesp, 1999. 396 p.

SUBTIL, José. Os Poderes do Centro. In: MATTOSO, José. **História de Portugal**: Antigo Regime. Lisboa: Estampa, 1996. v. 4. 442 p.

VINHOSA, Francisco Luiz Teixeira. Administração provincial em Minas Gerais (1822-1834). **Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico**. a.160, n. 403, 1999.

## Organização e Funcionamento da Câmara Municipal da cidade de Mariana, Minas Gerais (1828-1836)

Kelly Eleutério Machado Oliveira

Mestranda em História/UFMG

[kelly.eleuterio@uol.com.br](mailto:kelly.eleuterio@uol.com.br)

**RESUMO:** No dia 1º de outubro de 1828, Vossa Majestade Imperial mandou executar a Carta de lei pela qual a Assembléia Geral Legislativa determinava a nova Organização Municipal. A partir desta lei, às Câmaras Municipais não mais caberiam exercer funções políticas, mas, somente, atribuições administrativas. Com isso, a Câmara perdeu autonomia ficando subordinada ao Conselho Geral de Província. O objetivo desse artigo é, a partir dessas considerações, discutir como a Câmara da cidade de Mariana funcionou e se reorganizou partindo da hipótese de que a Instituição, apesar das mudanças decorridas da construção do Estado Nacional, tem um componente patrimonial forte. Trata-se, ainda, de verificar até que ponto a lei de Organização Municipal de 1828 determinou, na prática, as ações da Câmara Marianense.

**PALAVRAS-CHAVE:** Organização, Funcionamento e Câmara Municipal de Mariana.

A Câmara de Mariana é pelo Conselho Geral argüida de muitos defeitos em sua administração e, sobretudo, increpada de proceder com formal rebeldia. Esta odiosa taxa que o Conselho impõe à Câmara é injuriosa, é injusta e degradante da ordem, por isso que à Câmara não compete: injuriosa porque desacredita e menoscaba a sua força moral, cujos membros têm em seu favor a Opinião Pública, pois que pela maioria de votos e apazimento geral de todos os habitantes deste município foram eleitos; injusta porque estão gratuitamente servindo à Pátria e ao Público com sacrifício de seus particulares interesses, e tem de muito boa fé apurado quanto é compatível com suas fracas luzes e escassas rendas do município; degradante da ordem porque faltando a boa inteligência aos empregados que devem cooperar a um mesmo fim em benefício geral da Pátria, cessam os interesses públicos. Na aplicação pois desses invariáveis princípios de justiça será decoroso que esta Câmara sem justificadas causas seja com tanta acrimônia, servilismo, azedume tratada pelo Conselho sempre decidido a reprovar todos os seus atos como tão positivamente no seu ofício afirma? Isto prova um espírito de prevenção contra esta Câmara que se acha na necessidade de reivindicar a sua liberdade, e independência legal para poder preencher os importantes fins para que foi criada. A Câmara não deve obediência cega e absoluta ao Conselho, sua subordinação inteira é à primeira autoridade administrativa da província em Conselho ou fora dele, artigo 78 da Lei regulamentar das Câmaras, ao Conselho Geral, cujas atribuições são consultivas, deve sim subordinação, mas nos casos marcados na mencionada Lei, quais: alienação de bens imóveis; criação, revogação ou alteração de uma lei peculiar, aplicação extraordinária de rendas, participação de mau tratamento de escravos. Sobre os mais objetos de sua competência é independente do Conselho a Câmara pela sua lei que tão positivamente marcou suas atribuições dando-lhe voto de resolução e discussão nas matérias. Ultimamente a Câmara não tem termos assaz enérgicos e expressivos para significar aos senhores do Conselho Geral quão pesada foi a sensação que lhes causou o seu ofício de 14 deste corrente mês de dezembro.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> AHCMM. 6ª sessão ordinária de 17 de dezembro de 1831. Cód. 214.

No dia 17 de dezembro de 1831, o vereador José Justino Gomes Pereira<sup>2</sup> expôs, em sessão ordinária, o parecer citado acima. O objetivo do texto, registrado em ata pelo secretário da Câmara José Venâncio Godoy, foi responder às acusações feitas pelo Conselho Geral de Província<sup>3</sup> sobre abusos cometidos por autoridades da administração pública do município. Diante do exposto por Gomes Pereira, alguns vereadores se posicionaram, caso, por exemplo, de Inácio José Rodrigues Duarte, que não aprovou a fala de Gomes Pereira por conter “palavras picantes” e por reconhecer que o Conselho era superior à Câmara, “principalmente o artigo de contas, devendo por isso – e mesmo por política – ser mais moderado”. O senhor José Ferreira de Oliveira “foi de igual sentimento”. Custódio José Coelho Pinto, discordando dos que o antecederam, afirmou que “não eram picantes e nem contra a Lei”, por isso a aprovava. Também foi aprovada por Joaquim José Campos<sup>4</sup>. Tratava-se de decidir se a emenda<sup>5</sup> proposta por Gomes Pereira deveria ou não ser enviada ao Conselho.

Como podemos perceber, o conteúdo do documento não foi recebido com unanimidade. Esse é um exemplo claro das dificuldades que alguns estudiosos podem encontrar quando decidem pesquisar identidades políticas. Não podemos afirmar que a Câmara de Mariana era conservadora, liberal, liberal-moderada sem nos atermos às falas dos vereadores. Em todo caso, podemos dizer que a vereança de 1829-1833 foi muito mais enérgica com relação às decisões e mandos do Conselho Geral de Província<sup>6</sup> do que a seguinte, de 1833-1836. Nesta última, parece que a nova ordem de coisas, fruto da lei Regulamentar de outubro de 1828, já havia sido absorvida pelos camaristas, sendo poucas as vezes em que a Câmara Municipal colocou obstáculos às determinações do Conselho e nenhuma, pelo menos que tenha sido registrada em ata, em que se opôs categórica e energicamente contra. O vereador que mais defendeu a autonomia da Câmara e sua legitimidade, expondo sua opinião de forma enfática e se posicionando contra o Conselho Geral de Província, foi, sem dúvida, José Justino Gomes Pereira.

O trecho da ata da sessão ordinária mencionado não pode ser lido apenas com o objetivo de destacar a fala de Gomes Pereira em defesa da “legítima representante”, como se referia o vereador à Câmara de Mariana, mas, sobretudo, porque apresenta questões centrais para discutirmos a organização e o funcionamento da edilidade.

Em primeiro lugar, o autor do documento faz questão de frisar que os vereadores da Câmara eram eleitos pelos habitantes do município, reforçando o caráter representativo da instituição. Os vereadores eram

<sup>2</sup> Sobre esse vereador ver: ANDRADE, Pablo de Oliveira, *op.cit.*, capítulo 3.

<sup>3</sup> O artigo 78 da Lei Regulamentar das Câmaras, mencionado por Gomes Pereira, determinou que as decisões da Casa de Vereança fossem subordinadas ao Presidente de Província. Sobre a referida Lei, ver: AHCMM, *Livro para registro da Carta de Lei de 1º/10/1828*. Cód. 88. Registro da Carta de Lei de 1º de Outubro de 1828, 1º/04/1829, f. 01f-08v. Disponível também em: [http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/Legimp-K\\_20.pdf](http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/Legimp-K_20.pdf).

<sup>4</sup> O perfil social e econômico dos vereadores da Câmara é tema do próximo capítulo.

<sup>5</sup> Na ata, o texto de Gomes Pereira é registrado como emenda. Um dos significados de emenda, apresentado no *Dicionário Moraes e Silva* (1789), refere-se à “correção de falta ou defeito de entendimento, ou moral; satisfação de justiça por injúria, ou que o particular toma”. Ver: SILVA, Antonio de Moraes e. *Dicionário de Língua Portuguesa*. Disponível para consulta on-line em <http://www.brasiliiana.usp.br>.

<sup>6</sup> Sobre a administração provincial em Minas Gerais, ver: VINHOSA, Francisco Luiz Teixeira. Administração provincial em Minas Gerais (1822-1834). *Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, a.160, n. 403, 1999.

eleitos pelos cidadãos votantes, ou seja, todos aqueles com renda anual de 100\$000 réis<sup>7</sup>. De fato, eram eleitos diretamente pelo povo e pelo voto direto. Apenas esse cargo e o de juiz de paz eram eletivos. Somente os eleitores de paróquia poderiam ser vereadores, ou seja, aqueles com renda anual de 200\$000 réis<sup>8</sup>. Sendo assim, os vereadores estavam entre aqueles que elegeriam seus representantes em nível provincial e geral. Possuir a qualidade de cidadão eleitor no império significava muito mais do que ser um intermediário entre o votante e o representante. Segundo Evaristo Caixeta, com a dissolução da Câmara Geral todos os eleitores também eram destituídos (CAIXETA, 2012: 186). O cargo de vereador, portanto, era um cargo muito importante não apenas porque representava os habitantes no município, mas, sobretudo, porque poderia ser a voz desses no cenário político mais amplo.

A fala de Justino Gomes enfatiza, por outro lado, que os vereadores serviam “gratuitamente à Pátria”, muitas vezes, em prejuízo de seus negócios particulares. A lei de 1828 estabeleceu que as Câmaras fizessem a cada ano 4 sessões ordinárias de três em três meses e que cada sessão deveria durar o tempo necessário, mas não menos de 6 dias<sup>9</sup>. Em 1831, ano em que Gomes Pereira propôs a emenda em epígrafe, foram contabilizadas 24 sessões ordinárias e 21 sessões extraordinárias. As primeiras aconteceram nos meses de fevereiro, junho, setembro e dezembro. No dia 23 de setembro de 1831, o vereador Gomes Pereira pediu licença à Câmara para retirar-se para sua lavoura, afirmando que não se tinha assunto importante para tratar e que ele voltaria para a próxima sessão ordinária<sup>10</sup>.

Os vereadores não recebiam salários, o que confirma a ideia de que esses camaristas deveriam viver *para* a Câmara – e não *da* Câmara. Essa simples mudança de preposições descreve quem poderia exercer o cargo de vereador. Por ser uma função não remunerada, somente aqueles que tivessem outras atividades econômicas poderiam exercê-la. Não é por acaso que a análise do perfil socioeconômico desses homens da vereança revelou que eram comerciantes, fazendeiros e padres. A presença desses últimos na Câmara não causa surpresa, uma vez que a cidade de Mariana era sede do Bispado e centro educacional, sendo o Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte referência na província de Minas Gerais. A presença de comerciantes e fazendeiros também demonstra que os setores que ocupavam assento na Casa de Vereança eram membros da elite econômica local, caso, por exemplo, do comerciante Manoel José de Carvalho, apontado por Leandro Braga de Andrade como o “homem mais rico da cidade de Mariana”

---

<sup>7</sup> Mas não era apenas uma questão de renda, pois menores de 25 anos, com exceção de militares e casados, e os filhos famílias que estivessem na companhia de seus pais e os clérigos, por exemplo, não poderiam participar das eleições.

<sup>8</sup> Evaristo Caixeta pesquisou as eleições para a Câmara dos Deputados no Segundo Reinado. Interessaram-lhe o ato do voto e as práticas eleitorais. Apesar de estudar um período posterior ao nosso, sua dissertação nos permite compreender esse processo complexo das eleições no Brasil império. Por isso, ver: PIMENTA, Evaristo Caixeta. *As urnas sagradas do Império do Brasil: governo representativo e práticas eleitorais em Minas Gerais (1846-1881)* Belo Horizonte. UFMG, 2012 (Dissertação de Mestrado em História).

<sup>9</sup> CARTA de Lei de 1º de outubro de 1828. Título 2º. Funções Municipais. *Op.cit.*

<sup>10</sup> AHCMM. 4ª sessão ordinária de 23 de setembro de 1831. Cód. 214. Assim, das 4 sessões ordinárias previstas por Lei, em pelo menos uma delas, Gomes Pereira retirou-se para sua fazenda. Pode ser que tenha se retirado em outros momentos, uma vez que era comum a falta de vereadores sem justificativa. Em todo caso, foi nessa sessão que Gomes Pereira pediu licença explicando os motivos.



Situação semelhante a essa foi encontrada por Edneila Rodrigues Chaves ao estudar a Câmara da cidade de Rio Pardo (na época Vila), Minas Gerais. Examinando o perfil de 59 vereadores em 10 legislaturas, no período de 1833 a 1872, a autora constatou que os homens da vereança eram representantes das famílias mais ricas de Rio Pardo. Eram membros, portanto, da elite econômica da vila. Ao contrário da Câmara de Mariana, em Rio Pardo, apenas dois, no total de 59 vereadores, eram padres. A autora identificou várias famílias exercendo o poder político no município a partir da Câmara Municipal. A tese de Edneila Rodrigues pode servir de referência para trabalhos, que, como o nosso, se interessam pelos poderes em nível local<sup>11</sup>. A tese em questão, assim como este artigo, indica que, ao contrário do que se supõe, as reformas liberais da década de 30 não neutralizaram o poder camarário, apesar de tê-lo limitado.

O cargo de vereador por si mesmo não contribuía, pelo menos diretamente, para o aumento da fortuna desses sujeitos; ao contrário, como se verá adiante, envolvia dispêndio de recursos próprios. Diante disso, qual o interesse em assumir uma cadeira na Vereança? Como já adiantamos, eram homens da elite econômica e estar na Câmara representava participar da política, não apenas em âmbito local. Um bom exemplo é o de Honório José Ferreira Armond, membro de umas das famílias mais ricas e influentes de Barbacena<sup>12</sup>. A família Armond tinha uma rede de comércio ligada à Corte e, ao que tudo indica, Ferreira Armond era um representante dessa família na cidade de Mariana. Então, era interesse dessa elite econômica também assumir cargos políticos.

Enquanto vereadores teriam em suas mãos o governo policial e econômico do município, ou seja, tudo aquilo que diz respeito à administração da cidade, podiam deliberar sobre obras públicas, construção de pontes e estradas, o que, em última instância, favorecia seus próprios negócios. Apesar disso, encontramos com alguma frequência, registrados nas atas das sessões da Câmara, pedidos de escusa do cargo de vereador. O padre João Paulo Barbosa, eleito vereador para a legislatura de 1833 a 1836, pediu demissão do cargo em 12 de abril de 1833, alegando incompatibilidade entre esse cargo e o de clérigo da Catedral da Sé<sup>13</sup>. Esses pedidos de demissão e licença ao longo da legislatura nos levam a um problema na análise do perfil da instituição. Havia uma rotatividade grande. Ora o titular do cargo, ora o suplente, ora nenhum dos dois se dispunha a tomar assento, sendo preciso convocar o imediato em votos para assumir a cadeira que estava vaga. Todos eles, quando empossados, falavam em nome da Câmara.

Se, por um lado, encontramos pedidos de escusa do cargo de vereador, por outro, o contrário também aconteceu. Antonio José Ribeiro Bhering, eleito para a vereança de 1833 a 1836, na sessão de 8 de janeiro de 1833, afirmou que, durante as sessões ordinárias, preferia exercer o cargo de vereador<sup>14</sup>. Isso porque ele também

<sup>11</sup> Ver: CHAVES, Edneila Rodrigues. *Hierarquias sociais na Câmara Municipal em Rio Pardo (Minas Gerais, 1833-1872)*. Niterói: UFF, 2012 (Tese de Doutorado em História).

<sup>12</sup> Sobre a família Armond e a atuação das elites políticas regionais mineiras na construção do Estado Imperial, ver: RESENDE, Edna Maria. *Ecos do Liberalismo: ideário e vivências das elites regionais no processo de construção do Estado imperial. Barbacena (1831-1840)*. Belo Horizonte: FAFICH-UFMG, 2008 (Tese de doutorado em História).

<sup>13</sup> AHCMM. *Sessão extraordinária de 12 de abril de 1833*. Cód. 214.

<sup>14</sup> AHCMM. *Sessão ordinária de 8 de janeiro de 1833*. Cód. 214.



havia sido eleito suplente do cargo de juiz de paz. Não alegou, como Barboza, incompatibilidade de cargos. Organizou-se de maneira a que pudesse exercer as duas funções: a de vereador e a de suplente de juiz de paz.

Como esses vereadores não viam no exercício do cargo um meio de fazer fortunas (o que não significa dizer que não era um lugar onde tais fortunas poderiam ser mantidas e ampliadas), o viver *para* a Câmara nos levaria à hipótese de que apenas sujeitos comprometidos, de fato, com a administração da cidade tornar-se-iam vereadores. Porém, sabemos que os camaristas eram apegados aos valores simbólicos das práticas e ao *status* social de pertencerem a uma instituição de poder tradicional, ou seja, muito provavelmente, outras razões, que não apenas a administração da cidade, fizeram com que os vereadores se interessassem em assumir um lugar na vereança. O fato é que os vereadores da Câmara da cidade de Mariana, como já dito, eram proprietários de terra e escravos, militares, padres e professores. Tinham fazendas com roças, plantações de milho, cana, algodão, feijão, moinhos – d'água e muitos animais. Nas profissões mencionadas nas listas nominativas – e aqui me refiro à de 1831 –, nenhum deles foi listado como vereador. E isso por uma questão óbvia: vereador não era profissão, mas uma ocupação temporária.

Se para ocupar um lugar na Câmara era necessário ter posses, “ter do que viver”, um sujeito sem renda e sem profissão não ocuparia o cargo de vereador. E não o ocuparia pelo fato de não poder viver para a Câmara. Isso ajuda a explicar por que “a gente da governança” era constituída por membros da elite local.

Outro dado importante, expresso no documento, é a afirmação de Gomes Pereira de que, apesar das rendas escassas do município, esses vereadores continuarem seus serviços, o que para ele era exemplo de patriotismo. De fato, é constante a reclamação, nas atas das sessões da Câmara, da falta de rendas e de condições para a realização de obras, dentre outros exemplos. Tais apontamentos por parte dos vereadores revelam que a Lei de 1828, ao subordinar as Câmaras ao Conselho Geral de Província, reduziu a autonomia da mesma para lidar com questões ligadas às despesas e receitas. Ou seja, no que diz respeito a suas rendas e orçamento, a Câmara dependia das determinações do mencionado Conselho. Para exemplificar, no dia 7 de novembro de 1833, foi lido um ofício da presidência de Província comunicando a resolução do Conselho sobre o repasse de verba para a Câmara. A resolução determinou:

a quantia de dois contos e setecentos mil reis para obras públicas, como são sustento de presos, devendo-se deduzir da mesma 600.000 para o encanamento das águas públicas desta cidade; 1.000.000 para a Ponte de Rio Chapotó na sua Barra; 300.000 para o aqueduto de Catas Altas; 500.000 para o reparo da cadeia incluídos já os 315.800 que, em data de 8 do corrente, se mandaram entregar a esta Câmara para o conserto do telhado, e 200.000 para condução e sustento dos presos pobres, ficando por ora não distribuída a cota da vacina, enquanto se não conhecer as necessidades de cada município.<sup>15</sup>

Os Conselhos Gerais de Província foram órgãos criados com a Constituição de 1824, mas implementados nas províncias após 1828. A partir daí, eles passariam a ser criados nas capitais e funcionariam concomitantemente ao Conselho da Presidência, também chamado de Conselho de Governo. O Conselho Geral

<sup>15</sup> AHCMM. *Sessão extraordinária de 7 de novembro de 1833*. Cód. 221.

de Província seria constituído nas províncias mais populosas por um número de 21 conselheiros, caso de Minas Gerais. O presidente de província era escolhido pelo imperador. Era, pois, uma autoridade executiva. Já o Conselho era eletivo. Havia, portanto, diferenças entre Conselho de Governo e Conselho Geral de Província.

Quando da dissolução da Assembleia em novembro de 1823 o projeto que dava forma, ainda que provisória, aos governos provinciais, já havia se transformado em Lei: Lei de 20 de outubro de 1823. Por ela, extinguíam-se definitivamente as Juntas de Governo e estabeleciam-se como autoridades o presidente e um secretário, ambos escolhidos pelo Imperador, além de um Conselho privativo eletivo. As atribuições dos “delegados do imperador”, em número de 16, eram, no geral, tratar do fomento da agricultura, educação, estabelecimento de Câmaras, proposição de obras, censos, fiscalização das contas e receitas das comarcas, decisão sobre os conflitos de jurisdição nos distritos (SLEMIAN, 2007: 27), etc. Dessa forma, a lei dotava o presidente de amplos poderes ainda que estabelecesse limites para sua atuação mediante a instituição do Conselho, Conselho de Governo.

A Constituição de 1824 corroborou as medidas da referida Lei, mas introduziu uma novidade: haveria um outro Conselho – intitulado Conselho Geral de Província em cada uma das capitais com membros também eleitos localmente. Estava previsto que os negócios que comesçassem nas Câmaras Municipais seriam remetidos ao secretário desse Conselho Geral para ali serem discutidos. Então, quando falamos em Conselho neste artigo, estamos nos referindo ao Conselho Geral de Província, pelo menos até 1834.

O Ato adicional de 1834 colocou fim aos Conselhos Gerais de Província, criando as Assembleias Legislativas. Os presidentes continuaram sendo escolhidos pelo Imperador e, a partir de então, com poder de sanção. O poder do presidente de província aumentou. O vice-presidente era escolhido a partir de lista elaborada pela Assembleia e levada para a escolha do Imperador<sup>16</sup>.

O orçamento da Câmara era estipulado, portanto, pelo Conselho Geral de Província. Isso não impediu os vereadores de negociarem. Nesse sentido, o secretário da Câmara fez o seguinte registro, na sessão de julho de 1834:

O senhor Miranda indicou que se representasse ao Ex.mo Conselho pedindo alteração na lei do Orçamento na parte correspondente as quantias designadas para as obras públicas deste município, ficando à disposição da câmara, como melhor conhecedora das suas necessidades, a sua disposição e distribuição.<sup>17</sup>

Como podemos notar, na indicação<sup>18</sup> de Miranda, não há aquelas “palavras picantes” utilizadas na vereança anterior por Gomes Pereira. Como já mencionado, a vereança que tomou posse em janeiro de 1833

<sup>16</sup> Sobre as diferenças e as funções do Conselho de Governo, Conselho Geral de Província e Assembleias Legislativas, ver: SLEMIAN, Andréa. “Delegados do chefe da Nação”: a função dos presidentes de província na formação do Império do Brasil (1823-1834). In: *Almanack Brasiliense*, nº6, novembro de 2007. Disponível em: [http://www.almanack.usp.br/PDFS/6/06\\_artigo-01.pdf](http://www.almanack.usp.br/PDFS/6/06_artigo-01.pdf)

<sup>17</sup> AHCMM. 5ª sessão ordinária de 11 de julho de 1834. Cód. 221.

<sup>18</sup> Indicação segundo *Dicionário de Moraes e Silva* (1789) é “o que dá a conhecer alguma coisa, e é uma espécie de sinal dela”. Ver: SILVA, Antonio de Moraes e. *Dicionário de Língua Portuguesa*. Disponível para consulta on-line em <http://www.brasiliana.usp.br>.

parece ter absorvido sem muitas críticas as determinações do Conselho, o que não significa dizer que concordava com todas as suas decisões, haja vista o excerto do documento que abre este artigo. Tal situação de dependência econômica é percebida também nas reclamações constantes dos vereadores acerca da penúria do cofre municipal. Diante de tudo isso, não nos causa surpresa o fato de encontramos na documentação subscrições dos próprios vereadores para a melhoria não apenas do prédio da Casa de Câmara e Cadeia, como também do município de forma geral.

Os vereadores se organizavam entre eles para consertar estradas, doar ferros para as grades da cadeia, consertar o telhado da Casa de Vereança etc., tudo às suas próprias expensas. Isso nos leva à hipótese de que existiu, dentro da Câmara Municipal, apesar das mudanças decorridas dos esforços da construção do Estado Nacional (ainda em seus inícios), um forte componente patrimonial. O componente patrimonial do Estado brasileiro no século XIX já foi bastante discutido, dentre outros, por Fernando Uricoechea (URICOECHEA, 1978)<sup>19</sup>. Ele se manifesta na indistinção entre público e privado, mais precisamente, no fato de que funções típicas do poder público, ou do Estado Moderno, são exercidas pelo poder privado.

Uricoechea constatou esses “serviços patrimoniais” para as Guardas Nacionais. Segundo o autor de *Minotauro Imperial*, um dos deveres dos membros da Guarda Nacional era conseguir seus uniformes pelos seus próprios meios. Assim também acontecia com o corpo de cavalaria, que deveria adquirir às suas custas os cavalos. Isso evidencia, de acordo com Uricoechea, que um dos objetivos desse Estado, que ele definiu como burocrático-patrimonial, era reduzir drasticamente qualquer dispêndio de recursos com a corporação. Diante disso, cabia aos próprios membros suprir as necessidades materiais da Guarda Nacional. Por isso, o compromisso com a Guarda Nacional só poderia ser assumido por “notáveis economicamente” (URICOECHEA, 1978: 153)<sup>20</sup>.

Alcir Lenharo também identificou o componente patrimonial do Estado brasileiro ao estudar a construção de estradas e caminhos como vias de abastecimento da Corte, no processo de integração do Centro-Sul, no período joanino<sup>21</sup>. Segundo o autor de *As Tropas da Moderação*, grandes proprietários de terra e produtores de gêneros de primeira necessidade tiveram seus destinos entrelaçados aos da organização político-administrativa

<sup>19</sup> Raimundo Faoro, em *Os donos do Poder*, também propõe uma análise a partir da concepção de Estado Patrimonial. Porém, as contribuições dele são menos indicadas aqui, sobretudo porque o autor não leva o emprego do conceito às últimas conseqüências, como aponta Laura de Mello e Sousa, em *O Sol e a Sombra*. Segundo Laura de Mello e Souza, Faoro superdimensionou o papel do Estado, afirmando que ele antecedeu à sociedade; “não houve lugar, em sua análise, para as tensas e complexas relações entre os administradores coloniais e as oligarquias, tão amiúde documentadas nas fontes coevas” (SOUZA, 2006: 33). Além disso, desconsiderou a questão da ruralização, do mando local, o que acabou por “gerar uma distorção fatal na obra de Faoro, que apela para a onipresença e o peso excessivo do Estado mas, a cada momento, fornece evidências empíricas que inviabilizam sua tese, indicando os processos de centrifugação presentes na sociedade” (SOUZA, 2006: 34). Por tudo isso, optamos por utilizar a tese de Uricoechea e de Lenharo, pois está em consonância com o que esta pesquisa observou para o funcionamento da Câmara Municipal de Mariana.

<sup>20</sup> Fernando Uricoechea aponta que “a vida da Guarda Nacional jazia principalmente na sua contribuição de serviços patrimoniais” (URICOECHEA, 1978: 137). Para entender como se desenvolveu uma dominação burocrática patrimonial no Brasil imperial, ver: URICOECHEA, Fernando. *O Minotauro Imperial*. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

<sup>21</sup> Ver: LENHARO, Alcir. *As tropas da moderação: o abastecimento da Corte na formação política do Brasil: 1808-1842*. 2 ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1993.

do Centro-Sul. Ou seja, eles investiram capital particular e a mão-de-obra de seus escravos na construção dessas vias de abastecimento. Esse encontro de interesses revela para Lenharo,

um traço fundamental da formação do Estado nessa etapa de transição. Não sendo capaz de produzir aparato burocrático necessário, viu-se na contingência de lançar mão das iniciativas de setores empresariais nativos, de modo a conceder-lhes amplos favores em troca de prestação de serviços necessários à edificação de suas bases materiais (LENHARO, 1993: 54).

Apontar esse componente patrimonial a partir da investigação da atuação dos camaristas e da reconstituição dos seus negócios ou profissões é relevante não apenas porque dialoga com os estudos de Uricoechea e Lenharo, mas, sobretudo, pelo que pode revelar sobre a organização e o funcionamento da Câmara Municipal. A leitura das atas da Câmara no período que compreende os anos de 1828-1836 levou-nos a essa interpretação. Nesse sentido, no dia 12 de novembro de 1833, Antonio José Ribeiro Bhering propôs que,

atenta à penúria do cofre municipal, se fizessem as sacadas de ferro para as janelas da cadeia por meio de uma subscrição dos senhores vereadores, e resolveu-se encarregar-se ao senhor presidente da fatura desta obra, inteligenciando com os obreiros de Barbacena, a fim de conhecer com antecipação a sua importância; por esta ocasião, o senhor presidente ofereceu pela sua parte todo o ferro preciso. Oferta que a Câmara recebeu com muito agrado<sup>22</sup>.

O presidente da Câmara Municipal, na ocasião dessa sessão, era Honório José Ferreira Armond, e o fato de ter doado todo o ferro necessário para que se fizessem as sacadas para as janelas da cadeia não causa espanto. Ao analisarmos seu inventário, verificamos que grande parte de sua riqueza estava arrolada em bens de ferro.

Vejam os outros exemplos de gestão patrimonial da Câmara Municipal de Mariana que, supomos, seria recorrente nas edilidades de várias províncias. Trata-se de um ofício apresentado pelos “cidadãos eleitores” Manoel Julio de Miranda e Jacinto Pereira Ribeiro, do teor seguinte:

Ilustríssimos senhores. Reconhecendo o Corpo Eleitoral deste distrito da cidade de Mariana quanto é pequena a sala das sessões da câmara Municipal para abranger o avultado número de eleitores que se reúnem por ocasião de eleições, não havendo uma anti-câmara ou galeria onde se possam acomodar os cidadãos, que não sendo daquele corpo, vão presenciar seus atos, e ao mesmo passo sendo patentes os míseros rendimentos da mesma câmara, que devendo ser aplicados ao artigo de primeira necessidade, não convém se divirtam para obras, que sendo, aliás, boas, não são, contudo de toda precisão. O Corpo Eleitoral convidado pelo Ex.<sup>mo</sup> Presidente da Província, que foi também seu presidente na sua última reunião, se propôs a melhorar a sua custa a sala que serve às sessões públicas tanto suas como dos jurados e da mesma Câmara e sendo os abaixo assinados os encarregados de apresentarem aos senhores os Patrióticos sentimentos do Colégio e de cuidarem da fatura da obra, quando seja por VV.SS. aceita a mesma oferta, eles o fazem por esta maneira, suplicando e quando estes sejam em favor da proposta também nomear uma Comissão que em dia preciso com os representantes conferenciem sobre o melhor modo de se efetuar a mesma obra. Deus Guarde a VV.SS. Mariana 15 de dezembro de 1831.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> AHCMM. *Sessão extraordinária de 12 de novembro de 1833*. Cód. 221

<sup>23</sup> AHCMM. *6ª sessão ordinária de 17 de dezembro de 1831*. Cód. 214

Verificado o componente patrimonial presente no funcionamento da Câmara Municipal, voltemos à emenda de Gomes Pereira. Suas palavras finais, inscritas na ata, evidenciam que os conflitos de jurisdição e competência entre Câmara Municipal e Conselho Geral de Província não seriam raros. A primeira tentativa defender sua autonomia, afirmando que “não deve obediência cega” ao Conselho. E este último exigia, por outro lado, que as determinações da Lei de 1828 fossem cumpridas. A questão central está em torno do espaço de atuação de cada instituição. No final do documento, é exposto o papel da Câmara, tendo em vista a Lei de 1828, que organizou a municipalidade. Assim, não se trata de dizer que os vereadores questionaram a Lei, muito pelo contrário, achavam-na legítima e procuravam segui-la “à risca”. As interpretações é que variavam.

Os vereadores, durante as sessões, mencionam a Lei e se diziam de acordo com ela. O problema foi quando a Câmara julgou que estava sendo lesada pelo Conselho. Como foi o caso das Posturas Municipais. Outra vez a Câmara, através de Gomes Pereira, não aceitou as determinações do Conselho Geral de Província de que a ele caberia fazer as Posturas. Nesse ponto, José Justino Gomes Pereira foi enfático: as posturas municipais eram função da Câmara, pois somente essa “corporação conhecia a realidade dos seus habitantes<sup>24</sup>”.

### **A Lei de 1º de outubro de 1828 e a Câmara Municipal de Mariana**

No dia 1º de outubro de 1828, Sua Majestade Imperial mandou executar a Carta de Lei sancionada pela Assembléia Geral Legislativa. Essa Lei regulamentou algumas disposições já previstas na Constituição de 1824, por isso é chamada de Lei Regulamentar. É importante dizer que, até 1828, as Câmaras Municipais se orientavam pelas Ordenações Filipinas, de 1603. A Lei de 1828 estabeleceu a forma das eleições dos membros das Câmaras das Cidades e Vilas do Império, marcando suas funções e dos empregados respectivos. Ao todo, foram 90 artigos. Como veremos adiante, apesar do Regimento ter imposto claros limites à atuação política desta instituição, não impediu que ela continuasse exercendo competências importantes para o bom desenvolvimento da cidade e seu termo.

Em relação às eleições, a Lei determinou que as Câmaras da cidade fossem compostas por nove membros e as das vilas, de sete vereadores e um secretário. Um aumento bem considerável, tendo em vista a estrutura antecedente, que determinava um número de três vereadores. O mandato passou de um para quatro anos. Estariam habilitados a serem vereadores todos aqueles que pudessem votar nas Assembléias Paroquiais desde que tivessem dois anos de residência no termo<sup>25</sup> (artigo 4). Votante não poderia ser vereador. As eleições eram diretas. Na prática isso significava que um número maior de cidadãos estaria apto a escolher seus representantes.

<sup>24</sup> AHCMM. *Sessão de 10 de maio de 1830*. Cód. 206.

<sup>25</sup> A Lei regulamentar de 1828 não determinou que apenas cidadãos brasileiros pudessem votar nas Assembléias Paroquiais. Apesar disso, Antonio José Ribeiro Bhering publicou uma correspondência em *O Novo Argos* de 1831 em que se dizia contra o voto do espanhol Valentim García Monteiro. Segundo Bhering, “a residência por 20 anos, o ser casado e o servir emprego público não dão ao nascido em Espanha o direito de cidadão brasileiro”. Bhering dizia estar amparado pela Constituição. *O Novo Argos*. 26/01/1831. Nº 63. Disponível em: Biblioteca da FAFICH/UFMG.

Os vereadores reeleitos poderiam escusar o cargo desde que a eleição fosse imediata (artigo 18). Por exemplo, na sessão extraordinária de 1º de maio de 1833, o vereador José Joaquim Campos pediu demissão por já ter servido nos quatro anos anteriores. Alegou para isso o artigo 18 da Lei Regulamentar. Moléstia grave ou prolongada e emprego civil, eclesiástico e militar cujas obrigações fossem incompatíveis de se exercer conjuntamente com a vereança também poderiam ser motivos para a escusa do cargo (artigo 19), desde que comprovados por documentos. Muitos pedidos de escusa do cargo de vereador foram registrados nas atas da Câmara e, em muitos deles, os solicitantes alegavam os impedimentos permitidos pela Lei. Em alguns casos, a Câmara julgou improcedente o pedido. Mas nenhum cargo superava mais os pedidos de escusa do que o de juiz de paz, como se vê nos registros das atas das sessões da Câmara. Ainda de acordo com a Lei, não poderiam servir como vereadores, no mesmo ano e na mesma cidade, pais, filhos, irmãos e cunhados (artigo 21).

Como se pode notar, no que diz respeito à forma de eleição das Câmaras, nenhuma medida foi tomada no sentido de reduzir a autonomia da instituição. Porém, o título segundo, nomeado “Funções Municipais”, deixou claro qual seria o novo ordenamento político. O artigo 24 determinou que a Câmara seria uma instituição meramente administrativa. Com relação às sessões, estabeleceu quatro sessões ordinárias por ano e, caso necessário, o presidente poderia convocar extraordinariamente outra sessão. Cada sessão deveria ter no mínimo 5 vereadores para que uma matéria pudesse ser votada. Na impossibilidade de comparecer às sessões, cada vereador deveria comunicar os motivos pelos quais isso se dava. Caso a falta não fosse justificada, pagar-se-ia uma multa no valor de quatro mil réis. Não foram raras as vezes em que houve falta de vereadores, no entanto, nas atas não há menção a essa multa.

O artigo 29 também determinou que, no dia marcado para o princípio de cada uma das sessões ordinárias, os vereadores deveriam se reunir às nove horas da manhã na Casa da Câmara e, com as portas abertas, havendo assentos para os espectadores que concorressem diariamente e estando o presidente, sentado no topo da mesa, tendo ao lado os vereadores sentados sem distinção nem precedências. Dava-se início à sessão. Uma vez aberta, o presidente declarava a matéria da discussão e deveria manter a ordem dando a palavra ao primeiro que lhe pedisse, fazendo sempre observar a civilidade entre os vereadores e espectadores. Se algum vereador não quisesse voltar à ordem, o presidente o mandaria calar-se e, não obedecendo, o faria sair da sala, consultando primeiramente os outros vereadores, ou levantaria a sessão, quando a nada se quisesse sujeitar.

De acordo com a mesma Lei, era função dos vereadores: tratar dos bens e das obras do município, do governo econômico e policial da terra, não se permitindo, de maneira alguma, que os proprietários dos prédios fizessem mudanças nas estradas. Não poderiam aforar, vender ou trocar imóveis do Conselho sem autorização do Presidente de Província. Competia também aos vereadores, em cada reunião, nomear uma comissão de Cidadãos probos, composta por pelo menos cinco membros, à qual se encarregaria de visitar as prisões civis, militares, e eclesiásticas, e de todos os estabelecimentos públicos de caridade para informarem do seu estado e dos melhoramentos que precisavam (artigo 56).



Funções administrativas amplas foram as determinadas pelo Título 3º, “Posturas Policiais”. Aqui, fica claro que, apesar da perda de competência para deliberar sobre assuntos de natureza política e judiciária, as Câmaras assumiram o governo da cidade. Isso significa que eram responsáveis por tudo que dizia respeito à polícia e à economia: alinhamento, limpeza, iluminação, conservação e reparo de muralhas para segurança dos edifícios e prisões públicas, calçadas, pontes, fontes, aquedutos, chafarizes, poços, tanques, estabelecimento de cemitério fora dos templos religiosos, observância sobre ajuntamento de pessoas em horários e locais inapropriados etc. Porém, o artigo 72, deixou a cargo do Conselho Geral de Província o poder de alterar ou revogar as posturas. Esse artigo gerou discussões ferrenhas entre a Câmara de Mariana e o Conselho, como já visto.

Por fim, as derradeiras determinações que sujeitaram as Câmaras à tutela do Conselho Geral de Província estariam no Título 4º da Lei de 1º de outubro: “Da aplicação das rendas”. Esse título subordinou economicamente as Câmaras ao Conselho. Não poderiam vender, aforar bens, realizar obras públicas sem a autorização do mesmo. Os vereadores da Câmara encontraram algumas saídas para as poucas rendas da instituição. Não podendo contar com a ajuda financeira do Conselho ou diante da demora e mesmo inexistência de verbas, os administradores da cidade concorreram, eles próprios, com subscrições, como já apontado acima.

O último Título (Título 5º) desse Regimento, intitulado “Dos empregados” determinou as funções dos outros empregados da Câmara. O secretário era nomeado pela Câmara e receberia uma gratificação anual paga pelas rendas do Conselho. O procurador também era nomeado pela Câmara e por ela ou por outra pessoa idônea seria afiançado para um mandato de 4 anos e receberia 6% de tudo que arrecadasse. A Câmara também nomearia um porteiro pago pelas rendas do Conselho, fiscais e suplentes para servirem por 4 anos.

De maneira geral, as disposições previstas na Lei Regulamentar foram implementadas na Câmara de Mariana. Esta edilidade contou com 9 vereadores e todos os outros empregados determinados pela Lei. Procurou-se também seguir a exigência de 4 sessões ordinárias por ano, conviveu-se com as determinações do Conselho Geral sobre seu orçamento etc. Situação semelhante à encontrada por Edneila Chaves com relação à Câmara de Rio Pardo. No entanto, também pudemos perceber algumas dissonâncias entre a Lei e o funcionamento concreto da instituição. Vejamos, a seguir, alguns exemplos.

Segundo Iara Lis Schiavinatto, pela Lei de 1828 “a Câmara ligava-se de vez ao Governo Provincial e se desligava do monarca” (SCHIAVINATTO, 2006 p. 214). Tal afirmação nos permite concluir que o interesse dos legisladores era o de restringir o poder das Câmaras como apoiadoras de D. Pedro I, como se deu na época da Independência, fazendo-as ficar sob o controle da província. Num contexto em que o primeiro imperador vinha perdendo prestígio, retirar as Câmaras de sua órbita de influência poderia ser uma estratégia das elites liberais para diminuir o poder do monarca. Mas a questão fundamental, era diminuir os poderes de uma instituição de Antigo Regime<sup>26</sup>. Continua a autora, referindo-se ainda à Lei de 1828, “era [a Câmara] proibida de destituir

<sup>26</sup> No Antigo Regime, as Câmaras se relacionavam diretamente com o Rei. Neste ponto, a discussão teórica de Xavier Guerra é relevante. Afirma o autor que “a complexidade corporativa do Antigo Regime, com múltiplos corpos e estamentos,



qualquer autoridade, como aconteceu no início da década de 20, ou de nomeá-la sem o aval do governo provincial” (SCHIAVINATTO, 2006: 214). O fato de ser proibido por Lei não impediu, portanto, que a Câmara da cidade de Mariana o fizesse.

Na sessão ordinária de 2 de março de 1831, há uma discussão sobre se o secretário da Câmara de Mariana, Manoel Berardo Acursio Nunan, diretor do periódico *Estrella Marianense*, deveria ser demitido do cargo, sob acusação de ser ele “incendiário e inimigo da Nação”. Nunan teria falado em “federação no Brasil”. Os vereadores se dividiram quanto à demissão ou não do secretário. O vereador Gomes Pereira foi enfático: Acursio Nunan deveria ser demitido porque a Câmara precisava zelar pelo título de representar a Leal Cidade de Mariana. Alguns vereadores disseram que não cabia à Câmara decidir a questão, que deveria ser levada ao tribunal do júri. Nunan foi demitido. E na sessão de 21 de março de 1831 Gomes Pereira justificou a demissão da seguinte forma:

O secretário é o eixo dos trabalhos da Câmara, é o fiel do Arquivo, é o guarda dos livros e papéis da secretaria, e estas funções exigem um homem probo, de firme caráter, de fé e confiança pública; mas à vista do expedido poder-se-á dizer que o ex-secretário é ornado dessas qualidades? São, pois, estes e não outras, Excelentíssimo Senhor, as causas que teve a Câmara para lançar fora o referido Secretário, que falsa e imprudentemente ousa tachar a Câmara de infratora de Leis, de ser compelida por ódios e patronatos; mas como a *Estrella* é um dos Astros influentes na órbita federativa; porque a seu modo ilumina e orienta, é por isso mesmo que se tem feito tão ruidosa sua demissão, encarando-a os apaixonados através do prisma de suas imaginações para a tratarem de despótica, arbitrária e ilegal.<sup>27</sup>

Para Schiavinatto, além das questões mencionadas, a Lei de 1828 também afetou “sua [da Câmara] carga simbólica, sua habilidade e capacidade de mobilizar signos e investi-los com determinados sentidos ou de celebrar o contrato social com o monarca ou com o Brasil, como fizera entre 1822 e 1824” (SCHIAVINATTO, 2006: 214). Todavia, na sessão extraordinária de 12 de janeiro de 1831, o presidente da Câmara de Mariana expôs que tinha certeza que já se encontravam nessa cidade o Imperador e sua esposa e que, por isso, “deveria arrumar as ruas, limpá-las, cair a frente das casas”. Dizia ainda que, se “a Lei de 1 de outubro de 1828 proíbe despesas com festas, isso não impede que cada um possa fazer sua parte para bem receber Suas Majestades”. E é nesse sentido que os vereadores da Câmara da Leal Cidade de Mariana ornaram as ruas, fazendo entender que não era a determinação de uma Lei que os impediria de bem receber Suas Majestades Imperiais. Temos aqui, portanto, outro exemplo das dissonâncias entre a Lei e a prática cotidiana.

---

com diversidade jurídica e a defesa que todos fazem de seus privilégios, é um obstáculo à existência da pátria e da nação” (GUERRA, 2003:46). Na construção do Estado Nacional, era, portanto, imperativo acabar com esses poderes autônomos. Sérgio Buarque de Holanda, segundo Lucília Siqueira, afirmava que, para os liberais que viviam no século XIX manter as autonomias locais ou regionais era ser conservador, “enquanto que fortalecer o poder central significava homogeneizar procedimentos administrativos e extirpar privilégios próprios do Antigo Regime” (SIQUEIRA, 2006: 97). Ver, respectivamente: GUERRA, François-Xavier. A Nação Moderna: nova legitimidade e velhas identidades. In: JANCSÓ, István (Org.). *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo: Hucitec, 2003. p.33-60; SIQUEIRA, Lucília. O ponto em que estamos na historiografia sobre o período de rompimento entre Brasil e Portugal. *Almanack brasiliense*, n°3, maio de 2006. Disponível em: [http://www.almanack.usp.br/PDFS/3/03\\_artigos\\_3.pdf](http://www.almanack.usp.br/PDFS/3/03_artigos_3.pdf).

<sup>27</sup> AHCMM. *Sessão de 21 de março de 1831*. Cód. 206.

Por fim, segundo Iara Lis Schiavinatto, “a lei igualmente coadunava-se à montagem de um Estado fundado numa Soberania única e indivisível, que se pautaria pela centralização, diferentemente do Antigo Regime” (SCHIAVINATTO, 2006: 214). De fato, a Lei de Organização Municipal deixou claro que era preciso reduzir os poderes amplos das Câmaras inserindo-as no modelo de Estado Liberal que se queria criar. Ficaram, pois, subordinadas ao Conselho Geral de Província, mas não deixaram de atuar na localidade como “legítimas representantes”, mediando conflitos, zelando pela paz e sossego públicos e, principalmente, administrando o município. Continuaram, por esses motivos, exercendo competências típicas da Ordem anterior, isto é, do Antigo Regime. Queremos dizer com tudo isso que, se as Câmaras e, no nosso caso específico a Câmara de Mariana, perderam autonomia, elas não deixaram, por outro lado, de ter importância política, mesmo porque se tornaram a instância mediadora das relações entre o local e o provincial.

A Câmara Municipal da cidade de Mariana apoiou o governo regencial, sustentando praticamente todas as medidas propostas por ele, como a Lei de 1828, as reformas liberais da década de 1830 e, por último, o Ato adicional de 1834. Obviamente que havia aqueles vereadores que não compartilhavam das mesmas identidades políticas. Mas, de maneira, geral, pode-se dizer que a Câmara Municipal da primeira cidade de Minas Gerais possuía uma tendência liberal-moderada. A Leal Câmara mostrou sua lealdade. Foi leal à Regência.

#### Fontes:

AHCMM. *Sessão de 10 de maio de 1830*. Cód. 206.

AHCMM. *4ª sessão ordinária de 23 de setembro de 1831*. Cód. 214.

AHCMM. *6ª sessão ordinária de 17 de dezembro de 1831*. Cód. 214.

AHCMM. *Sessão ordinária de 8 de janeiro de 1833*. Cód. 214.

AHCMM. *Sessão extraordinária de 12 de abril de 1833*. Cód. 214.

AHCMM. *Sessão extraordinária de 7 de novembro de 1833*. Cód. 221.

AHCMM. *Sessão extraordinária de 12 de novembro de 1833*. Cód. 221

AHCMM. *5ª sessão ordinária de 11 de julho de 1834*. Cód. 221.

#### Bibliografia:

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

ANDRADE, Pablo de Oliveira. *A "legítima representante": Câmaras Municipais, Oligarquias e a institucionalização do Império Liberal Brasileiro (Mariana, 1822-1836)*. Mariana: UFOP, 2012 (Dissertação de mestrado em História)

CHAVES, Edneila Rodrigues. *Hierarquias sociais na Câmara Municipal em Rio Pardo (Minas Gerais, 1833-1872)*. Niterói: UFF, 2012 (Tese de Doutorado em História)

LENHARO, Alcir. *As tropas da moderação: o abastecimento da Corte na formação política do Brasil: 1808-1842*. 2 ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1993

PIMENTA, Evaristo Caixeta. *As urnas sagradas do Império do Brasil: governo representativo e práticas eleitorais em Minas Gerais (1846-1881)* Belo Horizonte. UFMG, 2012 (Dissertação de Mestrado em História).

REGISTRO da Carta de Lei de 1º de Outubro de 1828, 1º/04/1829, f. 01f-08v. Disponível também em:

[http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/Legimp-K\\_20.pdf](http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/Legimp-K_20.pdf)

RESENDE, Edna Maria. *Ecos do Liberalismo: ideário e vivências das elites regionais no processo de construção do Estado imperial. Barbacena (1831-1840)*. Belo Horizonte: FAFICH-UFMG, 2008 (Tese de doutorado em História).

SCHIAVINATTO, Iara Lis. Questões de poder na fundação do Brasil: o governo dos homens e de si (c.1780-1830). In: MALERBA, Jurandir (org). *A Independência brasileira: novas dimensões*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SILVA, Antonio de Moraes e. *Dicionário de Língua Portuguesa*. Disponível para consulta on-line em <http://www.brasiliana.usp.br>.

SLEMIAN, Andréa. “Delegados do chefe da Nação”: a função dos presidentes de província na formação do Império do Brasil (1823-1834). In: *Almanack Brasiliense*, nº6, novembro de 2007. Disponível em: [http://www.almanack.usp.br/PDFS/6/06\\_artigo-01.pdf](http://www.almanack.usp.br/PDFS/6/06_artigo-01.pdf)

URICOECHEA, Fernando. *O Minotauro Imperial*. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

VINHOSA, Francisco Luiz Teixeira. Administração provincial em Minas Gerais (1822-1834). *Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, a.160, n. 403, 1999.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

## Atuação política portuguesa em Londres na virada do século XVIII para o XIX

Wélington Rodrigues e Silva

Mestrando UFOP

[wrsdivmg@hotmail.com](mailto:wrsdivmg@hotmail.com)

**RESUMO:** Nesta comunicação pretendemos capturar algumas características da atuação de um grupo de agentes políticos portugueses, situados em Londres, na virada dos séculos XVIII para o XIX. Neste período de intensa movimentação política o Império português passaria por um momento de grande vulnerabilidade, decorrente de um quadro de eventos que colocam em xeque desde os domínios territoriais do Império à sua manutenção enquanto potência dentro da Europa. Neste sentido, a presente comunicação visa pontuar a atuação de um grupo de agentes políticos portugueses. Um pouco de suas redes de sociabilidade e de seus projetos enquanto grupo serão compreendidos em nossas análises. Este grupo, que se autodenominava *Club Portuguez*, é apresentado, então, como sendo um espaço onde projetos políticos se encontram e onde o intuito de reformar o Império português se apresenta com determinada proeminência. Com efeito, a constituição de uma cultura política no interior deste grupo colocava em vigor certa unidade aos projetos individuais, apresentando em um plano geral um horizonte comum para o Estado português.

**PALAVRAS-CHAVE:** Atuação política, Império luso-brasileiro, Londres.

Nosso texto terá duas partes. Uma primeira, na qual dialogamos com as propostas de Valentim Alexandre e onde procurarei demonstrar como se configuraria o ‘estado de vulnerabilidade do Estado português’. Neste sentido, também, qual seria a relevância de uma análise do momento do império luso-brasileiro que se pautasse na compreensão da vulnerabilidade. Na segunda parte, buscaremos evidenciar algumas das propostas de luso-brasileiros para a restauração da Nação portuguesa. Buscando observar estes projetos enquanto uma busca pela superação da situação de vulnerabilidade.

### O estado de vulnerabilidade do Império português.

Os estudos sobre o Império luso-brasileiro possuem uma dinâmica própria, constituindo um campo de grande importância para a historiografia deste momento de conexão entre Portugal e Brasil. Muito se tem investigado sobre vários temas que dizem respeito à historiografia brasileira (as peculiaridades da administração régia, formação do Estado nacional e nação, rupturas e continuidades com referência ao Antigo Regime, entre outros) resultando disso um grande avanço nas investigações

da historiografia sobre o período, comportando sofisticadas teses<sup>1</sup>. Entretanto, os estudos sobre a atuação dos grupos políticos, nos domínios da administração e política internacional luso-brasileira, ainda é um campo incipiente.

Durante o período que aborda o momento luso-brasileiro, a transição dos séculos XVIII para o XIX, Portugal passava por um momento de grandes modificações nas esferas social e política. Através de uma iniciante imprensa escrita<sup>2</sup>, a elite portuguesa buscava meios para dar continuidade ao status de potência a Portugal, que passava por estado de incerteza. Em Portugal, até 1640, as instituições sociais e políticas (ordens religiosas e alguma nobreza) manifestavam-se subterraneamente pela independência, gerando uma literatura autonomista, desenvolvendo, pós-1640, uma linha fortemente nacionalista e providencialista (o *sebastianismo*), exterior ao movimento europeu de ideias, que assentava na progressiva laicização das instituições reitoras da sociedade e na separação entre a Igreja e o Estado. Assim, o século XVII não só assiste à derrocada da mentalidade portuguesa arrojada e inovadora dos Quinhentos como experienciava um verdadeiro retorno, ao nível cultural, a uma mentalidade fechada<sup>3</sup>. Quando D. José I subiu ao trono, em 1750, ele tinha em suas mãos a mesma estrutura governamental que permanecia no Estado português desde, pelo menos, seus antecessores do século XVII.

Esta inadaptação das estruturas administrativas, jurídicas e políticas do Estado, evidenciaram certo descompasso, entre a situação social do reino e a consciência histórica da comunidade letrada, diagnosticando, em termos de atraso, a nação portuguesa. Para Jorge Pedreira, em *Economia e política na explicação da Independência do Brasil*, o caráter político teria sido o grande problema enfrentado naquele período. Tendo maior proeminência que, por exemplo, as balanças comerciais, sejam internas a América portuguesa, sejam as externas do reino. A análise do espaço de convergência entre os interesses dos corpos mercantis de Lisboa e do Porto e as perspectivas políticas de uma importante facção das cortes constituintes, o leva a concluir que: apesar da relevância das questões econômicas, a dinâmica que desembocou na secessão do Brasil teve um caráter essencialmente político (PEDREIRA,

---

<sup>1</sup> Podemos ressaltar aqui, dentre uma grande produção bibliográfica, algumas obras que ilustram de forma sistemática as configurações do Império luso-brasileiro. Para uma visão do momento de transição dos séculos XVIII para o XIX: Valentim ALEXANDRE (1993); para uma compreensão da continuidade do Império como proposta política de Reforma: Maria de Lourdes Viana LYRA (1994); e para a compreensão dos processos políticos que envolviam o Império luso-brasileiro e seus atores políticos os trabalhos de Guilherme Pereira das NEVES (2003), Kirsten SCHULTZ (2008), Ana Rosa Cloquet da SILVA (2006), Cláudia CHAVES (2010), André Mansuy-Diniz SILVA (2006), para o período de independência ver Márcia Regina BERBEL (1999) e Lúcia Bastos NEVES (2003).

<sup>2</sup> Sobre a compreensão da circulação das ideias na Europa e o surgimento de um espaço de opinião pública ver os trabalhos de Jürgen HABERMAS (2003) e Reinhart KOSELLECK (1999), para uma visão da circulação de uma cultura escrita ver: Robert DARTON (1987). Para esta temática no Brasil ver: Marco MOREL (2003).

<sup>3</sup> Sobre tais propostas conferir, sobretudo: António SÉRGIO (1977) e Oliveira MARTINS (1988).

2006). Desta forma, emprega o conceito de vulnerabilidade para a descrição daquela conjuntura complexa e mutante vivenciada em Portugal.

O conceito de vulnerabilidade é desenvolvido de maneira mais sólida por Valentin Alexandre em *Os Sentidos do Império*. Para o autor

É o conceito de vulnerabilidade, e não o de crise, o que nos parece melhor exprimir a situação do império português sul-atlântico e o tipo de dificuldades com que se defronta – uma vulnerabilidade permanente, estrutural, que já vem da origem do sistema, no século XVII, revelando-se mais claramente em todas as épocas de conflito internacional aberto à escala europeia, e que se acentua no início do século XIX, levando ao colapso de 1807 (ALENAXANDRE, 1993, p. 93).

Quatro pontos são os vetores estratégicos de Portugal neste período, principalmente a partir do XVIII, na análise de Alexandre. São eles: 1) defesa da metrópole Portugal perante a vontade expansionista da Espanha – Particularmente perigosa quando em aliança com a França, principalmente depois do tratado de Utrecht em 1713. 2) proteção dos tráficos coloniais – que eram parte essencial do comércio externo português. 3) fixação dos limites territoriais favoráveis ao Brasil – principalmente impedindo a entrada da França pela Guiana e preservando os domínios territoriais do sul no rio da prata e 4) preservação dos pontos da costa africana de onde provinha toda a mão de obra escrava, e que pode ser compreendido como o motor de todo o sistema. Desta maneira, por maior o empenho de cada parte deste vasto império seria inconcebível a satisfação de todas as necessidades da defesa do território por uma pequena potência – podemos arriscar até descreditada, como Portugal sem o recurso a apoios externos: e a Grã Bretanha oferecia estes apoios a Portugal. Três pontos básicos desta ligação amarram a análise de Valentin Alexandre.

Uma primeira condição básica para a sobrevivência da aliança estava na permanência do interesse britânico pela conservação do sistema imperial português. Este interesse na primeira metade do XVIII é claro uma vez que o império luso-brasileiro constitui um mercado importante para a produção da Grã-Bretanha e para a indústria dos derivados da lã. Estas vantagens atenuam-se com a decaída drástica na extração do ouro, que era a contrapartida principal das exportações britânicas. Outro ponto, os tecidos em algodão, produto chave da primeira fase da revolução industrial inglesa, não detinham os privilégios que eram dados as lãs (lanifícios) no tratado de Methuen.

Um segundo ponto diz respeito ao cumprimento desta aliança para a parte portuguesa e da parte portuguesa a aliança cumpriria seu papel desde que proporcionasse a defesa eficaz do sistema



imperial e da metrópole. Existia, porém, na análise de Valentim Alexandre, um limite no que poderia ser o preço a pagar por essa defesa (por esses acordos). Para Alexandre este limite varia por influência das alterações econômicas e sociais da sociedade portuguesa, estreitando-se para finais do XVIII. Neste período já é notado uma burguesia mercantil e industrial com peso junto ao aparelho de Estado. Esta nova camada da população estaria empenhada em resguardar das pressões inglesas a parte que detinha do mercado brasileiro.

Em terceiro lugar o funcionamento desta aliança entre Portugal e Grã Bretanha estaria a mercê das condições políticas de ordem mais geral, ligadas a relação de forças na Europa. E aqui têm-se um dos pontos mais singulares da propostas de Alexandre, para ele a hegemonia inglesa, afirmada sobretudo em termo de poder naval, poderia fazer perigar a aliança, na medida em que desvalorizaria as posições portuguesa no contexto da estratégia global da Grã Bretanha, não sendo de excluir, num caso extremo, a possibilidade de uma ação inglesa visando o desmantelamento do império luso-brasileiro.

Desta forma, a complexidade do período é evidenciada de maneira sistemática e referencia um novo conjunto de fatores que apresentam este momento vivido como fragmentado, desprovido de sistemas definitivos de normas, aberto a mudanças e transformações. Para além de uma conjuntura favorável, mantinha-se, no entanto, a vulnerabilidade estrutural do império português; as perturbações do sistema internacional nos vinte anos, entre 1790 a 1810, irão amplamente demonstrá-lo.

### **Restauração e projetos: A atuação política portuguesa na Inglaterra.**

Em meio a este clima de incertezas no qual se encontrava o Estado português é que destacamos um grupo de letrados situados na Inglaterra, legados pelo governo português para tratar de seus interesses. Este grupo é formado por agentes da política portuguesa e atuava nas mais diversas áreas junto da coroa. Entre os membros desta legação podemos referenciar os nomes de José Carlos Lucena, sócio de João Crawford, no empreendimento *Caza de Lucena & Cranford* – casa de comércio que é referenciada em nossas fontes e praticava o comércio em Londres e no Império luso-brasileiro (aparentemente trabalhava com o negócio de vinhos entre Portugal e Grã-Bretanha). Ambrósio Joaquim dos Reis, um publicista, que desenvolve, a partir da Grã-Bretanha, uma série de Memórias para o melhoramento das relações entre Portugal e suas porções americanas. Outro nome que surge em nossas fontes é o de José Sebastião de França, que se intitula o presidente do Clube de Negociantes Portugueses em Londres – o *Club Portuguez*.

As memórias de Ambrósio dos Reis podem ser compreendidas como uma busca possível para a situação de vulnerabilidade, conforme denota Valentin Alexandre e nós tratamos há pouco. Nas



referidas Memórias enviadas a D. Rodrigo de Souza Coutinho Ambrósio reconhecia a necessidade da expansão da política e dos negócios do Império. Caso emblemático desta preocupação é visto na *Memória sobre o estabelecimento e organização dos consulados portugueses nos países estrangeiros*, nela Ambrósio Joaquim dos Reis mostrava sua preocupação com as relações diplomáticas do Império Luso-Brasileiro. Dedicava tamanha importância a este tema e acreditava ser uma das mais importantes realizações para as possessões do Império que em correspondência à D. Rodrigo, o Conde de Linhares, Ambrósio insiste para que seja dada a devida importância a esta Memória:

Não posso terminar esta carta sem rogar com maior instância a Vossa Excelência queira dignar e prestar a sua atenção a memória número 7, sobre o Consulado, pois estou intimamente persuadido, que se não se cuidar muito seriamente nos estabelecimentos nela indicados, o comércio, e particularmente a marinha mercante portuguesa se arruinarão completamente; e ninguém melhor que Vossa Excelência conhece os terríveis efeitos que a ruína de tão importantes ramos produzirá na prosperidade, e até na segurança dos preciosos domínios de Sua Alteza Real<sup>4</sup>.

A preservação e expansão dos domínios reais é o ponto mais forte deste documento. Reconhecia também a que o período era conturbado, um tempo de “confusão e desastres<sup>5</sup>” e naquele contexto a relação do Império com as outras Nações era extremamente importante. Para Ambrósio dos Reis, o momento vivido pela Europa não era o momento adequado para o estabelecimento dos consulados. Em “um tempo em que as cartas geográficas de um ano não podem servir para o seguinte e que em consequência, a geografia mercantil varia todos os dias<sup>6</sup>” a instalação destes estabelecimentos seria intempestiva e pueril. Mesmo reconhecendo a dificuldade para a implantação dos consulados no contexto da memória, Ambrósio argumenta no sentido que os estabelecimentos são de grande importância para a prosperidade da Nação, sendo os canais pelos quais o Governo pode receber informações confiantes sobre o rumo dos negócios no exterior. Assim, afirma Ambrósio, é extremamente necessário que “se procure estudar fundamentalmente os abusos radicados no antigo sistema de tais estabelecimentos nacionais para não criar inadvertidamente outros novos da mesma natureza<sup>7</sup>”.

<sup>4</sup> Correspondência de Ambrósio Joaquim dos Reis ao Conde de Linhares, assinada em Londres aos 13 de outubro de 1809 (3 folhas). ANTT, 75306, MNE, cx. 728.

<sup>5</sup> Memória sobre o estabelecimento e organização dos consulados portugueses nos países estrangeiros. ANTT, 75306, MNE, cx. 728. Folha 3.

<sup>6</sup> Idem, folha 1.

<sup>7</sup> Idem, folha 3.

As memórias econômicas de Azeredo Coutinho também encontraram efetivação na ação governativa da Coroa Portuguesa, revelando-se estudos de grande importância em âmbito mundial. Na sua trajetória acadêmica em 1794, a Academia Real das Ciências publicou o seu *Ensaio económico sobre o comércio de Portugal e suas colónias*, que é a sua obra mais difundida e que teve traduções sucessivas para francês, inglês e alemão. Trazia uma versão corrigida e acrescentada da *Memória sobre o preço de Açúcar*.

Para Valentim Alexandre (1993: 145-146), se a *Memória sobre o preço do açúcar* e a sua divulgação pela Academia das Ciências contribuíram na recusa da taxaço do açúcar na Praça de Lisboa, o *Ensaio Económico sobre o Comércio de Portugal e suas Colónias* está, na origem da abolição dos monopólios do comércio do sal e da pesca das baleias na América Portuguesa. A extinção desses estancos ficou prevista para o fim dos contratos então em vigor, o que ocorreu, de fato, alguns anos após a publicação do *Ensaio*. Tal medida foi legalmente concretizada com o Alvará Régio de 24 de abril de 1801. O alvará era condizente com as propostas que o então secretário de Estado da Marinha e Ultramar, D. Rodrigo de Sousa Coutinho, apresentou em sua *Memória sobre o melhoramento dos domínios de Sua Majestade na América*. Neste documento, o ministro ilustrado acolhia explicitamente os argumentos de Azeredo, principalmente a importância da liberdade de comércio do sal para o desenvolvimento da produção e comercialização das carnes.

O *Club Portuguez* foi uma agremiação organizada pelos comerciantes portugueses estabelecidos em Londres e tinha por motivo principal desenvolver certa coalizão política entre seus membros. Os integrantes do grupo defendiam uma estratégia política de restauração da coroa portuguesa, se situando contra as ideias de revolução no Brasil, ou seja, propunham uma manutenção da Nação enquanto unidade. Daí o tom em que se refere D. Domingos Antônio de Souza Coutinho aos projetos do editor do *Correio Brasiliense* na passagem de uma carta a D. Rodrigo de Souza Coutinho: “[...] que o resultado certo do que tenho feito por hora he [...] estar o Club fora das garras do Editor do *Correio Brasiliense*, que esperava fazer d’ele hum instrumento para os seus projetos Revolucionários no Brasil”<sup>8</sup>. Desta forma, podemos apresentar certa unidade do pensamento do grupo – uma cultura política – que apontava para a restauração da monarquia, e que, através de um projeto de modernização que se pautava na tradição e, assim, apresentava um futuro para Portugal.

É importante que se referencie quem eram, neste contexto, estes homens de Estado que atuavam nesta sociedade. As condições de possibilidade da existência desses indivíduos e a aplicabilidade de suas propostas na administração são compreendidas a partir de uma incipiente

<sup>8</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Estrangeiros, cx 730. Correspondência de 22 de agosto de 1811.

racionalização do Estado. Antônio Manoel Hespanha aponta para as possibilidades da existência desta formação como meio necessário para a finalidade de organização do conhecimento acerca da administração imperial (surgimento da noção de “polícia”). Desta maneira, podemos compreender o homem público português como um indivíduo voltado para as questões político-sociais (incluído aqui também o caráter econômico) dentro do Império, atuando dentro do espaço público. Este homem público, na maioria das vezes, era um atuante em diversos domínios do conhecimento, um *savant*, não sendo um erudito especialista<sup>9</sup>.

### Referências Bibliográficas

ALEXANDRE, Valentim. *Os sentidos do Império: questão nacional e questão colonial na crise do Antigo regime português*. Porto: Afrontamento, 1993.

BERBEL, M. R. *A Nação Como Artefato: deputados do Brasil nas cortes portuguesas (1821-1822)*. São Paulo: Hucitec / FAPESP, 1999.

CHAVES, Cláudia. “A política econômica do Império Luso-Brasileiro no concerto das nações: as memórias de Ambrósio Joaquim dos Reis”. In: MARTINS, Ismênia; MOTTA, Márcia (Orgs.). *1808: A corte no Brasil*. Niterói: Editora da UFF, 2010.

DARTON, Robert. *Boemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. Tradução: Luisa Carlos Borges. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. *A Utopia do Poderoso Império. Portugal e Brasil: Bastidores da República 1798-1822*, Rio de Janeiro, Sete Letras, 1994.

MARTINS, Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1988, vol. I.

MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos*. São Paulo: Hucitec, 2003.

---

<sup>9</sup> Os letrados portugueses foram caracterizados por Ana Rosa Clochet da Silva como sendo “homens de saber e poder, cujos pensamentos estiveram fincados em contextos presentes e projetos futuros, mas também nas persistências de realidades passadas, que insistiam em influir nas suas visões de mundo” (SILVA, 2006). Desta forma, estes personagens constituem um grupo, que compartilha, entre eles, uma leitura comum do passado e projetos políticos futuros. Também é importante a compreensão de que as propostas elaboradas pelo grupo partem, também, da resultante das disputas individuais internas (BERNSTEIN, 1998).

NEVES, Guilherme Pereira das. “Del imperio Lusobrasileño al Imperio del Brasil” (1789-1822). In: GUERRA, François-Xavier e ANINNO, Antonio (Orgs.). *Inventando la nación*. Iberoamérica siglo XIX. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

NEVES, Lúcia M. Bastos P. *Corcundas e constitucionais*: a cultura política da Independência (1820-1822). Rio de Janeiro: Revan/Faperj, 2003.

PEDREIRA, Jorge Miguel. “Economia e política na explicação da Independência do Brasil”. In: MALERBA, Jurandir (Org.). *A independência brasileira*: novas dimensões. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

SÉRGIO, António. “O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal”. In: *Obras Completas*. Ensaios, tomo II, Lisboa: Sá da Costa, 1977.

SHULTZ, Kirsten. *Versalles tropical*: Império, monarquia e a Corte Real portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SILVA, Andrée Mansuy-Diniz. “Uma figura central da Corte Portuguesa no Brasil: D Rodrigo de Souza Coutinho”. In: MARTINS, Ismênia; MOTTA, Márcia (Orgs.). *1808: A corte no Brasil*. Niterói: Editora da UFF, 2010.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. *Inventando a Nação*: intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros na crise do Antigo Regime Português (1750-1822). São Paulo: Hucitec, 2006.

## Elites Comerciantes no Ultramar: Consolidação e estratégias de ascensão

(séc. XVIII – XIX)

Elizabeth Santos de Souza

Mestranda – UFF

Agência financiadora: CNPq

[elizabeth\\_santos\\_souza@hotmail.com](mailto:elizabeth_santos_souza@hotmail.com)

**RESUMO:** Realizar um breve balanço sobre a elite comerciante na América portuguesa é o objetivo deste trabalho. Identificar o momento político que proporcionou o enobrecimento da categoria mercantil e perceber os usos dos comerciantes para a ascensão através do mercado de crédito são questões que irão nortear o presente estudo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Crédito, Mercadores, Nobreza.

Esta comunicação propõe-se a uma breve análise da participação dos comerciantes nas escrituras de dívidas e obrigações do Primeiro Ofício de Notas do Rio de Janeiro, no início do século XIX, entre os anos de 1802 a 1807. Este recorte temporal justifica-se pela disponibilidade dos dados catalogados. O universo documental constitui-se de 125 escrituras de dívidas registradas nos livros de notas, inseridas num montante de 368 escrituras de vendas com crédito, dívidas e quitações. A pesquisa ainda encontra-se em fase inicial, mas queremos destacar alguns apontamentos no que tange ao envolvimento dos comerciantes com o mercado de crédito. A ênfase é dada a possibilidade de vincular-se a uma rede de poder que permite consolidar o prestígio local, configurando-se como alternativa para a nobilitação.

O processo de enobrecimento da categoria mercantil na América portuguesa foi impulsionado ao longo da política de d. José I, com o seu ministro Marquês de Pombal. A atividade comercial, negligenciada como ação de distinção pelos fidalgos, ganhou um novo destaque mediante uma política de (re)distribuição de mercês pela Coroa aos comerciantes que através da riqueza angariada prestassem serviço ao Rei. De modo que, a recente importância desses serviços desencadeou uma crescente mobilização do grupo mercantil para utilizar as diferentes estratégias que permitiam a ascensão social em uma sociedade permeada pelo arcabouço cultural do Antigo Regime.

As recentes pesquisas acadêmicas têm destacado como a prática de fazer fortuna pela categoria dos comerciantes insere-se no primeiro momento do início de uma trajetória de nobilitação. A partir da

consolidação local enquanto elite mercante, diferentes investidas foram praticadas ao longo do tempo na América portuguesa como modo de ser reconhecido como nobreza política ou civil. É interesse neste trabalho indicar as recorrentes formas que têm aparecido na historiografia sobre o tema. O destaque da relevância na esfera econômica era uma forma de ampliar a sua notoriedade enquanto nobre, investindo na sua metamorfose social.

Para tal, estruturamos o trabalho em duas partes que visam responder aos objetivos delimitados no início desse texto. No primeiro momento, insere-se na nossa pauta de discussão a situação política do governo de d. José I e seus projetos que ampliaram o prestígio dos grandes negociantes. Posteriormente, lançaremos luz sobre o perfil do mercado de crédito do Rio de Janeiro, seus agentes e a inserção dos mercadores nas negociações. Buscaremos explicitar como que as transações de crédito ampliaram a rede de relacionamento dos envolvidos ao permitirem o estabelecimento de relações mútuas.

### **O processo de enobrecimento da elite mercantil na política**

No *Tratado de nobreza hereditária e política*, publicado em Lisboa no ano de 1676, Antonio de Villasboas Sampayo afirma que o caminho mais honrado para tornar-se nobre civil ou político é através do serviço prestado pelas armas ou pelas letras. Categorias distintas em importância para a manutenção do reino, a nobreza adquirida pelos feitos militares e pela magistratura proporcionava uma distinção em relação às mercês régias galgadas por outros mecanismos. Certamente, os abastados diferenciavam dos plebeus e, como tais, precisavam usufruir de privilégios que os desprovidos de riquezas não poderiam galgar. Desse modo, a fortuna pode ser entendida como um meio de atrair o status de nobre, mas essa deve estar associada aos elementos que permitem ou afirmem a sua serventia para as ações governativas.

Mas ha de advertirfe, que nem por hum homem fer rico fica logo nobre, mas juntamente com as riquezas, como o diffe o Philofopho. 5. *Polit.* he neceffario concorra virtude & merecimentos dos progenitores. [...] ennobrecem as riquezas quãdo fam antigas, & adquiridas pelos pays, & avos, porque como as acôpanha o poder, vão grandeãdo o refpeito, facilitão os cazamentos nobres, & abrem caminho para os cargos honrados. (SAMPAYO, 1676, p. 26)

O percurso para torna-se um indivíduo ilustre, como aferimos no trecho acima, é composto por regulamentações que expõem o complexo emaranhado para ascensão à nobre através da fortuna. Ter outras ações individuais que podem ser consideradas como atos virtuosos, estabelecer laços de sociabilidade que permitem a instituição de vínculos com as redes de poder já estabelecidas, buscar prestígios diante dos poderes locais e pequenos cargos públicos são mecanismos que consentem o reconhecimento da nobreza através dos bens adquiridos. É necessário delimitar que esta nobreza

política ou civil não é concedida pelo volume da fortuna, mas, sim, pelas ações que o indivíduo é capaz de tecer quando o tem sob domínio. Ser rico não é ser nobre, mas ter possibilidade de trilhar um caminho que produz enobrecimento. A conduta e estratégias advindas com a riqueza são elementos capazes de (re)produzir um nobre.

Neste trabalho, temos como análise as implicações da riqueza adquirida por meio das práticas mercantis, que, como veremos a seguir, difere em alguns requisitos. Para tal, enfatizamos o governo de d. José I por considerar que este tenha contribuído para acentuar e estruturar o processo de enobrecimento a partir do comércio. Em substituição de d. João V, em 1750, d. José I assumiu o governo de Portugal instituindo como primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como Marquês de Pombal. Não é interesse, aqui, discutir sobre a importância que as ações pombalinas tiveram para as profundas mudanças da segunda metade do século XVIII, já consagradas pelos estudos históricos, e nem explorar a participação de distintos agentes e fatores que anteriormente vinham a embasar um cenário propício à transformação. Cabe salientar que, entre 1750 a 1777, a busca da organização da atividade mercantil e os decretos que afirmavam a importância dos altos comerciantes para as políticas governamentais assinalam a distinção de um governo no que cerne ao enobrecimento dos mercadores.

A importância da riqueza oriunda do comércio para a monarquia civil permitiu que esta o considerasse como profissão nobre. Na Ordenação do Reino é reconhecido que os mercadores abastados não poderiam ter penas vis e que deveriam ser criados como pessoas de qualidade. Na segunda metade do século XVIII, o comércio gradativamente deixa de ser visto como profissão degradante a partir da criação de instituições como a Junta, a Aula do Comércio e a Companhia de Seguros. Desde então, a monarquia passa a conceder privilégios aos mercadores para que fossem compatíveis com o grupo de nobres.

O tratado sobre os *Privilegios da nobreza, e fidalguia em Portugal*, organizado em 1806 por Luiz da Silva Pereira Oliveira, menciona que a necessidade financeira impulsionou a liderança a oferecer um tratamento diferenciado para os abastados do comércio. No caso do governo de d. José I, vemos a necessidade imediata de reconstruir parte de Portugal que havia sido ruída com o último terremoto de 1755. Esse e outros fatores iriam assegurar a divulgação do discurso de que a riqueza proveniente do comércio quando serve à monarquia torna digno de ser nobre quem a oferece. O terremoto que sobreveio a Portugal corroborou para d. José I apresentar um esmero e estima pelos comerciantes de grasso trato, que através do financiamento permitiram a reconstrução do Império. Em suma, esta



ocasião significou o tempo ideal para os grandes mercantes demonstrarem a serventia da riqueza procedida das práticas comerciais.

Contudo, não eram todos os comerciantes que usufruíam dos privilégios, somente os melhores da profissão e os que fossem capazes de, com sua opulência, financiar os projetos da Coroa. Em outras palavras, o que fora instituído no tratado de 1676, redigido por Antonio Villasboas Sampayo, continua vigente na administração de d. José I, o patrimônio angariado carece acoplar-se à prestação de serviços à Coroa. Por outro lado, a possibilidade de reconhecer a nobreza em parte dos mercadores impele a afirmação e delimitação de uma hierarquia interna na camada dos comerciantes.

Em relação ao Brasil colônia, trabalhos como o de Roberta Stumpf permite-nos conhecer parte dos caminhos trilhados pelos negociantes que buscavam uma mercê do Rei. Ao estudar os nobilitantes do ouro em Minas, indivíduos que objetivavam o hábito militar através da entrega de ouro à Casa da Fundição, é possível identificar como os comerciantes demonstravam serviço de fidelidade ao Rei. A região mineira, no século XVIII, tinha como demanda o combate às práticas contrabandistas da produção aurífera e à falsificação de barras e moedas de ouro. Desse modo, estar na região era uma grande oportunidade para os que almejavam uma retribuição real pelos serviços prestados. Com a instituição do regimento de 1750 de fiscalização, o registro do ouro era uma possibilidade promissora aos que desejavam adquirir o status do hábito da Ordem de Cristo.

Os impedimentos que os negociantes precisavam vencer para alcançar seu objetivo eram múltiplos, a incluir a presença do defeito mecânico em sua trajetória. Assim sendo, na busca por uma ascensão gradativa, a consolidação do prestígio local era uma escolha eficaz porque quando exibida a Coroa era capaz de obter a dispensa do defeito mecânico. Enlaçar-se aos importantes agentes locais, assumir postos públicos e obter o título de familiar do Santo Ofício foram caminhos que revelaram a complexa associação de estratégias para estabelecer-se como grupo privilegiado para além da esfera econômica. Entre as várias trajetórias empregadas, consideramos que as boas relações instituídas entre os credores e devedores da sociedade fluminense, entre 1802 a 1807, foram importantes para alargar a rede de sociabilidade e permitir a troca de ações que eram favoráveis para além do interesse econômico.

#### **A elite comerciante no mercado de crédito fluminense no início do século XIX**

Ao analisar as escrituras de vendas com crédito, de dívidas e obrigação e as escrituras de quitação para o período abordado por este trabalho, no primeiro decênio do século XIX, identificamos que os agentes que operavam as transações creditícias fluminenses eram diversificados. Para além dos homens envolvidos nas teias do negócio mercantil, outros indivíduos deixaram seus traços através do registro público nos ofícios cartoriais. Antes de abordar a atuação dos comerciantes a partir das

escrituras de dívidas, que perfazem o montante de 125 registros notariais, devemos considerar o contexto geral de participação dos agentes.

**TABELA 1: OCUPAÇÃO DOS AGENTES MASCULINOS ENVOLVIDOS NAS REDES CREDITÍCIAS<sup>1</sup>**

	<b>CREDORES</b>	<b>PERCENTUAL (%)</b>	<b>DEVEDORES</b>	<b>PERCENTUAL (%)</b>
Negociante da praça	36	11,3	10	2,9
Vivem de negócio e bens	61	19,1	94	27,3
Vivem de lavoura	17	5,4	21	6,1
Religiosos	10	3,2	37	10,7
Especializados em ofícios	30	9,5	36	10,5
Militares	35	11	20	5,9
Não mencionado	126	39,5	119	34,6
Ilegível	4	1	7	2
<b>TOTAL</b>	<b>319</b>	<b>100</b>	<b>344</b>	<b>100</b>

Ao excetuar a participação do gênero feminino no mercado de crédito, mulheres solteiras ou viúvas que somam em acréscimos o total de 368 escrituras, temos a tabela 1 como forma de elucidar os agentes de crédito. São patentes os díspares ofícios de credores e devedores<sup>2</sup>, contudo, em relação aos indivíduos que tiveram a sua ocupação identificada, verificamos que 30,4% dos credores estavam envolvidos com as práticas mercantis. Conquanto com títulos distintos autodenominaram-se, seja como negociantes da Praça, viventes a partir de seus negócios, donos de lojas de fazendas secas e outros. Diferentes nomenclaturas declaradas nas escrituras tinham o intento de designar as ações comerciais dos envolvidos, por isso padronizamos duas categorias que permitem dar conta dessas variáveis, são elas: negociantes da Praça e vivem de negócio e bens. Isto é, um vocabulário social amplo para nomear

<sup>1</sup> Fonte: Escrituras de dívidas, vendas e quitação dos livros 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196 e 197 sob a guarda do Arquivo Nacional (AN).

<sup>2</sup> Esta tabela encontra-se analisada com maior esmero em SOUZA, Elizabeth S. “Pedir, receber e conceber: os homens virtuosos na economia fluminense (1801-1810)” In: *Anais do XV Encontro Regional de História da Anpob*, Rio de Janeiro, 2012.

os mercadores existiu ao longo dos séculos, sendo difícil assinalar os termos com as atividades praticadas. Uma linha tênue separava os diversos agentes do comércio na América portuguesa.

A ingerência de novos projetos políticos e jurídicos no século XVIII acentuou o interesse dos ricos comerciantes distinguirem-se dos médios e pequenos mercadores, não somente na indumentária e no *ethos*, mas no termo que designava a atividade profissional. Destarte, no final do Setecentos o uso dos termos “homens de negócio” ou “negociantes de grosso trato” passa estar associado diretamente à profissão nobre. De modo a padronizar a aplicação dos termos, segundo Aldair Carlos Rodrigues (2009), a historiografia tem optado por instituir três tipos de classificações, tendo as seguintes referências: grosso trato ou varejo; fixo ou volante; permanente ou eventual.

A designação de comerciante de grosso trato é dada ao indivíduo que articula uma longa transação comercial, sendo inter-regionais ou também inter-coloniais. Enquanto que o comerciante varejo trabalha com lojas restritas a sua localidade. A nomeação de fixo ou volante tem vínculo com a mobilidade desses comerciantes, se circulam entre as diferentes regiões ou se possuem um estabelecimento fixo. Por sua vez, a utilização do termo permanente ou eventual está intrínseca com a intensidade mantida por esses indivíduos com as práticas comerciais, sendo dito permanente se o indivíduo tiver essas práticas como uma atividade profissional, ou seja, parte contínua do seu ofício. Diferentemente, o comerciante eventual é aquele que em determinadas circunstâncias ou momentos atua neste ramo, mas não sendo uma prática rotineira do ofício.

**TABELA 2: MOTIVOS DOS EMPRÉSTIMOS<sup>3</sup>**

CATEGORIA	TOTAL	PERCENTUAL (%)
Não menciona	99	79,2
Concessão de crédito	6	4,8
Reforma de botequim e expansão dos negócios	6	4,8
Compra de benfeitoria	4	3,2
Liquidar dívidas	3	2,4
Reformar casa	2	1,6
Ilegível	3	2,4

<sup>3</sup> Fonte: Escrituras de dívida e hipoteca do Livro de Notas do Primeiro Ofício Cartorial, de 1802 a 1807.

Repasso do valor da venda	1	0,8
Destrato de venda e devolução do dinheiro	1	0,8
<b>TOTAL</b>	125	100

Na tabela 2, temos os dados do universo de 125 escrituras de dívidas e obrigações. A maioria dos registros não traz o motivo que impulsionou a obtenção de empréstimo com os credores, mas não podemos negligenciar as justificativas apontadas. Independente do contingente de causas apresentadas, elas são resquícios da prática de uma sociedade, as razões que impeliam os agentes devedores a examinarem os melhores credores para estabelecerem acordos financeiros. Por outro lado, a ausência do apontamento dos motivos para a aquisição de crédito não influenciou na confiança depositada pelo credor na figura do devedor, pois as transações continuaram a serem efetivadas.

O mercado de crédito constituiu-se nos últimos anos como objeto de estudo dos historiadores. As redes de endividamento são consideradas essenciais para a estruturação da sociedade na América portuguesa. Essa evidência não é exclusiva desse espaço, em todas as partes, o ato de pedir e emprestar sempre foram praticados em várias regiões da Europa e suas extensões. Desse modo, o crédito tem sido abordado através de distintos questionamentos formulados pelos pesquisadores.

Os estudos de Maria Manoela Rocha (1998), por exemplo, procuram elucidar o sistema de crédito em Lisboa em uma perspectiva comparada com regiões da Europa. Maria Rocha identifica a inexistência de um grupo especializado no fornecimento do crédito, de modo que, para os mais abastados, o investimento nesse negócio não seria muito rentável comparado com alternativas cujo risco seria menor. Diferentemente, apesar de objetivar conhecer as especificidades das transações de crédito, Teresa Cristina de Novaes Marques (2011) estabeleceu como recorte os aparatos dos judiciários e da legislação que ofereciam uma segurança para os credores recuperarem os valores emprestados aos devedores.

Essas questões ainda carecem de maior estudo no Brasil, pois não conhecemos na prática quais as proteções que eram fornecidas aos credores que permitiam entregar parte dos seus capitais a outro indivíduo. Em relação à historiografia brasileira, temos como referência para o estudo do crédito o trabalho de João Luís Fragozo (1992) e Antonio Jucá Sampaio (2002) para o caso do Rio de Janeiro, entre o século XVII e XIX, o estudo de Raphael Freitas Santos (2005), Rita de Cássia Almico (2009) para a região de Minas Gerais no período entre o século XVIII e início do XX, para a região da Bahia temos o trabalho de Stuart Schwartz (1995). Contudo, outros estudiosos têm adentrado nesta linha de

estudo e contribuído para consolidar o conhecimento sobre o sistema de crédito que é tão importante para o estudo da sociedade no tempo e no espaço.

Entretanto, ressaltamos que, no século XVIII, as pesquisas demonstram como a elite creditícia estava inserida em um processo de metamorfose, pois os negociantes de grosso trato começaram a aparecer em expressividade como figuras de credores. Este é o caso da cidade do Rio de Janeiro, segundo João Fragoso, que percebeu a tentativa da nova elite econômica consolidar-se como elite local. A partir dos estudos citados, compreendemos que a intensa participação dos envolvidos com a atividade comercial, na cidade do Rio de Janeiro, permitiu usufruírem de um papel de prestígio ao constituírem-se publicamente através das escrituras como credores.

Em consonância com a tabela 2, notamos que 30,4 % dos credores eram envolvidos com a prática mercantil, ao observar os negociantes da Praça e os que viviam de negócios e bens. A composição social do mercado de crédito permite demonstrar o papel de destaque dos comerciantes a nível local. Ao atentar para os nomes dos credores, percebemos que não existem indivíduos ou grupos especializados no oferecimento de crédito. Por diversas vezes, nos registros notarias, entre o período de 1802 a 1807, os indivíduos apareceram uma única vez como credores. No entanto, aferimos que o ato de inserir-se no sistema de crédito através do reconhecimento como credor permitia desfrutar de um prestígio e credibilidade no que tange à condição financeira que possibilitou o empréstimo e à moralidade, pois demonstrou virtude ao atribuir confiança a outro indivíduo.

Em suma, o perfil social dos que atuavam no sistema de crédito fluminense era alargado, o crédito estava pulverizado através de várias categorias sociais, participavam homens, mulheres solteiras, viúvas, militares com alta ou baixa patente, nobilitados da Ordem de Cristo, negociantes, professores, cirurgiões, padres e forros. Entretanto, apesar do perfil dos envolvidos nas transações creditícias seguir um padrão vertical, englobando desde os mais ricos até os mais desprovidos de riqueza, as relações entre os atores seguiram uma linha horizontal. Isto é, o credor geralmente se vinculava ao devedor que participava da sua categoria social.

Para fins de exemplificação, podemos citar a dívida registrada em 24 de novembro de 1802<sup>4</sup>, o presbítero secular Joze Luis Oliveira, na condição de credor, emprestou 400\$000 (quatrocentos mil réis) para Ignacio dos Santos, também presbítero secular, identificado como atuante na Ordem de São Pedro. Não muito diferente, os demais segmentos sociais tinham o costume de vincular-se com indivíduos com poder aquisitivo, se não igual, muito parecido. Contudo, é evidente que teremos exceções que devem ser compreendidas em um contexto previamente delimitado.

<sup>4</sup> Primeiro Ofício Cartorial, livro de Notas 188, fl 136.

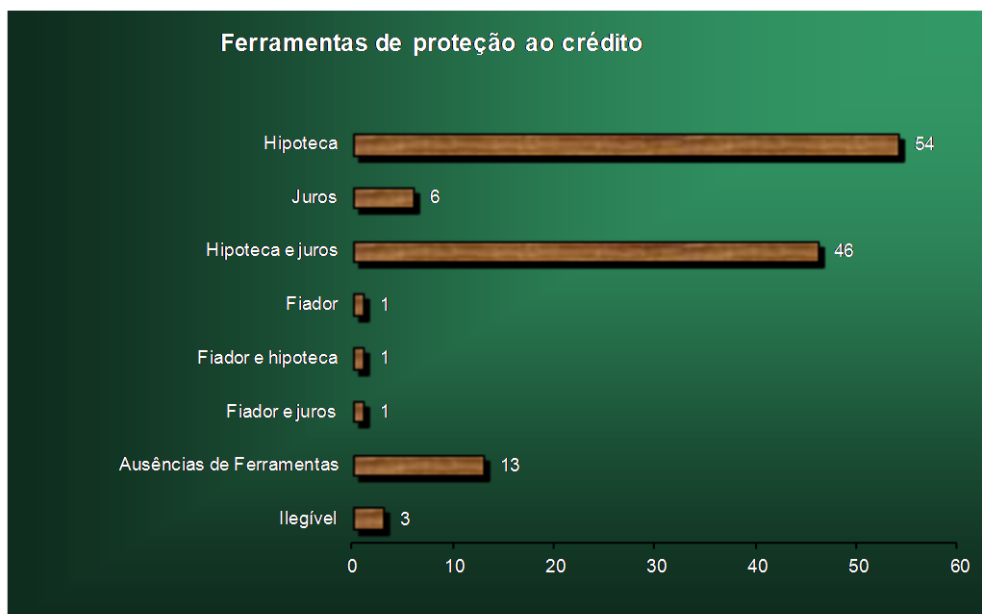
O caso do preto livre de nome Luis Angola Antonio de Siqueira com dívida no valor de 4 doblas para com Maria Eufrazia de Moura Figueira, registrado no Primeiro Ofício em 28 de novembro de 1804<sup>5</sup>, fora uma exceção. Maria Figueira, solteira e maior de 25 anos, concedeu a compra da liberdade ao Luis Siqueira pelo valor 10 doblas no dia 02 de junho de 1804, restando para a quitação da dívida o valor de 4 doblas que foi conferida em novembro. Neste caso, identificamos uma relação diferente da anterior, pois o vínculo entre credora e devedor manifestava-se através de uma relação de subordinação instituída entre a senhora e o seu antigo escravo. O registro da compra da liberdade em parcela e registrada nas escrituras públicas é algo que chama atenção devido à facilidade do pagamento. Esta escritura não assegurava prazo para o término do pagamento e nem os mecanismos de segurança para a credora.

Dito isto, cotejamos que os vínculos de créditos permitiam instituir uma relação de cumplicidade entre as partes. O ato de emprestar uma quantia confere ao mesmo tempo o depósito de confiança na figura do devedor, que deverá cumprir com os acordos formais e informais para zelar pela relação instituída.

---

<sup>5</sup> Primeiro Ofício Cartorial, livro de Notas 192, fl 25 v.

GRÁFICO 1: MECANISMO DE PROTEÇÃO NAS ESCRITURAS DE DÍVIDAS



Fonte: Escrituras de dívida e hipoteca do Livro de Notas do Primeiro Ofício Cartorial, de 1802 a 1807.

Ao analisar o gráfico de número 1, percebemos que nem sempre a concessão de crédito era uma atividade altamente rentável para o credor. As hipotecas e os juros aparecem como as medidas mais recorrentes nas negociações. Embora, entendemos que, para os que firmaram apenas o mecanismo de hipoteca, esses não tinham um acréscimo da quantia emprestada, pois se a dívida fosse quitada, o credor não teria vantagem alguma ao participar do negócio. Por outro lado, para os que pediram juros, nem sempre esses começavam a correr no ato do empréstimo. Pelo contrário, instituía-se um prazo para o retorno do empréstimo e após o vencimento os juros começavam a correr. Isto indica que, os devedores que quitaram seus débitos nos prazos acertados não precisaram retribuir ao credor moeda além da adquirida. Contudo, se por um lado o retorno dos credores da participação na atividade creditícia não vinha através da esfera financeira, as boas relações tecidas no âmbito econômico poderiam ser manifestas através de recompensas em outros campos.

Primeiramente, notamos que as hipotecas e os juros foram ferramentas essenciais de proteção ao credor no mercado fluminense. Contudo, esses juros estavam articulados com a taxa prescrita por lei e por costume. Todavia, as hipotecas exerceram um predomínio no que tange à escolha para proteção dos vínculos de créditos dispensados pelos credores.



Assim sendo, em relação aos devedores, estes necessitavam usufruir das redes de sociabilidade estabelecidas com o objetivo de assegurarem as melhores formas de restituição do crédito solicitado. Por derradeiro, podemos destacar que no período em que as instituições financeiras não estavam consolidadas, os agentes particulares de créditos ganharam destaque ao longo do primeiro decênio do século XIX, utilizando os juros, as hipotecas e as redes de sociabilidade como ferramentas de segurança no mercado fluminense.

### **Conclusão**

A delimitação de conclusão na fase prematura desta pesquisa repercute como precipitada. Nossa pretensão é entender como o mercado de crédito contribuiu para a tecedura de relações que favoreceram o caminho de ascensão social. E sendo os comerciantes uma categoria com ampla participação neste sistema a partir do meado do século XIX, esses seriam beneficiados pela escolha dos indivíduos que buscavam vincular-se, seja como credores ou devedores. A relação que poderia não ter um retorno financeiro no instante do registro da escritura, poderia surtir elementos positivos a serem usufruídos em outras instâncias, seja na facilidade de instituir posteriores negócios, seja na formação de laços sociais, apoio político e outros. A consolidação local enquanto homem de prestígio, com virtude e recurso para apoiar os que necessitavam de crédito, impele compreender que seria apoiado frente às demais situações posteriores.

Ao retomar a ideia trabalhada na primeira parte deste artigo, que afere que a riqueza não atribui o status de nobre, mas permite trilhar um caminho que produz o enobrecimento, compreendemos que não existe apenas o interesse dos negociantes de servirem à Coroa com as suas finanças, isto porque é possível os abastados do comércio estabelecerem vínculos através da riqueza com os atores locais, que contribuiriam para a sua inserção nas redes de poder estabelecidas. Conquanto não estivessem efetuando diretamente um serviço para a Coroa, os negociantes abastados poderiam usufruir da política de reconhecimento da sua qualidade ocorrida no meado do século XVIII. No início do Oitocentos já era permitido usufruir dos aparatos políticos do tempo de d. José I. Em suma, todo este cenário contribuiu para que os negociantes investissem em sua metamorfose social, tendo no final de carreira um prestígio pelas atividades praticadas para além do ramo mercantil.

### **Fontes**

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 188.

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 189.

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 190.

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 191.

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 192.

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 193.

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 194.

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 195.

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 196.

AN, Livro de Notas do Primeiro Ofício, livro 197.

### Bibliografia

ALMICO, Rita de Cássia. *Dívida e Obrigação: as relações de crédito em Minas Gerais, séculos XIX/XX*. Tese (Doutoramento) Niterói: ICHF/UFF, 2009.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e Hierarquia na Praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARQUES, Teresa Cristina de Novaes. “As dívidas do Senhor Jácome Lumchi. Pernambuco e a Companhia Geral pombalina” In: *Topoi*, v. 12, n. 22, jan-jun. 2011, pp. 63 – 74.

OLIVEIRA, Luiz da Silva Pereira. *Privilegios da nobreza, e fidalguia de Portugal*. Lisboa: Officina de João Rodrigues Neves, 1806.

ROCHA, Maria Manuela. “Crédito privado em perspectiva comparada (séculos XVII – XIX)” In: *Gabinete de História Económica e Social*. Lisboa, 1998, pp. 4 - 25.

\_\_\_\_\_. “Viver a crédito: práticas de empréstimo no consumo individual e na venda a retalho (Lisboa, Séculos XVIII e XIX)” In: *Gabinete de História Económica e Social (GHES)*. Lisboa, 1998, pp. 4 - 16.

RODRIGUES, Aldair Carlos. “Homens de Negócio: vocabulário social, distinção e atividades mercantis nas Minas Setecentistas” In: *História*. São Paulo, 28 (1), 2009, pp. 191- 214.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. O mercado carioca de crédito: da acumulação senhorial a acumulação mercantil (1650-1750) In: *Estudos Históricos*, 29. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, 2002, pp. 29-49.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

SAMPAYO, Antonio de Villasboas. *Nobiliarquia Portuguesa: Tratado da nobreza hereditária e política*. Lisboa: Officina de Francisco Villela, 1676.

SANTOS, Rafael Freitas. “Devo que pagarei”: sociedade, mercado e práticas creditícias na comarca do Rio das Velhas – 1713 – 1773. Dissertação (mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 2005.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

SOUZA, Elizabeth Santos. “Pedir, receber e conceber: os homens virtuosos na economia fluminense (1801-1810)” In: *Anais do XV Encontro Regional de História da Anpub*, Rio de Janeiro, 2012.

STUMPF, Roberta Giannubilo. *Cavalheiros do Ouro e outras trajetórias nobilitantes: As solicitações de hábitos das ordens militares nas Minas Setecentistas*. Tese (Doutoramento). Brasília: UNB, 2009.

## Reformas Políticas no Estado Moderno Português: a reorientação da Jurisdição Eclesiástica na administração do Bispado de Mariana (1777-1817)

Samila Luiza Xavier de Queiroz<sup>1</sup>

Mestranda – UFOP  
Agência Financiadora: CAPES  
[samilaxq@yahoo.com.br](mailto:samilaxq@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Este trabalho pretende avaliar como as reformas políticas promovidas pelo governo português a partir da segunda metade do século XVIII - período em que observamos uma mudança na relação entre o Estado Moderno português e a Igreja Católica pós tridentina - interferiram na concepção e atuação da jurisdição eclesiástica enquanto membro do corpo administrativo colonial. Para isso, analisaremos a política administrativa do bispado de Mariana entre os anos de 1777 e 1817 à luz da documentação encontrada no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, além de fontes reguladoras como as *Ordenações Filipinas* e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Acredita-se que houve uma tentativa do governo português em centralizar o poder eclesiástico na figura do bispo, principal agente religioso-administrativo da Coroa e Igreja no ultramar, tornando-o, dessa forma, um importante instrumento para promoção das reformas políticas pretendidas pelos governantes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Reforma política, Jurisdição eclesiástica, Centralização.

### O trono e o altar: entre a autonomia e a centralização

Antes das reformas ilustradas a jurisdição eclesiástica possuía autonomia de governo perante o poder real, e ainda, os lugares eclesiásticos gozavam de certas imunidades. Várias bulas foram escritas pretendendo regular o poder temporal e secular nos domínios do ultramar. Uma das formas utilizadas pelo Estado para limitar a autonomia jurisdicional da Igreja consistiu na criação do direito do padroado. Ficou acordado por este que as novas terras de Portugal ficariam sobre a jurisdição do padroado real, significando que, ao rei competiria nomear as autoridades eclesiásticas da colônia.

Charles Boxer, em seu texto, *O padroado da Coroa e as missões católicas* resume o padroado em uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal, como patrona das missões eclesiásticas católicas romanas nas vastas regiões da Ásia, África e Brasil. O regime de padroado, teoricamente, permitia aos reis tratarem os bispos como funcionários do Estado, do mesmo modo que tratavam os vice-reis ou governadores, dando ordens e legislando sobre matérias

---

<sup>1</sup> Bolsista de mestrado da Capes do programa de pós-graduação da Universidade Federal de Ouro Preto. Este trabalho faz parte do meu trabalho monográfico intitulado “Construindo as Minas, administrando as almas: governos episcopais do bispado de Mariana (1777-1817)”, orientado pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cláudia Chaves.

eclesiásticas. A liberdade concedida ao padroado para governo espiritual das novas terras e povos foi defendida até o último instante pela coroa portuguesa, mesmo após várias críticas da Santa Sé.

Todavia, ao mesmo tempo em que a os eclesiásticos viam-se subordinados à Coroa através do regime de padroado, os reis tinham a especial obrigação de ajudar à jurisdição eclesiástica na manutenção da ordem e costumes católicos adotados pelo Concílio Tridentino. O alvará de 12 de setembro de 1564 “publica e recomenda a observância do Sagrado Concílio Tridentino em todos os domínios da Monarquia Portuguesa” mencionando a especial obrigação dos reis em assistir a jurisdição eclesiástica em todas as coisas em que convinhem guardar a execução dos decretos dos ditos concílios, como na reformação dos abusos que introduzidos e aumentados pela negligência remissa da execução das coisas ordenadas pelos cânones, concílios e decretos<sup>2</sup>. Como desejo de fazer cumprir as ordens do concílio o rei mandava ao regedor da Casa de Suplicação e ao Governador da Casa do Cível, e quaisquer outros oficiais e justiças dos seus reinos e senhorios, que sendo requerido pelos prelados acerca da execução das ordens do concílio, dessem todo o favor e ajuda para o dito efeito.

Junto ao direito do padroado, as *Ordenações Filipinas* pretendiam contornar a autonomia administrativa da Igreja. O livro II das Ordenações delimita a relação entre a jurisdição eclesiástica e a real, descrevendo em que situações os clérigos responderiam à justiça civil, em quais âmbitos a justiça civil deveria apoiar a jurisdição eclesiástica, e ainda, em quais casos deveriam atuar juntas. O título VIII expressa em que casos a jurisdição eclesiástica deveria receber ajuda do braço secular<sup>3</sup>. Justifica-se a ajuda para que as sentenças e mandados dos prelados e seus visitantes se cumprissem com mais brevidade possível.

Percebemos por este título que a diligência da jurisdição real era feita para exercício do poder do bispo, significando que, a ligação entre a jurisdição eclesiástica e a jurisdição real dava-se por meio das ações prelatícias. O bispo era representante da união entre as justiças secular e divina, era o ponto de encontro pelo qual as questões práticas entre Coroa e Papado deveriam ser resolvidas, já que era a maior autoridade temporal nos territórios coloniais. O governador dos bispados apresenta-se como o elo entre os interesses reais e divinos. José Pedro Paiva em seu livro *Os Bispos de Portugal e do Império* retrata a importância conferida aos bispos como agentes reais sem desconsiderar suas atuações. Segundo ele, os bispos foram utilizados como instrumentos estratégicos para afirmação do poder real devido a três razões principais: 1) porque detinham uma grande capacidade de influenciar o

<sup>2</sup> Ordenações Filipinas. Livro II. Legislação Portuguesa. “Alvará de 15 de setembro de 1564”. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, pp. 503-507.

<sup>3</sup> Ordenações Filipinas. Livro II. Título VIII – “Da ajuda do braço secular”. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, pp. 452.

comportamento das pessoas por meio das “cadeias de piedade e religião”; 2) devido a grande capacidade de penetração territorial que a rede de paróquias possibilitava, considerada mais efetiva do que a do rei no Antigo Regime; 3) devido ao sistema cultural e religioso que incrustavam noções de hierarquia, ordem e obediência.<sup>4</sup> O que se observa no título VIII das Ordenações, e de maneira genérica em todo livro II, são esses poderes descritos por Paiva, principalmente, nos casos em que o comportamento do homem/fiel está em questão.

O nascente Estado moderno português, em meados do século XVIII, pretendeu afirmar sua autoridade perante a administração religiosa e eclesiástica, para isso, várias medidas foram tomadas com objetivo de nacionalizar a Igreja católica. No Brasil, a expulsão dos jesuítas, geralmente, é lida como a ação pombalina que causou maior impacto na relação entre o trono e o altar. Outra medida importante foi à secularização da inquisição. Em 1768, o novo intendente-geral já havia se apropriado dos poderes de polícia da inquisição. Em 1769 Pombal ordenou que todas as propriedades confiscadas pela inquisição passassem a fazer parte do Tesouro Nacional. Pombal também aboliu a distinção entre cristão velho e cristão novo, e em 1768, o papel de censor de livros, antes de responsabilidade da inquisição, foi confiado a recém-criada Real Mesa Censória. Porém, o papel de censor de livros ficou confiado a membros da ala reformista da igreja, que incluíam confessores do príncipe D. José e da princesa D. Maria<sup>5</sup>.

A subordinação do poder eclesiástico ao rei, e, principalmente a restrição do poder papal, fez surgir rumores em Portugal, alegando que os portugueses tinham-se tornado jansenistas ou galicanos.

Pombal e seus colaboradores eclesiásticos, na verdade, tomaram e adaptaram de outros, o que servia para seus objetivos, que eram essencialmente regalistas e católicos. Ou seja, aceitavam a supremacia do Estado, mas não queriam ver o catolicismo derrubado. Queriam a autoridade papal circunscrita e uma grande autonomia para as igrejas nacionais, com as ordens fraternas e o clero regular purificados e em número limitado, e desejavam alcançar isso pela expansão do poder dos bispos. (MAXWELL, 1996 p. 102)

Após morte de D. José I e a queda de Pombal em 1777, D. Maria I assumiu o trono português. Sua ascensão fez com que todos os insatisfeitos com as reformas pombalinas - o clero ultramontano e os aristocratas - encontrassem um ambiente propício para suas queixas. De todo modo, a ascensão de D. Maria parece não ter prejudicado as reformas iniciadas por Pombal, principalmente, porque sua reforma educacional possibilitou a formação de um corpo de burocratas e clérigos ilustrados que

---

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Idem.*

dariam continuidade as suas ideias como membros do aparelho estatal e da hierarquia da igreja reformada.

### A reorientação da jurisdição eclesiástica

A Igreja católica colocava-se como uma importante aliada para a manutenção do poder real em um período marcado pelos levantes contra o sistema de governo do Antigo Regime. O governo mariano de 1777 a 1816 – em 1792 seu filho, D. João, assumiu a regência do reino, devido à insanidade mental da mãe - foi marcado pelo rompimento de grandes revoltas, subsidiárias dos ideais iluministas. Em 1776 foi lançada a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, até então colônia britânica, em 1789 eclode a Revolução Francesa declarando guerra aos tronos e implantando não somente novas estruturas de poder, mas também novos símbolos, como “Igualdade, Liberdade e Fraternidade”. No mesmo ano, insurgia nas Minas Gerais a Inconfidência Mineira, e por fim, 1790, marcado pela eclosão da Revolução no Haiti. Todos estes acontecimentos colocaram em xeque o sistema de governo absolutista monárquico.

Um clima de instabilidade pairava sobre o reinado português. A Igreja, ao que parece, cumpriria papel fundamental no controle dos ânimos. Logo no primeiro ano de seu reinado, D. Maria, pela Mesa de Consciência e Ordens, expediu uma provisão ao bispo e cabido da Sé de Mariana em 05 de maio de 1777 para que sem perda de tempo remetesse ao mesmo órgão um rol das igrejas do bispado com as côngruas que tinham cada pároco delas, assim como os rendimentos extras de pé de altar e benesses<sup>6</sup>. Pedia ainda que levantassem informações acerca da quantidade de cônegos, párocos, capelães da Sé e beneficiados, com suas graduações e também o número de clérigos ou falta deles quando for o caso, e o “merecimento” dos que pretendiam ordenar-se e dos que seriam precisos para o serviço das igrejas. Uma semana após a rainha mandou um aviso para que se cumprissem os pedidos da provisão, acrescentado que enviasse uma cópia a Secretaria de Estado do Ultramar, dirigida por Martinho de Melo e Castro naquele tempo, ao governador e ao capitão-general da capitania de Minas Gerais<sup>7</sup>. E ainda no mesmo mês de março enviou outro aviso ao bispo sobre os clérigos que deveria empregar no serviço das igrejas enquanto as informações pedidas não chegassem à Coroa, que seriam aqueles que os bispos achassem “mais dignos”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> AEAM. Governos Episcopais/ D. Bartolomeu Mendes dos Reis. Arquivo 1, gaveta 4, pasta 3: Ordem régia para o cabido. De 17 de maio de 1777

<sup>7</sup> AEAM. Governos Episcopais/ D. Bartolomeu Mendes dos Reis. Arquivo 1, gaveta 4, pasta 4: Provisão régia para o cabido. De 21 de maio de 1777

<sup>8</sup> AEAM. Governos Episcopais/ D. Bartolomeu Mendes dos Reis. Arquivo 1, gaveta 4, pasta 3: Ordem régia para o cabido. De 24 de março de 1777.



Constatamos, no entanto, que o bispado de Mariana, nos primeiros anos do reinado mariano, estava sendo regido pelo cabido, já que o bispo, d. Bartolomeu Mendes dos Reis (1773-1779) não assumiu efetivamente o governo, solicitando renúncia em 1778. As ordens dirigidas ao bispo caberiam então aos membros do cabido, que deveriam enviar as informações solicitadas e zelar pela qualificação dos clérigos. Porém, numa ordem régia expedida pela Mesa de Consciência e Ordem dirigida ao cabido em junho de 1777, ordenava a admissão nos concursos de quaisquer benefícios, na ocasião de se vacante, de opositores que já se achassem no serviço das igrejas, não obstante não serem das terras do Brasil<sup>9</sup>.

A preocupação em não deixar nenhum cargo vago na administração eclesiástica nos remete a um dos mecanismos de Pombal para racionalização do campo burocrático do ultramar, quando implantou a venda dos ofícios. Sua medida, como afirma Joaquim Romero Magalhães, parecia dar maior importância à ocupação do cargo vago do que a qualificação do oficial (MAGALHÃES, 2011 p. 173-199). Na administração eclesiástica os ofícios não eram vendidos, no entanto, os requisitos para ocupação de um cargo foram paradoxalmente abrandados devido às circunstâncias da sede vacante do bispado de Mariana e o clima de instabilidade que assolava a região nos primeiros anos do reinado mariano.

A produção de informações acerca da administração eclesiástica revela uma das estratégias da política ilustrada: conhecer para reformar. Como o Estado tentava limitar os poderes da Igreja, era preciso conhecer a dimensão da administração eclesiástica, revelar suas capacidades de potência através do desvelo de sua estrutura funcional. Desta maneira, o Estado poderia estabelecer mecanismos de gestão à jurisdição eclesiástica. Ressalta-se ainda que a Igreja era a principal responsável pela produção de informações censitárias, como os registros de nascimento, casamento e mortes, que geravam uma série de lucros e também de cargos para administração eclesiástica.

Este papel estatístico da administração eclesiástica pode ser observado em um pedido de D. José em 1776, às dignidades, cônegos e cabido da Sé de Mariana. Na ocasião o soberano dizia que tinha incumbido aos governadores e capitães gerais do ultramar para lhe enviar anualmente

uma relação do número de habitantes compreendidos nos distritos dos seus diferentes governos, servindo para este efeito do benéfico dos párcos, e mandando-os auxiliar pelos seus ministros da justiça, que é o meio de se poderem conseguir estas relações com maior prontidão e facilidade<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> AEAM. Governos Episcopais/ D. Bartolomeu Mendes dos Reis. Arquivo 1, gaveta 4, pasta 4: Provisão régia para o cabido. De 19 de junho de 1777.

<sup>10</sup> AEAM. Governos episcopais/ D. Bartolomeu Mendes dos Reis (1773-1779). Arquivo 1, gaveta 3, pasta 4 – provisão régia para o cabido de 21 de maio de 1776.

A cooperação entre os braços civil e eclesiástico da administração real garantiria o êxito das propostas ilustradas de produção de conhecimento sobre os territórios do ultramar, e para tal, D. José mandava anexo o método com qual deveriam se formar as relações, que se dividiam em dez classes, basicamente, homens e mulheres em seus diferentes estágios de vida (criança, rapaz, adulto e velho), nascimentos e mortes.

A nova organização do poder eclesiástico refletiu dentro de sua própria organização, principalmente, entre regulares e seculares. Em 1786 a rainha mandou lançar um alvará com força de lei para resolver os constantes conflitos entre os bispos e as ordens militares (BOCHI, 2011 p. 505-510).

(...) depois de mandar ouvir a Mesa de Consciência e Ordens sobre as representações e queixas dos bispos, querendo dar para o futuro uma providência geral e capaz de terminar, por uma vez, tantas desordens abusos e excessos de jurisdição, fui servida mandar-vos, por uma junta de ministros do meu Concelho, teólogos e juristas muito doutos e versados no estudo das leis e costumes pátrios, no direito público, universal e particular deste Reino e na jurisprudência própria das ordens, as sobreditas representações dos bispos, consultas e parecer da Mesa de Ordens, com assistência do procurador da minha real Coroa, ordenando-lhes que, conferindo e pesando as razões que se ofereciam por uma e outra parte, fizessem subir a minha real presença tudo quanto achassem e entendessem justo, necessário e conveniente sobre os pontos duvidosos. (*Idem* p.506)

O excerto acima demonstra uma típica administração iluminista: resolução dos problemas a partir da criação de juntas com profissionais competentes para levantamento de informações sobre as partes e questões envolvidas no conflito e a centralização das decisões tomadas em torno da jurisdição real. Depois de realizado tal levantamento a rainha mandou lançar um alvará, com força de lei, que se dividia em treze distintos tópicos.

1) os párocos, freires e beneficiados com cura de almas das igrejas das Ordens Militares no que diz respeito à cura pastoral, ofício e ministério de párocos, administração dos sacramentos, emenda e correção dos costumes não tinham privilégio algum e ficavam subordinados aos prelados diocesanos e ao foro eclesiástico dos bispos;

2) os freires clérigos que não forem párocos ou beneficiados com cura de almas eram isentos da jurisdição dos bispos e sujeitos somente aos seus respectivos prelados e juizes das Ordens;

3) os párocos e beneficiados curados das Ordens deveriam também respeitar os bispos diocesanos;

4) os bispos e arcebispos dos reinos podiam e deviam visitar as igrejas das Ordens e examina-las, não sendo elas *Nullius Dioecesis* como também deveriam conhecer e devassar as culpas e faltas dos párocos freires e beneficiados encarregados de cura de almas, podendo suspendê-los e encomenda-los outros para o lugar;

5) os bispos podiam visitar as ermidas e capelas das Ordens localizadas nos limites da sua paróquia não sendo elas edificadas às custas das mesmas Ordens ou com a qualidade *Nullius Dioecesis*;

6) em caso de excesso de jurisdição dos bispos ou dos ministros das Ordens deveriam recorrer aos superiores eclesiásticos dos mesmos bispos ou ao juízo da Coroa;

7) aqueles que fossem encomendados pelos bispos em casos de vacatura nas igrejas das Ordens não precisariam ser obrigados a pedir à mesa das Ordens confirmação da carta de encomendação em razão da legitimidade da passada pelo bispo e do seu poder e jurisdição ordinária, e à mesa deveria prontamente pagar as cômputas aos encomendados;

8) os bispos ultramarinos tinham a jurisdição ordinária da mesma forma que os bispos do reino sobre todas as igrejas, clero e povo existente dentro dos limites dos seus respectivos bispados, podendo assim prover todos os cargos e ofícios eclesiásticos que fossem necessários para o serviço das igrejas ou para uso da jurisdição contenciosa;

9) a rainha deveria nomear e criar os bispos ultramarinos e juizes das ordens, ordenando que deles, se recorresse imediatamente à mesa das Ordens, e também cabia a rainha “impor perpétuo silêncio às pretensões da Ordem Militar de Nosso Senhor Jesus Cristo sobre a jurisdição ordinária eclesiástica nos bispados do ultramar”;

10) recomendava aos bispos e arcebispos que abdicassem de todos os fatos que encontrassem o amplo padroado unidos e incorporados na Ordem Militar de Nosso Senhor Jesus Cristo, que competiam a rainha como grã-mestra e governadora, assim como as renúncias, cessões, divisões e desmembrações, uniões aumento dos benefícios e aumento ou diminuição das cômputas dos beneficiados;

11) não podiam os ministros das Ordens dar licenças ou tomar conhecimento das dadas pelo bispos, averiguando se foram justa ou injustamente concedidas, nem os beneficiados seriam obrigados a apresentá-las, senão para o caso de recebimento das cômputas, porém, os beneficiados e párocos freires, além da licença dos bispos deveriam também obter a da mesa das Ordens;

12) os priores mestres das Ordens de Santiago e de Avis gozavam do privilégio de usarem vestes prelatícias;

13) que se cumprisse e guardasse este alvará desconsiderando todos e quaisquer outros regulamentos anteriores. (*Ibidem* p. 505-510)

Notamos que, praticamente em quase todos os aspectos da vida religiosa os eclesiásticos regulares deveriam se subordinar ao poder episcopal. A reorganização de poderes colocada com as reformas políticas fez com que os poderes eclesiásticos fossem redistribuídos. Como os bispos,

tornaram-se, mais do que antes, principais funcionários religiosos-administrativos do Estado, era certo que à eles fosse dado maior poder. Na administração religiosa houve então, uma centralização do poder na figura do bispo, que, obedecendo à hierarquia reformista portuguesa, estava subordinado à jurisdição real.

O aumento do poder dos bispos no que se refere à jurisdição eclesiástica pode ser enfatizado com um mandado de 25 de julho de 1793, no qual, a Rainha acrescenta umas disposições ao sobredito alvará de 1786. No parágrafo 10 do alvará citado a Rainha diz que, como grã-mestra e governadora da Ordem Militar de Nosso Senhor Jesus Cristo, deveria aceitar as renúncias na forma disposta e determinada no alvará, porém, os fatos demonstraram as dificuldades de recorrer a Mesa de Consciência e Ordens devido à distância e demoras que retardavam ou impediam as ditas renúncias. Assim, ordenou que as renúncias e demissões de quaisquer igrejas ou benefícios do ultramar e das Ilhas do Açores e Madeira poderiam ser feitos pelas mãos dos bispos respectivos<sup>11</sup>. Essa medida de descentralizar o poder de demitir ou aceitar a renúncia de algum beneficiado em torno da jurisdição real reflete o quanto os bispos detinham, neste momento, o controle político da jurisdição eclesiástica.

O poder conferido aos bispos não ficaria, porém, sem fiscalização. Em 1789, a rainha enviou uma carta ao então bispo de Mariana d. fr. Domingos da Encarnação Pontével, “sobre os desvelos e cuidados que deveria ter das suas ovelhas”<sup>12</sup>. Justifica as instruções da carta pelo fato de que ela, a rainha, enquanto protetora e auxiliar da religião deveria zelar para que os bispos desempenhassem com todo o cuidado suas obrigações na instrução dos súditos para que fossem “bons cristãos e bons vassalos”. Ressalta ainda, que nenhuma matéria lhe tomou tanta consideração quanto à “conservação da pureza da fé e regularidade da disciplina”, pois eram objetos dignos de empregar o poder que Deus confiou a ela como protetora da Igreja e soberana, e por isso tinha por obrigação promover os meios pelos quais faria seus súditos felizes.

D. Maria elenca duas principais questões a que os bispos deveriam atentar-se. Primeiro, ao ensino da doutrina cristã, pois sendo o bispo primeiro mestre e instrutor do bispado deveria dar aos párocos e pregadores não só as instruções pastorais, mas o “santo exemplo”, para que assim obrigasse-os a serem como ele desejava. Salienta que o ensino da doutrina cristã não poderia delimitar-se as crianças, mas a todos os cristãos que mereciam este nome, e que o bispo sabia quais instruções “mais próprias do catecismo” deveria ensinar, lembrando-os das obrigações que lhes eram anexas, “fidelidade,

<sup>11</sup> AEAM. Governos episcopais/ D. Bartolomeu Mendes dos Reis (1773-1779). Arquivo 1, gaveta 3, pasta 3 – ordem régia para o cabido.

<sup>12</sup> AEAM. Livros diversos – Armário 7, prateleira 4. Alvarás, informações e registros. Carta de D. Maria I ao bispo de Mariana, 1789.

amor e obediência” ao soberano, pois como a religião ensina e manda, “não é bom cristão, quem não for bom vassalo”, assim, sem fidelidade, amor e obediência ao soberano não pode haver a Deus.

A equiparação do Rei a Deus apresenta-se como uma das formas de que o Estado tinha de fazer com que os povos reconhecessem e legitimassem o poder real. A doutrina cristã não era apenas um meio de propagação do catolicismo, era também, um instrumento de controle dos pensamentos dos indivíduos. A coroa, muito sabiamente, utilizava as categorias de percepção da Igreja – como, amor, fidelidade, obediência, hierarquia, ordem, pecado, culpa, céu, inferno, etc – na dominação dos povos, pois era por elas que os indivíduos construíam a representação da realidade em que viviam, e, através da apropriação da imagem formada organizavam seus pensamentos e ações.

Assim, se a coroa mantinha, através do ensino do catecismo, a imposição de um modelo pelo qual os indivíduos pensavam e atuavam, poderia, de certa forma, controlá-los. A importância conferida ao poder da administração eclesiástica como braço da administração real demonstra que ao contrário do que aparentava, a sobreposição do poder do Estado sobre o poder da Igreja não pretendia diminuir o poder da Igreja, mas sim, domina-lo. Utilizá-lo de maneira racional frente aos objetivos traçados para organização e controle dos povos e territórios, ou melhor, da união entre estes, da estruturação dos espaços sociais.

## Conclusão

Em síntese, a relação entre Estado Moderno Português e Igreja Católica pós-tridentina talvez tenha sido a máxima revolucionária do empreendimento colonial português. O elo formado entre estas duas instituições conferiu ao Brasil muitas de suas formas atuais. A partir da segunda metade do século XVIII essa relação ganhou novos contornos, o pensamento iluminista ibérico modificou o modo de percepção do mundo social. A centralidade divina cede lugar à centralidade do rei. O paradigma individualista surge no seio da sociedade corporativa portuguesa, reestruturando as categorias e formas de classificação da sociedade. O Estado centralizado através da aplicação das reformas ilustradas ao aparelho estatal português tenta impor sua perspectiva do mundo social intervindo nas estruturas objetivas e subjetivas pelas quais a sociedade se organizava.

As reformas ilustradas aplicadas à jurisdição eclesiástica previam uma capitalização das potencialidades da igreja enquanto quadrícula administrativa capaz de produzir informações sobre o território colonial e ainda controlar o comportamento dos fiéis, em um tempo de incertezas. No decorrer deste período, na luta pelo poder entre a Igreja católica e o Estado português, frente à administração colonial, a Igreja posicionou-se como instrumento de governo do rei, a organização eclesiástica foi reavaliada e o poder prelatício de ordem, magistério e jurisdição, ganhou força. Os

bispos tornaram-se os principais agentes religiosos-administrativos no elo formado entre as duas instituições.

## Referências Bibliográficas

### FONTES IMPRESSAS

BOSCHI, Caio C. *O cabido da Sé de Mariana (1745-1820): documentos básicos/* Caio C. Boschi (Organizador, Responsável pela fixação dos textos e estudo crítico) - Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro: Editora Puc Minas, 2011.

COELHO, José João Teixeira. *Instrução para o governo da Capitania de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro. Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1994.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia(...) ano de 1707*. Biblioteca Digital do Senado Federal: Obras Raras – [www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/222291](http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/222291).

### LIVROS

BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Lúcia Amaral. Org. *Modos de Governar: ideias e práticas políticas no império português. Séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papyrus, 1996.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz - 14ª ed. - Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2010.

BOXER, Charles. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edição 70, 1981.

CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

CHARTIER, Roger. *A História ou a leitura do tempo*. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

\_\_\_\_\_. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

FEITLER, Bruno, SOUZA, Evertgton Sales. Org. *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2011.

FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e vilas d'el rei: espaço e poder nas Minas Setecentistas*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira, Cláudia Damasceno Fonseca. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda Baptista e GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Org. *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Trad. Vera Ribeiro; Revisão técnica, Maria Cláudia Pereira Coelho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Labirintos Brasileiros*. São Paulo: Alameda, 2011.

MARQUES, Joel Serrão e A. H. de Oliveira - dir. SILVA, Maria Beatriz Nizza – Coord. *Nova História da expansão portuguesa. O império Luso-Brasileiro (1750-1822)*. Lisboa: Estampa, 1986.

MATTOSO, José, dir. HESPANHA, António Manuel, org. *História de Portugal- Vol. 4 - O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1998.

MAXWELL, Kenneth R. *A Devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808*; Trad. João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

MONTEIRO, Nuno G. F, CARDIM, Pedro e SOARES, Mafalda. Org. *Optima Pars: Elites ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: ICS, 2005.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes e VAINFAS, Ronaldo. Org. *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da época moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império*. Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. Perspectiva. 1ª edição, 1979.

SILVA, Ana Cristina Nogueira e Silva. *O modelo espacial do Estado Moderno*. Lisboa: Estampa, 1998.

SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. *História do Direito Português. Fontes de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os métodos históricos*. Miraflores: Difel, 2005.

TRINDADE, Raymundo. *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para a sua História*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953.

## ARTIGOS CIENTÍFICOS

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



ANDRADE, Francisco Eduardo. *A conversão do sertão. Capelas e a governamentalidade nas Minas Gerais*. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 23, n° 37: p.151-166, Jan/Jun 2007.

BARROS, José D'Assunção. *História, espaço e tempo: interações necessárias*. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 22, n° 36: p.460-476. Jul/Dez 2006

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Dos poderes de Vila Rica de Ouro Preto. Notas preliminares sobre a organização político-administrativa na primeira metade do século XVIII*. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, n° 31: p. 120-140. Janeiro 2004.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *Os registros paroquiais e a história do Brasil*. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, n° 31: p. 13-20. Janeiro 2004.

PRODI, PAOLO. *Cristianismo, Modernidade Política e Historiografia*. Revista de História, n° 160: p. 107-130. 1° semestre de 2009.

## As cadeias no Brasil Colonial: população carcerária de Villa Rica (1731 – 1736)

Mateus Freitas Ribeiro Frizzone

Licenciado – UFMG

Graduando (bacharelado) – UFMG

[mfrizzone@gmail.com](mailto:mfrizzone@gmail.com)

**RESUMO:** Esta comunicação pretende discutir as prisões no Brasil Colonial – mais precisamente durante a vigência do Livro V das Ordenações Filipinas como principal referência penal –, tendo em vista as várias reclamações em relação à precariedade das cadeias e a significativa população carcerária. Buscar-se-á pensar as utilidades e o funcionamento das cadeias, assim como suas condições físicas e os presos. Discutir-se-á também, algumas punições mais comumente aplicadas e outras repetidas vezes previstas pelo código filipino. Em um segundo momento, serão analisados alguns dados da população carcerária de Vila Rica, entre 1731 e 1736, obtidos a partir de inventários da cadeia feitos pelo carcereiro. Objetiva-se entender um pouco melhor a lógica das prisões no momento e levantar características dessa população cruzando-as com os aspectos discutidos na primeira parte do trabalho.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cadeias, Brasil Colonial, Justiça.

Havia, na Península Ibérica, uma forte crença na justiça como o maior atributo do governo, uma estreita relação entre o rei e sua lei. Acreditava-se que a aplicação imparcial da lei pelo soberano junto com a honestidade nos deveres públicos implicaria no bem estar e no progresso do reino, já o contrário seria punido pela justiça divina.

“O mundo do século XVII, em Portugal, era ainda o mundo da ordem pronunciada por Deus [...] o governo referia-se à moral (e ao Criador, em última instância)” (XAVIER, 1998: 121). Em tal ordenamento social, divino, assim como no corpo humano, cada parte desempenha uma função específica, sendo todas diversas, autônomas e indispensáveis, harmonizadas pela cabeça, que correspondia ao rei. E a função primeira do monarca era a aplicação justiça, sendo a Justiça equivalente à manutenção da ordem, o conhecimento e reconhecimento do justo de cada situação,

À justiça correspondia à possibilidade que cada coisa tinha para realizar os fins para que fora criada (*sufficiencia corporalim bonorum*) e, por outro, o respeito que cada coisa devia ter pelas criaturas que lhe eram vizinhas, não pretendendo mais do que lhe era devido (Ibidem p. 124).

Além da justiça, a piedade e a prudência também eram virtudes reais. Uma estava relacionada à religião e sua manutenção, ser justo era também zelar pela fé cristã; enquanto a outra era um cálculo de justiça, um afastamento do acontecido para a aplicação da solução política mais adequada. A causa final do poder real era o bem comum, que consistia, sobretudo, na manutenção da ordem – divina – das

coisas. Como nos lembra Ângela Xavier (Ibidem: 137), essa preponderância da justiça no poder real independia da imagem do rei, visto como “vice-Deus na Terra” ou administrador da justiça, ou ainda administrador das coisas de Deus na Terra.

“No Ultramar, os rebentos coloniais de Espanha e Portugal não eram menos ciosos do valor da justiça e da lei” (SCHWARTZ, 2011 p. 28), sendo a construção da câmara, cadeia e do pelourinho, além da Igreja, as primeiras obras a serem feitas na criação das vilas. No entanto em terras tão extensas e, segundo alguns, propensas às sedições e libertinagens, povoadas por homens de toda espécie, com baixíssima densidade demográfica e grandes áreas fora do alcance do Estado Português, a violência, a impunidade, o mandonismo e a corrupção, estavam fortemente presentes. Nas Minas Gerais, por exemplo, “as tentativas das autoridades de impedir esses atos de violência, mais ou menos graves, sempre esbarraram na ausência de instrumentos eficazes que permitissem tornar as Minas uma região onde prevalecesse a ordem” (ANASTASIA, 2005: 14).

Escravos, negros forros e mestiços se apresentavam como grandes perigos e, durante o século XVIII, várias foram as medidas para tentar diminuir a criminalidade desses indivíduos restringindo-lhes a posse de armas, ou tentando aglomerar a população em centros mais povoados, onde o governo estaria mais presente. As disputas locais, os conflitos de jurisdição entre as autoridades, a sobreposição dessas jurisdições e a parcialidade ou omissão dessas autoridades dificultaram ainda mais a “institucionalização das regras do jogo estabelecidas para a convivência entre os vassalos e as autoridades reais.” (Ibidem p. 22).

O pelourinho, símbolo de justiça e autoridade real, ficava no coração da maioria das cidades portuguesas [e de todo o império] do século XVI. À sua sombra, as autoridades civis liam as proclamações e castigavam criminosos. Sua localização no centro da comunidade refletia a crença ibérica de que a administração da justiça era o mais importante atributo do governo (SCHWARTZ, 2011 p. 27).

Para tentar ordenar o caos colonial, a principal referência penal e criminal era Livro V das Ordenações Filipinas, totalmente dedicado ao direito penal, e que esteve em vigor no Brasil entre 1603 e 1830. Tal livro é um excelente exemplo das “mil mortes” do Antigo Regime, nele há uma grande variedade de formas de morrer, desde o degredo, considerado a morte social (geralmente quando ultrapassava os 10 anos e associado ao confisco dos bens do condenado) às diversas mortes naturais: dentre outras, havia a pena à morte natural, à morte natural cruelmente, a morte pelo fogo para que o condenado não tivesse sepultura, ou ainda como o exemplo de Tiradentes, enforcado, esquartejado, com seus restos mortais espalhados para serem comidos pelos bichos, sua casa demolida, a terra salgada e seus descendentes desonrados e amaldiçoados. Isso porque, uma das características mais marcantes da

justiça do Antigo Regime talvez seja o respeito às hierarquias sociais. As penas variavam não só de acordo com o crime, mas, principalmente, com a condição do acusado e do ofendido. Penas pecuniárias, punição corporal, degredo, trabalho forçado e mortes de diversas formas, executadas como espetáculos, serviam para afirmar a soberania real. Por exemplo, “nas execuções das penas de morte, aos 'bem nascidos' era reservado o machado, e aos demais restava a corda, considerada morte desonrosa.” (FERREIRA, 2009: 185).

Temos assim, um sistema punitivo baseado na punição corporal e nas concessões e benesses/graças dadas pelo monarca. “Punir, controlar os comportamentos e instituir uma ordem social, castigar as violações a essa ordem e afirmar o poder do soberano constituíam elementos inerentes ao poder reais” (LARA (org.), 1999: 21). Para serem exemplares e demonstrarem o poder do rei, as punições eram verdadeiros espetáculos, o que fazia do ritual de punição um ritual político. Marcar sobre a pele do condenado era uma forma de efetivar a glória real com penas tão severas e a pena de morte prevista tantas vezes, conta-se que ao ler o Livro V, Frederico o Grande da Prússia havia perguntado se ainda havia gente viva em Portugal (HESPANHA, 1993a p. 299).

O cumprimento à risca dessas leis poderia gerar diversos problemas, desde questões de viabilização da execução até possíveis revoltas contra os excessos reais. Além do esvaziamento populacional pelas mortes e degredos, a incapacitação das mãos trabalhadoras, afinal, era aos peões que se destinavam às penas mais cruéis, ao mesmo tempo, também eram eles, já desqualificados, indispensáveis em uma sociedade em que o trabalho manual era desonroso. O degredo ainda acarretava em possíveis meses de espera por uma embarcação que fosse ao destino desejado, ficando o condenado às custas do Estado nas , geralmente precárias, cadeias.

É nesse ponto que podemos pensar na política do perdão e da graça. Além de desafogar a o sistema punitivo e equilibrar um pouco a balança da severidade das leis, o perdão reafirmava o poder real, legitimando-o ainda mais. Como brilhantemente explica Hespanha:

A graça consiste na atribuição de um bem que não competia por justiça nem cumulativa, nem distributiva (i.e., que não era, de qualquer forma, *juridicamente devido*). Porém, não destrói a justiça – como não destrói a natureza – antes aperfeiçoa. Daí que, pelo exercício da graça, o rei não pudesse ofender o frustrar direitos adquiridos. [...] a própria graça contém um elemento ‘objectivo’ que a aproxima da ideia de ‘medida’, de ‘razão’ e, logo, de justiça (HESPANHA, 1993b p. 389).

Portanto o rei afirma seu poder não só pelo temor, mas pela conjugação entre temor e amor, entre a justa punição segundo a lei e a justa graça segundo o merecimento do condenado e a bondade real. Segundo Hespanha, “da parte dos súbditos, este modelo de legitimação do poder cria um certo

*habitus* de obediência, tecido, ao mesmo tempo com os laços do temor e do amor. Teme-se a *ira regis*; mas até a consumação de castigo, não se desespera da misericórdia” (HESPANHA, 1993a: 317).

A pena de restrição da liberdade não estava prevista nas Ordenações Filipinas. Porém, muitas vezes as penas de punição corporal, degredo ou trabalho forçado<sup>1</sup> eram convertidas em prisão, afirmando a política de perdão. As cadeias eram, em grande parte, povoadas por indivíduos à espera de julgamento ou da aplicação da pena, ou ainda por condenados durante a execução da pena – de trabalho forçado, por exemplo.

De fato, as cadeias não eram instituições demasiadamente importantes dentro dos esquemas punitivos implementados pelas autoridades Coloniais. [...] Na maioria dos casos, tratavam-se de meros lugares de detenções para suspeitos que estavam sendo julgados ou para delinquentes já condenados que aguardavam a execução da sentença (AGUIRRE, 2009 p. 37 – 38).

Sobre a estrutura física, as cadeias ficavam, normalmente, no mesmo prédio da Câmara (Casas de Câmara e Cadeia), em uma posição central da localidade, próxima ao pelourinho. Geralmente estavam no primeiro piso, com as grades voltadas para a rua, para que os transeuntes não só vissem (função exemplar), como para que os presos conseguissem esmolas e ajudas, já que o Estado não os mantinha, então dependiam de seus fundos ou de algum amigo ou familiar e da ajuda da Santa Casa de Misericórdia. A Misericórdia, na maioria das vezes, mantinha os presos com uma refeição diária e roupas.

As condições sanitárias e estruturais das prisões coloniais não eram boas, aliás, estavam longe até de serem razoáveis e, não incomuns, eram as reclamações às Câmaras e ao Conselho Ultramarino feitas por carcereiros e até governadores, que relatam o péssimo estado das cadeias e pedem reformas. Essa situação implicava em altas taxas de enfermidade e mortalidade e elevado índice de fugas. Trabalhando com o Rio de Janeiro, Ricardo Ferreira afirma que “A superpopulação carcerária já era um dos grandes problemas enfrentados pelos governantes em fins do século XVIII,” (FERREIRA, 2009 p. 219) e é provável que isso não se restringisse ao centro administrativo da colônia que recebia presos de diversas localidades, muitas vezes devido à falta de estrutura desses lugares para comportar seus detidos. A lentidão da justiça e as péssimas condições sanitárias poderiam transformar a passagem pela cadeia em prisão perpétua e sentença de morte.

---

<sup>1</sup>Trabalho forçado também era conhecido como pena de galés. Galé é uma embarcação muito utilizada no Mediterrâneo desde a Antiguidade Clássica. Em Portugal elas foram utilizadas entre os séculos XIII e XVII. As Galés eram embarcações a remo, que, normalmente, utilizavam criminosos como remadores. Mesmo após entrarem em desuso, o nome da pena para trabalho forçado (independentemente do trabalho, geralmente trabalhos para o setor públicos) se manteve como galé. Os galés eram os condenados a essa pena.

Os funcionários e contratados para serviços temporários nos presídios nem sempre eram pagos. Os carcereiros (responsáveis pelo dia a dia nas cadeias), por exemplo, muitas vezes tinham outras funções dentro da própria câmara e ainda contavam com uma renda extra, vinda de celas de melhor qualidade, chamadas de “salas dos carcereiros”, nas quais os presos que quisessem algum “conforto” deveriam pagar.

A principal reclamação [dos carcereiros, feitas ao Senado da Câmara do Rio de Janeiro] era a falta de pagamento e o pretense caráter provisório do exercício da função que se tornava definitivo, pois as autoridades não destacavam outros carcereiros para assumir a administração das cadeias. (ARAÚJO, 2009 p. 226)

As diversas cartas, destinadas ao Conselho Ultramarino, de Matias Francisco de Melo e Albuquerque, cirurgião que fez curativos em presos na cadeia de Vila Rica por volta da década de 1750 e passa por volta de 10 anos tentando receber pelos serviços prestados<sup>2</sup> também demonstram essa prática de não pagar serviços prestados nas cadeias, conseqüentemente uma pouca importância dada a elas pelo sistema.

Em relação aos presos, os escravos formavam uma parcela considerável da população carcerária, diante disso temos uma situação dúbia, afinal, eram consideradas mercadorias, coisas, incapazes e ao mesmo tempo sujeitos capazes (e culpados) de cometer crimes e punidos pela lei, sem tribunal próprio. “Uma das especificidades do escravismo é que ele exige uma legislação severa que, necessariamente, deve caracterizar como crime qualquer ato de rebeldia por parte dos escravos” (GUIMARÃES, 1983: 42).

“Considerado de ínfima condição e, portanto, digno das mais severas punições previstas no Livro V, o escravo criminoso deixava de ser juridicamente coisa” (FERREIRA, 2009: 188). Carlos Magno Guimarães nos ajuda a concluir salientando

uma contradição já explicitada por Jacob Goreneder: todo o aparato jurídico montado para manter o escravo submisso tendia a negar a sua condição humana, mas 'ao reconhecer a responsabilidade penal dos escravos, a sociedade escravista os reconhecia como homens'. Este reconhecimento contraria a reificação do escravo, enquanto um dos fundamentos do escravismo (GUIMARÃES, 1983 p. 44).

A prisão de escravos gerava um grande prejuízo aos senhores, que perdiam os rendimentos auferidos pelos cativos, viam suas propriedades trabalhando para o poder público sem receber nada por

---

<sup>2</sup> AHU-Con. Ultra.-Brasil/MG-Cx: 68, Doc.: 14; AHU-Con. Ultra.-Brasil/MG-Cx: 85, Doc.: 26

isso e ainda corriam o risco de perdê-los pelas más condições das cadeias. O Estado, até certo ponto, tentava não intervir nas relações entre os senhores e seus escravos, porém

embora tendencial, este caráter do Estado de defensor de interesses de senhores de escravos não se manifesta em termos absolutos, ou em plenitude integral em todos os momentos. A possibilidade de que a punição por algum crime praticado por um escravo pudesse implicar na sua perda, seja pela pena de morte ou por castigos que pudessem inutilizá-los, levava a que alguns senhores acobertassem esses crimes da justiça. O que não quer dizer que estes senhores, a seu modo, não punissem aqueles escravos (Ibidem p. 41 – 42).

Isso não contradiz outra prática bastante comum, que era o fato de muitos senhores enviarem seus escravos para serem castigados nas prisões, pagavam para que o cativo passasse uma temporada no cárcere e sofresse punições corporais.

No entanto, os negros, escravos, libertos ou livres não eram os únicos encarcerados. Analisando as listas de presos da cadeia de Vila Rica<sup>3</sup>, feitas entre 1730 e 1736 (1730, 1731, duas em 1732, 1733 e duas em 1736, portanto sem uma periodicidade definida e também sem um critério muito rígido) os presos brancos são numericamente expressivos, 130 brancos e 206 pretos dentre os classificados por cor. A presença de indivíduos como capitães, guardas mores e padres, ainda que em pequena quantidade, também apontam para uma variedade dessa população carcerária. Vale salientar, que nesse momento, a cadeia de Vila Rica era precariamente construída de pau a pique, pequena e, ao que se percebe pelas listas, contava sempre com várias dezenas de prisioneiros.

Em relação ao sexo, a maior parte dos presos era do sexo masculino, mas existiam mulheres e algumas que permaneceram por tempo significativo na cadeia (Josefa Rodrigues da Silva permanece por três anos). Tentando estimar um suposto tempo de prisão, calculado a partir da repetição dos nomes nas listas, os dados apontam para períodos curtos, a maioria esmagadora aparece em listas de apenas um ano. Os nomes que se repetem, muitas vezes não aparecem em listas em sequência, 67 nomes se repetem em 136 vezes. Mesmo desconsiderando a falta de sequência das repetições e entendendo o intervalo entre a primeira e a última data de lista em que aparecem seja o tempo de prisão, são raras as permanências muito grandes. Tal fato condiz com a ideia da cadeia enquanto um local de passagem, em que os indivíduos são presos à espera de julgamento ou da execução da pena. É possível pensar

---

<sup>3</sup> APM CMOP Cx. 02 Doc. 18  
APM CMOP Cx. 03 Doc. 01  
APM CMOP Cx. 03 Doc. 15  
APM CMOP Cx. 03 Doc. 37  
APM CMOP Cx. 04 Doc. 17  
APM CMOP Cx. 08 Doc. 06  
APM CMOP Cx. 08 Doc. 28



também na prisão de supostos criminosos, ou ainda, na utilização da cadeia como arma nas disputas políticas e no mandonismo local, na Inconfidência de Sabará (1775), por exemplo, “o ouvidor, entre outros abusos de autoridade, mandou prender a ferros na cadeia de Sabará parte de seus inimigos, sem nenhuma justificativa razoável” (CATÃO, 2007: 674-675). A ocorrência, em uma das listas, de muitos dos presos estarem classificados como presos por ordem de determinadas autoridades pode também, corroborar para essa utilização da prisão para interesses particulares.

Os estudos sobre as cadeias e os presos na América Portuguesa possuem ainda muitos campos a serem explorados, no entanto não se pode perder de vista dois aspectos. O primeiro, como bem explicita António Manuel Hespanha, é que

o segredo da específica eficácia do sistema penal do Antigo regime estava justamente nesta ‘inconseqüência’ de *ameaçar sem cumprir*. De se fazer *temer*, ameaçando; de se fazer *amar*, não cumprindo. Ora, para que este duplo efeito se produza, é preciso que a ameaça se mantenha e que a sua não concretização resulte da apreciação concreta e particular de cada caso, da benevolência e compaixão suscitadas ao aplicar a norma geral a uma pessoa em particular (HESPANHA, 1993a: 311).

E o segundo, se relaciona com as ideias de liberdade,

“A concepção de que a liberdade que constituiria o oposto da prisão é típica do mundo moderno, na qual a prisão se fundamenta na privação da liberdade e na transformação radical dos indivíduos, com vistas a adequá-los ao corpo social. Daí ser precipitado alargar as concepções atuais para o passado [...]. A prisão, no passado [pré-industrial], recebeu contornos típicos de sociedades escravistas, ao contrário da prisão moderna situada em um mundo que valoriza a liberdade; assim, a prisão e a escravidão se aproximaram no passado” (FONSECA, 2009: 130).

## FONTES

### Impressas

*Ordenações Filipinas*. Em <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/>, acesso em 06/07/2013

### Manuscritas

Lista nominativa dos presos brancos, pardos e negros (1730). APM CMOP Cx. 02 Doc. 18.

Auto de inventário da cadeia entregue pelo carcereiro José da Costa Novais ao escrivão (1731). APM CMOP Cx. 03 Doc. 01.

Relação de presos brancos, negros e forros da cadeia (1732). APM CMOP Cx. 03 Doc. 15.

Auto de inventário da entrega dos presos da cadeia ao arrematante Agostinho Fernandes Pereira (1732). APM CMOP Cx. 03 Doc. 37.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

Autos de inventário de presos que se acham na cadeia de vila rica e suas sentenças (1733). APM CMOP Cx. 04 Doc. 17.

Inventário dos presos, forros e demais pertences da cadeia de vila rica (1736). APM CMOP Cx. 08 Doc. 06.

Inventário dos presos, forros e demais pertences da cadeia de vila rica (1736). APM CMOP Cx. 08 Doc. 28.

## REFERÊNCIAS

AGUIRRE, Carlos. Cárcere e Sociedade na América Latina, 1800 – 1940. In: MAIA, Clarissa Nunes. NETO, Flávio de Sá. COSTA, Marcos. BRETAS, Marcos Luiz. (org.). *História das prisões no Brasil*. Vol.1. Rio de Janeiro: Rocco, 2009. p. 35 – 77.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. *A geografia do Crime - Violência nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2005. 159 p.

ARAÚJO, Carlos Eduardo M. de. Entre dois cativeiros: Escravidão urbana e sistema prisional no Rio de Janeiro, 1790 – 1821. In: MAIA, Clarissa Nunes. NETO, Flávio de Sá. COSTA, Marcos. BRETAS, Marcos Luiz. (org.). *História das prisões no Brasil*. Vol.1. Rio de Janeiro: Rocco, 2009. p. 217 – 252.

CATÃO, Leandro Pena. Inconfidência(s), jesuítas e redes clientelares nas Minas Gerais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage. VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História das Minas Setecentistas*. Vol.2. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2007. p. 669 – 689.

FERREIRA, Ricardo Alexandre. O tronco na enxovia: escravos e livres nas prisões paulistas dos oitocentos. In: MAIA, Clarissa Nunes. NETO, Flávio de Sá. COSTA, Marcos. BRETAS, Marcos Luiz. (org.). *História das prisões no Brasil*. Vol.1. Rio de Janeiro: Rocco, 2009. p. 179 – 215.

FONSECA, Paloma Siqueira. A Presiganga Real (1808 – 1831): Trabalho forçado e punição corporal na Marinha. In: MAIA, Clarissa Nunes. NETO, Flávio de Sá. COSTA, Marcos. BRETAS, Marcos Luiz. (org.). *História das prisões no Brasil*. Vol.1. Rio de Janeiro: Rocco, 2009. p. 109 – 134.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Uma negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no Século XVIII. (Dissertação de Mestrado apresentada ao departamento de Ciência Política – UFMG). Belo Horizonte: 1983. 210 f.

HESPANHA, António Manuel. Da “Iustitia” à “Disciplina” textos, poder e política penal no Antigo Regime. In: HESPANHA, A. M. (org.). *Justiça e Litigiosidade – História e Prospectiva*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993a. p. 287 – 379.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

\_\_\_\_\_. Justiça e Administração Entre o Antigo Regime e a Revolução. In: HESPANHA, A. M. (org.). *Justiça e Litigiosidade – História e Prospectiva*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993b. p. 381- 468.

LARA, Silvia Hunold (org.). *Ordenações Filipinas: Livro V*. São Paulo, SP: Companhia Das Letras, 1999. 510 p.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 414 p.

XAVIER, Ângela Barreto. “*El Rei aonde póde, e não aonde quer*” – *Razões da política no Portugal seiscentista*. Lisboa: Edições Colibri, 1998. 194 p.

## A arte de jurar: prática e retórica dos juramentos no mundo luso-brasileiro (1820-1822)

Alexandre Bellini Tasca

Mestrando – UFMG

[abtasca@gmail.com](mailto:abtasca@gmail.com)

**RESUMO:** Na madrugada de 24 de agosto de 1820, na cidade de Porto, se iniciou um levante que transformaria a história do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. Conhecido como Revolução Constitucional do Porto, esse movimento tinha por objetivo a regeneração do reino, que havia se corrompido diante dos acontecimentos que assolaram a Europa a partir das Guerras Napoleônicas. Para isso, organizou-se em uma junta provisional de caráter marcadamente liberal e – em poucos meses – assumiu o poder nas principais cidades de Portugal, incluindo Lisboa. Estabelecidas suas bases, a Junta Provisional do Supremo Governo do Reino tomou sua principal atitude: convocar as *Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes*, que seriam responsáveis pela elaboração da primeira constituição portuguesa. Nesse processo de regeneração uma prática salta aos olhos: o juramento. Para compreendê-lo, Giorgio Agamben em *O sacramento da linguagem – Arqueologia do juramento* realiza um trabalho que – devido ao caráter multidisciplinar desse fenômeno – flerta com a história, a filosofia e a linguística. Em seu estudo, Agamben identifica o juramento como base do pacto político na história do Ocidente, sendo responsável pelo reestabelecimento deste sempre que há rompimentos ou rearranjos no jogo político, como aqueles realizados pelo vintismo português. A leitura de periódicos, cartas e manifestos, indica que, a partir da Revolução do Porto, o juramento foi repetidamente utilizado para legitimar adesões ao projeto do liberalismo constitucional, tornando perjuros aqueles que descumprissem o pacto estabelecido. Tendo a obra de Giorgio Agamben como referencial, propomos aqui identificar e problematizar tais usos, que transformavam o juramento em elemento de retórica para justificar posições e opiniões políticas. É nesse ambiente de disputas que um novo pacto político iria ser elaborado, levando ao juramento não somente de um regime constitucional, mas do Brasil como império independente de Portugal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Juramento, Linguagem, Constituição.

Na madrugada do dia 24 de agosto de 1820, na cidade do Porto, se iniciou um levante que marcaria a história do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. Conhecido como Revolução Constitucional do Porto, esse movimento resultara da crescente insatisfação dos lusitanos em relação a crise que se estendia por Portugal. Dotado de um forte caráter político, fora encabeçado pelo grupo intitulado Sinédrio que tinha como líderes, dentre outros, Manuel Fernandes Tomás e José Ferreira Borges. De forma geral, objetivavam a regeneração política do Império Português que, sobretudo após as guerras napoleônicas, diziam ter se degenerado em um governo despótico, tirânico, levando à crise da nação portuguesa. Para dar início às transformações desejadas, os liberais – que haviam assumido o poder e formado a chamado Junta Provisional do Supremo Governo do Reino – tinham como

exigência primeira o juramento do monarca à constituição portuguesa, que seria elaborada a partir da convocação das *Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes*.

Encontrar a culminância de um movimento de tal proporção na efetivação de um juramento indica a importância desta prática para aquela sociedade. Afinal, o que garantiria que a palavra dada pelo monarca seria cumprida? O que está implicado em um juramento? O livro *O sacramento da linguagem – Arqueologia do juramento*, do filósofo italiano Giorgio Agamben, ajuda-nos a pensar tais questões. Sua tese desenvolve-se a partir da defesa de que os homens das sociedades ocidentais, até a ascensão dos Estados modernos, tinham no juramento a base dos pactos políticos – pactos estes que estariam em crise nas atuais gerações, o que colocaria o próprio homem como animal político em xeque. Tal raciocínio tem início em reflexões realizadas por Paolo Prodi em *Il sacramento del potere* (1992) onde é realizada uma investigação histórica do juramento político no ocidente. Agamben, buscando outra abordagem dessa temática, realiza o que ele chama de uma arqueologia filosófica (2011, p.10) onde linguística, história da religião e do direito se cruzam em uma tentativa de responder: O que é o juramento? Qual sua relação com o homem como animal político? As reflexões desenvolvidas a partir de tais questionamentos servirão de substrato para a compreensão do papel dos juramentos no mundo luso-brasileiro, nos anos de 1820, que será alvo de nossa análise, tendo cunho mais exploratório do que propriamente conclusivo.

Recorrendo ao trabalho desenvolvido por Benveniste *L'expression Du sement dans La Grèce ancienne*, de 1948, Agamben ressalta uma importante característica dos juramentos:

[O juramento] é uma modalidade particular de asserção, que apoia, garante, demonstra, mas não fundamenta nada. Individual ou coletivo, o juramento só existe em virtude daquilo que reforça e torna solene: pacto, empenho, declaração. Ele prepara ou conclui um ato de palavra que só possui um conteúdo significativo, mas por si só não enuncia nada. Na verdade é um *rito oral*, frequentemente completado por um rito manual, cuja forma é variável. E a sua função não reside na afirmação que produz, mas na *relação* que institui entre a palavra pronunciada e a potência invocada. (BENVENISTE, p. 81-82, 1948 apud AGAMBEN, p. 12, 2011)

Alguns pontos devem ser ressaltados nessa passagem. Primeiramente, destacamos o teor de solenidade que o juramento adquire através de um rito. Segundo, o fato de que esse rito sacraliza não uma afirmação, mas uma relação, relação essa estabelecida entre aquilo que se diz e uma potência invocada. Em se tratando de uma sociedade católica, como a aqui estudada os rituais de juramento são estabelecidos entre aquele que jura e a sagrada escritura, materialização da palavra de Deus, como podemos observar no juramento de 26 de fevereiro de 1821, quando, D. Pedro, em nome de seu pai a constituição se faria em Portugal:

Juro em nome de el-rei, meu pai e senhor, veneração e respeito à nossa santa religião, observar, guardar e manter perpetuamente a constituição, tal qual se fizer em Portugal pelas cortes. E logo sendo apresentado pelo bispo capelão-mor o livro dos Santos Evangelhos, nele pôs sua mão direita, e assim jurou, e prometeu e assinou. Como procurador de el-rei, meu pai e senhor. – O Príncipe D. Pedro de Alcântara. (MORAES, 1982, p.62)

Como podemos observar, a simples afirmação de manutenção e proteção da constituição não é suficiente para que o juramento se efetive. Faz-se necessário um ritual em que se estabeleça a relação entre a palavra dada e a potência sagrada de Deus, representada pelos Santos Evangelhos. Essa primeira caracterização ajuda-nos a entender a legitimação adquirida pelo juramento, mas não é o suficiente para compreensão de seu funcionamento e importância. Para isso, Giorgio Agamben realiza uma análise onde a linguagem humana e o juramento acabam por se imbricarem explicando-se mutuamente.

Linguagem e juramento se encontram em um duplo aspecto cooriginário da própria *logos* humana: a asserção e a veridificação:

Enquanto a asserção tem um valor essencialmente denotativo, cuja verdade, no momento de sua formulação, é independente do sujeito e se mede com parâmetros lógicos e objetivos (condições de verdade, não contradição, adequação entre palavras e realidade), na veridificação, o sujeito se constitui e se põe em jogo como tal, vinculando-se performativamente à verdade da própria afirmação. (AGAMBEN, p.68, 2011)

Assim, o juramento teria seu fundamento na veridificação, indicado pelo enunciado “eu juro” que possui caráter tipicamente performativo, uma vez que o sujeito enunciadador se coloca como cumpridor da palavra dada, posicionando-se ante a sua afirmação e estabelecendo a relação entre o juramentado e a “potência sagrada”. Da mesma forma a linguagem se vê amplamente dependente de seu aspecto de veridificação, posto que está fundamentada em seu caráter performativo, ou seja, sua garantia não está no exterior, que pode ser objetivado, mas é autorreferente. Essa colocação torna-se mais clara através das colocações de Wittgenstein quando ele se questiona: “Sei que me chamo Ludwig Wittgenstein ou apenas creio?”. (WITTGENSTEIN, p.491, 1969 apud AGAMBEN, p.64, 2011). Por em dúvida o nome é duvidar do nomear – a mais fundamental prática da linguagem humana – sem o qual não podemos falar, nem julgar o verdadeiro e o falso. Entretanto, não há, de fato, uma maneira de comprovar o nome, ele é, portanto, uma questão de crença – seu referente se sustenta com base na aceitação das regras do jogo da linguagem. Agamben remete então à *fides*, fé, como ponto de convergência entre a linguagem e o juramento, onde ambos se sustentam, fé que se refere, no primeiro, à correspondência entre as palavras e as coisas e, no segundo, à potência sagrada, cujo nome testemunha a veracidade da relação estabelecida. O entendimento preciso da forma como o nome sagrado se vincula à autenticidade da palavra dada em um juramento é fruto de um minucioso

raciocínio, que percorre todas as páginas do *Sacramento da Linguagem*. Iremos nos ater, porém, ao ponto originário eleito por Agamben para compreender as ligações entre a ação (que põe a prova a sobredita relação) e o nomear: os *sondergötter*, “deuses especiais”, que chegaram até nós apenas por seus nomes, invocados em rituais sacerdotais. O autor conclui que:

[...] no evento da linguagem, nome próprio e nome apelativo são indiscerníveis e, conforme observamos no caso dos *Sondergötter*, o nome próprio do Deus e o predicado que descreve uma determinada ação (o ato de aplinar com grade, o ato de adubar etc.) ainda não estão divididos. Nomeação e denotação [...] são inseparáveis na sua origem (AGAMBEN, p.56, 2011).

Não podemos perder de vista esse laço que interliga o aspecto assertivo e o de verificação da linguagem humana, pois ele nos ajudará na compreensão das formas como os juramentos foram mobilizados nos debates que analisaremos. Por hora é preciso ter em mente que – seguindo a lógica anteriormente apresentada – trabalhamos com uma sociedade que tem em sua base política pactos de fé: os juramentos. Uma vez compreendidos – ainda que de forma sumária – podemos partir para um estudo mais cuidadoso do lugar destes na política luso-brasileira na década de 1820. Se, em Portugal, os membros do Sinédrio se organizaram para assumir o governo e exigir o juramento de D. João VI à constituição no dia 25 de fevereiro foi a vez das tropas no Rio de Janeiro se reunirem na Praça do Rossio, para pressionarem o monarca. No dia seguinte, o príncipe D. Pedro cedeu às pressões realizando o supracitado juramento em nome de seu pai e em seguida de si mesmo. Temos, portanto, dois momentos em que parte população saiu às ruas tendo como principal objetivo obter um pacto consagrado pelo juramento. Porém, quais as consequências da efetivação desses juramentos? Neves aponta para um esvaziamento de tais atos ao dizer: “Assim, todos os poderes prosseguiram concentrados no soberano, sem qualquer concessão aos proclamados princípios da soberania popular. O movimento significara simples ato simbólico de juramento à futura Constituição [...]” (NEVES, 2003, p.251). Temos, portanto, o juramento – principal forma de estabelecimento dos pactos políticos das sociedades ocidentais – deslegitimado, posto que não se pôde observar mudanças concretas no cenário brasileiro. Em contrapartida, a adesão das Cortes do Rio de Janeiro ao governo revolucionário sediado em Lisboa, deu tranquilidade a estes que temiam a constante ameaça de intervenção da Santa Aliança, que se mantinha atenta à qualquer movimento de ameaça às dinastias que estavam no poder<sup>1</sup>. Portanto, ainda que não tenha tido resultados práticos em relação à política, o “simples ato simbólico” fora suficiente para dar confiança e legitimidade aos deputados portugueses.

<sup>1</sup> Segundo Neves (2003, p.250), o temor de uma intervenção da Santa Aliança devia-se, sobretudo, a recente ação das tropas austríacas que reprimira uma sublevação do Reino de Nápoles.



Os debates referentes aos juramentos não são exclusividades de um estudo historiográfico em relação aos acontecimentos passados. Já na época, essa prática era posta em questão nas argumentações, sobretudo no que se refere à manutenção do vínculo entre os reinos de Portugal e Brasil. Podemos observar no periódico *O Campeão Português em Lisboa*<sup>2</sup> um artigo, publicado a partir de seu segundo número, com o título de *Portugal, e o Brasil*, onde o autor expõe sua visão do contexto em que se deu a Revolução do Porto e a adesão do Brasil aos princípios desta, realizando, a partir daí, uma enfática defesa da permanência da união de ambos os reinos. Importante notarmos os artefatos retóricos utilizados em sua argumentação:

Qual foi, porém nestes deliciosos momentos a voz geral de todo o Brasil? Foi ela mui clara e distintamente concebida nestes termos: *Vivam as Cortes de Portugal, e a Constituição que elas fizerem!* [...] Até aqui ia tudo conforme com a primeira, e não forçada declaração do Brasil; pela qual reconheceu, sem por ninguém ser impelido, a suprema autoridade das Cortes Portuguesas, a quem já tinha jurado obedecer. (*O campeão português*, n.2, 13.02.1822)

Identificamos nessa passagem três pontos importantes em sua argumentação: primeiramente ressalta a adesão do Brasil como um todo ao movimento liberal iniciado em Porto; segundo, ela se dera espontaneamente, ou seja, sem coação ou coerção por parte de Portugal; e, encerrando seu ponto, reforça o juramento de obediência às Cortes. Atentemo-nos ao papel central que o juramento ocupa em seu artigo. Escrito já em fevereiro de 1822, quando um grande desgaste já se fazia presente nas relações luso-brasileiras, José Liberato, autor do *Campeão*, refere-se aos juramentos declarados pelas províncias brasileiras quando estas tiveram conhecimento dos eventos ocorridos em agosto de 1820. Temos por exemplo a declaração do governo provisório do Pará, em que se diz:

Chamados pelo voto livre e espontâneo dos habitantes desta cidade ao governo provisional da capitania, temos a honra de participar às V. Ex<sup>as</sup> que no dia 1º de janeiro do corrente, o clero, o povo, as tropas e todas as autoridades constituídas desta capital aclamaram e solenemente juraram obediência a el rei, o Senhor D. João VI e à augusta casa de Bragança, às Cortes, nacionais e à Constituição, que por elas for estabelecida, mantida a religião católica. Elegeram ao mesmo tempo uma junta [...] que provisoriamente governasse a capitania até a instalação das Cortes. Deus guarde V. Ex<sup>as</sup>. Palácio do governo do Pará, em 5 de fevereiro de 1821. (*Diário das Cortes*, 27.03.1821, apud NEVES, p 244).

Como explicitado na passagem acima houve, de fato, a adesão espontânea às Cortes, apoio este que foi selado através de um “juramento solene”. Pode-se contestar, contudo, em que medida houve a concordância geral e espontânea das províncias do Brasil, haja vista, a saída de tropas – em grande

---

<sup>2</sup> Periódico escrito por José Liberato Freire de Carvalho entre 1822-1823. Tratava-se de uma continuação do já bem sucedido *Campeão Português em Londres*, que o mesmo escrevera de 1819-1821, tendo por objetivo advogar a causa de Portugal.

parte, portuguesas – às ruas no Rio de Janeiro exigindo o juramento do rei. Interessante perceber que em seguida, José Liberato irá ressaltar as diferenças entre os diferentes governos no Brasil, quando das dissensões em relação ao movimento liberal:

Algumas províncias do reino do Brasil, depois de haverem jurado a Constituição que as Cortes nacionais fizessem, e até depois de haverem para elas mandado os seus representantes, acabam de contradizer seus juramentos e promessas [...] (*O campeão português*, n.2, 13.02.1822).

Se as dissensões são minimizadas ao serem associadas apenas à “algumas províncias”, percebemos novamente que a prática do juramento é mobilizada, havendo uma condenação ao perjuro. O seu uso como fundamentação de argumentos em relação à união entre os reinos será a tônica em *Portugal, e o Brasil*, mas não aparecerá somente aí. Os pactos sacralizados por juramentos aparecerão também nos debates constituintes. Sessões a partir do dia 26 de junho de 1822 trouxeram à pauta discussões acerca do projeto elaborado pela Comissão Especial de Negócios Políticos do Brasil, que buscava a inclusão de artigos que, dentre outros assuntos, tinham por objetivo a instalação de representantes dos poderes legislativos e executivos no Brasil. Nos debates que se seguiram é recorrente o uso de argumentos referentes aos juramentos prestados pelas províncias brasileiras e que nos permitem pensar – para além do relevo dado à ritualização desses pactos – as construções retóricas feitas a partir desses, de tal maneira que, posicionamentos diametralmente opostos, se tornam válidos. Vejamos, por exemplo, a fala do deputado Girão<sup>3</sup>, logo após a leitura do projeto: “Os povos do Brasil deram aos ilustres Autores deste protelo [sic] as suas procurações para fazerem uma Constituição para todo o Império Português, juraram as bases, e aderiram de muita boa vontade a nova ordem de coisas: como é pois que a independência mascarada ousa aparecer neste augusto recinto!!!” (DIÁRIO, 26.06.1822, p.560). Sendo a primeira fala e voto em relação ao projeto posto em causa, Girão mobiliza, dentre outros argumentos o fato de “os povos do Brasil” terem jurado as bases da constituição – que serviam de guia para os procedimentos adotados nas Cortes – enfatizando a boa vontade com que fizeram isso, como também o fez José Liberato em seu periódico, completando que, ao realizarem tais propostas, os deputados do Brasil que a redigiram estariam rompendo com o desejo dos brasileiros, aos quais representam. Por ser o primeiro a votar e discorrer acerca do projeto, as falas do deputado português repercutem nas demais. Outros deputados irão se opor completa ou parcialmente ao sobredito projeto, sendo o juramento dado às Cortes e às bases da constituição uma constante em suas

<sup>3</sup> Antonio Lobo Barbosa Teixeira Ferreira Girão (1785-1863), deputado português, deputado por Trás-os-Montes e Alto Douro, votou pela rejeição completa das alterações sugeridas pelo projeto da Comissão de Negócios Políticos do Brasil.

argumentações. Borges Carneiro<sup>4</sup> diz: “agora direi somente que quanto às Cortes especiais<sup>5</sup> em Portugal, não pode isso já ter lugar, porque contraria os princípios jurados nas bases Constituição. A respeito do Brasil porém me parece igualmente que isto não pode ter lugar nas províncias do Norte [...]” (DIÁRIO, 26.06.1822, p.563). Em seguida, Serpa Machado<sup>6</sup> afirma que “ainda que os Deputados tivessem direito a fazer [sic] algumas adições, não podiam revogar as Bases da Constituição que tínhamos feito para Portugal, além de que estas Bases estão já juradas por seus constituintes, e não há lugar já a revoga-las [...]” (DIÁRIO, 26.06.1822, p.564). No dia seguinte, a discussão se aprofundaria, Borges Carneiro voltaria a argumentar pelo juramento dado, dizendo:

Vejam os que elas [as províncias de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais] juraram no ato de instalarem seus governos provisórios, ou de aderirem ao novo sistema (Leu). Esta é que foi a espontânea vontade dos povos, em quanto homens facciosos e aristocratas os não alucinaram, e comprimiram. Desde então adquiriu este soberano Congresso mais a obrigação que o direito de legislar para aqueles povos, quero dizer, de prover pelo seu bem e felicidade; e os povos contraíram e juraram a obrigação de lhe obedecer. Não ficou já dependendo dos Deputados seus representantes contrariar aquela vontade, e juramento: o artigo 21 das bases permitia aqueles povos aceitar as condições do novo pacto; porém depois que uma vez as aceitaram e juraram, nem eles, e menos os seus representantes, podiam levantar-se contra a sua vontade e juramento (DIÁRIO, 27.06.1822, p.578)

Neste ponto já podemos perceber a busca por comprovação dos argumentos dados (caráter assertivo de nossa linguagem), seja lendo os juramentos prestados pelas províncias do Brasil, seja pela argumentação jurídica que seria – ao menos na visão deste deputado – sustentado pelo artigo 21<sup>7</sup> das Bases às quais os deputados deveriam se sujeitar. Essa busca por comprovação de que os juramentos foram dados e ao que eles diziam respeito torna-se evidente na fala do deputado Guerreiro<sup>8</sup>, quando este faz uma minuciosa leitura dos juramentos prestados pelas diversas províncias do Brasil:

Diz a Comissão no seu parecer = são verdades de fato, e só com fatos é que se provam - o mesmo digo eu, e por esta ocasião peço licença ao soberano Congresso para ler alguns extratos da correspondência vinda do Brasil, e do que se mostra, e se convencerão todos os que me ouvem, que não foi só o Rio de Janeiro, S. Paulo, e

<sup>4</sup> Manuel Borges Carneiro (1774-1833), nascido em Resente, Portugal, deputado pela Estremadura fora um importante magistrado e membro do Sindério, que promovera a Revolução Liberal do Porto, por vezes associado na história de Portugal como um dos “heróis de 1820”, ao lado de Manuel Fernandes Tomás, dentre outros.

<sup>5</sup> As cortes especiais às quais Borges Carneiro se refere seriam os órgãos legislativos presentes tanto no Brasil quanto em Portugal, os quais tratariam dos assuntos específicos de cada reino, sendo submetidos às Cortes gerais, que teriam lugar em Portugal.

<sup>6</sup> Manuel de Serpa Machado (1784-1858), natural de Guarita, Portugal, deputado pela Beira, teve destaque na Academia, chegando a Diretor da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

<sup>7</sup> O artigo diz: “Somente à Nação pertence fazer a sua Constituição ou lei fundamental, por meio de seus representantes legitimamente eleitos. Esta lei fundamental obrigará por ora somente aos portugueses residentes nos reinos de Portugal e Algarves, que estão legalmente representados nas presentes Cortes. Quanto aos que residem nas outras três partes do mundo, ela se lhes tornará comum, logo que pelos seus legítimos representantes declarem ser esta a sua vontade.”

<sup>8</sup> José Antonio Guerreiro, deputado pelo Minho, chegou a primeiro-ministro de Portugal em 1828.

Minas, quem declarou obediência às Cortes, mas sim todo o Brasil. (DIÁRIO, 27.06.1822, p593).

Se por um lado podemos perceber um grande esforço – por parte dos deputados contrários ao projeto proposto pela Comissão Especial de Negócios Políticos do Brasil – de comprovar que houveram pactos políticos sacralizados por juramentos e que, portanto, as propostas do sobredito projeto seriam injuriosas, motivo pelo qual elas não deveriam ser acatadas, observamos por parte dos deputados favoráveis às mudanças uma série de argumentos que têm como tônica a ilegitimidade desses juramentos ou, ao menos, defendem que as propostas não vão de encontro a estes. Um dos autores do projeto, Ribeiro Machado<sup>9</sup>, em resposta direta ao sobredito Girão, fez clara alusão ao juramento realizado pela província que representava, defendendo que o projeto não o contrariava: “Diz [Girão] também: quem deu poder aos Deputados do Brasil para fazer estas proposições? Por suas procurações não tem tal poder. Eu não vejo que nas nossas procurações se nos proíba tal coisa; vejo só nas nossas procurações que devemos conservar a união, a atual dinastia, e a religião, a nada disto faltamos; como se diz que falhamos às nossas procurações?” (DIÁRIO, 26.06.1822, p561). Se nessa primeira defesa do projeto a validade do juramento não é questionada, com o decorrer dos debates ele o será, como fica explícito na fala de Muniz Tavares<sup>10</sup>:

O povo do Brasil quando jurou as bases, jurou pela bondade de sua doutrina, jurou o Congresso composto dos Deputados europeus e brasileiros; não podia jurar de outro modo, e se tão estúpido foi, que o fez de outra sorte, então o juramento não é válido: não é contraio bilateral, que não se possa desfazer sem consentimento de ambos! O contrato social é um contrato que se destrói, sempre que a utilidade geral o exige: eis-aqui no que não estou conforme com o Sr. Guerreiro, e daqui concludo, que não houve desobediência, pois em verdade ninguém pode negar que aqueles decretos foram feitos quando não estava no Congresso quase nenhum Deputado do Brasil; são decretos feitos por 79 votos apenas, e isto n'um Congresso que deve contar perto de 200 Deputados: foram por conseguinte feitos por uma minoridade absoluta. [...]Tendo pois eu demonstrado, que a junta de S. Paulo não faltou á obediência ao Rei, porque não lha devia, é claro que não faltou á obediência do Congresso, porque também lha não devia. (DIÁRIO, 28.06.1822, p.605)

Neste ponto, assim como feito por parte dos detratores do projeto, percebemos que os argumentos não giram mais entorno apenas do fato de se ter jurado ou não, mas da validade deste. Há, destarte, um questionamento da palavra dada – que seria sagrada. O aspecto performático do juramento

---

<sup>9</sup> Antonio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva (1773-1845), deputado por São Paulo, personagem ilustre da História do Brasil na primeira metade do XIX, ao lado de seus irmãos José Bonifácio de Andrada e Silva e Martim Francisco Ribeiro de Andrada. Recusou-se a jurar a constituição portuguesa de 1822, fugindo de Portugal antes do encerramento dos trabalhos das Cortes.

<sup>10</sup> Francisco Muniz Tavares (1793-1876), deputado por Pernambuco, primeiro deputado das províncias do Brasil a falar nas Cortes, seguia carreira eclesiástica, estando envolvido também na Revolução de 1817.

é posto em causa quando se busca na realidade provas que o contestam. A fala do deputado Vergueiro<sup>11</sup> é sintomática neste aspecto, argumentando não somente pelo viés quantitativo daqueles que efetuaram os juramentos, mas também pelo teor representativo destes:

Tem-se argumentado com o juramento da Constituição, e com o juramento das bases. Quanto ao primeiro, quando esse juramento fosse geral, é claro que teve por objeto a Constituição legitimamente feita, isto é, feita por todos os representantes da nação, e não por parte deles, mas o fato é que esse juramento foi parcialíssimo: prestou-se no Rio de Janeiro, não por todo o povo, mas por uma muito pequena parte dele, e em poucas províncias mais. Na província de S- Paulo só se jurou na comarca de Itu, porque achando-me eu como eleitor na cabeça desta comarca, e tendo observado que as opiniões políticas iam divergindo, convidei os meus companheiros para se prestar este juramento, com o fim de concentrar as opiniões no seu verdadeiro objeto, e obtivemos por surpresa que se prestasse este juramento não por todo o povo, mas pelos que se acharam na sala, e que não chegavam a cem pessoas. [...]. Donde se conclui que ainda quando tal juramento tivesse a latitude que lhe querem dar, não obrigava os povos de Brasil, porém foi prestado por muito poucas pessoas, que não podem obrigar o todo. No relatório do parecer afirma-se que os governos provisórios não tinham legitimamente para serem feitos só pelo povo das capitais: e como se quer dar legitimidade ao juramento de tão poucos das capitais para obrigar as províncias? E como em sistema representativo se pode dizer que o juramento do futuro contrato social prestado por muito menos da milésima parte do povo, obriga o povo todo? Se uma parte tão pequena pode obrigar o todo então mudemos de linguagem, e não digamos que todos os cidadãos tem [sic] iguais fireitos [sic], e que todos devem concorrer para a formação do contrato social, e das leis. Outro argumento é o juramento das Bases: este tem os mesmos defeitos: ainda que fosse prestado em todas as províncias exceto mato grosso, como se diz, não o foi pelos representantes dos povos, nem pela sua maioria, sim por algumas pessoas das capitais, e das vilas, que seguramente não chegaram á centésima parte (DIÁRIO, 01.07.1822, p.631).

Notamos, portanto, a recorrência de dois pontos argumentativos: o número minoritário – seja de províncias, seja de pessoas – que teriam jurado a Constituição ou suas Bases e a própria legitimidade de representação destes. Ressaltamos por fim um ponto levantado pela fala de Muniz Tavares, no que se refere a bondade do pacto para ambos envolvidos e sua invalidez caso se mostre prejudicial a uma das partes, e que será o foco de Cipriano Barata<sup>12</sup> em sua fala:

Não repetirei a opinião de um ilustre membro que na pretérita sessão afirmou que o Brasil devia aderir ao sistema de Portugal, fosse ele qual fosse, só pelo fato de haver jurado a Bahia obedecer e abraçar a Constituição que fizessem as Cortes em Lisboa. Não devo gastar o tempo em provar que os homens só podem jurar para seu bem, e nunca para seu mal; e que quando se jurou a constituição na Bahia, foi debaixo da condição tácita de lhe ser justa e conveniente pela igualdade de direitos: ninguém pode validamente jurar contra si; e quando jure, o juramento não obriga; pois é loucura: é

<sup>11</sup> Nicolau Pereira de Campos Vergueiro (1778-1858), deputado por São Paulo, português de nascimento, chegou a ser membro da Regência Trina Provisória em 1831 no Brasil.

<sup>12</sup> José Cipriano Barata de Almeida, deputado pela Bahia, assim como Ribeiro Machado, recusou-se a jurar a constituição portuguesa, fugindo para Londres e posteriormente desembarcando em Pernambuco. De volta ao Brasil, ganharia vulto no cenário político como redator do periódico *Sentinelha da Liberdade* que seria publicado entre 1823 e 1835.



principio certo de direito natural: *Nemo tenetur seipsum prodere*. [ninguém é obrigado a trair a si mesmo] (DIÁRIO, 01.07.1822, p.645).

Alguns pontos merecem nossa atenção nesta fala: primeiramente, Barata questiona a adesão do Brasil à Portugal pelo simples fato de havê-lo jurado, o que por si só já indica uma dessacralização deste já que sua existência não parece ser suficiente para obrigar o acordo das partes. Depois, invalida-se esse juramento, pois ele não seria justo, nem feito com base na igualdade, sendo contrário ao bem daquele que o jura, fato que lhe deslegitima. Porém, ao contrário dos trechos acima selecionados, este último diferencia-se, pois diz, explicitamente, que tem como bases o “direito natural”.

Agamben dedica boa parte de suas reflexões a questão da injúria que, segundo indícios encontrados desde os povos indo-europeus (irânicos, celtas, védicos), passando por gregos e romanos, percebemos haver uma constante, uma espécie de “flagelo”: a infidelidade a palavra dada, o erro nos rituais. O juramento apareceria aí não para conter tais injúrias, mas para puni-las, o que se mostra um paradoxo, já que estas só existem devido ao próprio juramento. Para exemplificar sua ineficácia recorre-se a Homero, que associa à personagem de Autólico<sup>13</sup> a chamada “arte de jurar”, ou seja, utilizar-se de artifícios verbais que levassem o interlocutor ao engano, significando algo diferente do que aquilo que se entende à primeira vista (2011, p.14-16). Buscando compreender os motivos de tal ineficácia e suas implicações o autor diz:

Se quisermos formular como asserção uma veridicção, como expressão denotativa um juramento, [...] como dogma uma profissão de fé, então a experiência da palavra se cinde e surge irredutivelmente perjúrio e mentira. E na tentativa de refrear tal cisão da experiência de linguagem que nascem o direito e a religião, que procuram ligar a palavra à coisa e vincular, através de maldições e anátemas, o sujeito falante ao poder veritativo da sua palavra, ao seu “juramento” e à sua declaração de fé. [...]. Religião e direito não preexistem à experiência performativa da linguagem que está em jogo no juramento; no entanto, eles é que foram inventados a fim de garantir a verdade e confiabilidades do *logos* através de uma série de dispositivos, entre os quais a tecnicização do juramento em um “*sacramentum*” específico – o “sacramento do poder” – ocupa um lugar central (AGAMBEN, 2011, p.69).

De acordo com esta passagem o perjúrio e a mentira são frutos de uma confusão entre aquilo que pertenceria ao âmbito denotativo, ou seja, passível de comprovação fora de si e aquilo que pertence à lógica da veridicção e que está, portanto, ligado à fé, à confiança na palavra dada. Assim, para evitar perjúrio e mentira, bastaria evitar essa confusão. Todavia, a dificuldade está fundamentada no argumento anteriormente exposto, quando Agamben ressalta a origem comum de ambos os aspectos

<sup>13</sup> Figura da mitologia grega, conhecido como o maior dos ladrões, roubando do próprio Zeus. Avô de Odisseu, personagem de grande destaque até os dias de hoje, protagonista da *Odisseia*, de Homero.

na própria *logos* humana. Assim, por terem uma origem comum, assuntos de fé e assuntos de razão acabam por interferirem-se mutuamente, provocando a dita cisão de nossa linguagem.

Se concordarmos com a tese desenvolvida por Giorgio Agamben, temos na religião e no direito uma tentativa de superar as dificuldades aparentemente inerentes à linguagem humana, que se daria através de uma tecnicização do juramento, que os permitem sacralizar o poder. O breve estudo de caso apresentado neste trabalho tem o intuito nos servir de amparo dentro da lógica aqui proposta. Primeiramente, as fontes ao tratarem repetitivamente dos juramentos, demonstram a relevância destes naquela sociedade. Em seguida observamos que, de fato, o juramento-ritual está vinculado à religião, haja vista a exigência de que eles sejam prestados com a mão direita sobre a bíblia e a obediência à religião católica deve estar inclusa dentre compromissos jurados. Logo percebemos que o direito também está intimamente ligado ao juramento, afinal é ele que organiza os processos pelos quais se dá a escolha dos representantes do povo, responsáveis pelo juramento da constituição. Assim, religiões e direito, através de seus artifícios específicos de sacralização do poder, dotam de legitimidade o juramento que, por si só mostra-se ineficiente.

Como dito no início desse trabalho, as questões iniciais que motivaram as reflexões de Paolo Prodi e Giorgio Agamben têm origem em uma suposta crise do juramento na sociedade contemporânea, que até então se constituía como a principal forma de estabelecimento de pactos políticos, ao menos no ocidente – e que, de forma mais radical, essa crise iria de encontro ao homem como animal político. Uma crise do juramento – seguindo o raciocínio proposto por Agamben – seria também uma crise da própria religião e do direito, pois eles seriam os pilares que o torna crível. Pensando no momento de transição vivido no mundo luso-brasileiro em inícios do XIX percebemos, de fato, que o juramento – mesmo amparado pelos rituais religiosos e práticas do direito – torna-se um joguete nas falas dos deputados das Cortes, verdadeiros Autólicos na “arte de jurar”. Pensar na crise do Antigo Regime, nos cada vez mais frequentes questionamentos acerca da religião, um rompimento do direito baseado nas tradições e na palavra do monarca, passando para a soberania do povo e na constituição, talvez nos ajude a pensar um início para essa crise dos pactos políticos. Por outro lado, pode-se questionar: houve, em algum momento de nossa história, uma época de plena aceitação dos juramentos e dos pactos políticos por eles garantidos? Da resposta a essa pergunta depende a confiança do ser humano em sua própria palavra e em sua condição de ser político.

#### Fontes:

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



PORTUGAL. **O Campeão Portuguez em Lisboa, ou o amigo do povo e do rei constitucional.** 1822-1823.

PORTUGAL. **Diário das Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa,** Lisboa. Disponível em: <<http://debates.parlamento.pt/?pid=r3>>. Acesso em: 10 set. 2013.

### **Bibliografia:**

AGAMBEN, Giorgio. **O sacramento da linguagem:** Arqueologia do Juramento (Homo sacer II, 3). Belo Horizonte: editora UFMG, 2011. 91 p.

BARATA, Cipriano. **Sentinela da Liberdade e outros escritos (1821-1835).** – Organização e edição Marco Morel. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.

BENVENISTE, Émile. L'expression du serment dans La Grèce ancienne. **Revue de L'Histoire des Religions.** v.136-137, n.68, p. 81-94, 1948.

MORAES, Alexandre José de Mello. **História do Brasil-reino e Brasil-Império.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. t.1.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. **Corcundas e Constitucionais:** A cultura política da independência (1820-1822). Rio de Janeiro: Revan/Faperj, 2003.

PRODI, Paolo. **Il sacramento Del potere.** Il giuramento político nella storia costituzionale dell'Occidente. Bolonha: Il Mulino, 1992.

WITTGEINSTEIN, Ludwig. **Della certezza.** Torino: Einaud, 1978.

## Eleições, eleitores e votantes no Brasil Império

Marcos Vinicius Gontijo Alves

**Graduando**

**Ex-bolsista do projeto Pró-Nuturno pelo PROGRAD**

[mvhistoria@ufmg.br](mailto:mvhistoria@ufmg.br)

**RESUMO:** A presente comunicação, através dos trabalhos *O Clientelismo e Política no Brasil do Século XIX*, de Richard Graham, e *Construção da Ordem Teatro de Sombras*, de José Murilo de Carvalho, visa problematizar o processo eleitoral e sua estrutura no Império Brasileiro, exclusivamente, na década de 40, do século XIX. A partir disso, busca traçar o perfil dos votantes e eleitores, bem como a participação política de ambos. Ao mesmo tempo em que intenta descrever o processo eleitoral propriamente dito a partir da constituição e das leis vigentes naquele período.

**PALAVRAS-CHAVE:** Eleições, Brasil Império, Clientelismo.

Neste texto nos dispomos a trabalhar acerca do processo eleitoral brasileiro, por volta da década de 40 do século XIX, tanto sua dinâmica quanto o perfil daqueles que o compunham. Norteamos nossa análise pela ideia de que as relações entre eleito, eleitor e votante foram marcadas antes por interesses particulares entre as partes do que, pura e simplesmente, pela força física ou ameaça dela. Impulsionados por esse pensamento, buscamos antes pesquisar as leis vigentes — nesse caso, a Constituição de 1824 e o decreto de 26 de março do mesmo ano — e, por fim, embasar-nos em duas obras que tratam do período e, também, das eleições como importante processo da ordem constituída ao longo do Brasil império.

A primeira obra, *O Clientelismo e Política no Brasil do Século XIX*, de Richard Graham, trata, como o próprio título diz, das relações clientelares que envolviam todo o corpo político, desde o agregado, passando pelo chefe local, até o mais alto cargo público. Era, por sua vez, a partir das relações de troca e favor que sujeitos detentores de poder angariavam clientes, através dos quais impunham-se como liderança e pelos quais eram assim reconhecidos. Isto é,

mantinha-se a ordem quando as eleições, devido à clientela, indicavam uma liderança, que tão-somente liderava por ter conquistado uma clientela.

A segunda obra trata-se de *A Construção da Ordem Teatro de Sombras*, de José Murilo de Carvalho, a qual discorre sobre como a ordem do Brasil império fora consolidada através dos interesses de uma determinada elite política. Se rede clientelística não é enfática aos nossos olhos nesse trabalho, por outro lado as eleições levantariam outras preocupações para a elite política, como o problema da cidadania, a representação de minorias, a lisura etc. Nesse caso, a participação popular era vista como nociva e que, segundo o autor, para os governantes imperiais deveria ser extinguida do processo eleitoral. Pois, aos olhos destes, era o povo o responsável pela corrupção encontrada nas eleições, além de ser inapto ao direito de voto.

Como pensarmos, portanto, as eleições e o processo eleitoral que as aplicava no Brasil do século XIX? Quais foram suas funções naquele organismo político e social? Como se dava a participação política dos brasileiros do século XIX em relação ao voto? Para além do famigerado “voto de cabreço” da Primeira República, o presente texto intenta debater duas perspectivas distintas, mas que dialogam entre si, acerca do processo eleitoral e sua articulação no seio da sociedade imperial brasileira.

Em primeiro lugar, é importante delinear a estrutura do processo eleitoral e da sociedade na qual era aplicado, para depois nos aprofundarmos em ambas as obras.

O processo eleitoral, constituído pelo decreto de 26 de março de 1824 e pela Constituição do mesmo ano, era composto por eleições indiretas, ou seja, realizadas em dois turnos através de requisitos censitários que permitiam ou não determinados cidadãos votarem. No primeiro turno, o processo era composto pelos chamados “votantes”, os quais escolhiam os eleitores que, no segundo turno, iriam votar nos candidatos para deputados, senadores e membros do Conselho Provincial.

Em primeira lugar, os votantes deveriam estar, naturalmente, em pleno “gozo dos seus direitos políticos”<sup>1</sup> e serem brasileiros ou naturalizados; ser maiores de vinte e cinco anos, com exceção dos casados, oficiais militares, bacharéis formados e clérigos de ordens sacras acima

---

<sup>1</sup> Decreto de 26 de março de 1824, Cap. I.

dos vinte e um anos de idade; isentos da dependência de seus pais — situação denominada pela expressão “filho-família”<sup>2</sup> —, com exceção daqueles que exercessem algum ofício público. Nota-se aqui uma característica marcante da sociedade brasileira daquele período, a valorização da independência como circunstância vital à vida política ativa, relacionada à exceção que permite aos casados votarem mais cedo do que o normal, vinte e um anos<sup>3</sup>; bem como da garantia da autoridade do *pater familias*. Por outro lado, criados, estrangeiros e assalariados não funcionários públicos não poderiam votar. Aqueles que tivessem renda líquida anual menor que cem mil réis por bens de raiz, indústria, comércio ou empregos, também não o poderiam.<sup>4</sup> Estas são as condições mínimas que os “cidadãos passivos” deviam atender para se tornarem ativos e terem o direito de participar das eleições primárias, como da consequente seleção dos eleitores que comporiam o segundo turno. Pretendia-se com tais pré-requisitos, sobretudo, assegurar que o voto fosse livre de qualquer comprometimento de caráter meramente pessoal (GRAHAM, 1997).

Os participantes das eleições primárias poderiam também ser eleitores, com a exceção daqueles que não tivessem renda líquida anual de duzentos mil réis oriunda das mesmas fontes que as dos votantes, dos libertos e dos criminosos pronunciados em “querela ou devassa”. Já, em terceiro e último lugar, aqueles que pudessem ser eleitores poderiam ser também nomeados deputados, desde que professassem a religião do Estado, fossem brasileiros não naturalizados e que tivessem quatrocentos mil réis de renda líquida da mesma forma indicada às outras funções.

Os turnos, por sua vez, eram realizados nas paróquias, no “corpo da igreja”, onde era formada a mesa eleitoral, composta pelo presidente, pelo juiz de fora e pelo próprio pároco. Este último iniciava as cerimônias, inclusive, com a celebração de missa ao Espírito Santo. O que, por seu lado, engendrava o processo eleitoral numa espécie de atmosfera ritualística. Onde os poderes e a ordem da sociedade ficavam em destaque, a igreja com seus santos, o pároco, os funcionários públicos, os votantes, os eleitores etc. Cada elemento a ocupar lugar específico e sutilmente determinado de acordo com a ordem vigente.

---

<sup>2</sup> O filho-família é “aquele que está debaixo do poder de seu pai, e isto de qualquer idade que seja” Apud. GRAHAM, 1997.

<sup>3</sup> Art. 91; 92 da Constituição de 1824.

<sup>4</sup> Decreto de 26 de março de 1824, Cap. I, art. 7º.

Por outro lado, é crucial que tenhamos em mente a estrutura e o funcionamento da sociedade brasileira daquele período. Mesmo porque, o sujeito e a estrutura política se desenvolvem ao mesmo tempo em que se marcam e delimitam. Naquele período, por exemplo, a estrutura familiar não era apenas um fator social, mas era um fator social que sobrepunha sua própria estrutura sobre o organismo político e suas instituições.

A sociedade brasileira, portanto, daquele período pode ser definida como uma sociedade escravocrata, patriarcal, clientelista, elitista e conservadora. Dessa definição, a matriz base de todas essas características, com a exceção, talvez, da estrutura socioeconômica escravocrata, era a família. Esta era projetada, a partir da figura paterna, sobre todo o corpo político e as relações que o compunham, desde o monarca até o chefe local.

Desse modo, a família era representada, sobretudo, pela figura do *pater familias*. Este era o único responsável por todos aqueles que estivessem sob sua autoridade, e estar sob sua autoridade era reconhecer a própria dependência para com o patriarca. Inclusive, aqueles que não fossem membros da família nuclear, mas estivessem em dependência para com o chefe local, eram também considerados como membros de família. É o caso dos agregados — indivíduos que estabeleciam acordo com o chefe local em troca de alguma necessidade, terra para cultivar, por exemplo.

Ao mesmo tempo, a estrutura familiar projetada sobre o corpo político trazia consigo relações pertinentes à estrutura familiar, como é o caso da troca de favores fundada na fidelidade. Esse modo de proceder embasava as relações clientelísticas. A partir das quais trocas desiguais entre duas partes são realizadas sempre com a expectativa e exigência de lealdade. A relação de paternidade, dessa maneira, abrangia tanto o âmbito local, entre o chefe local e o agregado, quanto o panorama nacional, entre monarca e os vários políticos de diferentes níveis. A partir da estrutura familiar, uma rede clientelística era desenvolvida entre todos os componentes do organismo político brasileiro. Onde cada nó dessa rede representa uma liderança, a qual está ligada a outras tantas lideranças através de seu extenso conjunto de clientes.

No caso das eleições, a autoridade do *pater familias* era preservada a partir do direito ao voto concedido somente àqueles maiores de vinte e cinco anos, senão àqueles maiores de

vinte e um anos já casados, ou que fossem oficiais militares, bacharéis formados ou clérigos de ordem sacra, como já foi dito. Isto é, aqueles que já não careciam mais dos cuidados paternos poderiam votar mais cedo. Enquanto que por dependente, entendia-se cliente. A partir daí, estava constituída a rede clientelística, na qual a dependência subentendia o vínculo de lealdade e ao mesmo tempo uma via de troca e favores desiguais.

Ainda relacionado à projeção da estrutura familiar, a sociedade imperial, envolvida pela figura paterna, era caracterizada, de acordo com Graham, pela ideologia de hierarquia e pelo princípio de autoridade. A primeira consistia na matização hierárquica que definia o cotidiano do século XIX brasileiro. Pois, a hierarquia imperial era plural, e sua pluralidade fazia com que todo homem sempre se sentisse superior a alguém. Por exemplo, a superioridade que a tonalidade de cor dava a cada homem, e como cada qual tinha certo poder segundo sua própria tonalidade. Havia, entretanto, uma mobilidade social, limitada, mas de existência visível, assim como a hierarquia que a condicionava. Essa mobilidade e esse sentimento de lugar no âmago do corpo hierárquico serviam, ao fim e ao cabo, como instrumentos de coesão social e fontes de obediência. Esse “*continuum de status*”, a “matização social”, não impedia “a possibilidade de mobilidade social, mas, pelo contrário, dela retirava sua força. Em suma, o próprio movimento dos brasileiros, tanto geográfico quanto social, exigia o predomínio de uma ideologia de hierarquia” (GRAHAM, 1997). Por conseguinte, ninguém era igual a ninguém.

Temos, pois, ao longo de todo o processo eleitoral, tanto através das leis que o constitui quanto das práticas que o compoem, expressões das preocupações sociais e políticas dos governantes imperiais, as quais atentavam-se para o não comprometimento da estrutura política. Estas preocupações são denominadas por Graham como “impulsos contraditórios”. Ao contrário das eleições nacionais, que eram praticamente definidas pelo Gabinete no poder, as eleições locais dependiam do poder de coesão e da lealdade da clientela. Para isso ser garantido era necessária a concessão de cargos oficiais, ação que fortalecia o chefe local, e que só podia ser realizada através da provação de seu mérito com a vitória nas eleições. Era essa a grande importância de ser eleito — para manutenção da clientela e afirmação do poder — que fazia com que os chefes locais recorressem a meios variados e muitas vezes ilegais e que os arrebatavam para uma situação de características antagônicas que, se não justificadas, poderiam colocar a ordem em risco. Primeiro, a “legitimidade do sistema político” embasada

na possibilidade de que todo aquele que desejasse um cargo de autoridade poderia obtê-lo, bastava desejá-lo. “Eleições honestas garantiam esse fim”. Segundo, através da imposição da ordem tentavam estabilizar as bases sociais do Império, ainda sensíveis. Por conseguinte, ao longo das eleições a violência não poderia ocorrer, pois poderia fazer com que a população se sublevasse e por que colocava a lisura do processo eleitoral sob dúvida. Terceiro e último, a liderança numa sociedade hierárquica dependia de demonstrações públicas de lealdade. A vitória nas eleições tinha de ser certa. Portanto, as eleições tinham de ser honestas e ordeiras, mas o partido governante não podia perder. Ou seja, a elite política brasileira, em seus diversos níveis, controlava as eleições através do clientelismo.

Nesse ínterim, Graham problematiza, “por um lado, de todas as liberdades, as eleições livres eram as mais vitais. Por outro, contudo, a contestação de eleições disseminava a desordem, capaz de ameaçar a dissolução da sociedade”. Para que o pior não acontecesse, justificava-se o uso da força, e essa justificativa, imputava, no mais das vezes, a oposição como desordeira e anarquista. Liberdade, por fim, só teriam aqueles que estivessem emparelhados com o partido no poder, e, por isso, votasse no candidato de escolha do governo.

Para Carvalho, por outro lado, eram três as principais preocupações com as eleições no período imperial, primeiro, a definição de cidadania, quem podia ou não votar; segundo, a garantia de representação das minorias, com o intuito de evitar a perpetuação de um partido ou facção no poder; e, terceiro e último, a lisura eleitoral, ou seja, a eliminação das fraudes ao longo do processo eleitoral. Estas preocupações estão estritamente vinculadas, ao longo do Império, com as reformas eleitorais.

Entretanto, ao divergir da interpretação de Graham, o autor acentua que as reformas eleitorais tendiam a subtrair a cidadania, até que em 1881 esta fora extinguida por completo pela extinção do voto analfabeto. Afirma, dessa maneira, que desde os primórdios do Império a cidadania era reduzida, e que três anos após a Independência sofrera nova e mais bruta redução, causada pela instituição do voto censitário. O que novamente ocorrera com a reforma de 1846 ao fixar o cálculo da renda em prata. Enfim, na análise de Carvalho, a elite política, assim como os proprietários — pois era demasiado o ônus de manutenção da clientela —, teria a constante preocupação com a expansão do eleitorado, a contínua preocupação com a latente participação popular. Aos olhos da elite política, era a população a



responsável por toda a corrupção encontrada no processo eleitoral, era ela, também, inapta e desprovida de visão política para exercer o direito de voto (CARVALHO, 2010). O receio da elite política, pois, era de como ceder as rédeas do país à população, ou melhor, para qualquer outro interessado em participar do governo. Segundo Carvalho, era esse o atrito entre os dois partidos, cuja composição era distinta. O Partido Liberal composto por profissionais liberais e proprietários dependentes do mercado interno; e o Partido Conservador por proprietários dependentes do mercado externo e por funcionários públicos (CARVALHO, 2010). Percebe-se, então, que são grupos sociais distintos, os quais, natural e conseqüentemente, divergiam nos interesses e preocupações. Temas como abolição e centralização-descentralização, por exemplo, geravam atrito entre ambos. Pois, enquanto um, Partido Liberal, defendia os anseios locais, o outro combatia pelos nacionais. Essa análise, ao contrário da de Graham, dissocia o local do nacional. Há, portanto, intenções paralelas constituídas desde 1842, que são personificadas, principalmente, no bipartidarismo da política imperial. Essa ideia associa-se à interpretação das reformas eleitorais, pois, ao invés de tornar as eleições mais representativas, a elite política no governo reformava para se manter na sua condição de elite, enquanto excluía outra parcela da elite que estava fora do corpo do Estado. Mesmo sabendo, portanto, que as eleições eram injustas porque manipuladas pelo governo, a elite política julgava danoso, a cidadania dilatada, e fator de corrupção e perigo à ordem do país. Como solução, reformava-se as eleições para que a cidadania e o direito de voto fosse cada vez mais subtraído.

Com base nessas duas obras, portanto, levantamos o seguinte problema: até que ponto eram os votantes sujeitos políticos passivos? Por mais que as fontes, que praticamente são todas documentos oficiais escritos por aqueles que se assentavam à mesa eleitoral, não respondam a essa pergunta, ainda somos intrigados pela possibilidade desses sujeitos, vistos como vítimas do poder, terem sido, de forma distinta, parte ativa dessa grande e diversa negociação que eram as eleições imperiais. Como nos diz Graham, as relações clientelísticas que estruturaram todo o processo político eram consolidadas por trocas desiguais entre partes. Isto é, o chefe local ou um político de maior instância junto de sua vasta e diversificada clientela estabelecia uma relação de favores, onde ambas as partes saíam satisfeitas, apesar da desigualdade desses favores.

É-nos interessante pensar, por conseguinte, se era ou não o voto uma moeda de troca entre sujeitos políticos posicionados em lugares diferentes de poder. Ao mesmo tempo que a

grande diversidade encontrada nos votantes, que iam desde trabalhadores rurais a profissionais liberais, gerava inúmeras negociações entre o cliente e o sujeito que almejava ao poder. Cada cliente com um interesse distinto e participante de uma negociação distinta. Talvez, sejamos ingênuos por pensar que em todo o Império Brasileiro até a Primeira República, o processo eleitoral tenha tido somente uma face, a do poder.

### **Bibliografia**

CARVALHO, José Murilo de. *Construção da Ordem Teatro de Sombras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GRAHAM, Richard. *O Clientelismo e Política no Brasil do Século XIX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Editora Schwarcz LTDA, 2008.

## ST 13: Cinema, Histórias em Quadrinhos e Música como categorias de pensamento acerca das sociedades no tempo

**Geovano Moreira Chaves**

Mestre em História/UFMG

Doutorando em História/UFMG

**Márcio dos Santos Rodrigues**

Mestre em História/UFMG

**Suelen Maria Marques Dias**

Mestre em História/UFMG

**Histórias no cinema de Hollywood:**  
**os diálogos de *Maria Antonieta* com o tempo presente**

Fernanda Generoso  
Graduada - UFV

[fernanda.generoso@yahoo.com.br](mailto:fernanda.generoso@yahoo.com.br)

**RESUMO:** As discussões sobre a importância da História na sociedade parecem ter ficado em segundo plano nas pesquisas acadêmicas. No entanto, os últimos anos indicam o “triunfo” da História (LE GOFF, 2009) e uma obsessão pelas “reflexões sobre temporalidade” (PEREIRA, MATA; 2012). Esse triunfo é perceptível principalmente através dos meios de comunicação, como cinema e televisão, que produzem numerosas obras com temáticas históricas. Concomitante às evoluções historiográficas, o cinema acompanha as transformações tecnológicas e sociais pelas quais a sociedade passa (BARROS; 2007), repercutindo como um meio de comunicação gerador de debates dentro e fora de cena, atuando como produto e produtor de discursos do momento em que é produzido. A fim de analisar a relevância da História para o cinema e como os discursos históricos são construídos, trabalhamos com dois filmes produzidos pela Indústria de Hollywood: *Maria Antonieta* de 1938, dirigido por Van Dyke, e *Maria Antonieta* de 2006, de Sofia Coppola, com o intuito de apontar diferenças e semelhanças entre suas narrativas, no que diz respeito às formas de se representar o passado, interpretar e “escrever” a história no período de suas produções. Acreditamos que a narrativa cinematográfica dessa indústria dialoga com os debates teóricos das Ciências Humanas e Sociais ao “expressar” ora um discurso transparente propondo ideologias como verdades (XAVIER, 2008) – como diagnosticamos no primeiro filme, produzido num período em que o positivismo era ainda forte –, ora como discurso que se pretende inteligível no presente a partir de referenciais contemporâneos à sua produção – como percebemos no trabalho de Coppola, proveniente de um momento cujo regime de historicidade é caracterizado pelo presente (CEZAR, 2012). A recorrência das temáticas históricas nos permite, portanto, aludir expressiva abrangência e lucratividade do gênero, sugerindo além da “mercantilização das formas simbólicas” (THOMPSON, 1998, p.33), diálogo entre o cinema e as discussões acadêmicas das Ciências Humanas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cinema e História, usos do passado, tempo presente.

**História, passado e cinema**

Embora sejam produzidos para um público numericamente superior aos leitores da História acadêmica, acreditamos que os filmes históricos<sup>1</sup> atuam, através de uma narrativa do passado, em confluência com a história ensinada e a história acadêmica<sup>2</sup>. Seus discursos ao longo das décadas evoluíram desde as narrativas embasadas em documentos fidedignos, que reproduziam uma história verdadeira, até os discursos que buscam relativizar os tempos históricos e a própria condição da história. Ou seja, o processo de evolução e transformação da consciência histórica do homem em relação ao tempo manifesta-se nas artes, na literatura, nas narrativas cinematográficas, nas discussões teóricas do cinema. Perceber o cinema como um meio de comunicação que leva ao grande público a História – ainda que não seja produzido por historiadores – é admiti-lo como produtor de um discurso<sup>3</sup> e até mesmo um “suporte” na construção do pensamento histórico contemporâneo. Nesse sentido, concordamos com Jacques Le Goff (2009) quando, já na década de 1980, o autor apontava o “triunfo” da História no século XX na esfera do *mass media*.

Este triunfo da História nas grandes produções, como afirmou Le Goff, nos permite supô-la como produto lucrativo de uma indústria competitiva e que se pretende universal, como a Indústria Cinematográfica norte-americana, ou de Hollywood. História e passado são, portanto, importantes temas e objetos para o cinema desde o início de sua história. Mas o que entendemos por História e passado? Devemos destacar que não os entendemos como sinônimos. Keith Jenkins (2005) afirmou que a História é um entre os diversos discursos que dá sentido e significado ao passado. Ou, como preferimos entender, um discurso que dá sentido e significado à ação do homem no tempo. Já passado, é definido por Jenkins como tudo aquilo que já passou, anterior ao presente, e só pode ser recuperado se mediado por veículos, como os documentos.

Somente na década de 1960, com a “Revolução documental” é que o papel do cinema foi reconhecido e passou a ser entendido como documento. Concordamos com Marc Ferro, um dos precursores nos estudos sobre cinema e História, quando o autor aponta para a importância do cinema como fonte e agente da História. O filme como veículo de informações, transporta ideologias

<sup>1</sup> Por filmes históricos entendemos aquilo proposto por Miriam Rossini: obras localizadas voluntariamente no passado, ou seja, numa época anterior àquela em que o filme é produzido, sendo apoiado por pesquisas históricas, a fim de se manter uma parcela de coerência com o já documentado. (ROSSINI, 2008).

<sup>2</sup> Como afirmou Mateus Henrique de Faria Pereira ao analisar o Almanaque Abril, sobre as narrativas do passado pela imprensa (PEREIRA, 2009).

<sup>3</sup> Entendido aqui como o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos. Segundo Helena Brandão, “a linguagem enquanto discurso não constitui um universo de signos que serve apenas como instrumento de comunicação ou suporte de pensamento; a linguagem enquanto discurso é interação, e um modo de produção social; ela não é neutra, inocente e nem natural, por isso o lugar privilegiado de manifestação da ideologia.” (BRANDÃO, 2004: 10).

formadoras das grandes massas populacionais (NÓVOA, 2008, p.25). Jorge Nóvoa argumenta que não devemos procurar na imagem a tradição escrita, pois, assim como na análise de documentos “oficiais”, há a necessidade de associar o produto cinematográfico ao mundo que o produziu. Além de fonte, o historiador Robert Rosenstone (2010) argumenta que o cinema cria discursos sobre o passado que podem ser entendidos de forma análoga àqueles realizados pela historiografia: há uma série de gêneros de escrita, com suas próprias convenções e práticas utilizadas para definir o passado.

Ao se referir ao passado e incitar a memória, Rosenstone (2009, p.399) não acredita que o filme é capaz de fazer uma História Tradicional, mas elementos como a ficção, invenção e criação são tentativas de descrever e dar sentido ao passado. A ampla difusão do cinema, principalmente o cinema de Hollywood, leva uma visão sobre passado para um público pouco interessado na História contada pelos livros. Como disse Jorge Nóvoa (2008, p.17), são “imagem, som, ideias, que tornam os discursos históricos mais competentes”, posicionando o cinema como construtor de um conhecimento histórico e como um produto cultural “industrializado”.

Neste sentido, acreditamos que a História e o passado parecem ter se tornado uma obsessão para o homem contemporâneo. David Lowenthal (1990) afirma que o passado está em todos os lugares: em filmes antigos, em músicas velhas, em roupas, está em todos os produtos. É um artefato do presente. Essa obsessão pelo o que aconteceu nos indica um regime de historicidade que é caracterizado pelo presente (CEZAR). Na concepção de alguns autores - Temístocles Cezar, François Hartog, Reinhart Koselleck, Hans Ulrich Gumbrecht, Valdeci Araujo -, as “reflexões sobre temporalidade” sugerem um presente contínuo, que não passa ou acaba, fruto talvez do momento histórico em que estamos inseridos, cujas perspectivas de futuro são previsíveis e pessimistas – ou até apocalípticas como insinuam os filmes de ficção científica – caracterizadas por uma obsessão do presente pelo passado. No âmbito do cinema, a preocupação com as representações históricas e os eventos passados, dialoga diretamente com o momento de produção das obras, numa tentativa mesmo de tornar o passado inteligível e significativo para o presente.

A relevância social desse meio de comunicação há quase um século preocupa sociólogos e estudiosos do cinema como os marxistas da Escola de Frankfurt. Estes inseriram o cinema, principalmente o norte-americano, como parte da chamada “Indústria Cultural” – termo cunhado por Theodor Adorno e Max Horkheimer em 1947. Os alemães acreditavam que o cinema era resultado direto do desenvolvimento técnico que adaptaria seus produtos ao consumo das massas determinando assim o que seria consumido. Procurando sempre atingir o grande público, acreditamos que o cinema

de Hollywood, desde a década de 1930 até hoje, busca modelos que garantam sucesso de público e crítica especializada. Entretanto, não podemos crer que essa produção em massa sugira a recepção e o consumo passíveis por parte do consumidor/expectador, como bem entendiam os frankfurtianos.

Destas observações buscamos compreender a relação do cinema com a História e como ele utiliza e interpreta o passado como “reflexo” da consciência histórica que permeia a sociedade de seu presente. Acreditamos que o cinema, como um meio de comunicação de massa, é fruto do advento da modernidade, ou daquilo que Gumbrecht entendeu como “alta-modernidade”, na qual as diversas formas de se representar as realidades existentes indicam a subjetividade e a superação do “cronótopo” tempo histórico. O conceito de modernidade, desde o século XIX, agregou novos sentidos marcando a relação da sociedade com as temporalidades e com a História desde o início do século passado até hoje. Por isso, analisamos duas películas históricas produzidas por Hollywood afastadas temporalmente: *Maria Antonieta*, lançado em 1938, dirigido por W. S. Van Dike e distribuído pela Metro Goldwin Mayer (MGM), e o filme homônimo de Sofia Coppola, lançado em 2006, produzido pela Zonetrop e distribuído pela Columbia-Sony Pictures.

Para compreender a recepção e o entendimento sobre o cinema histórico da década de 1930 analisamos quatro anos – de 1937 a 1940 – da revista ilustrada brasileira *Scena Muda*, disponível digitalizada pelo site da Biblioteca Digital das Artes do Espetáculo<sup>4</sup>. Publicada semanalmente de 1921 a 1955, a revista era focada principalmente no cinema dos EUA, o qual era compreendido como uma indústria de larga produção que produzia filmes como “sardinhas enlatadas”. As produções nacionais e europeias também eram noticiadas, porém, com ênfase muito menor. Apesar de defender a utilidade do cinema à sociedade, a revista compreendia-o de forma ambígua, ora como diversão, ora como elemento cultural.

Numa primeira análise de *Scena Muda*, cuja linha editorial era fortemente ligada à norte-americana e seus conteúdos divulgavam claramente o *American way of live*, temos a impressão de se tratar de uma obra norte americana feita para o público brasileiro. No entanto, a Companhia Editora Americana S. A., detentora da revista e de outros famosos nomes como *Revista da Semana* e *Eu sei Tudo*, era do português Carlos Malheiro Dias, dirigida por Gratuliano Brito. Com valor de mercado menor que outras revistas do gênero e aparentemente voltada para o público feminino, entre suas 36 páginas, *Scena Muda* trazia crônicas, resenhas de filmes, “notícias da tela”, estatísticas das bilheterias, dicas de

---

<sup>4</sup> A coleção original da revista encontra-se na Biblioteca Jenny Kabin Segall, que teve parceria da Cinemateca Brasileira, Cinemateca do MAM do Rio de Janeiro, Biblioteca Mário de Andrade e Museu Histórico Nacional. Além da *Scena Muda*, a revista Cinearte, também se encontra online.



como se comportar, figurinos de Hollywood, como se vestir, onde os famosos moravam, endereço dos estúdios de Hollywood, o que era exibido no cinema do Rio de Janeiro e o que iria estrear. A forma de abordar os temas variava a cada coluna, mas o tom predominante era leve e divertindo, saltando, principalmente nas crônicas, para um tom mais crítico. Apesar de ilustrada, a revista trazia diversos textos discutindo um mundo inalcançável para a maioria dos brasileiros, principalmente por se dedicar ao exterior. Palavras estrangeiras em inglês ou francês, encontradas aos montes pela revista, não facilitavam o consumo destas revistas por determinados grupos de pessoas.

Mas quem eram os consumidores desse tipo de revista? Ana Maria Mauad (2006, p. 373) afirma que o público destas revistas ilustradas eram aqueles que andavam em primeira classe nos *bonds* ou possuíam automóveis. Eram aqueles que jogavam na bolsa de valores, acionistas do Banco do Brasil ou da *Light*, possuíam negócios na indústria e no comércio de importação e exportação. Eram aqueles que iam a Petrópolis no verão fugindo da grande cidade. Eram os votantes da UND, e que, no entanto, festejaram a Revolução de 1930. Cultuavam o *status*, viviam no Brasil com os olhos para a Europa e os Estados Unidos: “burguesia, elite, grã-finagem, *Jet-set*, 300 de Gedeão, *grand monde*, *high life* são os nomes intercambiáveis que escondem, sob aparência do bem-viver, de códigos de comportamento e representações sociais”. Este “tipo” da sociedade brasileira disputou, segundo a autora, o domínio do capital simbólico crucial a instituição de uma hegemonia de classe.

Os apontamentos do filme mais recente foram facilitados pelo grande número de informações disponíveis na internet. Baseamos-nos em dados como bilheteria e prêmios nos quais a obra foi indicada, como o OSCAR, que atuam na divulgação de grandes filmes pelo mundo. Entrevistas, reportagens e críticas especializadas apresentaram-se como “cultura material implícita”. Utilizamos revistas *on-line* como a norte-americana *Variety* (<http://www.variety.com>), o jornal brasileiro *Folha de São Paulo*.

Como forma de análise, buscamos compreender o contexto de produção e da recepção das obras históricas, partindo do pressuposto de que, apesar de apresentarem diferenças em suas narrativas, tiveram repercussão na sociedade, especialmente a brasileira, divulgando interpretações sobre a História e as preocupações do presente como parte de uma consciência comum do mundo ocidental. Privilegiamos o cinema de Hollywood devido à sua maior abrangência na sociedade ocidental desde o fim da Primeira Guerra Mundial até os dias de hoje. Em 1937 a revista *Scena Muda* fez um balanço dos principais produtores mundiais e, desde o cinema mudo, os Estados Unidos é o primeiro, seguido pela

Inglaterra, Alemanha e França – que oscilaram em suas posições: “O primeiro, incontestavelmente, é os Estados Unidos, com sua capital cinematográfica: Hollywood” (SCENA MUDA, Ago1937).

Segundo Jean-Claude Bernadet (2006, p. 14), a importação do cinema americano nunca foi de fato enfrentando pelo governo brasileiro devido a questões políticas. O autor afirma que essa importação é sempre vinculada à exportação de matérias-primas ou produtos manufaturados. Caso houvesse restrição à importação de filmes, os EUA ameaçavam restringir a importação de produtos brasileiros que influenciariam a balança comercial. No entanto, até hoje o cinema norte-americano é o mais consumido pelo brasileiro. Dados da Agência Nacional do Cinema (ANCINE), de 2011, demonstram que 87,58 % do público brasileiro destinam-se ao cinema estrangeiro, visto que 83% dos filmes internacionais são norte-americanos (ANCINE). Sendo a indústria cinematográfica hollywoodiana a maior distribuidora de filmes do mundo, seus produtos alcançam maior destaque entre o público nacional.

### **Apontamentos sobre o cinema histórico de Hollywood e sua relação com a história e o presente**

O cinema, principalmente o de gênero histórico, desempenhou importante papel nas sociedades ocidentais da primeira metade do século XX ao representar – e isso até hoje – as necessidades do público e expor sua “obsessão” com a possibilidade de visualizar outras realidades e o passado. Podemos dizer que o filme surgiu como uma nova forma de perceber e representar as experiências vividas e as múltiplas realidades que a modernidade provoca. Entretanto, concomitante a ascensão do cinema como uma nova “metáfora visual” (ARAUJO, 2008), oriunda das rápidas transformações dos séculos XVIII e XIX, o desgaste destas representações levou a uma desaceleração do tempo e a transformação da consciência histórica (GUMBRECHT; 1998).

A relação do homem com o passado e o futuro se transformou (ARAUJO, 2006), modificando também o campo historiográfico, agora caracterizado por uma obsessão do presente com o passado. Nesse sentido, compreendemos que o cinema atua como meio de comunicação que “espelha” e media as percepções que a academia e a sociedade desenvolvem sobre o passado e suas experiências no tempo. O cinema de gênero histórico produzido para o grande público é um importante meio de percepção da consciência histórica que “paira” sobre a sociedade do período de sua produção, tanto na década de 1930 quanto no cinema atual.

Distanciando-se das produções europeias, que perderam espaço no cinema mundial após a Primeira Guerra, os filmes históricos de Hollywood eram produzidos para exportação. Mirian Rossini (2008, p.126) afirma que os filmes americanos intensificaram seu aspecto indústria enquanto os europeus deram primazia à arte. Não obstante a forte crise econômica tenha assolado o país após 1929, os Estados Unidos demonstravam que a haviam superado com suas grandes e pomposas produções cinematográficas. Produções estas que nem sempre diziam respeito a sua cultura e seu passado e, por mais esta razão, marcavam-nas como obras que se pretendiam universais. Tanto é que filmes cuja história se referia a outros países eram comuns, como *Cleópatra* (1934), *Émile Zola* (1937), *Maria Antonieta* (1938), *Suez* (1938).

Não podemos deixar de mencionar que essas produções eram realizadas na língua inglesa, como no caso de *Maria Antonieta*, biografia sobre a vida da última rainha da França. Embora pretenda conquistar e monopolizar o mercado cinematográfico mundial, Hollywood produz obras que sejam, antes de tudo, significativas para seu próprio país, dialogando sempre com o público norte-americano, como afirmou Marcos Napolitano em palestra. Segundo o autor, essa grande indústria sempre esteve atrelada a uma ideologia hegemônica no país e é peça de propaganda no exterior, dominando 90% do mercado mundial, influenciando também outros públicos (NAPOLITANO, 2010). Ou seja, produziam e produzem obras sobre outros países embasados em documentos oficiais e fidedignos, no entanto, a partir de uma interpretação própria.

Em dezembro de 1937 a grande produção *Maria Antonieta* da Metro Goldwyn Mayer, MGM, começou a ser filmada e logo foi noticiada pela *Scena Muda*, em fevereiro do ano seguinte (SCENA Muda, Fev. 1938). “A mais antiga completa e luxuosa revista cinematographica do Brasil” dava maior espaço a produções hollywoodianas, permitindo-nos encontrar informações sobre toda a trajetória de grandes filmes, como percebemos com a obra da MGM. Distribuída em 150 minutos, a narrativa do filme abarca os principais fatos vivenciados por Maria Antonieta de sua chegada a Versalhes e seu casamento com o *dolphin* francês, o “bobalhão” Luis, até sua decapitação em 1793. Estrelada por Norma Shearer, como Maria Antonieta, Robert Morley como Luis XVI, e Tyrone Power, como o amante Conde Fersen, *Maria Antonieta* é baseada na obra homônima de Stephen Zweig, lançada em 1937. A obra de Zweig teve como principal meta contar a “verdadeira” história da jovem austríaca, desmistificando a imagem formada durante a Revolução, cuja finalidade era julgar e condenar o absolutismo e os excessos daquela que seria a última rainha da França:

A verdade psicológica, como é o caso mais frequente, está no meio termo. Maria Antonieta não foi a grande Santa do realismo, nem a grande “desavergonhada”

da Revolução, mas, sim, um ente médio; em suma, uma mulher vulgar, não muito inteligente não muito tola, um ser nem de fogo nem de gelo, sem inclinação para o bem, sem o mínimo amor pelo mal, a vulgar mulher de ontem, de hoje e de amanhã, sem tendências demoníacas, sem sede de heroísmo, bem pouco semelhante a uma heroína de tragédia (ZWEIG, 1970).

Apontando-a como uma mulher comum, o autor de diversas biografias “montou” seu personagem através de correspondências e outras fontes que não foram explicitadas ao longo da obra, como era comum à escrita do período que prezava por uma narrativa linear. Da mesma forma, a obra cinematográfica teve os mesmos cuidados na construção de sua narrativa, marcada por grande luxo e riqueza de detalhes. *Scena Muda* retrata a aquisição pela MGM de artefatos que pertenceram à família real, em notícia de maio de 1938, antes do lançamento da película:

O chefe de polícia dos studios da Metro-Goldwyn-Mayer designou seis policiaes para guardarem as joias e demais objectos de arte das épocas de Luis XV e XVI, que são usados no filme (...). Neste filme estão sendo usadas inumeras antiguidades adquiridas em França, incluindo uma cadeira que Maria Antonieta usava no Petit Trianon, com seu monograma, um candelabro Luiz XV (...). Todos esses objectos preciosos ficarão sendo propriedade permanente dos studios da Metro-Goldwyn-Mayer (SCENA Muda, Mai. 1938).

Parte da busca pela reprodução fiel do período é o fato de conseguirem autorização para filmarem no exterior do Palácio de Versalhes, em Paris. O cuidado e a riqueza de detalhes ficam explícitos ao longo do filme, entretanto, a reprodução das cerimônias e etiquetas típicas do Antigo Regime, especialmente do Antigo Regime francês, parece simplista, sobretudo se compararmos com o exagero dos figurinos e gestos, também próprios do contexto. Os jogos de poder e influência, estabelecidos dentro da corte real, ficam bastante claros, principalmente em se tratando da relação turbulenta entre Antonieta, Duque D’Orleans, primo de Luis e sucessor do trono, e Madame Du Barry, que sai de cena após a morte de seu amante, o rei Luis XV.

Apesar da aparente busca pelos mínimos detalhes, percebemos que o filme impõe a personagem da Maria Antonieta como uma heroína, como uma mártir, ser humano que comete erros, mas não erros grandes o bastante para lhe tirarem os filhos, o marido e a vida. De acordo com Ferro, essa “guinada” demonstra uma interpretação reacionária da história (FERRO, 2010, p. 200), na qual os direitos conquistados com a Revolução não justificariam as barbáries e o assassinato da família real. Para o autor, essa obra é um exemplo de melodramatização da história, na qual a Revolução exerce a função de calamidade. Neste âmbito, pode-se sublinhar a impotência dos indivíduos diante dos movimentos históricos, contra os quais nada podem fazer (FERRO, 2010, p. 202). Para Ferro, esse tipo de filme obedece primeiramente a regras – as quais acreditamos serem impostas pelos produtores e

pelo tipo de público que se pretende atingir – que não tem a obrigação de transcreverem a História como ela foi, e busca-se cometer o menor número de erros possíveis. A preocupação com os detalhes históricos, segundo Ferro (2010, p. 203), mascara a ideologia latente do filme, marcando “a perversão de fundo que se impôs a um passado que poderia ser apresentado de outro modo”.

A ideologia norte-americana “disfarçada” parece ter sido desmascarada pela revista *Scena Muda* visto que no resumo do filme, na coluna *Cine-Romance*, de 27 de dezembro de 1938, acrescentaram diversos fatos históricos que não foram exibidos – ou foram exibidos superficialmente – no filme, como o contexto em que se encontravam as relações entre Áustria e França “Naquele tempo, a França estava entregue ao despotismo de um governante pussillanime, cujas atitudes atravessavam fronteira, desperando ambições de casas reinantes da Europa, que desejavam ardentemente alianças com a dynastia francesa” (SCENA Muda, Dez. 1938). Em crônica de mesma data, o cronista Luis Moreno faz larga crítica ao filme, apontado como uma obra prima da MGM, em comparação com a biografia de Zweig. Para o autor, apesar de o estrondoso sucesso que o filme fez ao longo do mundo, “não mantém nunca o mesmo **motivo** até o fim”. Ao que parece, o autor acredita que a personagem da Maria Antonieta deveria ter sido mais bem explorada:

Em *Maria Antonieta*, havia simplesmente Maria Antonieta, porem o Cinema receio talvez apresentar todo o conflito psicologico da filha de Maria Thereza, sem entremeal-o com o caso amoroso do conde Fersen. (...) Penetrando no terreno da ficção, o Cinema, finalmente, não consegue fazer emmudecer os diffamadores, e, em todo o filme, Maria Antonietta aparece apenas como uma mulher bonita. (...) Depois, Maria Antonietta não aparece mais como mulher resoluta (...). Pelo filme, ignora-se que Ella tenha luctado pela liberdade (...). Onde as subtilezas do cerimonial, cujos detalhes Zweig com tanta habilidade estudou? Emfim, *Money is Money* e o Cinema não é a escola do mundo ...” (SCENA Muda, Dez. 1938).

O cronista não gostou da obra da MGM provavelmente porque leu a biografia escrita por Zweig e esperava uma adaptação fiel. Aqui podemos perceber claramente que o período, pelo menos no Brasil, entendia e julgava a história e as representações históricas a partir de sua fidelidade com os documentos escritos e oficiais. O autor entende que a lógica de mercado da indústria de Hollywood provocou as mudanças na interpretação dessa história. Não devemos nos esquecer de que atrelado ao aspecto mercadológico das obras norte-americanas está a necessidade de que o público “compre” aquele produto, por isso, a interpretação do passado passou por adaptações para que fizessem sentido ao presente. Não podemos esperar que um país se recuperando de um colapso – a Crise de 1929 – produza um filme que “monumentalize” uma crise política, como foi a Revolução Francesa.

Independente da opinião do cronista e da revista acerca da validade da obra como uma produção histórica, o filme da rainha de origem austríaca foi muito bem recebido não só nos Estados Unidos como no Brasil, comprovando que as regras dos produtores de Hollywood surtem o efeito esperado. Em sua estreia, em finais de agosto de 1938, em Nova York, a revista destacou: “MARIA ANTONIETA, o ultimo sucesso da Metro Goldwyn Mayer, teve estrondosa estréia em New York” (SCENA Muda, Set. 1938). No Brasil, a obra também foi ovacionada em seu lançamento, em janeiro de 1939, em um cinema da MGM: “Estes aspectos foram escolhidos no CineMetro, no dia da prémiére elegante de **Maria Antonieta**. (...) nada impediu que um triunfo fosse registrado. O Rio compareceu como poude em seus burgueses paletous” (SCENA Muda, Jan. 1939).

*Maria Antonieta*, dirigido por Sofia Coppola, lançado em 2006, assim como a película de Van Dyke, foi baseado numa biografia homônima, neste caso de Antonia Fraser, lançada no ano de 2001. Em oposição a Stefen Zweig, cuja biografia objetivava demonstrar a verdadeira história sobre a rainha, Fraser evitou fazer uma análise teleológica: “(...) avaliar os fatos com o conhecimento do que aconteceu depois pode produzir má História” (FRASES, 2001, p. 13), procurando “elucidar os mitos cruéis e as distorções salazes” que cercam o nome de Antonieta. Contudo, sua tentativa de evitar uma narrativa teleológica foi esquecida depois da introdução, pois a todo instante a biógrafa faz notas de rodapé apontando para a importância que determinado objeto ou personagem teria no futuro da rainha.

Não obstante gastasse muito com joias, as principais polêmicas pelas quais Antonieta foi acusada, não passaram de “má publicidade”. A famosa frase “que comam brioches!” nunca foi pronunciada pela rainha. Segundo Fraser, “seu teor era o oposto exato daquela frase, ao mesmo tempo insensível e ignorante, tantas vezes atribuída a ela” (FRASER, 2001, p. 158). E é nesse sentido que Coppola reconstrói a vida de Antonieta, de modo muito pessoal é verdade.

O filme tem como protagonistas Kirsten Dunst, Jason Schwartzman e Jamie Dornan. Assim como a obra de 1938, os protagonistas são todos norte-americanos. Dunst, que foi protagonista do *Blockbuster Homem Aranha*, tem numerosos fãs entre o público jovem e forte espaço na mídia, o que não impediu as vaias quando a obra foi apresentada no aclamado Festival de *Cannes*, que acontece na França todo ano – e composto em sua maioria por críticos, repórteres e público franceses. Segundo o jornal *Folha de São Paulo*, a sessão apresentada à imprensa terminou sob vaias. A reabilitação desse personagem incomodou os franceses. Talvez um dos motivos das vaias tenha sido o idioma em que o filme é falado, o inglês, fato comum também à película de 1938. Percebemos, nestes detalhes, que as produções norte-americanas desde o início do século até hoje são feitas primeiramente ao público norte-americano,



como afirmou Marcos Napolitano e depois para o resto do mundo, impondo a língua inglesa como universal. Independente do resultado no festival, a obra levou o prêmio de Melhor Figurino no Oscar de 2007, para Milena Canonero.

A trilha sonora embalada por música *indie rock* dos anos 1980 é mais um aspecto que corrobora as afirmações da *Variety* e, talvez, mais um motivo para o filme possuir comentários negativos. Quer dizer, ao ouvirmos falar que uma obra sobre a última rainha da França foi produzida, esperamos um filme histórico clássico, que tente apreender e reproduzir a realidade pela imagem cinematográfica. Entretanto, quando os créditos iniciais são apresentados acompanhados da música *Natural's not in it* da banda Gang of Four, nossas opiniões são desafiadas. No *making of* disponibilizado no DVD, Coppola afirma que a escolha das músicas deve-se a ideia romântica que as bandas da década de 1980 possuíam sobre o século XVIII. As bandas que emprestaram músicas para a película foram The Strokes, Bow Wow Wow, Siouxsie & the Banshees, The Radio Dept., New Order, The Cure, entre outras. O jornal *O Globo*, retratou a trilha escolhida como “extravagante”, torcendo para que no futuro Coppola faça filmes melhores (FRANÇA, Mar. 2007).

Em crítica publicada pela *Variety* (Mai. 2006), em 24 de maio de 2006, a rainha de Coppola é apontada como “reviscionista e modernista”, mais próxima de uma adolescente atual, deslocada por se mudar para uma nova escola, do que a futura rainha da França. De forma geral, o filme foi reduzido a um drama adolescente, gênero fílmico muito comum nos EUA. No entanto, ao analisarmos a obra percebemos grande preocupação da cineasta com os aspectos históricos, preocupações que vão além do drama de “uma jovem que não tem nenhum poder sobre si mesma”.

Como no filme de 1938, a película de Coppola se inicia com a transferência da jovem da Áustria para a França. Não sabemos se a diretora se inspirou no filme de Van Dyke, pois o livro de Fraser narra a vida de Antoinette desde seu nascimento. Na obra de Van Dyke, notamos a necessidade do diretor em citar os fatos como aparentemente aconteceram, tais como constam na biografia escrita por Zweig. Da chegada de Antonieta a *Versailles* à sua decapitação, o cineasta narra os grandes momentos de sua vida, mostrando paralelamente às festas e luxúria, um povo esfomeado protestando por pão nas ruas de Paris. Representações que não são notadas na obra atual, a qual se finaliza com a tentativa de fuga da família real. A evasão da personagem para um mundo de festas e desperdícios foi retrada de forma sutil, assim como sua evolução de adolescente a rainha. Fica evidente que a diretora não teve o objetivo de representar os fatos políticos que envolveram o reinado de Luiz



XVI. Em entrevista à *Folha*, Coppola afirma que “não estava fazendo um filme político, mas sim um retrato de um personagem” (ARANTES, Mai. 2006).

Mesmo que não tivesse a intenção de produzir uma obra histórica, a importância dada aos detalhes é evidente, não só pelo fato de toda a película ser filmada nos aposentos de Versalhes, alguns deles fechados para a visita, mas por Coppola reproduzir símbolos do período. Não podemos deixar de notar as semelhanças entre o quadro de Jacques-Louis David, de 1801, representando Napoleão em seu cavalo em meio a uma guerra, símbolo de um burguês no poder, antes ocupado por um nobre, com a cena em que Conde Fersen, amante da rainha, luta na Guerra de Independência dos Estados Unidos, pela França. Percebemos que a autora recriou um quadro histórico, como Carla Camurati reproduziu quadros de Debret em *Carlota Joaquina*.

Coppola não se ocupou apenas com a criação de símbolos que forjassem uma identidade entre a jovem rainha e a juventude atual, através da escolha de um elenco de “estrelas” e trilha sonora de rock, punk e eletrônica, mas também fez referências ao período através de monumentos históricos, uma identificação de sua produção com o passado. Nesse sentido, apesar de inúmeras referências e símbolos mercadológicos – como o malfadado tênis *Allstar* e a trilha sonora “alternativa” – evidentes em toda película, Coppola evidencia sua preocupação quanto aos referenciais históricos.

Em reportagem para a *Folha de São Paulo*, Ricardo Calil afirmou “com ‘Maria Antonieta’, Sofia Coppola conseguiu o feito de realizar um filme absolutamente pessoal sobre uma figura histórica. Para tanto, ela enxergou na trajetória da rainha mais desprezada da França uma antiga versão do principal tema de sua obra: a sensação de deslocamento” (CALIL, Mar. 2007). Apesar de enfadonho, acreditamos que muitas pessoas, especialmente as jovens adolescentes, conseguiriam enxergar no romance de Antonia Fraser uma jovem deslocada que se viu obrigada a servir de moeda de troca para unir dois países, antes em guerra. Essa visão anacrônica sobre o passado e as tradições dos países católicos, como a França, não passa de uma busca por significar uma personagem histórica para o presente. A Antonieta de Coppola – diferente da Antonieta de Van Dyke que se alegrou com a notícia de que se casaria com o herdeiro do trono francês –, entendeu qual era seu papel, mas nem por isso soube como cumpri-lo. É por esta razão, por representar um país, mas não saber como fazê-lo, que a personagem se joga no que hoje chamamos de “baladas” e futilidades. Excessos que foram explorados pela diretora como se a rainha vivesse no século XXI. O filme custou pelo menos 40 milhões de dólares e arrecadou apenas 56 milhões em todo o mundo (FOLHA, Fev. 2007). Entretanto, para o bem

ou para o mal, após ser vaiado em *Cannes* e ganhar o Oscar de Melhor figurino, em 2007, todos já ouviram falar em *Maria Antonieta*, de Sofia Coppola.

### Considerações Finais

O que parece comum ao cinema atual é a construção de passados com toques muito pessoais, apontando para uma suposta “despreocupação” ou “desprendimento” entre a interpretação dos cineastas e as fontes históricas. O passado não é mais reconstruído com o intuito de ensinar uma lição, como aquela ensinada pela história. O passado agora é construído como um questionamento daquilo que foi reproduzido vezes e vezes pela história tradicional. O passado agora, mais do que na década de 1930, só é significativo para nós se nos identificarmos com ele, seja através da fotografia, da trilha sonora, do figurino, dos atores que dão vida aos personagens, ou apenas pelo roteiro. Mais do que há 80 anos, o passado é lucrativo e está em todos os lugares.

Não significa que estas obras se distanciem das pesquisas históricas ou as ignorem. Significa que as obras levantam questionamentos e relativizam o passado, a partir de preocupações do presente. Embora Coppola tenha trazido a princesa para dar uma volta na juventude do século XXI, a autora não se afastou de pesquisas históricas, ocupando-se em demonstrar a dinâmica da corte francesa e o dia-a-dia da rainha de forma linear, diferente do cinema histórico de Hollywood da década de 1930, que possuía caráter educativo, conquistando a empatia do público ao caracterizar o passado como realidade, embora interpretasse as fontes de acordo com interesses particulares.

Como produtor de um discurso sobre o passado a partir das concepções históricas de seu presente, o cinema reflete uma consciência histórica que é própria do momento de sua criação, marcado por preocupações acerca de seu presente, mesmo que essas preocupações estejam camufladas numa metáfora sobre o passado. Tornando evidente que o cinema deve ser analisado no momento de sua produção e nunca apartado dele. Nesse sentido, como um discurso carregado de ideologias – como percebemos nas obras norte-americanas, que empurram seu *American way of life* “goela abaixo” –, o cinema reproduz ideais de como a sociedade é e, de certa maneira se entende. Assim, os questionamentos levantados pelas películas são, de algum modo, questionamentos realizados também pela academia, atuando como mediador entre aquilo que é produzido pelos intelectuais e a sociedade. Mas obtendo sucesso superior às produções acadêmicas.

Seu caráter artístico e comercial, portanto, não pode ser colocado em segundo plano, pois é a característica comercial e industrial que torna o cinema potente forma de difusão de certa compreensão do que é e será a História, assim como de uma particular concepção sobre o social e, até sobre o

Estado. Suas especificidades plásticas, estéticas e midiáticas, além de sua inata peculiaridade industrial, tornam o cinema ferramenta de intervenção potente no imaginário contemporâneo. Aquilo que Adorno e Horkheimer entenderam como autoalienação é, como propomos, uma característica intrínseca ao cinema, ou seja, parte de sua aura midiática e que transmite aos seus expectadores/consumidores as ideologias de período e as concepções de mundo aqui analisadas. Por conta disso, o cinema contemporâneo, e sua difundida versão em larga escala – como os filmes hollywoodianos –, deve ser tratado como uma particular espécie de documento histórico, que dá acesso não a uma presumida realidade, mas a uma forma de socialização com a cultura que merece ser analisada.

### Referências Bibliográficas

#### Fontes

AGÊNCIA Nacional do Cinema. *Filmes Exibidos por País de Origem*. Captado em: <http://oca.ancine.gov.br/media/SAM/DadosMercado/2111.pdf>. Acesso em: 05 de set. 2012.

ARANTES, Silvana. Em entrevista à Folha, Sofia Coppola defende “Maria Antonieta”. In: *Folha Online*. São Paulo. 25 Mai. 2006. Captado em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u60779.shtml>. Acesso em: 19/05/2013.

CALIL, Ricardo. Sofia Coppola registra não-pertecimento em “Maria Antonieta”. In: *Folha Online*. 16 Mar. 2007. Captado em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u69408.shtml>. Acesso em: 29 Ago. 2013.

FOLHA Online. Fracasso de bilheteria, “Maria Antonieta” leva Oscar de figurino. In: *Folha Online*. 26 Fev. 2007. Captado em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u68786.shtml>. Acesso em: 29 Ago. 2013.

FRANÇA, Jamari. Sofia Coppola escolhe uma trilha sonora extravagante para seu filme de época, “Marie Antoinette”. 13 Mar. 2007. Captado em: <http://oglobo.globo.com/cultura/sofia-coppola-escolhe-uma-trilha-sonora-extravagante-para-seu-filme-de-epoca-marie-antoinette-4209500>. Acesso em: 19/05/2013.

FRASER, Antonia. *Maria Antonieta*. Trad. de Maria Beatriz de Medina. 4ª Ed., Rio de Janeiro: Record, 2009.

MARIA Antonieta. Direção: W. S. Van Dyke. Produção: Hunt Stromberg, Irving Thalerg. Roteiro: Claudine West, Donald Ogden Stewart, Ernest Vajda. Estados Unidos: Metro-Golswyn-Mayer, Loew's. 1938. DVD, son., p&b..

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

MARIA Antonieta. Direção: Sofia Coppola. Produção: Sofia Coppola, Ross Katz. Roteiro: Sofia Coppola. EUA, França, Japão: Columbia Pictures, American Zoetrope, I Want Candy, Pricel, Tohokushinsha Film, 2006. DVD, son., col..

REVISTA Scena Muda. Rio de Janeiro. Captado em: [http://www.bjksdigital.museusegall.org.br/busca\\_revistas.html](http://www.bjksdigital.museusegall.org.br/busca_revistas.html). Acesso em: 26 jul. 2013.

VARIETY.Variety's Festivall & Market: Marie Antoinette. In: *Variety*. 24 Mai. 2006. Captado em: <http://variety.com/results/?q=marie%20antoinette>. Acesso em: 19/05/2013.

ZWEIG, Stefan. *Maria Antonieta*. Trad. de Alice Ogando. 13ª Ed., Porto: Livraria Civilização, 1970.

### Artigos e capítulos de livros

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Indústria Cultural - o Iluminismo como mistificação das massas. In: ALMEIDA, J. M. B.. *Indústria Cultural e sociedade*. Trad. de Julia E. Levy ... [et. al.]. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ARAÚJO, Valdei. Para além da autoconsciência moderna: a historiografia de Hans Ulrich Gumbrecht. In: *Varia História*. Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.314-328, Jul/Dez 2006.

ARAÚJO, Valdei. *Clima histórico: as tecnologias da visão no século XIX*. 2008. Captado em: <http://valdeiaraujo.blogspot.com.br/2012/03/clima-historico-as-tecnologias-da-visao.html>. Acesso em: 02 jul. 2013.

BARROS, José. Cinema e história: entre expressões e representações. In: NÓVOA, J.; BARROS, J. A. (org). *Cinema-história: teoria e representações sociais no cinema*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

BERNADET, Jean-Claude. *O que é Cinema*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2006.

BRANDÃO, Helena. *Introdução à análise do discurso*. 2ª Ed.. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

CEZAR, Temístocles. Tempo presente e usos do passado. In: VARELLA, Flávia (Org.)... [et al]. *Tempo presente e usos do passado*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

FERRO, Marc. *Cinema e História*. Trad. de F. Nascimento. 2ª Ed. São Paulo: Paz e Terra. 2010.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. Trad. de Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Ed. 34, 1998.

JENKINS, Keith. *A história repensada*. Trad. de Mário Vilela. 3ª Ed. São Paulo: Contexto, 2005.

LE GOFF, Jacques. *Reflexões sobre a História*. Trad. de A. J. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2009.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MAUAD, Ana Maria. O olho da História: Fotorjornalismo e a invenção do Brasil Contemporâneo. In: NEVES, L., MOREL, M., FERREIRA, T. T. (Orgs). *História e Imprensa: representações culturais e práticas de poder*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj, 2006.

NAPOLITANO, Marcos. A análise de filmes em sala de aula. São Paulo, 2010. Captado em: <http://www.youtube.com/watch?v=n1UTnjFnBws>. Acesso em: 15/08/2013.

NÓVOA, J. Apologia da relação Cinema-História. In: NÓVOA, J.; BARROS, J. A. (org). *Cinema-história: teoria e representações sociais no cinema*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

PEREIRA, Mateus H. F. *A Máquina da memória: o tempo presente entre a história e o jornalismo*. Bauru: Edusc, 2009.

PEREIRA, Mateus, MATA, Sérgio da. Transformações da experiência do tempo e pluralização do presente. In: VARELLA, Flávia (Org)... [et al]. *Tempo presente e usos do passado*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

ROSENSTONE, Robert. *A história nos filmes, os filmes na história*. Trad. de Marcello Lino. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

ROSSINI, Miriam. O cinema e a história: ênfases e linguagens. In: PESAVENTO, Sandra; SANTOS, Nádia; ROSSINI, Miriam Souza. *Narrativas, imagens e práticas sociais: Percursos em história cultural*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

THOMPSON, John. *A mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia*. Trad. de W. O. Brandão. Petrópolis: Vozes, 1998.

XAVIER, Ismail. *O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

## Carlos Zéfiro e a tradição pornográfica brasileira

Erika Cardoso

Mestranda - UFF

[erikacardoso.uff@gmail.com](mailto:erikacardoso.uff@gmail.com)

**RESUMO:** No Brasil, ao longo das décadas de 1950 e 1960 tornou-se muito popular um gênero clandestino de publicação que ficaria conhecido como catecismo. Eram pequenas revistas em preto e branco que narravam aventuras sexuais, detalhadamente ilustradas. Dentre seus inúmeros autores, um se destacou tanto que se confundiu com o próprio gênero: Carlos Zéfiro. Como representações do ato sexual, os catecismos estão sujeitos a categorizações que perpassam a dicotomia entre pornografia e erotismo. O objetivo desse texto é analisá-los problematizando a questão.

**PALAVRAS - CHAVE:** Carlos Zéfiro, catecismos, pornografia.

*“A pornografia é o erotismo dos outros”*

Robbe-Grillet

Ao longo dos anos 1950 e 1960, circularam no Brasil pequenas revistas em preto e branco, no formato ¼ de ofício, onde encontros sexuais eram detalhadamente narrados e ilustrados, ao longo de 32 páginas<sup>1</sup>. Conhecidas como *revistinhas de sacanagem* ou *catecismos*, elas eram impressas em fundos de gráfica e comercializadas clandestinamente em bancas de jornal e barbearias. Dentre os seus autores e ilustradores, todos anônimos, um nome se destacou a ponto de ser confundido com o próprio gênero<sup>2</sup>: Carlos Zéfiro.

Foi esse o pseudônimo usado por Alcides Aguiar Caminha (1921-992), morador de Anchieta, no subúrbio carioca, funcionário público e compositor de sambas nas horas vagas<sup>3</sup>, que por mais de 30 anos manteve seu “outro lado” em segredo. Por medo de perder o emprego, e depois a aposentadoria,

<sup>1</sup> Existiram volumes com mais ou menos páginas, assim como alguns em formato maior, mas a grande maioria foi editada nesse formato.

<sup>2</sup> Muitos autores do gênero, incluindo o próprio Zéfiro em alguns momentos, não assinaram os seus catecismos. Além disso, ao longo dos anos 1960 “Carlos Zéfiro” se tornou uma espécie de marca registrada, um atestado de qualidade da *revistinha*, de forma que estima-se que muitos autores anônimos, distribuidores e editores tenham adotado o pseudônimo de Zéfiro como forma de vender mais rápido os volumes. Praticamente todos os catecismos que sobreviveram ao tempo são atribuídos a Carlos Zéfiro.

<sup>3</sup> Alcides era assíduo frequentador do Ponto dos Compositores, na Praça Tiradentes, e compôs em parceria com Nelson Cavaquinho sambas de sucesso, como *A Flor e o Espinho*.

por “conduta pública escandalosa”, Alcides só se admitiu Zéfiro em 1991<sup>4</sup>, quando, para a sua surpresa, passou a gozar do status de artista genial e educador sexual de toda uma geração.

A surpresa de Alcides não era vã. Se nos anos 1990 as *revistinhas de sacanagem* já haviam sido resgatadas com louvor por acadêmicos, críticos e artistas, quando ele as produzia, 40 anos antes, elas eram caso de polícia. Ainda no início dos anos 1950 as tentativas de repreender o comércio clandestino de “imoralidades” enchem as páginas dos jornais, comparando essas publicações ao jogo do bicho, que apesar de proibido é naturalizado na sociedade<sup>5</sup>, mostrando o trabalho do juizado de menores no combate à circulação de “prospectos imorais”<sup>6</sup> e a caça da licença de jornalheiros que se dedicavam a essa atividade<sup>7</sup>.

No início dos anos 1980, entretanto, embora a identidade de Carlos Zéfiro ainda fosse um mistério, seu nome começou a surgir em artigos de jornal e três livros<sup>8</sup> foram dedicados à sua obra. Curiosamente tais livros apresentavam o Zéfiro “erótico” e “sacana”, e o fato de ousarem usar a palavra “pornografia” no seu interior leva a crer que a escolha por sinônimos mais brandos seja uma estratégia comercial, o que por si só já é bastante sintomático do peso que a palavra ainda tinha.

A década que resgatou Zéfiro não poderia ser mais significativa. O processo de redemocratização pôs em pauta diversos assuntos antes interditados, e os *catecismos*, embora tenham começado a circular ao menos uma década antes do golpe civil-militar de 1964, foram imediatamente associados ao período de autoritarismo<sup>9</sup>. Mais do que isso, diversos setores da sociedade se dividiram diante das expectativas em relação ao fim da censura. A solução seria liberar completamente, ou cautelosamente a exposição de determinados temas? O erotismo estava em debate. A pornochanchada vivia ainda seu auge, as telenovelas começam a exibir cenas pouco comportadas em horário nobre (Klanovicz, 2011) e o incômodo com essa popularização do sexo deu margem a discursos que criticavam a banalização sem, contudo, reafirmarem a censura. Carlos Zéfiro emerge então como um bom exemplo de como até a pornografia era mais inocente em outros tempos.

Nesse contexto, surgiram os livros sobre Carlos Zéfiro. Joaquim Marinho, no calor da emoção democrática, chegou a dizer que os inimigos do erotismo são os inimigos da liberdade, e que sua forma de resistir à ditadura foi colecionando pornografia (MARINHO, 1983). Otacílio D’Assunção lamentava

<sup>4</sup> KFOURI, Juca. O fim de 30 anos de mistério. Playboy n° 196, 11/1991.

<sup>5</sup> Correio da Manhã, 11/04/1953.

<sup>6</sup> Correio da Manhã, 24/08/1958.

<sup>7</sup> Correio da Manhã, 26/08/1950.

<sup>8</sup> A arte sacana de Carlos Zéfiro e Os alunos sacanas de Carlos Zéfiro, ambos organizados pelo jornalista Joaquim Marinho, e O quadrinho erótico de Carlos Zéfiro, de Otacílio D’Assunção.

<sup>9</sup> Embora os catecismos tenham começado a circular em fins de 1940 e embora a censura moral tenha sido instituída, no Brasil, antes do golpe civil-militar de 1964, são comuns as associações entre a sua interdição e o governo autoritário.



o desaparecimento de Zéfiro, “aquele que forneceu material de primeira para as nossas leituras solitárias, aquele que foi nosso melhor professor de sacanagem” (D’ASSUNÇÃO, 1983).

Desde então, não é raro encontrar falas sobre os catecismos que se constroem de forma comparativa às representações do sexo das décadas posteriores. Em 2005 Arnaldo Jabor, leitor confesso de Zéfiro, escreveu o seguinte:

Lendo o livrinho de Zéfiro “O viúvo alegre”, perguntei-me: Onde anda a boa e velha sacanagem de outrora? Sexo era pecado e até hoje sinto falta daquele tempero culposo, criminal, que fazia a fantasia nunca realizada mais desejada ainda. Não havia essa cachoeira infinita de imagens que hoje nos assolam e cegam por tanta visibilidade. Vemos tanto, que não enxergamos quase nada. Hoje, a infinita libertinagem da indústria do sexo acaba programando nosso desejo; somos masturbados por fantasias industriais. Sabemos cada detalhe do rabinho, do peitinho de cada mulher famosa e o desejo se esvai por excesso de exposição.” (JABOR, 2005).

Dez anos antes, em 1995, o mesmo Jabor já lamentava os rumos que a pornografia havia tomado:

As fantasias eram narrativas. Pensávamos em professoras, nas mães dos outros. Os orgasmos eram literários: tinham personagens, conflitos, "grand finale". Punheta era texto; hoje é videoclipe. Com as modernas revistas pornô, diminuiu muito a imaginação criadora dos descascadores de banana. Nossas fantasias sempre ficarão aquém da oferta da "indústria da sacanagem". Somos masturbados por ela. Tanta liberdade, de fato, nos programa. (JABOR, 1995)

Essa dança das cadeiras é muito comum quando se trata de obras, sobretudo literárias, que de alguma forma representam o sexo e a sexualidade. *Ulysses* e *Madame Bovary* já foram interditados e atirados às chamas por seu conteúdo lascivo. Os valores e limites morais são muito fluídos, e o que ofende uma geração ou uma sociedade, é valorizado ou simplesmente ignorado em outra. E para separar as categorias entre as aceitáveis e as ilegítimas, classificações foram cunhadas no século XIX, para que o joio não se misturasse ao trigo: pornografia e erotismo.

Pornografia, palavra que vem do grego e significa, literalmente, “escritos sobre prostitutas”, foi sugada de compêndios médicos que, no século XVIII, se dedicavam aos males da prostituição, para designar um tipo de literatura que representava o sexo (KENDRICK, 1995). De origem muito mais nobre, erotismo remete ao sexo amoroso e sublime e tem sua raiz etimológica no deus grego do amor, Eros (JUNIOR, 2006).

Por pornografia passou-se, portanto, a entender a representação vulgar do sexo, um produto que envolve necessariamente uma relação comercial e tem como único objetivo a excitação sexual do

seu consumidor, o que torna irrelevante a sua qualidade estética, e erotismo passou a designar a sua antítese, uma representação sublime e legítima.

A distinção remete menos às diferenças de conteúdo e mais às diferenças valorativas de determinado objeto, o que levou Walter Kendrick a afirmar que pornografia não é uma coisa, e sim um argumento, e Alain Robbe-Grillet a dizer que a pornografia é o sexo dos outros.

O reconhecimento de determinada representação do sexo, portanto, reflete uma questão de *gosto*, a partir do qual, como propõe Pierre Bourdieu, os indivíduos distinguem-se, distinguindo o belo do feio, o raro do vulgar, e “e, por seu intermédio exprime-se ou traduz-se a posição desses sujeitos nas classificações objetivas” (BOURDIEU, 2007: 13). O *gosto* legitima a representação não apenas no interior do campo em que é produzida, mas também no mercado consumidor. Enquanto determinados grupos e indivíduos consomem pornografia, outros consomem erotismo, apesar de, ao fim e ao cabo, ambos estarem consumindo sexo.

Os *catecismos* são, portanto, pornografia e erotismo, na medida em que tais termos, quando destituídos de seu caráter valorativo, podem designar a mesma coisa. Ambas as palavras serão usadas ao longo desse artigo como sinônimas para designar um gênero que se caracteriza pela encenação do ato sexual.

Tal gênero tem um estatuto específico e desde que se estabeleceu como independente do romance e da sátira política e religiosa, no século XIX<sup>10</sup>, vem se desenvolvendo e se adaptando às novas mídias e mercados. Carlos Zéfiro é, portanto, herdeiro de um estilo e de uma estratégia narrativa que remete a clássicos como *Teresa Filósofa* e *O Porteiro dos Cartuxos*<sup>11</sup>.

Jean-Marie Goulemot é categórico ao afirmar que o livro pornográfico “tem uma finalidade fisiológica: despertar no leitor o desejo de gozar, deixá-lo em um estado de tensão e de falta do qual ele deverá se libertar por um recurso extra-literário” (GOULEMOT, 2000: 149). Ou seja, os usos atribuídos ao texto pornográfico são de suma importância para a sua classificação e, conseqüentemente, justificam distinções em relação ao erotismo, na medida em que este pode ter um uso erudito, sublime, que não necessariamente leve à satisfação dos desejos sexuais despertados por seu consumo.

Obviamente, o que provoca esse efeito hoje, pode não provocar amanhã, já que os padrões de beleza e sensualidade são tão volúveis quanto os de moralidade e pudor. Portanto, o indivíduo que hoje

---

<sup>10</sup> Hunt e Kendrick, entre outros, dedicam estudos ao surgimento do gênero pornográfico. Embora as representações dos órgãos e do ato sexual estejam presentes em muitas, senão em todas as sociedades, a constituição de um gênero para definir tais representações é um fenômeno completo no século XIX.

<sup>11</sup> São textos pornográficos clássicos do século XVIII e XIX.

consome os *catecismos*<sup>12</sup> dispõe, inquestionavelmente, de mídias muito mais realistas e apropriadas aos fins que Goulemot atribui ao livro pornográfico, mas, como alerta Kendrick, seria tolice ou ingenuidade supor que nossos avós e bisavós tomavam como pornográficas as coisas erradas. Além do mais, definir o que é ou não passível de excitação sexual é uma das empreitadas mais subjetivas que se pode imaginar.

Todavia, ao efeito irresistível da leitura erótica, Goulemot atribui às técnicas e estratégias narrativas utilizadas nos mais importantes representantes do gênero. Analisando os catecismos é possível encontrar esses elementos, que são, inclusive, apontados pelos leitores de Zéfiro como a razão de seu sucesso em meio a tantos autores clandestinos de seu tempo.

O primeiro, e talvez mais importante, desses elementos é a proximidade com a realidade. As histórias narradas por Zéfiro são ambientadas nos mais corriqueiros ambientes e protagonizadas por personagens com nomes e profissões comuns, que bem podiam ser o seu leitor e a vizinha que ele tanto desejava. Secretárias, prostitutas, colegiais, freiras, senhoras casadas, primas do interior, domésticas, socialites e fazendeiras encontram, reencontravam ou simplesmente descobriam os atributos de peões, patrões, fazendeiros, motoristas, empresários, atletas, padres, donos de armazém e pesquisadores do IBOPE... A trama nunca começava diretamente com o ato sexual, mas o com o despertar do desejo de pelo menos um dos personagens, que empreendia a conquista. Esse elemento é importantíssimo na obra de Zéfiro, já que as dificuldades e estratagemas da sedução eram quase tão bem detalhados quanto o ato sexual em si, o que contribuiu para aproximar a narrativa da vida real.

A conquista, ou a *cantada*, acontecia geralmente em ambientes públicos, sociais, todos muito possíveis ao leitor brasileiro. E os personagens recorriam a locais também bastante verossímeis para praticar sexo: quartos e apartamentos ou, quando força maior impedia tal conforto ou a urgência era grande, transavam no mato ou praia.

Além disso, praticamente todas as histórias de Zéfiro eram narradas em primeira pessoa. Esse é um elemento recorrente na literatura erótica e estabelece com o leitor uma relação de cumplicidade, de escuta privilegiada. Nos *catecismos*, o narrador é um *voyeur* de si mesmo, e convida o leitor a sê-lo também, junto com ele. Sendo assim, “o narrador tem um duplo papel: ele escreve e age. Ou mais exatamente descreve o que vê e se descreve enquanto age” (GOULEMOT, 2000: 159).

Um aspecto interessante dessa estratégia é o fato de que o tempo, na narrativa erótica, é relativizado. Ainda que o narrador conte o que fez, é como se ele ainda estivesse fazendo, fenômeno que, no caso dos *catecismos*, é potencializado pelo uso das imagens. Histórias como a trágica *Edy*, ou a

<sup>12</sup> Desde 2005 a editora A Cena Muda vem reeditando os catecismos de Carlos Zéfiro.

saga *Eu fui hippie*, ambas atribuídas a Carlos Zéfiro, são exemplares desse tempo “especial” que a narrativa pornográfica possibilita. Nessas histórias as narradoras rememoram suas aventuras sexuais como se ainda as tivessem vivendo, com direito às exclamações de gozo e dor.

Além de proporcionar o sentimento de intimidade com o leitor, que se torna uma espécie de testemunha no exercício da leitura, a idéia de confidencia remete à possibilidade de verdade, tão cara aos fins desejados numa leitura erótica.

Outra característica fundamental dos *catecismos* de Carlos Zéfiro são seus desenhos. É preciso ressaltar que o aspecto geralmente tosco e mal executado dos *catecismos* não se deve unicamente às condições precárias em que eram produzidos<sup>13</sup>, mas também ao fato de que Carlos Zéfiro não sabia desenhar. Pelo menos, não tudo. Estima-se que ele tenha sido um exímio desenhista de órgãos sexuais, que notadamente recebiam uma atenção espacial e um capricho maior nos seus trabalhos. Mesmo quando consideramos que, muitas vezes, o close nas partes íntimas dos personagens revela pênis absolutamente desproporcionais e impossíveis, tal constatação é perfeitamente explicável pela natureza do objeto: o leitor precisa se identificar com o que vê e, portanto, quanto maior, mais interessante. As demais imagens, entretanto, eram normalmente copiadas de outras fontes, que variavam de fotonovelas mexicanas, muito em voga no período em que Zéfiro produzia, até livros de anatomia (D'ASSUNÇÃO). Zéfiro copiava esses desenhos e os utilizava em diversos *catecismos* diferentes, quando não no mesmo, trocando as roupas dos personagens ou os despindo.

Isso explica porque o traço de Zéfiro variava tanto e porque as características físicas dos personagens variam tanto em cada página. Os fãs de Zéfiro argumentam que o talento que ele não tinha no desenho, lhe sobrava na narrativa, o que é perfeitamente plausível, já que a imagem estabelece com o texto pornográfico uma relação de funcionalidade. O que está em jogo não é a genialidade de tal ou qual gravura, mas o papel auxiliar que ela desempenha na descrição da narrativa. Não importa que as imagens circulem de um texto para o outro, ou mesmo que não se possa distinguir, apenas por elas, os personagens de uma página para a outra (na media em que, muitas vezes, suas características mudam completamente), porque “a falta de originalidade, longe de ser um defeito aqui, corresponde certamente a um modo de funcionamento próprio da iconografia erótica” GOULEMOT, 2000: 167).

Tanto quanto os falos descomunais, faz parte da tradição pornográfica o uso de palavras que designem os sexos e as práticas. Embora a pornografia seja do domínio do segredo e nada lhe seja menos apropriado que a leitura em voz alta (GOULEMOT, 2000), sua narrativa se vale muito da

---

<sup>13</sup> Os catecismos eram desenhados diretamente no papel vegetal, para economizar no fotolito, e do mesmo original eram copiados todos os exemplares, impressos em papel de péssima qualidade.

oralidade dos personagens. Eles não transam em silêncio e seus ruídos vão além dos gemidos e suspiros. Fala-se muito nos *catecismos* de Carlos Zéfiro e chama-se as coisas pelos nomes. Isso contribui para os efeitos da leitura pornográfica, na medida em que determinadas palavras e expressões ganham o status de fetiche (HUNT, 1999) e, por si só, conectam a excitação e o êxtase do personagem com o leitor.

Mesmo tendo sido produzidos em meados do século XX, os *catecismos* encerram características de uma tradição pornográfica que, se não surge, se completa na Europa do século XIX. A construção narrativa, com todas as suas estratégias, a linguagem empregada e até mesmo a caracterização dos personagens, a maioria homens vigorosos e mulheres incapazes de a eles resistirem por muito tempo, são características encontradas em romances do gênero desde que ele se constituiu.

O mesmo se pode dizer da sua circulação. Quando não existe uma lei que os interdite, as convenções morais limitam seu consumo ao âmbito da privacidade e do segredo. Se hoje os *catecismos* são expostos em balcões de livrarias renomadas é porque o *gosto* os destituiu de seu caráter excitante e transgressor, convertendo-os em artefato artístico e cultural e seu consumo pode, inclusive, significar uma marca distintiva, na medida em que, hoje, Zéfiro é cult.

Os *usos*, portanto, foram recodificados. Se em um momento os *catecismos* eram consumidos por colegiais e indivíduos de pouca cultura<sup>14</sup>, em outro, se tornaram artefatos artísticos. Os objetos continuam os mesmos, seus usos, sua apropriação é que se transformou, revelando que o que classifica uma obra como popular ou erudita não é exatamente o seu conteúdo, mas os seus usos (CHARTIER, 1988).

Enquanto eram produzidos, entretanto, sua venda era sorrateira e sua circulação, estima-se, limitava-se a ambientes tipicamente masculinos, como barbearias, casas de engraxate e banheiros públicos. Embora não seja verdade que todas as histórias de Zéfiro tenham sido narradas por personagens masculinos e que todos eles eram garanhões infalíveis<sup>15</sup>, os *catecismos* eram histórias escritas por um homem e, tanto por questões relacionadas à sua circulação clandestina e sigilosa, quanto por fatores de ordem cultural, é presumível que seu público consumidor tenha sido majoritariamente masculino. Para Maria Teresa Cunha (2010) enquanto as moças liam romances adocicados, os rapazes

---

<sup>14</sup> A associação entre leitura pornográfica e leitores de baixo calão vigora desde que o gênero se constituiu. A interdição da pornografia, como observa Hunt e O'Toole, entre outros, está estritamente relacionada à popularização do impresso e a democratização do livro na Europa, quando todos, inclusive aqueles considerados inaptos para determinadas leituras, como mulheres e operários, tinham acesso a elas.

<sup>15</sup> Diversas histórias são narradas por mulheres e em algumas existem homens inaptos para o sexo, como *O Afobado*, na qual o homem que se gaba de atributos que não tem é ironizado, e o personagem passa a história inteira tendo ejaculação precoce.

liam *revistinha de barbeiro*, o que anuncia um descompasso na formação/iniciação amorosa dos gêneros, na medida em que elas se preparam para o amor enquanto eles, para o sexo.

Apesar de todas as interdições e da clandestinidade, entretanto, os *catecismos* vendiam como água, o que sugere que o mercado de licenciosidade não só tinha seu público como era, freqüentemente, tratado a vistas grossas pelas autoridades. Não à toa a comparação feita, nos anos 1950, com o jogo do bicho, que apesar de proibido também era praticado à luz do dia.

De acordo com o próprio Alcides Caminha, suas *revistinhas* tinham uma tiragem média inicial de 5.000 exemplares, sendo que ao longo do caminho eles eram reproduzidos pelos próprios distribuidores. Alguns títulos, entretanto, fizeram um sucesso maior, como *A Pagadora de Promessas* e *As Aventuras de João Cavallo*, que teriam vendido mais de 30.000 cópias<sup>16</sup>. Alcides, no entanto, não ganhava dinheiro com a venda dos seus catecismos. Ele alega que vendia os originais por 3.000 réis, quantia que, segundo ele, mal dava para pagar o material<sup>17</sup>, e a reprodução e distribuição ficava a cargo de terceiros, assim como os lucros.

O caráter clandestino que envolvia todo o processo de produção, distribuição e venda dos *catecismos*, entretanto, não permite analisar números precisos, nem atestar a faixa etária, o sexo ou a origem social dos seus consumidores. Muito, em Zéfiro, é especulação.

Inclusive sua identidade. Apesar do consenso acerca do fato de Alcides Caminha ser Carlos Zéfiro, ainda existem especulações que renegam essa teoria, defendendo que o pseudônimo é coletivo. Embora pareça impossível provar ou refutar a identidade do autor, a questão abre margem para que se discutam as *estratégias de legitimidade*, a partir das quais não só Alcides se afirmou como Zéfiro, mesmo sem ter, na ocasião, condições de prová-lo, já que não possuía mais os seus originais e não podia mais desenhar em virtude de um problema de saúde, como também todos os *catecismos*, assinados ou não, se tornaram de Zéfiro.

Para Michel Foucault (2001) uma obra é aquilo que designa um autor, suas características remetem ao autor. E a autoria, por sua vez, é individualização da produção cultural, apesar das escolas de pensamento ou gêneros literários. O nome do autor é mais do que o nome (ou o pseudônimo), de uma pessoa, é também a descrição das suas obras e a classificação das mesmas.

Embora Foucault desenvolva a discussão para além do que nos interessa aqui, esse preâmbulo possibilita a análise do caso de Zéfiro. Desde 1950, quando começou a produzir, Carlos Zéfiro converteu-se em sinônimo de *catecismo*, que é uma revista erótica ilustrada impressa em papel jornal, no

<sup>16</sup> Entrevista concedida à Revista Semanário, n° 186, em 1992.

<sup>17</sup> Idem.



formato ¼ de ofício, em preto e branco. Ao longo dos anos, autor e obra tornaram-se a mesma coisa, definindo-se e classificando-se. Mesmo as *revistinhas* que não tinham assinatura ou nenhum anagrama, foram atribuídas a Zéfiro por sua “singularidade identificável”. Mas como, se Zéfiro não tinha um traço e se, muito embora seus leitores louvem suas habilidades narrativas, praticamente não existem catecismos de outros autores para comparar e atestar a “singularidade identificável” de Zéfiro?

O fato de Alcides Caminha ter se revelado Carlos Zéfiro não significa uma grande mudança em relação a isso. Uma década antes de descobrirem o verdadeiro Zéfiro, esse nome já se convertia em um mito e em um gênero.

McKenzie (1991) alerta para o fato de que a obra não pertence apenas ao autor, mas a todos os envolvidos na sua produção. No caso dos *catecismos*, essa premissa é relevante na medida em que a ousadia de Zéfiro em escrever e ilustrar materiais proibidos por lei e perseguidos pela moral vigente é compartilhada por seus distribuidores, e vendedores. E não seria exagero creditar ousadia aos seus consumidores, que nos anos 1950 eram ameaçados não só pela lei dos homens, mas sobretudo pela fúria de Deus, cuja insatisfação com determinados hábitos os padres não cansavam de repetir aos onanistas.

Os *catecismos* emergem, portanto, como representantes de um gênero que, embora herdeiro de uma tradição erótica e pornográfica, conseguiu constituir-se com características próprias, que o diferenciam de seus similares, conferindo-lhes inclusive uma nomenclatura especial: *sacanagem*. E junto com eles, emerge também o seu maior expoente, Carlos Zéfiro, que, em pouco tempo, fundiu-se com o próprio gênero, tornando-se também ele um mito.

Seu maior rótulo, o de educador sexual de toda uma geração, põe em cheque uma das premissas de Goulemot para o livro pornográfico: a de que ele abre mão da didática pelo imediatismo de sua função. Para esse autor, os livros libertinos é que exerceram a função de introduzir os leigos às artes da sedução e do sexo. Carlos Zéfiro conseguiu condensar todas as etapas da aventura sexual, da corte ao último orgasmo, em 32 páginas. Desde as abordagens a serem utilizadas para cada tipo de pretendente, até técnicas para praticar sexo sem deixar de ser virgem, nos *catecismos*, muita habilidade foi explorada e detalhadamente narrada. De dicas de higiene pessoal a dicas de canções para serem ouvidas durante o sexo oral, os narradores de Zéfiro passaram muitas informações, não raro diretamente, ao seu leitor atento.

Mesmo não sendo desenhista, sua obra converteu-se em arte, ganhou exposição no Museu do Sexo em Nova York, rendeu o prêmio HQ Mix de 1992 e estampou capas de disco. É possível compreender seu resgate a partir do distanciamento estético empreendido pelos envolvidos no



processo, a partir do qual o interesse é descolado do *conteúdo*, para a *forma* (BOURDIEU, 2007:37). A *enunciação pornográfica* dos catecismos, sua habilidade de fazer tomar a presa pela sombra e o real pelo imaginário (GOULEMOT, 2000), perdeu algo da sua força diante das novas formas de se representar o sexo, mais reais e mais convincentes que um desenho vazado em papel jornal, e foi em parte substituída pela graça e pela engenhosidade de sua simplicidade.

E Zéfiro resiste, em lugar cativo no imaginário nacional da *sacanagem*.

### **Bibliografia.**

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, Porto Alegre: Zouk, 2007.

\_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

CUNHA, Maria Teresa Santos. *Do erotismo à pornografia: pílulas de comportamento nos livros de bolso de Corín Tellado e Carlos Zéfiro*. In: BRAGANÇA, Aníbal, ABREU, Márcia. **Impresso no Brasil – Dois séculos de livros brasileiros**. São Paulo: UNESP, 2010.

D'ASSUNÇÃO, Otacílio. *O quadrinho erótico de Carlos Zéfiro*. Rio de Janeiro, 3º ed., Record, 1986.

GOULEMOT, Jean-Marie. *Esses livros que se lêem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

HUNT, Lynn. *A invenção da pornografia*. São Paulo: Hedra, 1999.

JUNIOR, Jorge Leite. *Das maravilhas e prodígios sexuais: a pornografia bizarra como entretenimento*. São Paulo: Annablume, 2006.

KENDRICK, Walter. *El museo secreto: La pornografia em la cultura moderna*. Colômbia: Cultura Libre, 1995.

KFOURI, Juca. *O fim de 30 anos de mistério*. Playboy n° 196, 11/1991

KLANOVICZ, Luciana. *Erotismo sob censura na redemocratização brasileira dos anos 1980*. Anais do Seminário Internacional História do Tempo Presente. Florianópolis: UDESC; AMPUH-SC; PPGH 2011.

MCKENZIE, D. F. *La bibliographie ET la sociologie des textes*. Paris: Editions Du Cercle de la Librairie, 1991.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

MARINHO, Joaquim (org.). *A arte sacana de Carlos Zéfiro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

\_\_\_\_\_. *Os Alunos Sacanas de Carlos Zéfiro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1986.

O'TOOLE, Laurence. *Pornocópia: porn, sex technology and desire*. Londres, Serpents Tail 4 Blackstock, 1988.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema (vol. III)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p.264-298.

## Anúncios publicitários como ricas fontes de pesquisa histórica: possibilidades e dificuldades

Marina Helena Meira Carvalho

Mestranda - UFMG

[marinahmc@yahoo.com.br](mailto:marinahmc@yahoo.com.br)

**RESUMO:** A história está aberta a novas fontes de pesquisa desde a Escola dos Annales, porém fontes riquíssimas e que possibilitam inúmeras abordagens, como é o caso dos anúncios comerciais, ainda são muito pouco utilizadas. Quando são, aparecem, na maioria das vezes, como fontes secundárias. Entretanto, como fontes específicas, os anúncios comerciais devem possuir metodologia própria de análise, que permitem abordagem interdisciplinar envolvendo história, comunicação social, linguística, semiótica, economia, dentre outras. Este artigo analisa possibilidades de uso dos anúncios comerciais como fontes históricas, bem como as dificuldades encontradas. O amplo leque aberto aos investigadores é evidenciado a partir da crítica interna e externa dessas fontes. O foco principal desse trabalho será a análise de propagandas para estudo das representações socioculturais presentes nela. Elas se utilizam de signos, que são convenções culturais, para criar/reproduzir/legitimar as identidades coletivas. É possível analisar parte do debate sobre o imaginário de certo local em determinada época. Recorre-se, para isso, principalmente aos teóricos da cultura visual, da comunicação e da história como ponto de partida para a reflexão desejada. Destarte, as possibilidades e dificuldades do uso de anúncios comerciais como fontes históricas serão analisadas.

**PALAVRAS-CHAVE:** anúncios comerciais; fontes históricas; representações socioculturais.

Sempre quando me perguntam sobre minha fonte de pesquisa, recebem a resposta com certa estranheza. Poderia uma historiadora pesquisar sobre propagandas, sem serem as ditas propagandas políticas? Mesmo a história estando aberta a novas fontes de pesquisa desde a Escola dos Annales, temas que fogem do convencional ainda podem gerar desconfiança aos mais tradicionais. O cinema, a música e as charges cada vez ganham maior campo dentro dessa disciplina. Entretanto, fontes riquíssimas e que possibilitam inúmeras abordagens, como é o caso dos anúncios comerciais, ainda são pouco utilizadas.

Se tudo aquilo produzido pelo homem é capaz de remeter tanto aos seus valores, quanto aos valores de uma época, torna-se completamente plausível conceber a propaganda como uma fonte histórica. Lucien Febvre ressalta que podemos estudar o passado “con todo lo que siendo del hombre depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las formas de ser del hombre” (FEBVBRE, 1992, *apud* PONS, 2011, p. 42).

Dessa forma, cabe também ao historiador estudar a história a partir de anúncios comerciais. Eles, por se basearem na visão estereotipada da sociedade, ou de parcela dela, e assim buscarem maior aproximação com o seu público, servem muito bem para reproduzir/criar/legitimar identidades coletivas. Dessa forma, para surtir efeito, a publicidade se apropria de estereótipos sociais, criando elo de identificação entre o seu produto e o consumidor. “A publicidade reproduz as práticas sociais que lhes servem de ponte até o consumidor, fomentando uma nova forma de ritualização até o objeto de consumo” (SILVA; GALHARDO & TORRES, 2011).

Os estudos que utilizam os anúncios comerciais como fonte, ou, ainda mais, como objeto de pesquisa, ainda são raros. Devido ao campo de trabalho ainda ser pouco desenvolvido, os estudiosos da propaganda enfrentam um problema: a falta de referência metodológica para lidar com seu objeto. Ana Paula Goulart Ribeiro e Micael Herschmann analisam que tal problema abrange toda a História da Comunicação, não sendo exclusivo dos estudos sobre/com publicidades. Segundo esses autores,

O que se constata – mas pouco se discute no meio acadêmico – é que construir um trabalho no âmbito da História da Comunicação (ainda que a partir de um objeto de estudo bastante delimitado) implicaria um empenho, por parte dos pesquisadores, na articulação de inúmeras informações, não só de diferentes esferas, sejam elas econômica, social, cultural e política, como também de distintos âmbitos – social e coletivo. Ou melhor, exigiria a elaboração de estratégias metodológicas que permitissem correlacionar e analisar a dinâmica da vida social como um todo. (RIBEIRO, & HERSCHMANN, 2008, p.17)

Falar de uma metodologia para abordagem de propagandas como fontes e/ou objetos históricos, portanto, seria falar de uma abordagem multidisciplinar – ou transdisciplinar (Cf. RIBEIRO, & HERSCHMANN, 2008, p.23). Obviamente um estudo histórico, sociológico ou econômico que utilize anúncios comerciais como fontes terão abordagens completamente distintas. O que pretendo frisar aqui é que quanto mais uma área se apropriar de ferramentas de análise das outras para estudar as propagandas, mais tende a ganhar.

As propagandas indicam muito sobre as realidades que as circundam. Segundo Maria Eliza Linhares Borges, “as imagens fotográficas devem ser vistas como documentos que informam sobre a cultura material de um determinado período histórico e de uma determinada cultura, e também como uma forma simbólica que atribui significados às representações e ao imaginário social” (BORGES, 2002, p73). Podemos tomar de empréstimo essa mesma analogia aos anúncios comerciais. Eles remetem diretamente à cultura material de um período. Por um lado, por sua forma e material de produção, os veículos que eles circulam, as técnicas pela qual são feitos. Por outro, também por sua finalidade. Cabe aqui citar a celebre frase de Washington Olivetto ao dizer que a propaganda “é uma

atividade que utiliza arte, mas na verdade é comércio” (OLIVETTO *apud* MARCONDES, 2002 p.9). Dessa forma, a propaganda remete automaticamente as relações econômicas de um período.

Podemos dizer que os anúncios comerciais mantêm relação íntima com a cultura também, pois eles dependem de uma apropriação de valores tradicionais para incentivarem novos hábitos nos consumidores. A tradição, para John B. Thompson, pode ser revivida e fixada, através de meios modernos, pela mídia. A essa não interessaria a perda das ideias tradicionais de relacionamento e de vida social (Cf. WAQUIM, 2007). Os anúncios necessitam de parâmetros que as pessoas reconheçam e se identifiquem para se tornarem eficazes. Para que o público se identifique com tal propaganda, ela deve usar signos caros a ele. Munem-se “de imagens, símbolos, ideias e representações que são, justamente, o tecido do imaginário.” (FIGUEIREDO: 1998, p.18). Assim como a fotografia, a propaganda também nos informa sobre um determinado universo cultural. Figueiredo considera que “o discurso publicitário, além de persuadir seu público-alvo a adquirir determinada mercadoria ou serviço, acaba por fazer também propaganda subjacente de uma opinião, um hábito ou um traço cultural geral.” (FIGUEIREDO: 1998, p.18-19, nota 3). A autora prossegue, citando Jorge Maranhão, para quem “a publicidade enquanto propaganda remete a uma retórica dos predicados conotativos de toda uma classe de mercadoria e da cultura da qual elas são provenientes.” (MARANHÃO: 1988 *apud* FIGUEIREDO: 1988, p.18-19)

As propagandas utilizam símbolos, representações que os “publicitários” de determinada época atribuíam ao seu produto e aos seus consumidores<sup>1</sup>. As representações e os imaginários contribuem para a formação de uma identidade coletiva.

Chartier destaca que as representações “são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam” (CHARTIER, 1990, p.17). Podemos inferir que a disputa de representações para forjar o imaginário de uma época é uma luta de poder e de dominação.

Para uma representação ser aceita e gerar ação, as pessoas tem que se apropriarem dela, pois sempre é dada a possibilidade de rejeição. Nessa lógica que refurto a noção de manipulação, constantemente usada para se referir ao universo publicitário. Segundo Martins,

Toda a publicidade é fato comunicativo que reflete ideologias da fonte a serem transmitidas a determinados receptores. Para que isso aconteça satisfatoriamente, ela segue modelos informacionais da Linguística e da Semiologia que orientam na escolha

---

<sup>1</sup> Refiro-me a “publicitários” entre aspas porque nem sempre a propaganda no Brasil foi feita por profissionais reconhecidos como tal. Antes da profissionalização dessa função, quem a desempenhava eram artistas, jornalistas e escritores de renome. A primeira faculdade de Publicidade e Propaganda, a Escola de Propaganda do museu de arte moderna, futura Escola Superior de Propaganda de São Paulo, foi criada em 1952. Entretanto a institucionalização da propaganda brasileira começou a ocorrer no final dos anos 30, como veremos mais detalhadamente a seguir.

e organização de sistemas de signos codificadores das mensagens. (MARTINS, 1997, p.17)

Dessa citação de Jorge S. Martins podemos tirar duas lições. Primeiro, serve para constatar o que já afirmamos anteriormente, que as propagandas são muito úteis como fonte histórica. Ao “refletir as ideologias” que certos produtos desejam transmitir aos seus consumidores, podemos analisar relações sociais da época.

O outro ponto a ser ressaltado é que a publicidade é formada de signos. E, como todo signo, a propaganda precisa de um interlocutor para ser decodificada. Segundo Jacques Aumont, as imagens necessitam serem lidas, pois, apesar de serem visíveis de modo aparentemente inato, nem sempre são de fácil interpretação, principalmente quando estão afastadas do nosso conteúdo temporal ou cultural (Cf. AUMONT, 1995).

Aproveito aqui para ressaltar a dificuldade de entender o sentido original de certas propagandas, pois, estando em outro contexto, muitas gírias, hipertextos e referências externas às vezes passam despercebidas. Mas esse também não seria um problema enfrentado no uso de outras fontes usadas pela história, como, por exemplo, a literatura? Como na utilização de qualquer outra fonte, a pergunta que o pesquisador lança sobre ela que moldará sua leitura, sendo que milhares de elementos serão selecionados e outros tantos, ignorados. E a análise dos elementos selecionados não se dará somente em âmbito interno, hermenêutico, como também externo, contextualizado.

Cabe lembrar que os signos estão na esfera do domínio das produções socializadas, ou seja, são convenções que regem as relações entre os indivíduos. Os signos são representações e não a imagem real do que representam. Anna Cristina Figueiredo, analisando e citando Castoriadis, afirma que

o imaginário não é imagem especular, não é ‘imagem de’, mas é a ‘criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir de ‘alguma coisa’. Aquilo que denominamos ‘realidade’ e ‘racionalidade’ são seus produtos. (FIGUEIREDO: 1998, p. 18)

Eles precisam de convenções para diminuir sua distância com a coisa representada e se tornarem inteligíveis. A cultura, por esse lado, que conferiria sentido às imagens.

Ricoeur, ao discutir textos, ressalta que eles só se completam no ato da leitura. A interpretação do texto não possui o mesmo sentido original. Isso se dá porque o interlocutor se apropria do objeto de leitura, interpretando por um lado o texto e o mundo o qual esse representa e, por outro, dando sentido à própria vida. Para Ricoeur, “a interpretação de um texto completa-se na interpretação de si dum sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou que começa mesmo a compreender-se” (RICOEUR, s.d.). Ao apresentar o ciclo das mimeses, ele demonstra que a

interpretação final e a atribuição de sentido/significado de uma obra fogem das intenções do autor, pois o leitor usará de suas concepções e experiências pessoais para analisar a obra, se reapropriando dela e a transformando. Portanto, muito mais que decodificados, os signos são interpretados.

Certeau também nos ajuda a desmanchar o conceito de manipulação, ao rejeitar a ideia de assimilação passiva das informações. Para ele, pressupor que o consumidor é passivo e que pode ser moldado por um texto, sugere ingenuidade. Na lógica herdeira do iluminismo, a qual permaneceria até hoje, “a eficácia da produção implica a inércia do consumo” (CERTEAU, 2009, p.226). Segundo ele, essa concepção é enganosa, pois toda leitura modifica seu objeto e os signos verbais ou icônicos dependem do leitor para atribuir sentido.

Dessa forma, mesmo que às vezes possuam tal intencionalidade, os textos não conseguem modelar seu leitor.

Longe de terem a absoluta eficácia aculturante que se lhes atribui com demasiada frequência, esses dispositivos de todas as ordens (de que fazem parte numerosos materiais que são geralmente objetos da história cultural) concedem necessariamente um lugar, no momento em que são recebidos, ao distanciamento, ao desvio, à reinterpretção. (CHARTIER, 1990, p.60)

Os textos são abertos a múltiplas leituras, sendo que os significados atribuídos a ele não partilham de um termo universal, mas são “presos na rede contraditória das utilizações que os constituíram historicamente” (CHARTIER, 1990, p.61). Assim ressalta a afirmação de que os signos são construções sociais. A razão para que a aculturação não seja tão eficaz quanto seus autores desejam é que o texto constantemente sofre reapropriações. “A aceitação das mensagens e dos modelos opera-se sempre através de ordenamentos, de desvios, de reempregos singulares...” (CHARTIER, 1990, p.136, 137).

Entendo aqui como texto não só os objetos linguísticos, como também todos os objetos semiológicos. Incluo, tal como Chartier o faz, essa interpretação a todos os tipos de imagens, pois elas também necessitam, como já citei anteriormente, serem lidas. E dessa forma, as propagandas enquadram-se nessa interpretação duplamente, uma vez que são constituídas da imbricação de ambos os recursos: escrita e imagem.

Roland Barthes discute as funções da linguagem em relação à imagem, que, para ele, são duas. A primeira seria o papel de ancoragem. Como sabemos, toda imagem é polissêmica e, sendo assim, traz incertezas em seu sentido. Dessa forma, a linguagem complementar a imagem e delimitaria, em nível conotativo e denotativo, a significação.



Assim, o texto orienta o leitor a um sentido pré-estabelecido, evitando ambiguidades despropositais e leituras que não seriam interessantes para a divulgação e que não aumentariam o consumo do produto.

A segunda função da linguagem em relação à imagem seria, segundo Barthes, a de ligação. Ela é mais comum nas imagens em movimento, como é o caso do cinema e das tirinhas. A palavra daria sentido a sequencia de mensagens que não se encontram na imagem, acrescentando algo novo. Portanto, cabe ao leitor imaginar, orientado pelo texto, o que ocorreu no “vácuo” existente, por exemplo, entre um quadrinho e outro, fazendo a ação avançar. A função de ligação raramente seria utilizada na publicidade, pois não lhe interessa emitir informações laboriosas e de lenta compreensão para os consumidores (MARCONDES, 2002, p.38).

Apesar de delimitar o campo de interpretação, sendo tanto o texto quanto a imagem plausíveis de múltiplas interpretações, não considero que a propaganda consiga moldar seu interlocutor, como já foi analisado anteriormente. É fato que os publicitários tentam impor uma interpretação, levando o leitor ao consumo. Mas, como vimos isso não é exclusividade do meio publicitário, todos os autores o fazem. Todo discurso é uma disputa de poder, o qual tenta fazer prevalecer seu ponto de vista. Cabe ao leitor decidir assumi-lo ou rejeitá-lo.

Por outro lado, as propagandas também se utilizam no início do século XX muitas vezes de histórias em quadrinhos. Monteiro Lobato, por exemplo, ao utilizar o Jeca Tatu para vender os produtos Fontoura, pretendia atingir, com o emprego dos quadrinhos, um maior público, pois facilitaria sua interpretação, sendo mais acessível, inclusive para a grande parcela analfabeta e semialfabetizada da população. Ao contrário do que Marcondes afirma em sua análise de Barthes, “a informação mais laboriosa” também é divulgada pela propaganda. Vale à pena lembrar que nos anos 1920, 1930 a propaganda muitas vezes não pretende só vender como também educar seu consumidor. Passa também, por exemplo, noções de higiene a esses.

Além disso, os anúncios comerciais, como todas as imagens, também deixam vácuos que necessitam serem preenchidos pelos leitores, não sendo, pois, a função de ligação ausente nesses. Jacques Aumont, em seu livro *A imagem*, explica essa teoria com a chamada “regra do etc.”. Segundo ela, o espectador completa as lacunas da representação com o seu saber prévio. Nesse ponto ele cita Gombrich, concordando que a imagem nunca pode representar tudo. Lembremos que a imagem é uma representação, ou seja, é diferente do que representa. Assim, necessita uma convenção e uma interpretação para ser decodificada. Aumont destaca o exemplo das manchas de Rorschach, as quais a pessoa sempre tenta identificar algo parecido. A leitura semiológica dá-se, portanto, por analogias. Ele

ainda ressalta que o excesso de projeções pode levar o espectador a uma leitura errônea, pois, através da falta de base objetiva, este passaria a inventar a imagem final (AUMONT, 1995, p.88). Sendo assim, a imagem que só se realiza completamente através da leitura, considera tanto o ponto de vista do autor quanto de espectador.

Dessa forma, podemos concluir que o consumidor torna-se um coautor da imagem, pois o resultado final da mesma depende tanto dele quanto de seu autor original. O espectador é, portanto, parceiro ativo na construção do significado das imagens, bem como dos textos e, obviamente, das propagandas também.

Ao mesmo tempo em que o consumidor constrói as imagens, também é construído por elas. Como já falamos anteriormente a imagem é uma representação, diferindo do real. “A arte representativa imita a natureza, e essa imitação nos dá prazer em contrapartida e quase dialeticamente, ela influi na ‘natureza’, ou pelo menos na nossa maneira de vê-la” (AUMONT, 1995, p.83). Assim sendo, tanto precisamos conhecer os códigos construídos socialmente para interpretar a imagem, quanto modificamos nossa forma de ver o mundo ao analisarmos uma imagem.

Nos anúncios comerciais, o representante pretende tomar o lugar do que representa, por analogias codificadas do real. Entretanto, essas analogias só são realizadas pelos espectadores. Eles necessitam “comprar o discurso do anunciante” para realmente acreditarem que tais analogias possam indicar a realidade. Promessas miraculosas necessitam de uma apropriação (mesmo que não seja tão racional) para não serem rejeitadas. Mas a possibilidade de rejeição sempre é dada. Leon Festinger defende tal ponto em sua teoria da dissonância cognitiva. Segundo ele, quando nos deparamos com valores ou crenças que divergem das nossas, possuímos duas opções: ou rejeitamos, ou mudamos nossa estrutura cognitiva para aceitar a nova informação (RANDAZZO, 1997, p.43). Por isso que as propagandas baseiam-se nas tradições para que o consumidor possa identificar-se.

Partimos, então, do pressuposto que as propagandas não manipulam seu público alvo e, sendo assim, a mensagem que nelas está contida não entra passivamente nas mentes de seus leitores, por um lado, nem são fragmentos do real, por outro. Como trabalhar, dessa forma, a publicidade como fonte que nos permita analisar identidades?

Se a publicidade também está inserida na sociedade, ela não poderia ser alheia ao “modelo partilhado”, ou seja, “a comunicação linguística implica que os modelos mentais que eu utilizo são partilhados em larga medida pelos falantes da minha comunidade linguística” (TEIXEIRA, 2006, p.211). Sendo assim, as representações utilizadas na publicidade de uma sociedade determinada não poderiam fugir dos valores da mesma. Segundo Figueiredo, a propaganda não objetivaria criar valores,

ideias ou imagens absolutamente inéditos, mas “lança mão de imagens e valores já presentes na sociedade, mesmo que em estado latente ou dormente” (FIGUEIREDO: 1998, p. 19). A chave de nossa pergunta encontra-se na utilização da tradição. Obviamente os “publicitários” realizam apropriações seletivas da tradição. Ao momento que admitimos esse fato, buscamos nos anúncios comerciais as representações de mundo realizadas por esse grupo, mas que estão pautadas num imaginário e num contexto mais amplo, que os ultrapassa. A publicidade, ao munir-se de valores e símbolos presentes na sociedade, ou em uma parcela da mesma, os ressignifica e apropria para as suas necessidades comerciais (Cf. Figueiredo: 1988, p.19). Não afirmamos, também, que um publicitário utiliza-se do imaginário e da representação contemporânea a eles, mas, como já vimos anteriormente de uma representação, a qual está em embate com tantas outras. Analisamos não a apropriação pela sociedade dos anúncios, mas os imaginários dos “publicitários”, que não é desvinculado de seu contexto. Entretanto, os pesquisadores que escolhem os anúncios comerciais da segunda metade do século XX como fontes de pesquisa podem usufruir de dados do Ibope e de pesquisas motivacionais acerca do universo publicitário para analisar também sua recepção, caso seja o caminho por eles escolhido.

É possível que interpretemos alguns dos imaginários sociais de determinada sociedade a partir das representações de seu público alvo construídas pelos profissionais da propaganda. Remetemos, assim, à identidade forjada entre consumidor e objeto. O próprio valor de uso é determinado socialmente, não existindo objetos puramente funcionais (Cf. SILVA; GALHARDO & TORRES, 2011, p.301-315). A publicidade tenta mesclar a identidade do produto à do consumidor.

Percebemos que o universo publicitário é como um ciclo vicioso, pois parte do imaginário social, através do modelo partilhado e das identidades construídas, para apropriar-se deles tanto se referindo ao lexical quanto ao iconográfico e gerar identificação, por um lado, e ação, por outro. Segundo Bhabha, a própria linguagem seria uma metáfora transformadora da realidade (Cf. SANT'ANNA: 2012). A publicidade mostra-se como estrutura estruturada pela sociedade, a partir do momento que utiliza da tradição e da comunidade simbólica, mas também estruturante, pois insere costumes, gera hábitos e ação, além de criar/reforçar identidades.

A análise de representações sociais é apenas uma das inúmeras possibilidades de abordagem dos anúncios comerciais como fontes históricas. Algumas perguntas devem ser feitas quando estudamos propaganda: material que é feita; qualidade do papel; mídia que é veiculada; como dialoga com seu suporte; técnicas utilizadas para fazê-la; signos que utiliza; forma que utiliza a linguagem; slogan; qualidades que atribui ao produto, ao consumidor e elo que constrói entre ambos; regulamentações que

sofre; regras que segue; valores que veicula; lugares que circula; público alvo para qual é voltada; como se insere no contexto; quem a financia, quem a faz e que mensagens desejam transmitir; quais os conceitos e significados da publicidade na época; quais as teorias de recepção presentes naquela época, naquele local; o que representa e como representa. Segundo Mara Sant'anna, “é impossível trabalhar sobre anúncio sem conhecer o processo que o produz, o que constitui a priori seu contexto e universo semântico de enunciação” (SANT'ANNA: 2012, p.304). Através da crítica interna e externa do documento a propaganda se abre como valiosa fonte para pesquisa acerca do contexto para qual foi criada, possibilitando diversas abordagens: tanto cultural, quanto social, política e econômica. A propaganda, assim, é interessante fonte de pesquisa histórica, merecendo maior atenção nos estudos históricos, os quais poderiam a explorar muito mais.

### Referências Bibliográficas:

AUMONT, Jacques. *A Imagem*. São Paulo: Papyrus Editora, 1995, 2ª Edição.

BORGES, Maria Eliza Linhares. *História & Fotografia*. Belo horizonte: Autêntica, 2002.

CERTEAU, Michel de. “Ler: uma operação de caça.” IN: *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CHARTIER, Roger. “Introdução, Capítulo I e IV”. In: *A História Cultural – Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

\_\_\_\_\_. “O mundo como representação”. In: *À Beira da Falésia - A História entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002.

DIAS, Elaine Penha Mergulhão. *A Evolução da Propaganda Brasileira e a Ideologia de Orientação Capitalista: uma relação de dialética.s/data*. disponível na internet.

DEBRAY, Régis. “As três idades do olhar”. In: *Vida e morte da imagem- Uma história do olhar no Ocidente*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FIGUEIREDO, Anna Cristina Camargos Moraes. “Liberdade é uma calça velha, azul e desbotada” *Publicidade, cultura de consumo e comportamento político no Brasil (1954-1964)*. São Paulo: Editora HUCITEC, História Social, USP, 1998.

MARCONDES, Pyr. *Uma História da Propaganda Brasileira*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

MARTINS, Jorge S. *Redação Publicitária: Teoria e Prática*. São Paulo: Editora Atlas S.A., 1997, 2ª Edição.

PONS, Anaclet. “Guardar como”. La historia e las fuentes digitales. *História Crítica*. Nº34, Janeiro-Abril 2011

RANDAZZO, Sal. *A criação de mitos na publicidade: como publicitários usam o poder do mito e do simbolismo para criar marcas de sucesso*. Rio de Janeiro : Rocco, 1997.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart & HERSCHMANN, Micael. “História da comunicação no Brasil: um campo em construção”, IN: Comunicação e história: interfaces e novas abordagens. Rio de Janeiro: Mauad X Globo Universidade, 2008. P.17

RICOEUR. Paul. “O que é um texto”. IN: *Do texto a ação – ensaios de hermenêutica II*. Porto: Rés, s.d.

SANT’ANNA, Mara Rúbia. De perfumes aos pós: a publicidade como objeto histórico. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.32, nº64, p.299-324, 2012.

SILVA, Susana; GALHARDO, Andréia & TORRES, Rui. O ritual da comunicação e o ritual do consumo: novas tribos, novos rituais. *Comunicação e sociedade*, vol. 19, 2011, p.301-315.

TEIXEIRA, José. A reciclagem do significado de comunidade: processos de reinterpretação no texto publicitário. *Diacrítica Série Ciências da Linguagem*, nº 20/1, Universidade do Minho, Braga, 2006.

WAQUIM, Mayra Cristine de Melo. *O consumo da imagem feminina na propaganda: aspectos sógnicos da narrativa e da cultura tradicional*. 2007.

Cinema e História: a Sétima Arte na aula de História

Maykon Nunes dos Santos

Licenciado - UNIMONTES

[maykonnunes@ymail.com](mailto:maykonnunes@ymail.com)

**RESUMO:** Objetivamos com este trabalho elucidar algumas questões acerca da relação entre Cinema e História. Entendemos que o Cinema é um produto da sociedade que o concebeu, com todas as relações que este possui com uma dada época histórica e todas as suas disputas tácitas. O Cinema foi inserido na educação muito antes da História concebê-lo como fonte, entretanto, a sua função na educação não dissonava com a concepção sobre o uso do filme dentro do processo educacional: os filmes históricos deveriam objetivar a “verdade histórica” e representá-la bem em sua produção. Além disso, comumente a sociedade concebe o filme como uma encenação da “verdade”. A partir da problematização da fonte fílmica, mostraremos como a História é representada na obra cinematográfica. Utilizamos os filmes “Carlota Joaquina, Princesa do Brazil”, de Carla Camurati e “O que é isso, companheiro?”, de Bruno Barreto. Ambos são produções cinematográficas da década de 1990. A partir de uma análise fílmica e de uma revisão bibliográfica, mostraremos como a produção fílmica pode ser utilizada em sala de aula respeitando as peculiaridades da sua linguagem.

**PALAVRAS-CHAVE:** História, Ensino, Cinema.

### Introdução

Independentemente das divergências entre os mais variados gostos e as mais variadas formas de ver, o Cinema é uma arte que incita, estimula e inebria todos os que experimentam as suas criações, os filmes. Um grande complexo que trabalha com as mais diferentes linguagens e que desperta e aguça os sentidos. E o Cinema vai muito além disso. Temos adiante a “especialização” do fazer Cinema, a industrialização do fazer cinema, entre tantos outros fatores que fazem da História do Cinema uma história “longa, diversificada e complexa, por isso sua realização exige estudos sistemáticos produzidos a partir de referenciais teóricos e metodológicos adequados” (DUARTE, 2009, p.21). Enfim: tantos foram os fatos que contribuíram para o desenvolvimento e popularização do Cinema em escala mundial. Entretanto, o nosso foco não será a História do Cinema em si.

A escola ganhou um grande aliado no aspecto relacionado ao ensino-aprendizagem: o filme. A produção fílmica ganha vez, forma e tonicidades dentro da escola. É bem recebido, entretanto, há de se problematizar os seus usos e abusos dentro da sala de aula. Os filmes, pensando na aula de História, podem ser utilizados tanto para ilustrar o conteúdo como, também, servir de objeto a ser questionado e problematizado, pois o filme é uma produção de homens para homens, em determinado tempo

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

histórico. O filme pode ser utilizado, tendenciosamente, para propagar ideologias ou, então, pode estar carregado de mensagens questionadoras acerca da hegemonia ideológica. E não iniciamos e findamos o complexo assunto que é o Cinema na escola apenas com essas pontuações. As tramas do escrito e do fílmico se chocam, entram em conflito, colocando o professor em uma delicada situação onde o filme “desmente o escrito”. Isso é uma grande problemática referente às sociedades audiovisuais. Não se deve buscar verdades no fílmico e mentiras no escrito, nem o contrário. O que se deve procurar nessa teia de complexos sociais, políticos e culturais que está presente tanto no escrito como, principalmente, no fílmico, é uma apreensão e entendimento de todo esse complexo cognoscível de como a sociedade produz e reproduz seus mais variados aspectos dentro da produção fílmica e fazer dessas reflexões bases para a análise de outros e diversos filmes. Não é uma receita pronta de “como assistir um filme” e, sim, a incitação na busca de uma nova perspectiva no uso da produção fílmica em sala de aula.

### O cinema

Num breve tomo, onde dissertaremos um pouco sobre Cinema, História e Historiografia, elucidaremos as relações e contribuições da sétima arte para com a História e a Historiografia. Devemos exteriorizar que, mesmo não sendo objetivo nem intenção – o aprofundamento da História do Cinema – a assertiva já sintetiza: apesar de ser uma arte centenária, o Cinema tem uma história longa e complexa (DUARTE, 2009, p.21). Muito foi modificado desde as primeiras projeções em 28 de dezembro de 1895, em Paris.

Eram filmes curtos, com cerca de 50 segundos cada, que retratavam cenas do cotidiano da cidade. A imprensa, convidada, não apareceu, mas o boca a boca espalhou a novidade e, em breve, haveria mais de duas mil pessoas, todos os dias, à porta do salão, aguardando a chance de ver aquelas curiosas fotografias animadas. (DUARTE, 2009, p.21).

De curtas projeções, passando pelo trajeto feito por alguns operadores dos cinematógrafos que captaram e projetaram em diferentes lugares as “fotografias animadas” tanto as da própria cidade por onde passaram, quanto às capturas feitas em outros e diversos lugares, o que “provocou curiosidade nos que estavam interessados em conhecer lugares e costumes diferentes” (DUARTE, 2009, p.21), chegando a ser utilizado – por conseguinte, melhorado, já que novas necessidades no uso do cinematógrafo forçaram inovações do mesmo – com grande valia na produção de documentação etnográfica e científica (DUARTE, 2009), “configurando, também, uma nova concepção de jornalismo” (DUARTE, 2009, p.22), transitando pelo século passado e instituindo, nos Estados



Unidos, o “Cinema Indústria”<sup>1</sup>... História longa, complexa, com muitas nuances e que mostram concepções diferentes do “fazer cinema” e de como o cinema poderia ser utilizado.

Além disso, essa é uma arte inquieta demais e rebelde o suficiente para se submeter integralmente à homogeneidade. Rompendo com o modelo “oficial”, outras formas de contar história em imagens que se movem consolidaram-se ao longo de mais de um século, dentro e fora dos Estados Unidos. (DUARTE, 2009, p.25).

Além da técnica, da montagem, da própria especialização sistêmica do Cinema, houve também os movimentos cinematográficos que modificaram a forma de ver e fazer Cinema. De captação da realidade concreta para a criação de uma realidade própria, ou tão próxima à realidade que se quisesse construir, o Cinema alavancou discussões em torno das produções e dos modos de se produzir, desde sua incipiente concepção, passando por movimentos cinematográficos como o Neorrealismo (italiano), a *Avant-Garde* e a  *Nouvelle Vague* (franceses).

### O cinema e a História

Marcos Napolitano (2010) afirma que há três possibilidades básicas pra se trabalhar com o Cinema dentro da disciplina História<sup>2</sup>: O Cinema *na* História, a História *no* Cinema e a História *do* Cinema (NAPOLITANO, 2010, p.240). Em relação à “História *no* Cinema”, reside nesta possibilidade um grande problema: se na “história no cinema é o cinema abordado como produtor de ‘discurso histórico’ e como ‘intérprete do passado’” (NAPOLITANO, 2010, p.240), qual seria, exatamente, a problemática em relação ao Cinema apresentar conteúdos históricos em suas produções?

A produção cinematográfica com tema histórico, por muito tempo, e por revelia do apego à tradição da exatidão e objetividade do conhecimento histórico, era compreendida como representação da História tal como aconteceu; uma forma de representação da História, da verdade histórica inquestionável. Sabidos de que não temos acesso à História tal como aconteceu; sabidos de que é impossível a reconstrução fiel de um fato passado; sabidos, ainda, que o fazer histórico, bem como o historiador, as suas análises, a escolha das suas fontes, e os questionamentos feitos a elas, são atividades humanas, ou seja, presas a condicionamentos teóricos e metodológicos segundo escolhas do

<sup>1</sup> Segundo Ricardo Mocellin (2009), a hegemonia exercida pelos Estados Unidos na produção cinematográfica se dá por diversos fatores, tanto econômicos, quanto culturais e políticos. Entre os destacados pelo autor, podemos citar a quantidade de salas de cinema disponíveis para os estadunidenses, a ação publicitária massificada, a avidez do estadunidense pelo cinema e os grandes orçamentos que financiam produções cinematográficas de altíssima qualidade.

<sup>2</sup> Apontamos aqui que o autor disserta sobre essas possibilidades em relação à História como “campo disciplinar”. Em texto de sua autoria, no livro *Fontes Históricas* (PISNKY (org.), 2010), o autor trata o Cinema como fonte histórica. Logo, entenda-se que neste caso a História é encarada como disciplina científica, campo disciplinar; não fazemos referências, pois, à História como disciplina escolar neste momento.

historiador, a História *no* Cinema deve ser apreendida como produto do seu tempo que possui representações do passado construído para uma produção audiovisual, ou seja, é um olhar sobre o passado e a criação de uma narrativa sobre esse recorte do passado que é representado no Cinema. Logo, a história representada no cinema é fruto da criatividade humana na tentativa de restabelecer um dado momento do passado, pois “reconstruir o passado nos chamados filmes históricos, isso é obra da imaginação” (SERRANO, 1935, p.112 apud ABUD, 2003, p.187).

as tensões internas de um filme vão além do jogo de manipulação de uma “História oficial” em oposição a uma “contra História” e que, por isso mesmo, a análise fílmica deve ir além da análise história (sic) para buscar desvendar, principalmente, seus projetos ideológicos. Para que o cinema não perca sua efetiva dimensão de fonte histórica, é importante identificar o discurso que a obra cinematográfica constrói sobre a sociedade na qual se insere, com todas as implicações ideológicas e culturais que isso representa. (MOCELLIN, 2009, p.19).

Até ser reconhecido como ferramenta para o ensino, como fonte histórica, e ser melhor categorizado, respeitando a sua linguagem própria, suas especificidades e tudo o que lhe confere significado, o Cinema foi visto num primeiro momento “como uma simples inovação técnica, estabeleceu-se como uma diversão popular – daí o descaso do mundo acadêmico e intelectual” (MOCELLIN, 2009, p.9). Mesmo passada a concepção de Cinema como representação e ilustração da verdade histórica, ainda encontramos problemas acerca da percepção sobre a produção fílmica apreendida pela sociedade de forma geral. O que é visto na tela, para muitos, são as representações dos acontecimentos tais como se sucederam e isso deve ser revisto com urgência. Logo, toda essa realidade própria, criação do Cinema – a linguagem cinematográfica – condiciona o olhar do espectador fazendo-o acreditar nessa realidade. Dessa forma, o Cinema “adquire o estatuto de linguagem dotada de forte poder de convencimento – capaz de fazer o espectador crer na veracidade de tudo ao que assiste nas telas” (ESTEVEVES, 2007, p.482).

### **Contribuições do cinema para a Historiografia**

Foi na terceira geração da Escola dos Annales que o Cinema foi problematizado e sistematizado por Marc Ferro. Problematização esta que mostra a originalidade da sua pesquisa (MORETTIN, 2011, p. 47). Houve certa demora em aceitar o Cinema como uma possível fonte história e criar metodologias para a obra cinematográfica ser utilizada dentro da construção do conhecimento histórico, mas, por sua vez, essa não aceitação do Cinema como um documento a ser questionado e utilizado no fazer histórico, reflete e relaciona-se “à própria formação do historiador de então, iniciado ‘em técnicas de pesquisa válidas para os séculos passados: escapou-lhes que, para a época contemporânea pelo menos,

eles dispunham de documentos de um tipo novo, de uma linguagem diferente” (FERRO, 1968, p. 584 apud MORETTIN, 2011, p.47).

Tanto como a História, a obra cinematográfica é pura representação e/ou reflexo do presente, do tempo em que foi pensada e materializada. As informações explícitas e implícitas nessas obras são parte do seu próprio tempo; do contexto histórico que foram produzidas. As próprias obras que estão relacionadas a algum movimento cinematográfico, por exemplo, explicitam tempo-espaço-ideias que são intrinsecamente ligados ao tempo em que foram originadas. Filmes de ficção e documentários são fontes históricas e nenhuns dos gêneros cinematográficos devem ser desprezados pelo historiador. A problemática do cinema ficcional é um pouco mais profunda. A aceitação desse tipo de cinematografia teve restrições, talvez, mais pesadas que as restrições do documentário, pois, até a aceitação do cinema como fonte histórica, o cinema ficcional era atrelado ao imaginário que, até esse momento, não tinha grande valia no terreno da História, pois era considerado muito subjetivo. A partir do momento que o imaginário ganha espaço como objeto dentro da História, o cinema ficcional ganha designação de fonte.

Se o imaginário constitui ‘um dos motores da atividade humana’, força integrante da História, ‘o cinema, sobretudo a ficção, abre uma via real na direção de zonas psico-sócio-históricas jamais atingidas pela análise dos documentos. (FERRO, 1975, p.12-13 apud MORETTIN, 2011, p.49).

Assim, devemos entender as obras cinematográficas; independentemente do gênero, devem ser vistas e analisadas. Documentário ou ficção, de qualquer gênero, a cinematografia deve ser lida em sua especificidade, “pois ambas informam uma ‘realidade social’ de natureza diversa” (MORETTIN, 2011, p.49).

Ganhando status de fonte histórica, os teóricos, como Marc Ferro, debruçaram-se para criar metodologias para o trabalho com essa nova fonte dentro da pesquisa histórica. Marcos Napolitano (2010) elucida questões pertinentes em relação ao uso do Cinema como fonte histórica. Segundo o autor, “do ponto de vista metodológico, as fontes audiovisuais são vistas pelos historiadores como fontes primárias novas e desafiadoras” (NAPOLITANO, 2010, p.235). Com uma problemática que atravessa âmbitos “objetivistas” – onde o cinema é visto como registro objetivo de fatos, acontecimentos, com alto poder ilustrativo e elucidativo e praticamente inquestionável – e “subjetivista” – por entender que a obra ficcional é, por essência, de natureza artística, totalmente distante de possíveis análises por ser tratar de impressões estéticas de um artista – (NAPOLITANO, 2010, p.236), o grande questionamento que o autor propõe é de se “perceber as fontes audiovisuais e

musicais em suas estruturas internas de linguagem e seus mecanismos de representação da realidade, a partir de seus códigos internos” (NAPOLITANO, 2010, p.236).

Apesar da tentativa de reconstruir ou explicar o passado, o que assistimos nos filmes remete às representações e ao conhecimento histórico de seus criadores. Dessa forma, as películas acabam se tornando documentos da época em que foram produzidas; refletem, assim, visões de mundo, conflitos e contradições, as quais estão sempre presentes em nossas interpretações. (ABUD; ALVES; SILVA, 2010, p.166).

Sendo assim, fontes audiovisuais (no nosso caso específico, o Cinema) tem lógica e inteligibilidade próprias, fazendo específicas as escolhas e análises do historiador. O Cinema não fala por si só e não tem apenas valor estético; nas “linhas” desse documento e no seu jogo de imagens existe um universo de significados que possui uma linguagem própria para ser compreendido.

### **Ensino de História e o cinema**

Várias concepções acerca do Cinema e a sua utilização no ensino perpassaram uma enorme trajetória. Entre elas, passamos por uma visão simplista acerca do documentário, acreditando que é a produção cinematográfica mais adequada para ser utilizada em sala de aula; uma visão deturpada acerca de filmes que retratam conteúdos históricos, como se estes fossem representações de tempos passados, acreditando que toda encenação apresentada no filme é fiel ao acontecimento, esquecendo-se, pois, da impossibilidade da reconstrução de um passado “intacto”, livre da ação do próprio tempo e da ação humana; uma concepção ínfima de que a imagem desmente o escrito ou apenas esclarece a trama escrita, entre outras. O Cinema, desde mudanças de paradigma educacional e teórico, ganhou grande valor na academia e na escola. As relações e problematizações do Cinema com a História na escola fazem com que o Cinema, e a própria disciplina História, sejam palcos de grandes reflexões e abordagens ousadas. Antes disso, precisa-se – com urgência de causa – fazer com que o aluno compreenda melhor como é estruturada a trama fílmica. Ela possui especificidades que a diferenciam de outros tipos de imagem e de outras linguagens. Rosália Duarte (2009) afirma que:

Diferente da escrita, cuja compreensão pressupõe domínio pleno de códigos e estruturas gramaticais convencionados, a linguagem do cinema está ao alcance de todos e não precisa ser ensinada, sobretudo em sociedades audiovisuais, em que a habilidade para interpretar códigos e signos próprios dessa forma de narrar e desenvolvida desde muito cedo. (DUARTE, 2009, p.34).

Levando essa problematização para a sala de aula, o professor tem de esclarecer alguns pontos muito importantes para os seus alunos. A linguagem cinematográfica é diferente de qualquer outra

linguagem, por isso deve ser vista e respeitada como tal e apreendida para que a leitura e análise do filme tenha êxito sempre. As obras cinematográficas não são construções da realidade; elas são uma realidade própria e intrinsecamente ligada à própria estrutura do Cinema e, além disso, a “realidade” cinematográfica está ligada à realidade do contexto em que foi produzida. Não se desmente o escrito com o fílmico, sabidos de que o fílmico é representação do presente que o concebeu como tal. Segundo Rosália Duarte (2009):

conhecer os sistemas significadores de que o cinema se utiliza para dar sentido às suas narrativas aprimora nossa competência para ver e nos permite usufruir melhor e mais prazerosamente a experiência com filmes. (DUARTE, 2009, p.34).

O Cinema deve ser recebido pelo professor e pelos alunos de forma crítica. Documentário ou ficcional, o filme não deve ser acolhido como verdade absoluta sobre o tema que está sendo representado no mesmo. Como o conhecimento histórico, o Cinema é produto da ação humana e a sua problematização dentro do contexto escolar, a fim de proporcionar a construção do conhecimento escolar e a construção da criticidade do aluno, deve ser levada a sério. A análise fílmica está distante do experimento de construção de uma verdade absoluta, pois “não se trata de criar verdades absolutas, mas interpretações ou respostas, as quais são resultados do contexto histórico em que são formuladas” (ABUD; ALVES; SILVA, 2010, p.165).

Devemos lembrar que, no início, a utilização da obra cinematográfica em relação ao ensino de História estava embasada no pressuposto de que o filme deveria mostrar a “verdade histórica” e ser utilizado como ferramenta da História Oficial, enaltecendo mitos e heróis nacionais<sup>3</sup>. No Brasil, “em janeiro de 1937, nove meses antes do golpe que instaurou o Estado Novo, Vargas criou o Instituto Nacional de Cinema Educativo, o INCE” (TOMAIM, 2009, p.4), que teve como objetivo “incentivar a produção e a exibição de filmes que, fundados em temáticas exclusivamente nacionais, valorizassem a cultura brasileira.” (DUARTE, 2009, P.29). Com todas as mudanças e inovações que a educação e a disciplina História passaram – da utilização do cinema como ferramenta de ensino muito antes dos historiadores aceitarem o Cinema como fonte histórica, como, também, a concepção acadêmica de História ser muito diferente da concepção acerca da História sacramentada na educação (ABUD, 2003)

<sup>3</sup> No Brasil, os defensores da Escola Nova, segundo Katia Maria Abud (2003), “sugeriram a utilização de recursos audiovisuais, em especial o cinema” (ABUD, 2003, p.186) no processo de ensino. Mesmo com essa “inovação” no processo educacional, salientamos que, de certa forma, os impactos dessa inovação podem ser mensurados por dois vieses: de um lado, “pareciam servir os objetivos da Escola Nova” (ABUD, 2003, p.187), mas por outro lado, justamente aquele relacionado à concepção que coloca a produção cinematográfica como ferramenta educativa, desde que representasse a “verdade histórica”, esta utilização do cinema perpetuava a História Oficial e todas as suas mitificações e heroizações.

–, ainda há quem pense que o Cinema é um objeto simplista e com serventia limitada para o grande complexo que é o processo de ensino-aprendizagem. De certa forma, essa concepção errônea sobre o Cinema recai sobre a concepção de educação que se tem como fundante e norteadora no processo educacional. O que entendemos por educação e qual o sujeito que queremos formar? Numa sociedade audiovisual devemos excluir esses recursos do processo de ensino-aprendizagem? Em relação à concepção de cinema que ainda impera em algumas instâncias educacionais, segundo DUARTE (2009):

Por incrível que pareça, os meios educacionais ainda veem o audiovisual como mero complemento de atividades verdadeiramente educativas, como a leitura de textos, por exemplo, ou seja, como um recurso adicional e secundário em relação ao processo educacional propriamente dito (DUARTE, 2009, p.18).

Existem pontos muito importantes que o professor deve considerar para a leitura a utilização do Cinema na sua aula. Em relação ao seu público, além de coletar dados quanto à faixa etária dos alunos para que o filme esteja de acordo com a idade da sua clientela escolar, deve-se apreender que o Cinema tem forte poder persuasivo, entretanto, seus alunos são sujeitos ativos em todo o processo educacional, com ou sem imagens. Estamos socializados e socializando em uma sociedade audiovisual. O cinema está presente na vida das pessoas em nossa sociedade desde sempre. Há gêneros específicos de filmes para crianças, adolescentes e adultos. Os alunos já possuem certa carga de conhecimento que proporcionam a eles ferramentas para a leitura da linguagem cinematográfica. Rosália Duarte (2009) nos diz que “em sociedades audiovisuais como a nossa, o domínio dessa linguagem é requisito fundamental para se transitar bem pelos mais diferentes campos sociais” (DUARTE, 2009, p.14). Mesmo entendendo que o aluno é sujeito ativo nesse processo, não devemos desconsiderar o poder persuasivo do Cinema. Algumas ideias e concepções sociais são representadas no cinema e as interações criadas entre o “sujeito que assiste” e a “obra cinematográfica” geram entendimentos sobre determinada atitude, instituição, valores e padrões. Rosália Duarte (2009) afirma que:

Certamente muitas das concepções veiculadas em nossa cultura acerca do amor romântico, da fidelidade conjugal, da sexualidade ou do ideal de família têm como referência significações que emergem das relações construídas entre espectadores e filmes. (DUARTE, 2009, p.18).

Exemplos largamente utilizados são aqueles em relação ao consumo. A imagem coloca que estar bem ou ficar bem – se o espectador está com algum problema – pode ser proporcionado pelo consumo, incentivando o consumo de produtos e serviços como se estes atenuassem ou acabassem com problemas, pelo menos temporariamente. Logo, as representações para resolução de problemas



pessoais podem ser mostradas no Cinema relacionando o bem estar com o comprar, pois “a sociedade de consumo age como um tranquilizante gigantesco para nervos à flor da pele” (ZELDIN, 2008, p.14).

A adequação do filme em relação ao conteúdo estudado é uma prioridade. Seja documentário, filme histórico ou filme de ficção, o professor deve estar atento na escolha do filme, pois este não deve estar dissonante com o conteúdo histórico que será trabalhado. Ainda devemos lembrar que exibir o filme, sem nenhum roteiro, questionário, intervenção do professor para possíveis explicações, não é didaticamente correto. O professor deve preparar os alunos para a aula com filmes e, principalmente, mediar e nortear a análise fílmica feita pelos alunos com roteiros e com intervenções explicativas.

### **Análise fílmica e proposta de utilização de filmes na aula de História**

*Carlota Joaquina, Princesa do Brasil* (1995) e *O Que é Isso, Companheiro?* (1997), obras da cinematografia brasileira, foram escolhidas para compor esta etapa do trabalho. Fundamentados nas reflexões de Marcos Napolitano (2011), Marieta de Moras Ferreira e Renato Franco (2009), Alcides Freire Ramos (2009), Rodrigo de Moura e Cunha (2006), Daiane de Jesus Oliveira (2012) e Kátia Abud, Ronaldo Alves e André Silva (2010), construiremos nossa análise fílmica.

Dirigido por Carla Camurati, o filme “*Carlota Joaquina, Princesa do Brasil*” (1995) retrata a infante Carlota Joaquina, esposa de Dom João VI (apresenta parte de sua infância e a partida para Portugal para casar-se com Dom João VI), a vinda da corte portuguesa para o Brasil fugindo de Napoleão Bonaparte que invade Portugal até o seu retorno para a Europa, onde o filme finda-se com o suicídio de Carlota. Em uma comédia histórica, Camurati reconstrói os principais personagens de forma caricata. Dom João VI, visto como medroso, bobo e impotente; Carlota, vista como ninfomaniaca, cheia de amantes, que tramava contra o seu marido. Devemos levar em consideração, num primeiro momento, algo de extrema importância:

Carlota Joaquina de Bourbon e Bragança, mulher de D. João VI, é talvez a mais desconhecida e contraditória personagem de nossa História. Apesar de popularizada no filme *Carlota Joaquina, Princesa do Brasil* (...) e no seriado *No Quinto dos Infernos*, da TV Globo, os autores das duas produções reproduzem imagens estereotipadas da “Princesa do Brasil” forjadas pela produção historiográfica luso-brasileira, que sem dúvida é responsável pela construção da memória coletiva da personagem. (AZEVEDO, 2004, p.1 apud FERREIRA e FRANCO, 2009, p.130)

Sem muitas referências, difícil reconstruir historicamente a personalidade de determinado personagem. Como afirmou FERREIRA e FRANCO apud AZEVEDO (2009), a imagem caricata e estereotipada de Carlota foi forjada em outras épocas. Criou-se, então, a imagem de uma personagem



que ecoa e se perpetua na memória coletiva da sociedade. Mais: a forma como Dom João VI e Carlota Joaquina foram representados na obra cinematográfica, mostra que “o filme não creditava valor positivo às figuras históricas que escolheu como tema.” (RAMOS, 2009, p.3). A vinda da família real para o Brasil, por consenso histórico, foi de enorme contribuição para o processo que culminou a independência do Brasil. Chegando ao Brasil, Dom João iniciou várias mudanças nas estruturas políticas, econômicas, administrativas e culturais. “Práticas econômicas livre-cambistas [...], criação da Imprensa Régia, do Museu Nacional, da Biblioteca Real, da Academia de Belas Artes” (RAMOS, 2009, p.2) estão entre os feitos realizados. Podemos citar, ainda, a criação do Banco do Brasil. Como um monarca bobo, atrapalhado e sem atitude poderia ter feito isso?

a filmografia e a televisão brasileiras, *segundo parte da nossa produção historiográfica*, retrataram a família real portuguesa, chefiada por D. João VI, como um bando de figuras pitorescas, atrapalhadas, depravadas e incapazes para o exercício do governo. Contudo, será que um monarca que conseguiu escapar das garras de Napoleão (que invadiu Portugal em 1807) e, em poucos anos fundou no Brasil um novo Estado, mantendo a unidade do Império Colonial Português, era tão bobo e incapaz? Sua figura não merece uma revisão? *Os alunos não precisam saber que essa imagem pejorativa foi cunhada no início da República brasileira, como forma de minar a simpatia que muitos ainda nutriam pela monarquia?* (ABUD; ALVES; SILVA, 2010, p.167, grifos nossos)

Nessa perspectiva, devemos analisar todas as partes do “todo”; não podemos considerar apenas “pedaços” de uma personagem e concluir a sua personalidade ou o seu valor histórico e sua influência. José Murilo de Carvalho, respeitado historiador brasileiro, quando questionado em relação à figura de Dom João, em entrevista ao Programa do Jô, disse que: “não sei se [Dom João IV] seria um estadista, mas era uma pessoa muito esperta”<sup>4</sup>.

Como já dissertamos em outros momentos deste trabalho, da mesma forma que o fazer histórico exige do historiador recortes, escolhas e perspectivas, o Cinema necessita desses mesmos pressupostos para ser construído. O Cinema é produto de um tempo histórico com todas as especificidades que lhe conferem forma e significado.

O filme “*O Que é Isso, Companheiro?*” (1997), de Bruno Barreto, teve roteiro parcialmente baseado no livro homônimo de Fernando Gabeira. A trama cinematográfica retrata o sequestro de um embaixador dos Estados Unidos (Charles Elbrick) por um grupo de revolucionários da Aliança Nacional Libertadora (ALN) e do Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR8), retratando “o

<sup>4</sup> CARVALHO, José Murilo. São Paulo, 24 de ago. 2011. Entrevista concedida ao “Programa do Jô”, da Rede Globo de Televisão.

tumultuado mês de setembro de 1969. Eram tempos de AI-5, agitação estudantil e guerrilha urbana” (RAMOS, 2009, p.4). As pretensões desse grupo eram “libertar prisioneiros políticos e publicar um manifesto revolucionário nos meios de comunicação” (OLIVEIRA, 2012).

Na trama, história e ficção se entrelaçam. Na análise fílmica, não se trata de separar o histórico do ficcional, até pelo simples motivo – já exposto neste trabalho – que o Cinema é possuidor de uma realidade própria; é necessário compreender os motivos relacionados às adaptações ou omissões. Em “*O Que é Isso, Companheiro?*” a comicidade é utilizada como narrativa da obra cinematográfica. Essa narrativa empreendida no filme ressalta e “reforça a versão de acordo com a qual os revolucionários dos anos 60 comportaram-se como aventureiros” (RAMOS, 2009, p.5). Precisa-se, então, voltar o olhar para o contexto histórico na época da ditadura militar e do ideário internalizado e defendido por pessoas e grupos que estavam na ala contra a ditadura militar.

Esse filme gerou polêmicas por dar ênfase a ação ao invés das questões políticas e pela maneira como aqueles que participaram da ação de captura ao embaixador americano foram representados. Os ex-participantes (sic) do MR-8, protestaram o fato de terem aparecido como grupo de idealistas desinformados. Além disso, os parentes, companheiros de luta e amigos de Virgílio Gomes da Silva (Jonas) líder da ação e membro da ANL, não concordaram com a forma que ele foi retratado: autoritário e manipulador. (ARAÚJO; FILHO, 2006 apud OLIVEIRA, 2012, p.2)

Percebemos, então, uma perspectiva conservadora em relação às representações criadas para o filme, pois este “aposta numa versão da memória da luta armada simplista e conciliadora com a ditadura” (CUNHA, 2006, p.89). Logo, esses militantes são representados como pessoas sem um projeto ideológico consistente. A polêmica gerada pelo filme fez com que muitos especialistas no assunto e pessoas ligadas à esquerda, além de pessoas que viveram esse momento histórico, criticassem duramente o filme. Rodrigo de Moura e Cunha (2006) afirma que:

Assim, diversas personalidades das esquerdas apontaram a produção de Barreto como um trabalho simplista e maniqueísta que transformava os militantes armados em estudantes festivos e abobalhados, ou em terroristas internacionais que fizeram cursos na China ou em Cuba. (CUNHA, 2006, p.77)

Sendo assim, o filme retrata os participantes dessa trama de forma dicotômica: de um lado “torna um dos guerrilheiros (...) uma espécie de ‘bandido’ fanático, ansioso por matar o refém” (NAPOLITANO, 2011, p.123), do outro lado, humaniza o torturador, que até tem “crises de consciência e certa culpa pelo que fez” (NAPOLITANO, 2011, p.124). Por fim, podemos considerar que esta obra cinematográfica, concordando com Rodrigo de Moura e Cunha (2006), “ameniza,

absolve, banaliza a memória da luta armada não por apresentar um torturador com conflitos, mas por mostrar guerrilheiros sem conflitos, simplórios e ressentidos” (CUNHA, 2006, p.114).

### Como trabalhar com o cinema em sala de aula

Neste tópico vamos abordar exemplos de utilização do Cinema em sala de aula<sup>5</sup> de forma geral e sintética levando em consideração as concepções de Marcos Napolitano (2010) sobre o Cinema e a História, que já foram faladas neste trabalho: o Cinema *na* História e a História *no* Cinema<sup>6</sup>.

As duas obras cinematográficas abordadas neste artigo são frutos da emergência do “Novo Cinema Brasileiro”, na década de 90 do último século, onde houve a retomada da produção cinematográfica nacional. Alcides Freire Ramos (2009) afirma que estes filmes “estavam sintonizados com o processo de *globalização*” (RAMOS, 2009, p.1) e a produção cinematográfica brasileira caminhava por uma trilha onde um dos objetivos era atingir o mercado audiovisual internacional, fazendo com que toda a sua estrutura e conjunto de significadores estivesse ao “gosto do público estrangeiro, particularmente do norte-americano” (RAMOS, 2009, p.2).

Em relação ao “Cinema *na* História”, a proposta é geral e serve para os dois filmes<sup>7</sup>. O professor, depois da exibição do filme, pode propor uma reconstrução política, econômica, cultural e social do contexto histórico em que o filme foi produzido. Essa reconstrução de um dado momento histórico fornecerá aos alunos e ao professor base para análises mais consistentes acerca do filme. Depois de reconstruído o contexto histórico (com pesquisas bibliográficas e também com a pesquisa feita na internet), sempre com a mediação do professor, pode-se alçar voos mais longos nas análises: quais os interesses que levaram a produção de filmes acerca de determinado conteúdo? Quais os interesses ideológicos? E os interesses políticos e econômicos? O filme responde a algum questionamento urgente naquele dado momento histórico? Enfim, o professor pode suscitar as mais diferentes perguntas sobre o contexto histórico e a produção cinematográfica com a finalidade de incitar os alunos à análise da relação do “Cinema *na* História” e procurar fazer considerações consistentes em relação a esta pesquisa.

<sup>5</sup> Acreditamos que o trabalho com essas duas obras cinematográficas pode ser realizado com os três anos do Ensino Médio, pois esses alunos têm mais habilidades para trabalhar sistematicamente com determinados temas e conteúdos. Além de trabalhar os conteúdos históricos, não podemos esquecer que os esclarecimentos acerca da linguagem cinematográfica abrirão possibilidades para que os alunos consigam trabalhar com outras cinematografias, em outros conteúdos, com uma diversidade de temas e abordagens.

<sup>6</sup> Nesta parte, deve-se entender que usamos as terminologias utilizadas por Marcos Napolitano (2010) para fazer referência ao trabalho com Cinema no contexto escolar.

<sup>7</sup> A proposta serve para qualquer filme, partindo da concepção de que o Cinema é produto de um tempo histórico específico e que tem mais a falar sobre o tempo o que foi concebido/materializado do que o tema abordado na sua produção final, o filme.

Agora, partindo da “História no Cinema”, o professor terá de se prender com afinco ao conteúdo histórico e problematizar o que for pertinente, em relação à apresentação de determinado conteúdo histórico no cinema, com os seus alunos. Problematizando os dois filmes, podemos, além de compreender como o conhecimento histórico é representado no filme, analisar como as personagens são representadas no filme levando em consideração as suas especificidades. Em *Carlota Joaquina, Princesa do Brasil* podemos problematizar como a Carlota e Dom João VI são representados na película. Pode-se realizar uma pesquisa a fim de levantar referências em relação ao conhecimento histórico já produzido acerca das personagens e, a partir das informações coletadas na pesquisa, analisar se existem divergências em relação à representação fílmica da personagem e quais são essas divergências. E mais: se existem representações, a partir de quando essas representações foram construídas e quais as intensões em construir essa representação. Pode-se, também, analisar como a vinda da Família Real e da corte portuguesa para o Brasil é colocada à apreciação na obra cinematográfica: ela está de acordo com o conhecimento histórico produzido sobre a época representada no filme?

Em “*O Que é Isso, Companheiro?*”, o olhar pode se deslocar da especificidade do personagem enquanto agente, por algum motivo, notório na história para ressaltar sua função social na trama. Nesse caso, abrangemos a perspectiva para analisar a representação criada acerca de um ou mais personagens que fazem parte de um grupo. Como os militantes e/ou revolucionários são representados na trama? Como são representados os seus ideários? E os torturadores e a própria ditadura, como são representados no filme?

Esses são pequenos exemplos de como o Cinema pode ser utilizado em sala de aula. Devemos lembrar que o professor é sempre um mediador entre o aluno e o conhecimento, seja utilizando fonte escrita, seja utilizando fonte fílmica. Entendendo a especificidade da obra cinematográfica, o professor deve colocar sempre em primeiro plano as referências bibliográficas que elucidam o tema representado no filme, e não o contrário.

### **Considerações finais**

A docência e todo o trabalho pedagógico exigem do professor leitura, pesquisas e reflexão. A utilização de ferramentas e metodologias de ensino em sala de aula deve ser encarada com seriedade, pois a sua utilização correta fará o professor alcançar os objetivos máximos do ensino. O Cinema, utilizado como recurso didático em sala de aula, exige do professor uma gama de habilidades para efetivar seu trabalho. A escolha do filme, a adaptação e/ou adequação ao conteúdo que será trabalhado – seja um conteúdo específico da disciplina História, sejam conteúdos relacionados aos temas

transversais –, adequação à faixa etária dos alunos, bem como atenção a qualquer especificidade para o filme ser usado em sala de aula, são critérios que devem ser levados em consideração.

Vimos, pois, que, como o Cinema constrói uma realidade própria para compor, a História e o Cinema não andam tão juntos. Da compreensão sobre a representação da História na trama fílmica, percebemos que as duas obras cinematográficas mostravam em sua história um discurso diferente do conhecimento histórico até então produzido. Produto do tempo em que foram concebidos, os filmes, em sua narrativa, na construção dos seus personagens, em suas significações, nas suas especificidades, acabam por trazer à tona – não sem uma devida análise da obra cinematográfica – as suas influências e intencionalidades. A trama fílmica é desconstruída para que seja melhor compreendido o seu complexo de significados. Valemo-nos de palavras de Marcos Napolitano (2010), onde o autor afirma que “o mais importante é entender o porquê das adaptações, omissões, falsificações que são apresentadas num filme” (NAPOLITANO, 2010, p.237), e reiteramos a importância da problematização do Cinema em sala de aula. A utilização desta ferramenta vai além da ilustração de determinado conteúdo e do jogo acerca das verdades e mentiras entre o escrito e o fílmico; seu uso deve estar ligado à análise crítica do filme, pois estamos em uma sociedade audiovisual que é constantemente bombardeada por imagens, e à compreensão das suas relações com a História, além da produção de conhecimento escolar.

### Referências Bibliográficas

ABUD, Katia Maria. *A construção de uma Didática da História: algumas ideias sobre a utilização de filmes no ensino*. Revista História, São Paulo, v.22, n.1, p.183-193, 2003.

ABUD, Katia Maria; ALVES, Ronaldo Cardoso; SILVA, André Chaves de Melo. *Ensino de História*. São Paulo: Cengage Learning, 2010 (Coleção Ideias em Ação).

CUNHA, Rodrigo de Moura e. *O que é isso, companheiro? - A luta pela apropriação da memória*. In: \_\_\_\_\_ *Memórias dos ressentimentos: a luta armada através do cinema brasileiro dos anos 1980 e 1990*. Dissertação (Mestrado em História) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p.73-121. Disponível em <[http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0410544\\_06\\_cap\\_04.pdf](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0410544_06_cap_04.pdf)>. Acesso em: 11 outubro 2012.

DUARTE, Rosália. *Cinema & Educação*. 3.ed. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009 (Coleção Temas & Educação).

ESTEVES, Flávia Cópio. *Interpretação do passado, leituras do tempo presente: notas sobre o diálogo entre história e cinema*. In: ABREU, Martha; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (org.) *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

FERREIRA, Marieta de Moras; FRANCO, Renato. *Aprendendo história: reflexão e ensino*. Editora Brasil, 2009.

MORETTIN, Eduardo. *O cinema como fonte histórica na obra de Marc Ferro*. In: CAPELATO, Maria Helena et al. *História e Cinema: Dimensões históricas do audiovisual*. 2.ed. São Paulo, Alameda, 2011, p.39-64.

MOCELLIN, Renato. *História e cinema: educação para as mídias*. São Paulo: Editora Abril, 2009.

NAPOLITANO, Marcos. *A História depois do papel*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes Históricas*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2011, p.235-289.

NAPOLITANO, Marcos. *Como usar o cinema na sala de aula*. 5.ed. São Paulo: Contexto, 2011 (Coleção Como Usar na Sala de Aula).

OLIVEIRA, Daiane de Jesus. *As representações de Vera Sílvia Magalhães no filme “O que é isso, companheiro?”*. O Olho da História, n.18, Salvador, 2012. Disponível em <<http://oolhodahistoria.org/n18/artigos/daiane.pdf>>. Acesso em 11 outubro 2012.

RAMOS, Alcides Freire. *Temas históricos no cinema brasileiro da década de 90*. Revista Universitária do Audiovisual, 2009. Disponível em <<http://www.ufscar.br/rua/site/wp-content/uploads/kalins-pdf/singles/1701.pdf>>. Acesso em 20 setembro 2012.

TOMAİM, Cássio dos Santos. *O cinema “adotado” no Brasil: entre o autoritarismo e a democracia*. Revista Bibliocom. São Paulo, n.4, 2009. Disponível em <<http://www.intercom.org.br/bibliocom/quatro/pdf/cassiotomaim.pdf>>. Acesso dia 11 outubro 2012.

ZELDIN, Theodore. *Uma história íntima da humanidade*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.



**Representando o irrepresentável:  
quando o cinema narra o nazismo e o holocausto**

Marcus Ítalo da Cruz Augusto

Graduando - UFMG  
[m.augustorie@gmail.com](mailto:m.augustorie@gmail.com)

**RESUMO:** O texto que ora se segue, convida o leitor a realizar reflexões acerca das questões que envolvem a temática do *Holocausto* a partir da linguagem cinematográfica, procurando dimensionar como esta contribui e interfere na constituição de uma memória sobre o tema. Segundo a perspectiva ora defendida, pretende-se demonstrar como este processo dificultaria o trabalho do historiador em realizar o trabalho de luto desta mesma memória, o que por seu turno, se exequível, facultá-lo-ia melhores possibilidades de estudar e narrar o evento ao qual ela se refere. Este trabalho não pretende historicizar o fenômeno do *Holocausto* apresentando seus marcos referenciais, debates historiográficos ou dados estatísticos. Tampouco se pretende um exercício de análise fílmica sobre eventuais obras cinematográficas que porventura o tenham como temática principal ou pano de fundo, ao menos não ainda. Converte-se outrora, na tentativa de avaliar – conforme explicitado anteriormente – as questões relativas à memória dos eventos traumáticos como *Holocausto*, ao buscar entrever as possíveis relações, contribuições e interferências que o cinema e os filmes trazem àquela memória ao abordar tais temáticas, bem como quais seriam as implicações para a História e a pesquisa historiográfica. Por fim, esclarecemos não ser o intuito deste trabalho, a oferta de respostas; muito em contrário, deseja-se a proposição de questões e, dentro das possibilidades, tatear caminhos que apontem na direção de elucidações, estabelecendo num panorama geral, um mapeamento dos elementos e nuances que dão substância ao tema.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cinema, Memória, Holocausto.

“Fazer um poema depois de Aushwitz é bárbaro”  
Theodor W. Adorno

Esta breve, mas igualmente contundente constatação de Theodor Adorno nos confronta com uma questão que, inquestionavelmente, está longe de ser breve ou simples. A palavra ‘poema’ utilizada pelo autor nos diz daquela que talvez seja a mais humana das tarefas: a de representar, e por extensão a de atribuir sentido às coisas, de modo particular às experiências. Primo Levi, na introdução de seu livro *É isto um homem?* Ao tratar da questão dos traumas vividos pelos indivíduos, evidencia que é preciso, na



condição de sobreviventes, contar, fazer saber; é preciso partilhar e fazer aos outros, partícipes da experiência vivida. Para o autor, isto se apresenta como uma necessidade premente, um impulso violento e imediato, vindo à frente inclusive das necessidades realmente elementares. Narrar, dar testemunho, relatar seriam assim uma necessidade elementar dos homens. Eis que aí, nesta mesma necessidade de dar testemunho, a história se manifesta, enquanto uma das ferramentas para se fazê-lo.

Posto isto, podemos nos questionar se escrever a história após Aushwitz é mesmo possível. Longe de decretar o fim da história ou algo semelhante, e circunscritos exclusivamente ao tema em questão, a pergunta que nos fazemos é: seria possível (des) escrever a história de Aushwitz, entendido aqui como signo para o fenômeno maior que o comporta, o Holocausto? Assim sendo, em que dimensões éticas nós esbarramos ao tentar fazê-lo? Avançando um pouco mais e tangenciando o tema a que nos propusemos tratar: e quando o cinema se incumbe de tal representação? Quais as consequências, quais as decorrências? E o que isto tem implica para a narrativa histórica? Longe de buscar respostas definitivas a estas questões e estando ciente das dificuldades de ousar fazê-lo no espaço que é reservado neste artigo, o que se procurará é tão somente tangenciar o tema, conscientes de que estas perguntas representam um pequeno recorte do universo de questões possíveis que se aventam ao tratarmos das relações decorrentes, entre as narrativas cinematográficas sobre eventos históricos traumáticos e aquelas produzidas pela historiografia tradicional conforme a conhecemos.

Representar, narrar ou atribuir sentido a um determinado fato ou evento histórico, implica, é claro, na realização do que poderíamos chamar de testemunho acerca do que está sendo narrado. Uma vez elaborado a partir de alguma modalidade de linguagem que intermediará os fatos, as ideias e seus interlocutores, o testemunho coloca-se ele também como uma forma de intermediação, seja entre o seu produtor e a memória ou evento ao qual ele e seu discurso se reportam, seja, de modo mais amplo, entre este e o mundo no qual ele se insere. Trata-se na verdade da busca pelo entendimento, pelo sentido, por compreender o que se passou e por ser compreendido.

A história é desse modo, no seu princípio mais básico, um testemunho do passado; muito embora saibamos que, como campo do conhecimento, ela ultrapasse as fronteiras do mero relato acerca do que se passou. Tanto porque não deseja e não alcança a fidedignidade dos fatos, como também porque seu objetivo é poder tratá-los a partir de um aparato crítico que lhe é próprio. Assim, cabe lembrar que tanto as narrativas cinematográficas quanto as historiográficas estão atreladas a

determinados compromissos ideológicos específicos. No caso do cinema, eles são artísticos e, sobretudo mercadológicos, já no caso da história estes compromissos são de cunho políticos ou institucionais.

Ao nos aprofundarmos na condição de existência e possibilidade do testemunho, é preciso considerar em primeira instância, as aporias e contradições que esta tarefa comporta em si mesma. Marcio Silegmann-Silva em seu artigo *Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas* aponta que a primeira destas contradições, é a imediata impossibilidade de realização do testemunho, dada a manifestação de um confronto entre suas componentes principais: a narrativa testemunhal individual e, por oposição, sua vertente coletiva. No caso específico dos eventos traumáticos, esta característica ganha contornos ainda mais expressivos. Eis que está posto o dilema que une, a um só tempo, tanto a narrativa histórica quanto a cinematográfica. No caso das catástrofes históricas como os genocídios, por exemplo, o trabalho sobre o trauma e sua memória, consistirá sempre num compromisso em realizar o diálogo entre a elaboração individual e a coletiva.

Uma vez considerada a existência desta tensão entre o testemunho individual das experiências traumáticas e sua dimensão coletiva, torna-se mais clara a proposição a respeito da impossibilidade de se narrar o Holocausto. Trata-se em certa medida, em conformidade com o título que propusemos a este trabalho, de *representar o irrepresentável*. Haverá sempre uma incongruência natural entre a dor das experiências individuais e os ressentimentos e revanchismos que emanam dos grupos envolvidos, entre as marcas que cada indivíduo traz no corpo e aquelas que certamente permanecerão nas lembranças dos coletivos afetados. Entre o ente querido do qual se sente a falta e os índices demográficos constatados após a carnificina.

As questões feitas acima, bem como todo o debate que se tem desenvolvido até aqui, têm como mote única e exclusivamente alertar para o fato de que, ao estabelecer uma narrativa, seja ela fílmica ou historiográfica, sobre qualquer evento (traumático ou não); isto implica inexoravelmente na criação de um novo espaço mnemônico (SILEGMANN-SILVA, 2008), um novo lugar ou espaço de memória, o qual será reivindicado pelos grupos envolvidos, seja pelos vencedores, seja pelos vencidos. E enquanto espaço novo e aberto, este permite o surgimento de novas configurações da representação, novas leituras, a criação ou consolidação de estereótipos, juízos de valor e arquétipos, o que vale tanto para a história quanto para o cinema. Realizar um testemunho do passado implica assim num projeto político.

Se narrar um determinado evento diz respeito à fundação de um novo espaço da memória sobre ou a partir dele, eis a questão: quem ou como se deve preenchê-lo? Como dito anteriormente, configurar uma narrativa traduz-se num ato político claro, manifesto na disputa pelo direito à memória, e por decorrência, em uma ‘guerra’ em que os grupos diretamente envolvidos se debelam pelo direito à escrita da história.

Mas qual a importância do estudo do cinema para a história? Para além dos apontamentos feitos acima, que por si só já elucidam uma possível resposta, consideremos apenas a abrangência peculiar à epistemologia própria ao fazer da História. Posto que figura, entre um de seus interesses – enquanto área do conhecimento e numa definição sumária – o estudo das ações humanas na duração, o cinema enquanto produção humana por excelência justifica-se por si só como objeto da história. Para ir além, alicercemos esta análise evocando os estudos realizados por Marc Ferro e aqueles que o sucederam e veremos nenhuma obra produzida pelo homem configura-se como um objeto fechado, pleno de significação em si mesmo. Muito em contrário, o cinema, assim como a música, a literatura, as artes plásticas, com as quais ele também dialoga, vai muito além do filme, sua unidade principal e insere-se num contexto de significação maior, dizendo muito mais do contexto em que é produzido do que necessariamente da história que um filme se propõe contar. O cinema enquanto ferramenta de trabalho fornece-nos nas palavras consagradas por Marc Ferro uma contra análise da sociedade.

Ora, se o cinema e os filmes são ferramentas para o estudo da história dos contextos dos quais emergem, eles igualmente iluminam as análises a respeito de qual é o olhar que aqueles que o produzem, lançam ou lançaram sobre o passado. De tal modo, estudar os filmes com temática ou ambientação histórica vem também auxiliar-nos no sentido de verificar a produção de um conjunto expressivo de narrativas e representações sobre o passado, que se não são concorrentes, são, ao menos, paralelas às narrativas historiográficas, conforme nos demonstram os estudos mais recentes do historiador americano Robert Rosenstone.

A simples redação ou pronúncia da palavra *holocausto*<sup>1</sup> suscita e faz vir à tona uma onda devastadora de sentimentos, impressões, pré-julgamentos, percepções e lugares-comuns que invadem e inundam a *psique* dos indivíduos de um modo como talvez nenhum outro termo seja capaz de provocar.

---

<sup>1</sup> O termo é controverso sabemos, mas nesta discussão é tomado em sua acepção mais ampla, dizendo do extermínio não só de judeus, mas de outras minorias durante a Segunda Guerra Mundial perpetrada pelo regime nazista.

Mesmo sujeitos que nunca vivenciaram a realidade de uma guerra de proporções como as da Segunda Guerra Mundial, ou nem sequer estiveram num campo de concentração – e que, portanto estão longe de saber desta realidade<sup>2</sup> - são capazes de estremecer ao imaginar as atrocidades cometidas ao *projetar as cenas* de horror ocorridas nos campos de extermínio em nome da ideologia nazista.

Esta partilha sensível da experiência passada – a isto é, da memória que se tem dela – ocorre como num trânsito de realidades, uma via de mão dupla, através da qual esse passado se atualiza<sup>3</sup> constantemente no presente. Mas como se dá essa transição de “sentimentos”? Pareceu-nos justo explicitar que tais colocações lembram-nos e nos põem em questão algumas reflexões acerca do *método da compreensão empática*, formulado e desenvolvido por Wilhelme Dilthey (1833-1911). Nesta abordagem não se pretende tomá-lo especificamente no âmbito de seu uso e manejo para o exercício de pesquisa histórica propriamente dita, mas na relação que entrevemos existir entre este método e a questão da memória; especialmente no que tange às discussões sobre o desenvolvimento, apropriação e compartilhamento de memórias que não são especificamente nossas.

Explicuemo-nos melhor. Parece-nos haver, sobretudo para o caso em questão, um profundo compartilhamento da memória, mesmo entre sujeitos não judeus e que nem nunca estiveram num campo de concentração. Ora, o que nos torna humanos e que, portanto nos difere dos demais animais e dos chamados “psicopatas” é justamente nossa capacidade de nos colocarmos no lugar do outro; assim essa transmissão de sentimentos, segundo nos parece, deriva do que poderíamos chamar de uma relação de *partilha empática da memória*, caso quiséssemos estabelecer este diálogo com Dilthey. Partindo da existência dessa capacidade humana de sofrer (com) a dor do outro, ocorre-nos no estudo em questão o seguinte: sobre qual é a possibilidade de se dimensionar o papel ou parcela de participação do cinema e de suas apresentações na escarificação e no desenvolvimento, apropriação e compartilhamento da memória do holocausto pelos indivíduos?

---

<sup>2</sup> O filósofo Jacques Rancière, no capítulo I de seu livro *O destino das imagens*, chega a se questionar sobre a existência concreta da realidade. O autor escreve: “(...) Do que se está falando e o que precisamente nos é dito quando se afirma que daqui em diante não há mais realidade, apenas imagens? Ou ao inverso, que doravante não há mais imagens, somente uma realidade representando sem cessar a si mesma? Os dois discursos parecem opostos. Todavia, sabemos que não param de se transformar um no outro (...)”.

<sup>3</sup> Sobre o conceito de atualização e a imagem dialética da atualização do passado no presente, ver os estudos de Walter Benjamin em seu trabalho “*Teses sobre o conceito de história*” (1940).

Sobre a questão proposta acima, Jacques Rancière vem a nosso auxílio para esclarecer esta relação ao propor o conceito de “*partilha do sensível*” que transcrevemos a seguir:

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e de partes exclusivas. *Essa repartição das e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nesta partilha* (RANCIÈRE, 2009. Grifos do autor).

Dando prosseguimento a nossa argumentação, façamos desde já um esclarecimento: nossa abordagem, a exemplo da história, se propõe ampla e logo, para efeito de estudo, consideramos o cinema como uma linguagem, uma forma de intermediação entre o homem e o mundo, um aparato de representação, e por consequência, uma forma de testemunho e atribuição de sentido. Partindo de tais pressupostos, façamos então o estabelecimento das correlações entre os conceitos de *representação* e de *partilha do sensível*, no intuito de tangenciar a questão de o porquê as narrativas fílmicas seriam capazes de vivificar a memória a respeito dos eventos traumáticos.

Os juízos de valor e as impressões fazem parte da (re) construção e das representações que fazemos constantemente do mundo a fim de dotá-lo de sentido. Penso que não seja diferente para com a história e o trabalho que o historiador realiza em cima da memória. Isto se torna ainda mais evidente quando falamos sobre o trabalho de luto<sup>45</sup> a ser feito por sobre a memória de um evento traumático. Realizar seu testemunho nunca será fácil, de modo que o historiador que se debruça sobre estas temáticas, nas palavras de Ernst Nolte (Historikerstreit), dedicar-se-á ao relato *sobre um evento que não quer passar* (NOLTE, *apud* GARCIA, 2011).

Não se trata apenas de ir aos arquivos, consultar as fontes, recolher os dados e forjar os fatos. Para dar testemunho de eventos como o Holocausto e a ideologia nazista que o perpetraram, exige-se do historiador a consciência da dupla dimensão envolvida no seu tratamento. Para compreender o fenômeno é preciso não só aderir às vias racionais e ao rigor teórico-metodológico e epistemológico

---

<sup>5</sup> Referimo-nos aqui às perspectivas desenvolvidas por Paul Ricoeur em seus trabalhos *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 3 vols e também em *A memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

exigido, mas também considerá-lo em sua dimensão oposta, isto é, no *pathos* que o envolve. A esse respeito, Julio Cabrera defende em seu livro *O cinema pensa – uma introdução à filosofia através dos filmes*, a seguinte perspectiva

Shopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger etc., isto é, filósofos ditos ‘páticos’ (ou “cinematográficos”) foram muito mais longe: não se limitaram a tematizar o componente afetivo, mas o incluíram na racionalidade como *um elemento essencial de acesso ao mundo*. O ‘pathos’ deixou de ser um “objeto” de estudo, a que se pode aludir exteriormente, para se transformar em uma fonte de encaminhamento [...] *O emocional não desaloja o racional: redefine-o*. (CABRERA, 2006 p.16. Grifos do autor)

Vivemos e estamos condicionados – condenados oussaria dizer – a coabitar um universo imagético, já que desde a pré-história criamos imagens para representar o mundo. Para Sigmund Freud, segundo o dicionário *Vocabulário da Psicanálise Leplanche & Pontalis*, o conceito de *representação* divide-se em dois campos: o da representação de coisa e a representação de palavra. Obviamente que ambos relacionam-se ao cinema e à sua dimensão testemunhal e sua essência narrativa, contudo, interessa-nos aqui especificamente a noção de representação de coisa, cuja acepção é assim definida no referido dicionário: a representação de coisa consiste num investimento, senão em imagens mnésicas diretas da coisa, pelo menos de traços mnésicos mais ou menos afastados que derivam dela (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p.450).

A análise do conceito freudiano torna possível percebermos que entre a memória e a representação, estabelece-se uma relação de caráter estético, ou seja, a memória se faz a partir de imagens, bem como os testemunhos que dela derivam. Ao ouvirmos alguém contar uma história, criamos imagens mentais do que nos está sendo relatado. A todo o momento somos bombardeados por imagens, acerca das quais estabelecemos correlações mnemônicas, intermediados pelo aparato cultural e intelectual de que dispomos. E o cinema representa na contemporaneidade, a nosso ver, o maior responsável por este bombardeio.

A esse respeito, dois teóricos destacam-se no âmbito do pensamento estético para a análise que aqui desejamos empreender: respectivamente Julio Cabrera em capítulo da obra supracitada, intitulado *Cinema e filosofia para a crítica da razão logopática* e Jacques Rancière que em seu *O destino das imagens* dedica

o primeiro capítulo homônimo à reflexão sobre o caráter estético das imagens e o sistema de sentidos ou ‘regimes de imageidade’, no francês *imagiété*, que se constroem em torno delas.

A fim de introduzir a reflexão a respeito dos conceitos citados anteriormente, Julio Cabrera nos fala da noção de *conceito-imagem*. Para que fique claro, citemo-lo.

Os filósofos cinematográficos sustentam que, ao menos certas dimensões fundamentais da realidade (ou talvez toda ela) não podem ser simplesmente *ditas e articuladas logicamente* para que sejam entendidas, mas devem ser *apresentadas sensivelmente*, por meio de uma compreensão “logopática”, *racional e afetiva ao mesmo tempo*. Sustentam também que essa apresentação sensível deve *produzir algum tipo de impacto* em quem estabelece contato com ela. (op. Cit. P.17. Grifos do autor).

Um conceito-imagem funciona e instaura-se assim, como um sentimento, fruto de uma experiência sensível do indivíduo mediante uma realidade experienciada. Posto isso, o cinema é, inexoravelmente, o espaço por excelência de produção de conceitos-imagens, uma vez que dispõe de *meios técnicos e meios estéticos* para fazê-lo. Cabrera, a esse respeito coloca:

O cinema consegue obter este impacto emocional, fundamental para a eficácia cognitiva do conceito-imagem, através de certas peculiaridades da técnica cinematográfica, das quais destaco as três seguintes: *a pluridiversidade* [...] em segundo lugar *a infinita capacidade de manipular tempos e espaços* e o  *corte cinematográfico*. (CABRERA, op. Cit. Idem. Grifos do autor).

Articula-se assim a noção de *conceitos-imagem* com a noção freudiana de representação de coisa. E uma vez aplicados à análise das *representações* sobre o Holocausto e o horror do Nazismo no cinema, podemos dizer que as narrativas fílmicas são capazes, graças à compreensão logopática, de reinvestir em traços mnésicos preestabelecidos, favorecendo a cristalização do que chamaremos de *tópicos imagéticos da memória*.

O passado é assim transposto para a tela, da *representação enquanto palavra* típica da narrativa histórica e que leva ao processamento de outro tipo de imagem, adentra-se as veredas do cinema, que nos oferece o passado ali, em cores, em imagens-movimento que se sucedem diante dos nossos olhos. Julio Cabrera, a esse respeito, diz que no caso do cinema, a instauração da experiência tem um caráter irresistivelmente pleno. O mundo é colocado, ou recolocado, com toda a sua dificuldade (CABRERA,



2006), ao passo que podemos complementá-lo com o comentário de Robert Rosenstone, trata-se de ver o passado. Assistir à história que se desenrola diante de seus olhos. (ROSENSTONE, 2010, p.27)

A esse respeito Jacques Rancière vem novamente a nosso auxílio ao fornecer outro conceito de fundamental importância para qualquer análise de caráter estético: o teórico francês introduz a noção da *imagéité*, isto é,

[...] *um regime de relações entre os elementos e funções* [...] São operações que vinculam e desvinculam o visível e sua significação, ou a palavra e seu efeito, que produzem e frustram expectativas. Essas operações não decorrem das propriedades do meio cinematográfico. *Presupõem mesmo um distanciamento sistemático em relação ao seu uso comum.* (RANCIÈRE, 2009. Grifos do autor).

Em suma, numa tradução aproximada para o português, ao dizermos de *imagéité* referimo-nos a um sistema de significação, um regime de ‘imagineidade’ que envolve determinadas imagens que já são tópicos da memória. Utilizamos aqui do conceito de Rancière para demonstrar como, graças ao cinema, somos levados a estabelecer quase que espontaneamente correlações imagéticas prévias, específicas e imediatas a respeito das imagens e relatos a que somos submetidos.

O que é o Holocausto enfim? São os corpos esqueléticos por detrás das cercas de arames farpados? Ou seriam os mesmos corpos esqueléticos abandonados e sem vida nas valas comuns? Ou seria ele o que diz a historiografia? Existiria, pois uma imagem real do que é o holocausto? Certamente não. Entretanto, o racicínio que buscamos desenvolver neste trabalho defende a noção de as imagens fornecidas pelo cinema certamente têm um apelo afetivo muito maior do que aquelas produzidas a partir das leituras de um relato historiográfico típico, afinal, os filmes históricos, mesmo quando sabemos que são representações fantasiosas ou ideológicas, afetam a maneira como vemos o passado (ROSENSTONE, 2010, p.18).

O que desejamos pensar aqui é que se considerarmos esse regime imagético complexo que nos cerca, e dada à exploração exaustiva da temática do nazismo e do holocausto por parte do cinema, é possível dissociarmos os significados imediatos, os pré-julgamentos e os juízos de valor, e, sobretudo os estereótipos que se conformam em torno e a partir das imagens que representam o fenômeno do holocausto? O que isto representa para a narrativa histórica? Seria também influenciada/influenciável pelas estereotipações produzidas pelo cinema? Ou bebe o cinema nas estereotipações da história?

A princípio, nossas perspectivas apontam para um sistema que se retroalimenta. A invenção do cinema cingiu para sempre a história, esta que por sua vez é fonte inesgotável de inspiração para aquele. O cinema bebe nas fontes da história para ambientar suas produções, mas realiza leituras muito particulares acerca das estórias que conta, uma vez que seus compromissos são outros, muito diversos daqueles a que se atrela, destina e pelos quais zela o conhecimento histórico. Ao longo deste trabalho e das discussões nele realizadas, objetivou-se tão somente demonstrar que as narrativas fílmicas ou os conceitos-imagem que elas produzem acerca do Nazismo e do Holocausto, quando apartadas de um compromisso ético no tratamento ou representação deste trauma, ajudam a cristalizar estereótipos, a reforçar lugares-comuns, instigando, a nosso ver, julgamentos nem sempre condizentes com a realidade histórica.

As narrativas cinematográficas teriam assim a capacidade de forjar uma nova memória dos eventos históricos traumáticos e de alguma maneira podem ou não, – conforme forem os seus interesses – deformando e deturpando, na sua reapropriação, aquela memória que fora produzida pelos discursos historiográficos sobre os mesmo eventos, fomentando julgamentos nem sempre condizentes com a realidade dos fatos.

É claro que o cinema, diferentemente da História, não precisa manter-se fiel à realidade, realidade sobre a qual mesmo a própria História tem dúvidas e não alcança em sua totalidade. Nem tampouco precisa ou interessa ao cinema atrelar-se aos mesmos compromissos éticos aos quais é dever e obrigação da história filiar-se. Os cineastas partem de uma perspectiva própria, distinta daquela dos historiadores, estando ligados a compromissos mercadológicos, ao passo que a História enquanto campo do conhecimento apela, para outros elos, que são não menos problemáticos. Além do desejo de contribuir para a ampliação do conhecimento histórico, em si um valor positivo, é preciso ressaltar que embora o historiador (num plano ideal) não se filie diretamente a interesses mercadológicos tão opressivos quanto os do cinema, ele esbarra em seu trabalho, em outros pontos igualmente difíceis e compromete-se muitas vezes com sistemas não menos ideologicamente isentos e comprometedores, a saber: filiações político-partidárias, às instituições de fomento ou a outros valores ideológicos.

Fato é que tanto a histórica quanto a cinematográfica têm seus problemas e o que se quer frizar é que ambas, ao se debruçarem sobre determinadas temáticas, tidas como sensíveis na história da

humanidade, instituem novos espaços de memória, sobre os quais se assentarão reflexões as mais diversas, o que a nosso ver é temerário, pois a ausência de um tratamento mais refinado de reflexão por sobre estes espaços de memória, pode conduzir ao surgimento de vertentes ideológicas problemáticas, como a corrente historiográfica conhecida com a dos ‘negacionistas’ que ao realizar ‘revisão’ do processo histórico e historiográfico sobre o holocausto, subverteram e suprimiram fontes, forjando dados a fim de amenizar os efeitos nefastos do Holocausto e da ideologia nazista, ou então, chegando mesmo ao cúmulo de afirmar a inexistência do genocídio durante a Segunda Guerra Mundial. Isto feito em nome de grupos e valores políticos muito claros, tendo como objetivo amparar interesses e endossar discursos ideológicos específicos.

Encaminhando-nos para o encerramento destas reflexões, reiteramos que este não é um texto que se destinou propriamente ao pensamento do fenômeno do Holocausto em suas dimensões históricas no tempo e no espaço. Desejamos outrora, tatear os limites da memória produzida sobre este fenômeno histórico. Assim, este trabalho pretendeu-se mais uma reflexão sobre a memória e sua articulação com a história, e como o manejo desta tanto por cineastas quanto por historiadores está intimamente ligado à configuração de novos espaços de memória, que por sua vez transfiguram-se em territórios a serem disputados por discursos e projetos políticos distintos. Trata-se de quem terá o direito à escrita da história e, portanto de que história será escrita a partir desta disputa: a dos vencedores ou a dos vencidos, uma história que dará reforço a este ou àquele projeto político, dando poder e voz a este ou àquele grupo. Escrever e dar testemunho dos fatos converte-se assim num ato político. E o historiador não está isento. A esse respeito, Vicente Sanchez-Biosca em seu livro *Cine de Historia, Cine de Memoria*, propõe algo que é fundamental para o historiador que se dedica a esta temática.

Em suma, não se trata de aspirar um grau de nulidade da escrita, antes bem, o estilo, a poesia, a literatura, não só são inevitáveis, como necessários e o atrativo interessante é que a luta de cada grande escritor consista em operar sempre pela negação, ou seja, a partir de uma impossibilidade, de uma ruína da linguagem que se converta em motivação de uma necessidade: a de dizer. Só assim se pode entender-se de uma maneira produtiva o lugar do inefável, como uma batalha que não pode ser ganha definitivamente, mas que tampouco pode ser abandonada. *Fundar novas palavras, metáforas que fissurem a sordidez do inumano e também respondam com virulência à estabilização de uma linguagem cômoda e tipificada.* (SANCHES-BIOSCA, 2006. Pp.92-93. Grifos do autor).

O que é preciso frizar, portanto, é que o trabalho de *representação* dos eventos históricos traumáticos, principalmente se realizado pela História, implica a realização de um trabalho de luto

minucioso por sobre sua memória. Os discursos e testemunhos dados a respeito de eventos dolorosos para humanidade devem ser realizados com todo o cuidado, a fim de que se cumpra aquela que segundo nos parece, é uma das principais missões da história: a de não nos deixar esquecer... Tanto do que somos capazes, quanto daquilo que não somos.

### **Bibliografia:**

FERRO, Marc. *Cinema e história*. São Paulo: Paz e terra, 1992.

\_\_\_\_\_, Marc. *O Filme: Uma contra-análise da sociedade?* In: NORA, Pierre (org.). *História: novos objetos*. Trad. Francisco Alves. Rio de Janeiro: 1975.

GARCIA, Fernando. *Narrar o Inenarrável, Lembrar o Inesquecível: sobre as possibilidades de narrar o Holocausto em Hayden White e Carlo Ginzburg*. 59 fls. Monografia (Graduação em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Graduação em História, Belo Horizonte, 2011.

LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEVI, Primo. *É isto um homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: avisto de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

NOLTE, Ernest. *Historikerstreit. Forever in the shadow of Hitler? The dispute about the German's understanding of history, original documents of the Historikerstreit, the controversy concerning the singularity of the Holocaust*. New Jersey: Humanities Press International Inc., 1993.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Coedição: Editora 34/ Exo experimental, 2009.

RICOEUR, Paul. *A História, a Memória e o Esquecimento*. Trad. \_\_\_\_\_ Campinas: 2007.

\_\_\_\_\_. Paul. *Tempo e Narrativa*. Trad. \_\_\_\_\_ São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ROSENSTONE, Robert A. *A história nos filmes, os filmes na história*. Trad. Marcello Lino. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

SANCHEZ-BIOSCA, Vicente. *Cine de Historia, Cine de Memoria: la representación y sus límites*. Madrid: Cátedra, 2006.

SILEGMANN-SILVA, Marcio. *Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas*. In: *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro: 2008. Vol.20, nº. 1, pp.65-82.

## O cinema político de Krzysztof Kieslowski

Geovano Moreira Chaves

Doutorando - UFMG

Agência de financiamento: Capes

[geovanochaves@gmail.com](mailto:geovanochaves@gmail.com)

**RESUMO:** Este trabalho tem como objetivo analisar as relações entre a política e os “conceitos-imagens” na cinematografia do polonês Krzysztof Kieslowski. A trajetória do cineasta será levada em consideração, associada a duas produções do diretor que remetem a momentos específicos da situação política do Leste Europeu, no contexto de desintegração da União Soviética, associados à estética primeira que leva em conta o sensível do cotidiano, do acaso e das tensões que um macro sistema político pode causar, afetar no particular. Para este fim, foram analisados os filmes “Não Matarás” e “A igualdade é branca”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Krzysztof Kieslowski, Cinema Polonês, Política.

Entre as décadas de 1960 e 1990, o cineasta polonês Krzysztof Kieslowski produziu uma série de documentários e filmes que dialogam com temáticas políticas características do contexto. A situação histórica e política de seu país natal, assim como da Europa, sobretudo no que tange a queda do regime socialista no leste do continente, são temas recorrentes na filmografia do diretor.

Kieslowski foi um diretor incomodado com a situação política da Polônia. Mesmo admitindo, em algumas entrevistas concebidas, que não gosta de falar de política, notamos que, desde seus primeiros filmes, a situação política polonesa e européia sempre aparecem como pano de fundo para os acontecimentos e ações de seus personagens.

Em uma oportunidade, Kieslowski concebeu uma entrevista, onde falou sobre si, e de forma rara, argumentou a respeito do regime político que vivenciou: “O comunismo tinha descrito o mundo da maneira que ele deveria ser e não como era realmente. Tentávamos, então, descrever este mundo, e era fascinante descrever algo que ainda não tinha sido descrito. Uma sensação de trazer alguma coisa para a vida.” (Kieslowski *on* Kieslowski. *Apud*. MARTINS, 1996: p. 13).

Neste sentido, para o propósito deste trabalho, concentraremos nossa análise em dois filmes específicos de Kieslowski, que podem possibilitar-nos uma discussão acerca das possibilidades do cinema enquanto representação de situações políticas e históricas concretas. Trata-se, inicialmente, do

filme, *Não matarás* (*Krótki film o zabiianiu*, 1988), e, em seguida, do filme *A igualdade é branca* (*Trois couleurs: Blanc*, 1994).

*Não matarás* é um filme que, a princípio, foi produzido como parte integrante de uma série direcionada a televisão estatal polonesa (*Telewizja Polska - TVP*), em 1988. Esta série, composta por 10 filmes, intitula-se *O decálogo*, onde cada filme, com menos de 1 hora de duração, dialoga com os 10 mandamentos bíblicos. Posteriormente, dois filmes de *O Decálogo*, entre eles *Não matarás*, (o outro foi *Não amarás*) tiveram suas versões ampliadas pelo diretor, tornando-se longas-metragens.

O filme *A igualdade é branca*, por sua vez, é o segundo filme de uma trilogia intitulada *Trilogia das Cores*. Cada filme desta trilogia faz referência a uma cor da bandeira francesa, e, além disso, os filmes da trilogia buscam dialogar com os ideais iluministas de igualdade, liberdade e fraternidade. Outro tema bastante peculiar ilustrado nesta trilogia, se refere ao questionamento, por parte do diretor, do projeto de união européia, tema este que por meio do filme *A igualdade é branca* pretendemos elucidar melhor.

A escolha destes dois filmes, entre tantos produzidos por Kieslowski, se deve ao fato de encontrarmos neles situações políticas mais precisas e notórias, referentes a discussões em relação à autoridade do Estado Socialista e ao contexto europeu pós-queda do Regime Soviético.

No entanto, antes mesmo de entrarmos nas nuances específicas dos filmes ou mesmo na análise do regime de visibilidade dos mesmos, acreditamos ser necessário partirmos da seguinte indagação: Como definir o efeito político de um filme? São as intenções do diretor ou os efeitos no/e a reação do público, dos críticos ou o julgamento da posteridade que fazem de um filme um ato político, como questionam Leif Furhammar e Folke Isaksson? (FURHAMMAR, ISAKSSON, 1976: 222).

Neste sentido, passamos a análise dos filmes, para em seguida procurarmos postular uma resposta a estas indagações.

O filme *Não matarás* narra paralelamente a situação de três personagens, que, como característica marcante da obra de Kieslowski, tem seus caminhos cruzados pelo acaso e contingência da existência. Jacek, um jovem transtornado, paranóico, supostamente por conta de um amor não correspondido, o motorista do taxi, que após recusar algumas corridas, foi severamente, e de forma extremamente violenta, assassinado por Jacek, e Piotr, um advogado recém-formado em constante dilema e angústia sobre as regras morais de sua profissão.

O cenário é basicamente externo durante praticamente todo o filme, o que nos apresenta imagens de uma Polônia fria, pobre e atrasada em relação aos países do centro do capitalismo

financeiro. Boa parte do filme foi captado na periferia de Varsóvia, que associada à condição da crise do regime político estatal socialista do final da década de 1980, proporciona uma simbiose de ruas esburacadas e sem calçamento, prédios sem muita infraestrutura, conjuntos habitacionais que denotam aglomerações humanas precárias, carência material, carros antigos e mal conservados. Este cenário se contrasta no filme com o centro histórico de Varsóvia, também melancólico, reconstruído após a II Guerra Mundial em sua maior parte, o que dá o tom de uma contradição entre um passado sofrível e um presente angustiante. Além disso, notamos nos personagens raríssimos momentos de alegria, o que nos demonstra um tom pessimista por parte do diretor, construindo a representação de uma população triste e melancólica. Todo este cenário é magistralmente captado por Kieslowski por meio de tomadas e fotografias belíssimas da cidade de Varsóvia, principalmente as que remetem ao centro histórico da capital polonesa.

Jacek vaga pelas ruas antigas do centro histórico, tenso, confuso, agressivo na maior parte do tempo. Enquanto isso, o advogado Piotr responde aos questionamentos finais para saber se será aceito para exercer a profissão de advogado, enquanto o motorista lava seu táxi tranquilamente na periferia da capital polonesa. A intenção de Jacek é cometer um assassinato, e assim ele anda agressivo pelas ruas do centro histórico de Varsóvia, cometendo pequenos delitos, enquanto o motorista nega a corrida ao advogado (o mesmo, após deixar o interrogatório) sem um motivo aparente, talvez por não ter terminado de lavar seu carro. No entanto, mesmo após a lavagem, o motorista se nega a transportar o advogado, e desta forma caminha para seu destino.

Em um ponto do centro histórico, Jacek se depara com um estrangeiro que lhe pede informações sobre a localização de um hotel, intitulado “Hotel Europeu”. Jacek então o indaga se ele é alemão, em seguida se ele é búlgaro. Após duas negativas e a informação de que o estrangeiro é, na verdade, inglês, Jacek se recusa a passar a informação.

Após esta cena, e diante da recusa do motorista de táxi em transportar uma pessoa embriagada, Jacek acaba tomando este mesmo táxi, e após o pedido para que o motorista se dirigisse para uma região ainda mais periférica, Jacek assassina o motorista de forma brutal, com extrema violência, em cenas que agridem a sensibilidade humana e causam repulsa.

Ele leva o carro do taxista até a sua aparente amada, que o indaga sobre onde ele conseguiu aquele carro. Após esta cena, ocorre um corte e já nos deparamos com Jacek diante da justiça do Estado socialista polonês. Jacek será julgado à pena de morte. O advogado entra em cena, este é o seu primeiro caso, e não consegue absolver Jacek, fato este que angustia bastante Piotr. O jovem assassino



é executado pelo Estado, e além do enforcamento, uma cena que chama a atenção é a da forma em que um funcionário do aparelho estatal cuida dos detalhes antes da execução, tomando todos os cuidados com indiferença, como se a sua função não levasse em conta o assassinato de uma pessoa, após um crime, ou seja, um funcionário desprovido de qualquer emoção estampada em seu semblante, apenas parte da burocracia estatal.

Se associarmos a cena do assassinato de Jacek com a cena inicial do filme, onde crianças enforcam um gato negro sob o pano de fundo da periferia da capital polonesa, somos levados a refletir sobre as várias instâncias em que são produzidas e executadas a violência, seja por meio da tensão social, da angústia, do aparelho estatal ou mesmo de uma simples brincadeira de crianças. A questão da pena de morte, sua legitimidade ou não, assim como as questões éticas e morais sobre o direito à vida, sobre como lidarmos com quem a tira de outrem, ganham destaque em meio a um pano de fundo político de um contexto específico.

No caso de *Não matarás*, entendemos que a intenção do diretor e o julgamento da posteridade fazem deste filme um ato político, no sentido de que esta obra é uma representação de um momento próprio da história de um país. Por mais que seja uma ficção, encontramos elementos do real nesta obra, uma vez que o cenário, por mais que fotografado em termos artísticos, ainda assim nos demonstra algo do que realmente foi, mesmo imagético e recortado em um espaço específico, a situação da Polônia no final da década de 1980. A crise gerada pela economia estatal socialista do contexto também fica evidente no filme, assim como a opressão e as regras políticas do Estado.

O filme *A igualdade é branca*, por sua vez, trata da conturbada separação entre um casal, Dominique, francesa, e Karol Karol, polonês. Dominique alega diante do tribunal que o motivo da separação é a impotência do marido, que diante da justiça francesa, vê a separação consumada. Karol Karol então é abandonado e se vê perdido nas ruas de Paris, sem dinheiro ou crédito e sem compreender bem o idioma, em uma situação de penúria e isolamento, inclusive lingüístico.

Por meio e após esta situação, Kieslowski formula neste filme todo um questionamento dos ideais da unificação européia, discussão esta em voga no início da década de 1990, uma vez que neste mesmo contexto se assinava o *Tratado de Maastricht*, em 1992, o que consolidou a estruturação política da União Européia.

Abandonado pelas ruas de Paris, Karol Karol vai para o túnel de uma estação de metrô, e lá entoa, fazendo sons com um pente, uma suposta canção muito conhecida na Polônia. Neste instante, outro polonês que por lá passava, Mikolaj, reconhece a canção, e acaba prestando uma solidariedade a

Karol Karol. Além disso, Mikolaj o oferece vodka, situação esta que marca uma possível relação de identidade cultural polonesa, uma vez que a produção e consumo de vodka são muito marcantes neste país. Eles se tornam amigos, e Mikolaj decide ajudar Karol Karol a voltar à Polônia, porém de forma ilegal e clandestina.

Karol Karol foi transportado dentro de uma mala, que inclusive foi extraviada por uma máfia. Os representantes da máfia abrem a mala em um depósito de lixo, já em território polonês, e descobrem Karol Karol. Ele foi espancado pelos mafiosos, mas ainda assim, consegue escapar, e de volta a sua cidade, vai morar com seu irmão e trabalhar com ele em um salão de cabeleireiro. Neste momento, uma cena merece uma atenção especial: Quando chega ao salão do irmão, bastante ferido, Karol Karol o encontra mais modernizado do que a última vez que o tinha visto, inclusive com luzes de *neon*. Ao questionar seu irmão sobre a novidade, este lhe responde: “Estamos na Europa!”.

Esta cena nos permite fazer uma contraposição a respeito da Polônia em dois contextos diferentes de sua história. No filme *Não Matarás*, percebemos uma Polônia decadente, atrasada e em crise, no fim do regime estatal socialista e em transição a uma economia de mercado. Ressaltamos que o Solidariedade (*Solidarnosc*), famoso sindicato polonês neste período de transição, chega ao poder no país em 1989. Após a transição, no filme de 1994, uma simples cena, mas carregada de significado, ilustra o novo momento do país, pois ao questionar a luz de *neon* e receber como resposta a sensação do irmão de pertencimento à Europa, temos a representação de um momento e de uma situação política vivenciada por um país, através do que, com base nas formulações do filósofo Júlio Cabrera, denominamos “conceitos-imagem”. (CABRERA, 2006).

No restante do filme, Karol Karol se faz valer de todas as artimanhas possíveis, tirando proveito da situação política enfrentada por seu país: ele entra no ramo da especulação imobiliária, consegue comprar um corpo humano falecido, articula negócios clandestinos, ou seja, a situação de crimes e esquemas obscuros, sobretudo mafiosos, que se estabeleceu no leste europeu durante e após a transição, nos é apresentada por Kieslowski no filme. Ele frauda sua própria morte, e deixa toda a herança do patrimônio acumulado sob os desígnios da ex-esposa. No entanto, ela é acusada de ter articulado a morte do marido pela justiça, e assim é condenada a prisão na Polônia. Anteriormente, diante do tribunal francês, em uma sentença favorável, Dominique se vê posteriormente diante da justiça polonesa, que a emite uma sentença desfavorável.

Dessa forma, *Blanc* se concentra “na situação difícil da Europa pós-comunista, do Leste e do Oeste” (ŽIŽEK, 2009: 75), e “a igualdade que Karol busca é, na verdade, um acerto de contas. Com a

ajuda de outro polonês, Mikolaj, Karol consegue retornar ao seu país natal e se vingar das humilhações sofridas na França, substantivadas na figura de sua ex-mulher, Dominique, figura cênica representativa do cidadão francês *par excellence*.” (TRIANA, 2010). Esse filme nos apresenta “uma narrativa mais cadenciada, mais aberta; a câmera não se concentra apenas em Karol (como se concentrava em Julie, em *Bleu*), e, além disso, Karol age, ele toma atitudes frente aos problemas que lhe são colocados”. (TRIANA, 2010).

Tal situação associada as “aventuras” de Karol Karol em Paris, por meio deste filme, nos permite indagar se existe um alcance social mais amplo ou mesmo se existe possibilidade de uma unificação política e social efetiva da Europa.

Ressaltamos que a trilogia é também uma reflexão cinematográfica sobre os conceitos iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade, onde cada filme faz referência e questiona um destes ideais em analogia a uma cor da bandeira francesa. No caso de *A igualdade é branca*, Kieslowski postula um questionamento político e moral a respeito de onde se encontra, na prática, no dia-a-dia das relações étnicas, esta igualdade tão proclamada após 200 anos da Revolução Francesa. O projeto iluminista, na concepção do diretor e da forma como é demonstrado no filme, não se concretizou amplamente na prática, como podemos perceber por meio dos conceitos-imagem do filme.

Slavoj Zizek considera que o tema de Kieslowski não é a moral, mas sim a ética: o que acontece em cada um dos episódios do decálogo, do qual *Não Matarás* se inclui, segundo o autor, é a passagem da moral a ética. O ponto de partida é sempre um mandamento moral, e é através de sua própria violação que o herói ou a heroína descobrem a verdadeira dimensão ética. (ZIZEK, 2009, p. 38).

Partindo de questionamentos morais, entendemos que os filmes destacados neste texto são reveladores de um momento político particular, uma vez que são frutos do imaginário de um diretor que vivenciou estes períodos, criou representações cinematográficas sobre eles, e estas representações se fizeram circular. Os conceitos cinematográficos expressam valores, linguagens, diálogos iconográficos e posturas políticas/ideológicas que compõe um determinado contexto sócio-cultural.

O cinema, na acepção de Jacques Rancière, “é também um aparelho ideológico produtor de imagens que circulam na sociedade e nas quais esta reconhece o presente de seus tipos, o passado de sua lenda ou os futuros que imagina para si.” (RANCIÈRE, 2012: 14.)

O cinema também já não mais interessa ao historiador por ser, em muitos casos, unicamente representações monumentalizadas do passado: os aspectos extra fílmicos também fazem parte do

universo de possibilidades que o historiador tem diante de si para moldar suas análises e reflexões sobre o filme em si, levando em conta suas temporalidades e descartando também possibilidades de fidedignidade ao passado.

Com bases nestas reflexões, acreditamos que os filmes de Kieslowski podem ser considerados políticos também no sentido de intervirem no imaginário social. O diretor por muitas vezes se recusou a falar de política, sobretudo por ter vivido boa parte de sua vida em um contexto onde não se permitia falar deste assunto. A realidade que o partido comunista da Polônia lhe impôs, não o serviu, preferindo o próprio diretor construir uma realidade imagética por meio do cinema, acreditando que, por meio dela, poderia ser atingida uma noção de “real” mais aproximada do que aquela imposta pelos dirigentes do partido, compartilhando assim este imaginário, por meio de conceitos-imagens, no social.

Para tanto, Kieslowski construiu personagens que se colocam em muitas cenas diante de situações políticas universais, e no cotidiano, nos encontros e desencontros da vida, o diretor polonês detalha a magia de situações onde o choque entre as pessoas e as idéias como conceitos-imagens do cinema propiciam estéticas primeiras, que acabam determinando e nos colocando, como espectadores, diante dos problemas políticos que são dos seus personagens, mas que perpassam toda uma época e um contexto particular, criando aproximações, distâncias, semelhanças e dessemelhanças.

A Polônia, país considerado distante do Brasil, característico por nos soar como uma linguagem e uma pronúncia tão diferentes, lugar gélido aos nossos olhos tropicais, nos é aproximada não somente como um Estado Nacional do leste da Europa que viveu durante décadas sob a tutela de um problemático regime ditatorial comunista, como se fosse um Estado personagem em sua macro-política apenas, mas sim é explorada por meio da sutileza da vida das pessoas, dos contrastes, das expectativas e frustrações, dos hábitos e das alegrias e dores. Os poloneses diante da situação de seu país, e diante da situação de uma Europa pseudo-unificada, têm um tratamento particular na filmografia de Kieslowski, podendo ser, no conjunto da obra, considerados, em coletivo, como seu personagem principal, reunidos em suas peculiaridades em uma identidade política comum.

Por meio dos filmes de Kieslowski, nós, espectadores brasileiros, podemos ao menos imaginar, e a partir daí refletir, sobre o cotidiano das pessoas no contexto deste país específico do Leste Europeu, e assim conjecturarmos sobre a política, a estética, a vida. O encantamento do encontro diante da macro-política, as formas como os sistemas de governo condicionam as vidas das pessoas, interferem, as fazem tomar posturas e atitudes que somente foram possíveis, ou até mesmo as únicas possíveis, por conta do aparato de Estado. Mas ainda assim as pessoas encontram espaços para revelarem seus

sentimentos, angústias e atos, como vislumbramos nos filmes de Kieslowski. Não temos personagens heróicos em seus filmes, e sim personagens comuns, pessoas cotidianas, inseridos em uma engenharia política que movimentam seus passos.

Desta forma, entendemos que a atividade cinematográfica se constitui como um espaço de importantes conexões entre a estética e a política, uma vez que esta buscou, no decorrer de seu desenvolvimento e da construção de suas variadas linguagens, também construir um discurso sobre o homem e sua relação com o espaço e tempo na história. Deste modo, o cinema pode evidenciar e suscitar reflexões sobre as sociedades e políticas em geral, além de servir também como importante meio pelo qual podemos nos fazer representar.

Definir um filme como político, em detrimento de outros não políticos, para muitos, não é uma tarefa possível, uma vez que pode se encontrar ou até mesmo forçar para que situações políticas mais diversas possíveis possam ser observadas em qualquer filme. No entanto, se partimos deste pressuposto, cairemos na generalização total do político, uma vez que se todos os filmes são políticos, logo, tudo é político, ou se insere na política. Não descartamos que tal raciocínio possa ter uma sustentabilidade argumentativa, porém, entendemos que determinados filmes visam propriamente discutir a política, e outros os fazem sem esta pretensão, e acabam assim sendo considerados políticos por quem ali constatou tal percepção.

Como já frisado, embora Kieslowski tenha admitido não gostar de falar de política, entendemos que seus filmes são diretamente políticos, filmes que tem a política como tema central, sobretudo nos dois filmes que destacamos (tal situação pode também ser facilmente observada em toda a sua trajetória de cineasta). Consideramos que Kieslowski parte de uma situação política ampla, mais geral, e através das situações geradas a partir daí, procura demonstrar como as pessoas procuram sobreviver diante de sistemas políticos que condicionam seus passos, suas ações a até mesmo suas formas de sentir e de compartilhar as sensibilidades estéticas, as maneiras de se perceber e ler o mundo.

Por fim, temos ciência que o cinema (e o além do filme) se constitui como um objeto de pesquisa importantíssimo para as relações, por vezes tensas, entre estética e política. Tais relações, se vistas e integradas com o campo de análises historiográficas, associadas às reflexões neste domínio teórico relativas aos conceitos de imaginários, identidades, representações, linguagens, iconografias, entre outros, podem render trabalhos importantes para uma possível maior compreensão das relações entre o político e o estético e suas acepções no âmbito do conhecimento historiográfico.

Os historiadores que pretendem dialogar com o cinema devem estar atentos para o fato de que os “conceitos-imagens” (CABRERA, 2006), produzidos pelo conjunto da obra fílmica, representam a experiência de uma linguagem que pretende produzir um impacto emocional e que ao mesmo tempo diz algo sobre o mundo e a condição humana. Ainda que estes conceitos não se voltem exclusivamente para o passado, o cinema é sempre uma leitura de sua época, uma releitura de algum momento do passado ou mesmo uma representação imagética de um futuro presumido do ponto de vista dos construtores da obra fílmica.

### Bibliografia

CABRERA, Júlio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Trad. de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CELESTE, Reni. *Decalogue: Poland's cinema of collision*, *Studies in European Cinema*, Bristol, v.1, n.3, p. 175-184. Nov. 2004.

FURHAMMAR, Leif; ISAKSSON, Folke. *Cinema e Política*. Trad. de Júlio Cezar Montenegro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KICKASOLA, Joseph. *The Films of Krzysztof Kieslowski: The Liminal Image*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.

MARTINS, Andréa França. *Cinema em azul, branco e vermelho: a trilogia de Kieslowski*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. *As distâncias do cinema*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SAVERNINI, Erika. *Índices de um cinema de poesia: Pier Paolo Pasolini, Luis Buñuel e Krzysztof Kieslowski*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

TRIANA, Bruna Nunes da Costa. *Imagens Refletidas: o cinema, o eu e o outro na Trilogia das Cores de Kieslowski*. *Revista Habitus* – Vol. 8, n. 2, ano 2010. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Lacrimae rerum: ensaios sobre cinema moderno*. São Paulo: Boitempo, 2009.

### FILMES:

A IGUALDADE É BRANCA (*Trois Couleurs: Blanc*). Direção: Krzysztof Kieślowski. Intérpretes: Zbigniew Zamachowski, Julie Deply, Janusz Gajos, e outros. Roteiro: Krzysztof Kieślowski e Krzysztof Piesiewicz. Polônia: France 3 Cinéma, 1994. 1 DVD (89 min), son., color.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

NÃO MATARÁS - DECALOGO 5. Direção: Krzysztof Kieslowski. Roteiro: Krzysztof Kieslowski e Krzysztof Piesiewicz. Música: Zbigniew Preisner. Fotografia: Andrzej Jaroszewicz. Produção: Ryszard Chutkowski. *Telwisja Polska* (1988/1989). Versátil Home Vídeo (2009). 53 min. Tradução de Dekalog, Osiem.



## O Neorrealismo e a marginalidade no cinema de Nelson Pereira dos Santos: diferentes olhares sobre um legado cinematográfico

Cleonice Elias da Silva

Mestranda – PUC/SP

Agência financiadora: Cnpq

[Cleoelis28@gmail.com](mailto:Cleoelis28@gmail.com)

**RESUMO:** Este texto apresenta um panorama das principais pesquisas realizadas sobre a vida e obras de Nelson Pereira dos Santos. Pretende-se, a partir disso, demonstrar como é designado ao cineasta um papel de grande relevância na história do Cinema brasileiro. As premissas que darei maior ênfase são as apresentadas por Mariarosaria Frabris (1990, 1994) e Marília da Silva Franco (1979), no primeiro caso é analisada a influência do neorrealismo italiano sobre os filmes *Rio, 40 Graus* (1955) e *Rio, Zona Norte* (1957). Gênero, que entre outros aspectos, adotou como objetivo retratar os problemas vivenciados pelos indivíduos das classes populares. No outro, a discussão está centrada no surgimento de um “cinema independente”, na década de 1950, Franco determina a *marginalidade* como uma dimensão possível para a consolidação da independência no Cinema brasileiro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nelson Pereira dos Santos, Neorrealismo Italiano, Marginalidade.

No decorrer desses mais de cinquenta anos de profissão Nelson Pereira dos Santos produziu filmes, tanto curtas-metragens como longas-metragens de ficção e documentário, e algumas séries para televisão. Além de ser considerado como precursor do movimento do Cinema Novo no Brasil, teve uma atuação de grande relevância em algumas instâncias, cujos seus principais esforços foram reivindicar a institucionalização do Cinema brasileiro. Os Congressos de Cinema de ocorridos no início da década de 1950 são exemplos dessas. Nelson Pereira dos Santos no Congresso de 1951 saiu em defesa dos “temas nacionais”.<sup>1</sup> Conforme mencionarei adiante, brevemente, ele teve participação nas articulações em um momento importante de configuração da Embrafilme. Também compôs uma comissão criada pelo Ministério da Educação e Cultura, cujo objetivo foi “estudar a reformulação dos órgãos cinematográficos do Estado”,<sup>2</sup> na década de 1970. Assim como afirma Bernardet (2008: 233), “Nelson esteve atuante e presente em todos os momentos do cinema nacional”.

No Brasil percebemos a construção de uma historiografia sobre o nosso cinema entre meados da década 1950 e finais da de 1970. Bernardet a denomina como “a historiografia clássica”, sendo os seus

<sup>1</sup> RAMOS, José M. Ortiz. *Cinema, Estado e Lutas Culturais. Anos 50/60/70*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. p.16.

<sup>2</sup> BERNARDET, Jean-Claude. *Cinema brasileiro: proposta para uma História*. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 233.

principais ícones, Paulo Emílio Salles Gomes e Alex Vianny. Tal historiografia produziu relatos sobre cineastas, realizadores e filmes.<sup>3</sup> Apesar de terem surgido trabalhos sobre o Cinema brasileiro que adotaram novas perspectivas de estudo, essas características da historiografia clássica continuam em voga, sendo Salles Gomes e Vianny ainda grandes referências teóricas.

Nesse sentido, considero que o reconhecimento reservado à figura de Nelson Pereira dos Santos ultrapassou as linhas de periodização citada. Por essa razão, encontramos um considerável número de trabalhos acadêmicos que tratam da vida e da obra de Nelson Pereira dos Santos, aspecto mencionado por Ana Paula de Andrade em sua dissertação de mestrado *De vidas secas a Memória do cárcere: Um percurso de Nelson Pereira dos Santos*:

Considerado, por muitos, como um dos mais importantes diretores do Brasil, uma referência para o estudo do cinema brasileiro das últimas décadas, Nelson Pereira dos Santos ainda trilha uma carreira de mais de cinquenta anos de produção no meio cinematográfico e também acumula uma série de prêmios, críticas e elogios, por parte da crítica principalmente. Professor universitário aposentado, sua vida e obra já foram tema de uma biografia, escrita, pela jornalista Helena Salem, e de uma série de artigos e trabalhos acadêmicos. Dentre esses estudos, três trabalhos, principalmente, foram de grande valia para as reflexões de questões como a das influências recebidas e elementos norteadores da obra de Nelson Pereira, da adaptação literária para o cinema, bem como a localização de artigos e críticas sobre os filmes aqui estudados<sup>4</sup>.

### A marginalidade no Cinema de Nelson Pereira dos Santos

Um dos primeiros trabalhos de cunho acadêmico sobre Nelson Pereira dos Santos foi realizado em finais da década de 1970. A pesquisadora Marília da Silva Franco apresentou em 1979 a sua dissertação de mestrado *Rio, 40 graus e o cinema independente*, ao programa de pós-graduação em Artes da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Atualmente Franco é professora da mencionada universidade.

Grosso modo, nesse trabalho podemos encontrar além de uma análise detalhada do filme, na qual foram observados aspectos sobre a sua estética, estrutura da narrativa, características dos personagens, entre outros, nota-se também uma reflexão referente ao surgimento e à atuação de um cinema independente no cenário cinematográfico brasileiro nos anos 50.

Considero o recorte e o objeto de análise adotado por Franco de grande relevância para os

<sup>3</sup> Esse aspecto é mencionado por Bernardet na apresentação da segunda edição do livro de Anita Simis, *Estado e Cinema no Brasil*.

<sup>4</sup> ANDRADE, Ana Paula. *De Vidas Secas a Memória do Cárcere: Um percurso de Nelson Pereira dos Santos*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Programa de Pós-Graduação em História, Franca, 2007.

estudos sobre as tendências do cinema brasileiro de se “rebelar” contra as produções clássicas estruturadas em torno de uma “indústria”<sup>5</sup> cinematográfica, assumindo uma postura mais independente e uma proposta mais autoral. O interessante é perceber as características desse movimento que serão amadurecidas pelo Cinema Novo. Todavia, uma definição precisa em torno do termo “cinema independente” é algo difícil de estabelecer, uma vez que as produções desse cinema não seguiram à risca padrões em comum. Sendo possível, considerar diferentes produções como originárias de um cinema independente.

O que se chama, na época, de “cinema independente” é bastante complicado de entender e explicar. Fundamentalmente, é o cinema feito pelos pequenos produtores, em oposição ao cinema das grandes empresas. Mas nem todo pequeno produtor é, necessariamente, “independente”. Para ser qualificado de independente um filme deve ter um conjunto de características que, frequentemente, nada têm a ver com o seu esquema de produção – tais como temática brasileira, visão crítica da sociedade, aproximação da realidade cotidiana do homem brasileiro. Misturam-se aos problemas de produção questões, questões de artes e cultura, de técnica e linguagem, de criação autoral e a “brasileira”<sup>6</sup>.

As imprecisões acerca de uma definição para o “cinema independente” não se restringem às questões apresentadas por Maria Rita Galvão. Marília da Silva Franco (1979: 3) menciona que outros estudiosos entendiam “cinema independente” como aquele que parte de um realizador – não possuindo dependências com uma empresa. Para um filme ser considerado independente deveria manifestar a liberdade de criação de seu autor.

No que se refere a uma organização mais efetiva da classe cinematográfica, ela começa se estabelecer na década de 1950, com a criação da *Associação de Paulista de Cinema*, e a realização do Congresso de Cinema Brasileiro em São Paulo e no Rio de Janeiro.<sup>7</sup>

A primeira “intuição” que tiveram foi a de que deveriam buscar alguma forma de independência para progredir. Mesmo sem conseguir definir, com clareza, a extensão de seus propósitos, uma série de medidas começaram a ser tomadas, em favor do cinema brasileiro [...] (FRANCO, 1979:14)

Em suma, *Rio, 40 Graus* foi analisado visando sustentar a hipótese de que a busca pela independência no Cinema brasileiro começou “a tomar consciência” da sua situação de marginalidade. A marginalidade é entendida como uma dimensão possível para a consolidação da independência no

<sup>5</sup> Paulo Emílio Sales Gomes (1996) questiona o fato de no Brasil ter ocorrido a consolidação de um produção cinematográfica nos moldes industriais.

<sup>6</sup> GALVÃO, Maria Rita Eliezer. *Origens do cinema independente em São Paulo*. Pesquisa realizada para a Comissão de Cinema. s/d. Apud FRANCO, Marília da Silva. *Rio, 40 graus e o cinema independente*. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Artes, São Paulo, 1979, p.2.

<sup>7</sup> Nelson Pereira dos Santos teve uma participação significativa nesse congresso, como mencionado anteriormente. José M. de Ortiz na obra já citada apresenta as principais reivindicações dos cineastas que participaram desses Congressos.

cinema brasileiro.<sup>8</sup>

As discussões sobre uma forma de produção cinematográfica independente não se limitam apenas a década de 1950 – momento que surgiram as primeiras manifestações orientadas pelo intuito de fazer cinema sem uma dependência diante dos grandes estúdios. Elas podem ser prolongadas para o “cinema contemporâneo”,<sup>9</sup> aspecto considerado por Franco (1979: 5) ao realizar a sua pesquisa: “Se elegemos o cinema independente para objeto de nossos estudos, foi por considerarmos que muitos dos problemas que levaram as cineastas a ele, permanecem em nosso tempo”. Por coerência não foram ignorados os problemas presentes no meio cinematográfico da década de 1970, que representavam resquícios daqueles que motivaram os cineastas a buscarem uma nova alternativa para poderem realizar os seus projetos cinematográficos.

Trançando um histórico sucinto do desenvolvimento da cinematografia brasileira a partir da segunda metade do século XX, cabe comentar que atuação do Estado nessa instância, principalmente após o golpe militar,<sup>10</sup> possibilitou um crescimento significativo na realização de filmes nacionais, em contrapartida, a mesma acabou influenciando na desarticulação de alguns dos principais ideários dos cineastas do Cinema Novo. Entretanto, os mesmos mantiveram uma atuação significativa no estabelecimento de algumas das diretrizes da estatal Embrafilme, fundada em 1969, constituída por um corpo administrativo que mantinha relações diretas com o governo militar.<sup>11</sup>

Para Anita Simis (2008:251), no momento em que o regime militar instaurou-se no Brasil a produção cinematografia já havia consolidado uma forte presença cultural e intelectual, integrando-se ao processo cultural brasileiro:

[...] é significativo que o Itamaraty tenha oficialmente indicado um filme como *Deus e o diabo na terra do sol* para representar o Brasil no XVII Festival Internacional de Cannes. Foi também nessa época que o governador Carlos Lacerda, ao premiar *Vidas Secas*, criou pela primeira vez expectativas de realização, cedendo lugares para a produção, do filme *Memórias do cárcere*. Na verdade, a reordenação do campo cinematográfico pelas decisões centralizadas

<sup>8</sup> Apresento apenas o início da discussão proposta por Marília da Silva Franco.

<sup>9</sup> Utilizo aspas, pois Franco começa a sua pesquisa em meados da década de 1970. Costumamos designar como cinema contemporâneo os filmes produzidos a partir da década de 1990.

<sup>10</sup> Uma discussão a respeito encontra-se em: ORTIZ, Renato. Estado autoritário e cultura. In: *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. 5ªed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

<sup>11</sup> Amancio (2007) apresenta um panorama sobre a atuação da Embrafilme no mercado cinematográfico brasileiro, adiante será feita referência, de forma sintética, a alguns dos aspectos da reflexão proposta por ele. Entre outros trabalhos que analisam a atuação da estatal estão: PARGA, Eduardo A. L. *A imagem da nação: cinema e identidade cultural no Brasil*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, Rio de Janeiro, 2008. 325p. SANTOS, Sergio R. de A. *Embrafilme: a gestão de comercialização na gestão de Roberto Farias (1974-1979)*. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Multimeios, Campinas, 2003. 142p.

no Executivo só ocorreu em 1966, quando foi criando o INC [...].

Ismail Xavier (2001: 80) alerta a dificuldade de mapear o Cinema brasileiro a partir de 1972/73, e delimitar projetos estéticos coesos e homogêneos.

[...] No fim do Governo Médici, o cinema dito marginal já perdeu o fôlego enquanto movimento, está rarefeito. O Cinema Novo é antes uma sigla para identificar um grupo de pressão, aliás, hegemônico junto a Embrafilme, do que estética. Na política de produção e no debate cultural, o dado mais evidente é a consolidação da polaridade entre o *cinemão*, projeto de mercado ajustado aos protocolos de comunicação dominantes, e os estilos alternativos presentes no curta e no longa-metragem [...].

Conforme mencionado, a produção de filmes nesse período não deve ser considerada uniforme, deve-se buscar entendê-la para além dos limites da visão generalizante da relação cineastas/Estado. Pois, segundo o mencionado autor, cada cineasta ao seu modo estabeleceu relações próprias entre projeto, linguagem, condições de produção e mercado. Em síntese: “No período, prevalece a invenção de caminhos pessoais e muitas opções borram as fronteiras a princípio tão nítidas”.

Como o intuito desse texto não é analisar os aspectos que marcaram a produção de filmes na década de 1970, e apenas situar o leitor diante da discussão proposto por Franco a respeito dos problemas que afetavam a produção de filmes nesse período, tais como, aqueles de décadas anteriores, nas quais predominavam o monopólio dos grandes estúdios e modelo clássico de produção.

Em linhas gerais, com a fundação da Embrafilme consolidou-se no Brasil um modelo centralizado de produção cinematográfica. Em 1974, Roberto Farias assume a direção da estatal, com um amplo apoio da classe dos cineastas. Glauber Rocha e Nelson Pereira dos Santos tiveram um papel importante nas articulações para indicação de Farias.

Roberto Farias seria o elemento de união entre as correntes *nacionalista*, articulada ao desenvolvimentismo e a *industrialista*, absorvendo as formas de produção e moldes artísticos estrangeiros, correntes conflitantes desde os anos 1950/1960. A “nova” Embrafilme será prioritariamente uma área de poder do grupo “nacionalista”, associado ao Cinema Novo, e entre as mudanças que são encaminhadas em 1974 se encontra a extinção do INC, a criação do Conselho Nacional de Cinema (Concine), ampliação da Embrafilme e a criação da Fundação Centro Modelo de Cinema (Centrocine), ligado à cultura cinematográfica (pesquisa, memória, filmes técnicos, científicos e culturais etc.) A Embrafilme acrescentaria a suas atribuições a coprodução, a exibição e distribuição de filmes em território nacional, a criação de subsidiárias em todo campo da atividade cinematográfica e o financiamento da indústria cinematográfica (filmes e equipamentos) etc.<sup>12</sup>

A Embrafilme foi extinta em 1990, na gestão do presidente Fernando Collor. A partir da

<sup>12</sup> AMANCIO, Tunico. Pacto cinema-Estado: os anos Embrafilme. *Alven*. v.8. n.15. p. 73-84. jul/dez.2007. p.176.

década de 1980, período próximo do qual Franco desenvolve sua pesquisa de mestrado, o Cinema brasileiro inicia um “ciclo” de crise com proporções significativas, esta desencadeada pela má fase econômica vivenciada pela estatal.<sup>13</sup>

Diante disso, não podemos ignorar os problemas que continuam interferindo constantemente no cenário cinematográfico brasileiro. Apesar das mudanças nas condições de produção: a consolidação de uma legislação com uma atuação mais definida e efetiva, uma organização da classe cinematográfica, entre outros. E a injeção de ânimo trazido pelo “cinema da retomada” a partir de 1995, cujas produções tornaram-se possíveis devido à Lei Rouanet e à Lei do Audiovisual, e a criação da Ancine, em 2001.<sup>14</sup> No Brasil, permanece o monopólio na distribuição e exibição das empresas estrangeiras, principalmente, das norte-americanas, que acabam restringindo e até mesmo “boicotando” as produções nacionais.

Atualmente existem algumas iniciativas voltadas para uma difusão da “prática cinematográfica”, as leis de incentivo possibilitam que os cineastas realizem os seus projetos, as empresas estatais e privadas em algumas situações destinam recursos para a produção de filmes. Algumas oficinas realizadas em bairros de periferias têm como objetivo compartilhar com os jovens algumas técnicas necessárias para a realização de uma obra fílmica. O filme *Cinco Vezes Favela – agora por nós mesmo* (2010) resulta de um projeto com essa característica.<sup>15</sup>

É possível afirmar que na atualidade existem iniciativas por parte de alguns cineastas que podem

---

<sup>13</sup> “Durante os anos 1980 a Embrafilme enfrentou a crise econômica e a reorganização e redemocratização da sociedade civil (com a Anistia e as Diretas-Já) reduzindo o número de filmes produzidos, sob o argumento da necessidade de uma qualidade mais competitiva e de uma campanha de difamação na imprensa, baseada em supostos favorecimentos e corrupção. A essa altura, devido a uma crise interna de representação, o diretor geral foi indicado fora dos quadros da classe cinematográfica, invertendo a tendência de continuidade. A idéia de um cinema comercial, voltado diretamente para o mercado e associado ao aparelho de Estado, apontava para um modelo concentracionista, de pequenos grupos e grandes investimentos, e ameaçava os produtores independentes, atuando numa faixa de menor disponibilidade de recursos, abertos a um maior número de tendências e disputando no terreno de exibição de segunda linha a sua legitimação comercial. (AMANCIO, 2007:180)

<sup>14</sup> SENADOR, Daniela P. Um roteiro ainda sem escrever. *Jornal da USP*. ano. XVIII. n.657. <http://www.usp.br/jorusp/arquivo/2003/jusp657/pag1213.htm>. Acesso em 07/09/2013. A pesquisa mencionada a seguir estuda a reestruturação do cinema brasileiro após o fim da Embrafilme: MARSON, Melina I. O Cinema da retoma: *Estado e cinema no Brasil da dissolução da Embrafilme a criação da Ancine*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Campinas, 2006. 203p.

<sup>15</sup> A pesquisa menciona a seguir estudo o filme *Cinco Vezes Favela* de 1962 e o de 2010, tentando compreender como eles constroem as reflexões estéticas e políticas sobre o Brasil: SILVA, Thiago de Faria e. *Audiovisual, Memória e Política: os filmes Cinco vezes favela (1964) e 5x favela, agora por nós mesmo (2010)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, 2011. 238p.



ser inseridas dentro de uma proposta de “cinema independente”. Todavia, assim como Maria Rita Galvão entende o cinema independente na década de 1950 – uma conjunta heterogênea, possibilitando classificações a partir de diferentes padrões - as tentativas de uma produção independente em nossa contemporaneidade não correspondem a um campo de atuação homogêneo, não podem ser considerados como “movimento” ou “tendência”, e infelizmente não possuem respaldo diante do grande público, restringindo-se a um grupo seletivo.<sup>16</sup>

### **Pesquisas realizadas na década de 80**

A pesquisadora e professora da Universidade de São Paulo Giselle Gubernikoff realizou na década de 1980, uma ampla pesquisa sobre Nelson Pereira dos Santos, trabalho que resultou na dissertação de mestrado, *O cinema de Nelson Pereira dos Santos: uma contribuição ao estudo de uma personalidade artística*. Nesse trabalho, é possível encontrar uma série de informações sobre Nelson Pereira dos Santos, a maior parte delas encontram-se nos resumos de material da imprensa (noticiário, crítica, anúncio, foto, reportagem, ensaio, etc.).

Grosso modo, o objetivo da pesquisadora foi contribuir como o trabalho de outros pesquisadores, disponibilizando de forma organizada e sistematizada um material muito rico sobre a cinematografia de Nelson Pereira dos Santos. O material catalogado faz parte do arquivo pessoal do cineasta. O recorte temporal delimitado por Gubernikoff foi de 1954, data de realização do primeiro filme do cineasta, a 1980, período de realização da pesquisa. Os textos não estão na íntegra, eles foram resumidos, e estão organizados por filmes, iniciando com *Rio, 40 graus* e finalizando com *Tenda dos Milagres*. Nas páginas iniciais da dissertação são apresentadas a filmografia do cineasta e as premiações de suas obras.

Na dissertação de Gubernikoff também se encontram transcrições de depoimentos sobre Nelson Pereira dos Santos, entre os entrevistados estão, Galileu Garcia, Alex Viany, Jecé Valadão, Pompeu Souza, Guido Araújo, Hélio Silva, Roberto Santos, Emanuel Cavalcanti, Jofre Soares, Paulo Porto, José Marinho, Arduíno Colassanti, Juarez Dagoberto da Costa e o próprio Nelson.

O material compilado por Gisele Gubernikoff é uma fonte de pesquisa muito rica, pois apresenta vários elementos ligados à carreira do cineasta, possibilitando pesquisas com diferentes

---

<sup>16</sup> Essas questões merecem uma discussão mais fundamentada, apresento apenas um breve comentário. Todavia, menciono um filme produzido fora do grande circuito (Rio, São Paulo) que conquistou uma boa recepção da crítica e de público, que no ponto de vista é “seleto”: *O Som ao Redor* (Kleber Mendonça Filho, 2012)



recortes e enfoques. Os textos publicados entre 1955, ano de lançamento do filme *Rio, 40 graus*, e 1956 ano da liberação do filme para exibição e da premiação no Festival de Brasília.

(...) Na documentação levantada, afloram os grandes problemas que viveu o cinema brasileiro durante trinta anos de sua história, configurados na obra do realizador e na sua reflexão sobre a situação do cinema brasileiro em geral, e de modo específico sobre as questões do mercado, do cinema como linguagem e como forma de comunicação social.<sup>17</sup>

Hilda Machado apoiada na pesquisa de Gubernikoff apresentou à Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP) a dissertação, *Rio 40º e Rio, Zona Norte: O jovem Nelson Pereira dos Santos*. Em síntese, na pesquisa é feita a delimitação em dos períodos da carreira de Nelson: “a juventude de Nelson” e o “velho Nelson”. Todavia, essa periodização se dá apenas no plano cronológico, pois o cineasta manterá muitos dos preceitos que impulsionaram o início de sua carreira.<sup>18</sup> A mencionada pesquisadora, designa como “a juventude de Nelson” os seus dois primeiros longas metragens, *Rio, 40 graus* (1955) e *Rio, Zona Norte* (1957).

A palavra juventude também nos ocorre quando vemos nos dois filmes alguma grandiloquência nas metáforas, demasiada seriedade e muita ambição quanto ao estilo, à ideologia e à moral: uma certa onipotência, enfim. Mas os temas grandiosos que abraçou na juventude pulsariam sempre no velho Nelson – a verdade, a justiça, o saber e o poder, coisas de político.<sup>19</sup>

A palavra juventude alinha-se aos aspectos que caracterizam esses dois filmes de Nelson Pereira dos Santos, tal como salienta Machado (1987: 18): “grandiloquência nas metáforas, demasiada seriedade e muita ambição quanto ao estilo, à ideologia e à moral: uma certa onipotência (...)”. Seriam essas as principais qualidades dessas obras, que marcam o início da carreira do cineasta, entretanto, como mencionado anteriormente as mesmas continuaram de alguma forma presentes em suas demais produções.

Outro trabalho realizado durante os anos de 1980 foi o livro da jornalista Helena Salem, *Nelson Pereira dos Santos: o sonho possível do cinema brasileiro*, publicado em 1987, que é uma biografia sobre o cineasta. Em novembro de 1984, a jornalista começou a amadurecer a ideia de escrever um livro

<sup>17</sup> GUBERNIKOFF, Giselle. *O Cinema Brasileiro de Nelson Pereira dos Santos: uma contribuição ao estudo de uma personalidade artística*. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Artes, São Paulo, 1985, p. 2.

<sup>18</sup> Paulo Emílio Salles Gomes, afirma que um dos pontos marcantes na produção de Nelson Pereira dos Santos após a década de 50 é a “permanência da juventude” das suas primeiras produções. A juventude de Nelson é associada a seus dois primeiros filmes. CALIL, Carlos Augusto Machado de. MACHADO, Maria Tereza. *Paulo Emílio: um intelectual na linha de frente*. Rio de Janeiro: Brasiliense/Embrafilmes, 1986. Apud MACHADO, Hilda. *Rio, 40º, Rio, Zona Norte: O jovem Nelson Pereira dos Santos*. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Artes, 1987, p. 21.

<sup>19</sup> Ibid. p.18.

sobre Nelson, ideia que cultivava há um tempo, desde momento que o conheceu pessoalmente, quando Nelson filmava *Memórias do cárcere*. Salem define esse processo de conhecimento acerca da história de Nelson como uma viagem.

Uma viagem em todos os sentidos. Ao mundo de Nelson, sua história, trabalho, sentimentos, às pessoas com quem conviveu, que amou, por quem foi e é amado. Uma viagem por quase 40 anos de cinema nacional, suas lutas e realizações, pelo próprio movimento político-cultural brasileiro nessas quatro décadas. Eu já havia escrito livros sobre problemas considerados bastantes complexos, como a questão palestina ou a Igreja progressista. Descobri, porém que tentar desvendar o mundo de um artista da fertilidade de Nelson, e também com uma personalidade tão rica e contraditória, era, no mínimo, de igual complexidade. A mesma tarefa de “escavação”, às vezes até mais custosa.<sup>20</sup>

No decorrer da pesquisa, que durou cerca de dois anos, Helena Salem entrevistou 82 pessoas. Entre elas, dona Angelina, mãe do cineasta, filhos, amigos de infância, companheiros e companheiras de política, de cinema, artistas, técnicos, etc. O trabalho de Salem é um ponto de partida para quem deseja se iterar sobre a história de Nelson Pereira dos Santos. História que se mantém em construção, uma vez que, ele continua contribuindo para o legado do Cinema brasileiro.

### **A influência do Neorrealismo no cinema de Nelson Pereira**

Mariarosaria Fabris pode ser considerada como a pesquisadora que mais contribui com os estudos referentes ao Neorrealismo italiano e a influência que ele exerceu no Cinema brasileiro, sobretudo, nas produções de Nelson Pereira dos Santos.

Em 1982, Fabris finalizou a sua dissertação de mestrado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São de Paulo (FFLCH-USP), *O Neorrealismo italiano Cinematográfico Italiano: uma leitura*. Segundo ela (1994: 19), o seu interesse pelo assunto começou no segundo semestre de 1976, quando cursava a disciplina de pós-graduação “Companhia Cinematográfica Vera Cruz”, na Escola de Comunicação e Artes da USP, ministrada pela professora Maria Rita Galvão, que a indicou como leitura para apresentação de um seminário o texto *Vicissitudini Ideologiche del Neorealismo in Brasile*, que Jean-Claude Bernardet<sup>21</sup> havia enviado, em 1974, para Pésaro, local onde foi realizada a *X Mostra Internazionale del Nuovo Cinema*, momento em que ocorreu um amplo debate e

---

<sup>20</sup> SALEM, Helena. *Nelson Pereira dos Santos: o sonho possível do cinema brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987. p.9.

<sup>21</sup> Uma versão traduzida desse texto pode ser consultada em: BERNARDET, Jean-Claude. *Cinema Brasileiro* BERNARDET, Jean-Claude. *Cinema brasileiro: proposta para uma História*. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

reavaliação do neorrealismo cinematográfico italiano.

A princípio, o intuito de Fabris era desenvolver uma pesquisa de mestrado sobre a assimilação dos preceitos neorrealistas por parte dos cineastas brasileiros.

(...) Começaram as primeiras pesquisas nos periódicos da época, ao mesmo tempo em que, por meio de leituras e cursos livres, eu tentava suprir os conhecimentos necessários para enfrentar um trabalho na área de Cinema, uma vez que tinha minha formação em Letras.

Entretanto, a pesquisadora adiou esse projeto, pois sentiu a necessidade de ampliar os seus conhecimentos sobre o cinema italiano, antes de compará-lo ao cinema brasileiro. Por essa razão, a mencionada dissertação, publicada na forma de livro em 1996, restringiu-se a uma parte da pesquisa.<sup>22</sup> Em seu doutorado, Fabris retomou o projeto inicial.

Com uma bolsa concedida pelo Ministério das Relações Exteriores da Itália, viajou para esse país, em 1986. Durante esse período pôde assistir aos filmes italianos produzidos entre 1940 e 1950, Fabris percebeu que alguns desses filmes poderiam ser “confrontados” com os produzidos no Brasil.

A princípio, pensei em analisar *Agulha no Palheiro* (1953), de Alex Viany, *Rio, Quarenta Graus* (1955) e *Rio, Zona Norte* (1957), de Nelson Pereira dos Santos, e *O Grande Momento* (1958), de Roberto Santos. Ao aprofundar a análise, resolvi concentrar-me só nas duas obras de Nelson Pereira dos Santos por me parecerem mais significativas para demonstrar a minha tese, ou seja, como, nessa primeira fase em que o neorrealismo italiano dialoga com os filmes brasileiros (primeira, porque depois haverá o diálogo com o Cinema Novo), é possível distinguir dois momentos: um, em que é relativamente fácil apontar alguns estilemas e coincidências temáticas; outro, em que o neorrealismo deixa de ser um ponto de referência obrigatório. (FABRIS, 1994: 20)

Entre os fatores que influíram nas escolhas de Mariarosaria Fabris, esteve a constatação de que a análise dos dois filmes de Nelson Pereira dos Santos poderia possibilitar grandes contribuições ao trabalho que pretendia desenvolver e estavam em consonância com a sua tese. Além disso, os estudos realizados até aquele momento, centrados em Nelson Pereira dos Santos, não desenvolveram uma análise dessas obras.<sup>23</sup>

Em suma, a tese de doutorado de Fabris, *Aculturação brasileira do neorrealismo: dois momentos*, defendida em 1990 na ECA-USP e publicada em 1994 pela editora da *Universidade de São Paulo*, é de grande contribuição para os estudos sobre o Cinema brasileiro, uma vez que, entre outros pontos, ela demonstra em que medida o neorrealismo influenciou no debate sobre o cinema nacional e na fecundação

<sup>22</sup> FABRIS, Mariarosaria. *O Neo-realismo Cinematográfico Italiano: Uma Leitura*. Dissertação (Mestrado em Letras – Língua e Literatura Italiana) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Língua e Literatura Italiana, São Paulo, 1982. Publicada em 1996 pela editora da Universidade de São Paulo.

<sup>23</sup> A dissertação de Marília Franco não discute a influência que o cineasta sofreu do neorrealismo.

do desenvolvimento da cinematografia brasileira até o Cinema Novo, da década de 1960. Para isso, a autora estabeleceu como principal eixo teórico para a sua argumentação o diálogo com Maria Rita Galvão e Jean-Claude Bernardet, o qual escreveu o ensaio pioneiro sobre o assunto, mencionado anteriormente.

Ao aprofundarmos a análise, resolvemos nos concentrar só nas duas obras de Nelson Pereira dos Santos por parecer-nos mais significativas para demonstrar nossa tese, ou seja, como, nessa primeira fase em que o neorealismo italiano dialoga com os filmes brasileiros (primeira, porque depois haverá o diálogo com Cinema Novo), é possível distinguir dois momentos: um primeiro, em que é relativamente fácil apontar alguns estilemas e coincidências temáticas; um segundo, em que o neorealismo deixa de ser um ponto de referência obrigatório.

A autora afirma que a obra de Nelson Pereira dos Santos lança um olhar sobre as realidades, um olhar que vai além da mera aparência das coisas. *Rio, 40 Graus* teria essa característica, o cineasta teria virado pelo avesso um dos símbolos mais vistosos da modernização que se instalava no país, destacando como sua face mais autêntica a favela e seus habitantes.<sup>24</sup>

O diálogo do filme *Rio, 40 Graus* com neorealismo italiano ocorre, grosso modo, através da abordagem por parte do cineasta brasileiro dos problemas sociais, insinuando críticas à sociedade carioca, o enfoque dado às classes pobres, filmagens feitas fora de estúdios e personagens interpretados por atores não profissionais.

Mariarosaria Fabris afirma que é possível reconhecer nas primeiras obras de Nelson Pereira dos Santos os “postulados zavattinianos e rossellinianos”; o relato da forma quase bondosa e solidária como os pobres se relacionam, a câmera que segue de perto as personagens possibilitando uma captação imediata da realidade. Entre as outras semelhanças apontadas pela autora entre *Rio, 40 graus* e filmes do neorealismo italiano, está a sobreposição das narrativas no filme do cineasta brasileiro semelhante ao cruzamento das várias histórias do filme *Le ragazze di Piazza di Spagna*.<sup>25</sup>

Mariarosaria Fabris nascida na Itália migra para o Brasil no começo da década de 1960, a própria considera que esse seu trabalho representou para ela uma espécie de “atestado de cidadania brasileira”.

(...) gostaria de dizer que para mim, que nasci do outro lado do Atlântico, este meu trabalho representou, no plano simbólico, o atestado de cidadania

<sup>24</sup> Ibid. p. 87.

<sup>25</sup> FABRIS, Mariarosaria . Rio 40º e o cinema realista brasileiro dos anos 1950. In; MACHADO, Rubens. SOARES, Rosana de Lima. ARAÚJO, Luciana Corrêa (orgs.). *Estudos de Cinema Socine*. São Paulo: Anna Blume, 2006, p.310.

brasileira que eu mesma quis me conceder, independente de leis, juramentos e renúncias, como quando da cerimônia oficial.

Mergulhar na cultura brasileira e, ao mesmo tempo, interpretá-la, em parte, à luz da cultura italiana (conciliando-se, assim, dentro de mim) ajudou-me a superar minha crise de identidade e me levou a fazer do Brasil o porto de destino de uma longa viagem iniciada em Nápoles, em novembro de 1961. (FABRIS, 1994: 22)

Dando continuidade para as reflexões acerca da influência/assimilação do neorrealismo no Cinema brasileiro, a pesquisa de doutorado de Isabel Regina Augusto, *Neorrealismo e Cinema Novo: a influência do neorrealismo italiano na cinematografia brasileira dos anos 1960*, realizada no Departamento de História e Civilização do *European University Institute (EUI)* em Fiesole – Firenze, finalizada em 2005, tem como principal objetivo demonstrar como o Cinema Novo incorporou elementos do movimento italiano.

Uma das principais contribuições do trabalho, apesar de não ter como cerne a produção de Nelson Pereira dos Santos, é o fato de, assim como a pesquisa de Fabris, muitos dos argumentos estarem embasados em uma bibliografia produzida na própria Itália, essa bibliografia é de grande importância para o mapeamento da trajetória e das principais características do neorrealismo na Itália. Augusto utiliza como principal referência teórica e ponto de partida o crítico italiano Lino Micciché. Mais especificamente, a discussão que ele inicia, em 1999, em *Su Neorrealismo, oggi*, prefácio da terceira edição do livro *Il neorrealismo cinematografico italiano*, no qual Micciché menciona a existência de uma lacuna na história do Cinema no que diz respeito ao legado deixado pelo neorrealismo italiano aos cinemas de outras nacionalidades.

A pesquisa retoma a recepção e assimilação da escola neorrealista no Brasil, cuja referência e ponto de partida são J. C. Bernardet (1974) e Mariarosaria Fabris (1994), dando continuidade até o surgimento e desenvolvimento do Cinema Novo e, através de fontes orais e escritas, visa compreender a geografia deste Movimento brasileiro, traçada entre Rio-Bahia-Europa, as relações entre a América Latina e Europa no período, propondo uma periodização, ilustrada por uma filmografia cronológica. (AUGUSTO, 2008: 142)

A pesquisadora analisa quatro filmes do cinema novista comparando os com os italianos, cabe mencionar que entre esses filmes, não estão os dois primeiros filmes de Nelson Pereira dos Santos, e sim, *Vidas Secas* (1963). Grosso modo, é constatado que o neorrealismo manifesta-se em vários aspectos nas produções do Cinema Novo brasileiro, influenciando em uma “atitude ética” ou “ética da estética” dos cineastas brasileiros, assim como, foi uma referência de um modo de produção.

### Novas pesquisas sobre os filmes de Nelson Pereira dos Santos

Entre os trabalhos finalizados mais recentemente sobre a produção de Nelson Pereira dos Santos, cito o da pesquisadora já citada, Ana Paula Andrade. Em suma, na dissertação de mestrado apresentada, em 2007, à *Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista*, Andrade demonstra que os filmes *Vidas Secas* (1963) e *Memória do Cárcere* (1984) condizem com um momento de modificações de compreensão cinematográfica por parte do cineasta, os aspectos que constituem esses filmes estão relacionados às mudanças sociais, econômica e políticas do país.

A pesquisa de doutoramento de Carlos Eduardo Pinto de Pinto, *Imaginar a cidade real: o Cinema Novo e a representação da modernidade urbana carioca (1955-1970)*, finalizada em março desse ano, desenvolvida no Programa de História da *Universidade Federal Fluminense*, grosso modo, tentou compreender as imagens construídas da cidade do Rio de Janeiro pelos filmes do Cinema Novo. Entre os filmes analisados estão *Rio, 40 Graus* (1955), *Cinco Vezes Favela* (1962) e *A Grande Cidade*, essas obras desbotam o ideário de modernidade do Rio,<sup>26</sup> ao dar enfoque para outras camadas da sociedade que não desfrutaram dos “benefícios” da modernidade, tais obras estruturam-se a partir de uma proposta ideológica e estética do nacional-popular. O outro conjunto de filmes composto pelo, *Os Cafajestes* (1962), *O Desafio* (1965), *Garota de Ipanema* (1967) e *Todas as Mulheres do Mundo*, não tem como centralidade essa temática, e sim, o elemento identitário entre os jovens da classe média com a moderna Rio de Janeiro.

A dissertação de mestrado da pesquisadora Carolinne Mendes da Silva realizada no Programa de História Social da *Universidade de São Paulo*, defendida em agosto desse ano, *O negro no cinema brasileiro: uma análise filmica de Rio, Zona Norte (Nelson Pereira dos Santos, 1957) e A Grande Cidade (Carlos Diegues, 1960)*, tem, em suma, com objetivo entender como essas obras constroem as representações dos negros.

Por último, cito a minha pesquisa de mestrado realizada no Programa de História da *Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*, *Rio, 40 Graus: Para além dos cânones do Neorrealismo*, cujo término está previsto para o fim de 2014. Em linhas gerais, estou analisando as principais características do debate dos intelectuais que se posicionaram contra a censura *Rio, 40 Graus*, como também os seus aspectos formais e estéticos: o modo pelo qual o cineasta constrói as representações das classes populares, da burguesia carioca, a estruturação da narrativa, a montagem (organização dos planos), o papel cumprido

---

<sup>26</sup> Hilda Machado em um dos capítulos de sua dissertação também analisa como os dois filmes de Nelson Pereira dos Santos trabalham com alguns dos elementos desse ideário de modernidade da cidade do Rio de Janeiro.



pela trilha sonora (o samba *A voz do morro*, de autoria de Zé Kéti),<sup>27</sup> entre outros. Além disso, busco compreender aspectos referentes à repercussão do filme no cenário cultural e político da época. Os principais elementos que tangenciavam a esfera cultural em meados da década de 1950. A importância da discussão dos intelectuais para a fundamentação da ideia que prioriza uma produção cinematográfica nacional, a qual será veemente defendida pelo Cinema Novo, e alguns dos elementos da influência desse filme de Nelson Pereira dos Santos na produção cinematográfica contemporânea.

### Mostras e Homenagens

A sétima edição do programa *Diretores Brasileiros*, organizado pelo *Centro Cultural Banco do Brasil* em parceria com a *Universidade Federal do Rio de Janeiro*, homenageou, em 2005, Nelson Pereira dos Santos. Nesse ano, *Rio, 40 Graus* completava 50 anos.

O evento abrangeu uma programação diversificada, ocorrendo exhibições dos filmes do cineasta seguidas por discussões sobre a importância de suas obras para o cinema nacional. A mostra retrospectiva reuniu 17 dos 18 longas-metragens de Nelson, assim como, documentários, programas para televisão e curtas-metragens. Além disso, o evento realizou uma exposição de cartazes de filmes, fotos e reproduções de documentos e um encontro entre o cineasta homenageado e o público.

A curadora do evento, Dolores Papa, organizou o livro, *Nelson Pereira dos Santos: uma cinebiografia do Brasil*,<sup>28</sup> no qual foram publicados textos do próprio Nelson, de Roberto D'Ávila, Gerald O' Grandy, José Carlos Avellar, José Mario Ortiz Ramos, Mariarosaria Fabris e Luiz Carlos Lacerda. Além desses textos refletindo sobre a trajetória do cineasta e sua relevância para o Cinema brasileiro, foram publicadas imagens que correspondem a diferentes momentos da carreira de Nelson.

Como o intuito não é mencionar todas as mostras e demais eventos realizados em homenagem ao cineasta desde meados da década de 50 aos dias atuais, menciono apenas dois realizados mais recentemente. Cabe ressaltar que alguns materiais produzidos nesses eventos tais como catálogos com

---

<sup>27</sup> A pesquisa, coordenada pelo professor e pesquisador do Departamento de História da Universidade de São Paulo Marcos Napolitano, *A música brasileira no cinema: impasses e realizações de um projeto estético-ideológico*, tem como *corpus* documental quatro filmes produzidos na década de 1950: *Tudo Azul* (Moacir Fenelon, 1951), *Agulha no Palheiro* (Alex Viany, 1953), *Rio, 40 Graus* (Nelson Pereira dos Santos, 1955) e *Rio, Zona Norte* (Nelson Pereira dos Santos, 1957). Grosso modo, o intuito é analisar de forma detalhada essas obras, delimitando aspectos em comuns e divergentes entre elas, percebendo com eles se articulam com o âmbito cultural da época. Uma perspectiva nova adotada na pesquisa, é análise das trilhas sonoras como um elemento essencial na composição da narrativa fílmica. Os sambas de Zé Kéti estão presentes nos dois filmes de Nelson Pereira. Uma prévia das constatações realizadas com análise dos mencionados filmes encontra-se em: *Rio, Zona Norte* (Nelson Pereira dos Santos, 1957): a música popular como representação de um impasse.. *Per Musi*. v. 29, p. 75-85, 2013.

<sup>28</sup> PAPA, Dolores (org.). *Nelson Pereira dos Santos: uma cinebiografia do Brasil*. Rio de Janeiro: Onze do Sete Comunicação, 2005.



textos e programação podem ser consultados nos acervos da *Universidade de São Paulo (ECA)*, *Cinemateca Brasileira* e *Cinemateca do MAM*. Alternativa, é o Acervo Pessoal do cineasta que se encontra guardado no arquivo da *Academia Brasileira de Letras*.

Em abril desse ano de 2013, Nelson realizou um *tour* pelos Estados Unidos, sendo a sua primeira parada a *Universidade de Cinema de Indiana*, na qual ele concedeu uma palestra. Cinco de seus filmes foram exibidos, *Rio, 40 Graus* (1955), *Tenda dos Milagres* (1977), *Vidas Secas* (1963), *A música segundo Tom* (2012), *Como era gostoso o meu francês* (1971), *Memórias do Cárcere* (1984), Entre a segunda semana de abril e começo de maio também foi realizada uma mostra de filmes do cineasta na *Universidade da Califórnia (UCLA)*, os filmes exibidos foram os mesmos, acrescentando-se na relação *Boca de Ouro* (1963).<sup>29</sup>

Entre os dias 6 e 16 de agosto a *Caixa Cultural do Rio de Janeiro* realizou a mostra *Simplemente Nelson*, a qual contemplou de forma ampla a produção do mencionado cineasta, além de seus filmes mais conhecidos, incluem-se na programação os documentários e curtas. A mostra teve uma boa repercussão na imprensa escrita, e contou como principal meio de divulgação a rede social mais acessada atualmente, o *facebook*.<sup>30</sup>

Esses eventos realizados em homenagem a produção do cineasta nos levam a concluir, conforme mencionado no início desse texto, que ele ocupa um lugar prestigiado na história de nosso cinema. O qual de forma compassada e graças a esforços de um grupo engajado com a promoção de uma cinematografia nacional e com a preservação da memória desta tenta pouco a pouco constituir seu estatuto.<sup>30</sup>

### Considerações Finais

A relação apresentada no decorrer deste texto não abrangeu todos os trabalhos acadêmicos e os não acadêmicos a respeito da obra de Nelson Pereira dos Santos. Nesse momento, por opção, não dei a devida atenção às publicações de Darlene Sadlier (2003), Johson, Radall (1984) e a publicação deste em parceria com Robert Stam (1983). Também não mencionei os filmes *Nelson Filma: trajetória* (Luiz Carlos Lacerda de Freitas – O Bigode, 1971) e *Nelson Pereira dos Santos saúda o povo e pede passagem* (Ana Carolina,

<sup>29</sup> Programação da Mostra realizado na UCLA. <http://www.international.ucla.edu/media/files/Nelson-Pereira-dos-Santos-Schedule-xw-yqq.pdf>. Acesso em 06/09/2013.

<sup>30</sup> Esse ano a principal instituição responsável pela memória e promoção do cinema brasileiro, a Cinemateca Brasileira, enfrentou uma crise institucional de consideráveis proporções. O fato ocasionou uma mobilização de um grupo cineastas e apreciadores do cinema. A escritora Lygia Fagundes Telles escreveu um manifesto criticando tal situação, convocando às pessoas a assinarem um baixo assinado contra a ministra da Cultura de São Paulo, Marta Suplicy. <http://revistapiaui.estadao.com.br/blogs/questoes-cinematograficas/geral/cinemateca-brasileira-ainda-ha-tempo>. Acesso em 07/09/2013.

1977), e acabei não me atendo a muitos detalhes da pesquisa de Hilda Machado, que possui discussões bem frutíferas a respeito dos filmes do cineasta.

Conforme esclarecido no início, e como foi possível perceber, dei maior enfoque as premissas de Franco e Fabris, as quais de certa forma acabam convergindo. O pressuposto central da pesquisa de Franco, que considera a marginalidade como um elemento determinante para a busca de novas alternativas para a produção de filmes na década de 1950, alinha-se ao discurso proferido por Glauber Rocha no manifesto *A Estética da Fome*, apresentado em 1965 na Europa. A pesquisadora (179: 129) não deixa de mencionar esse aspecto no final de sua dissertação.

O amadurecimento dessas experiências desemboca, dez anos depois da lição de Rio, 40 graus, na consciência da marginalidade expressa no texto de Glauber Rocha, *A Estética da Fome*. Assumindo a condição do subdesenvolvimento econômico e do “colonialismo cultural”, os cineastas do Cinema Novo, filho do Movimento Independente, admitem que, na grande mansão do mercado cinematográfico brasileiro, não lhes cabe mais que ocupar o quarto da empregada.

Apesar da influência que o Neorrealismo italiano exerceu sobre a geração de cineastas da década de 1950 e, posteriormente, do Cinema Novo, sendo Nelson Pereira dos Santos o mais contaminado dentre eles, Fabris (1994: 145-146) conclui que:

De fato, embora seja inegável a influência do neorrealismo em *Rio, Quarenta Graus*, é também impossível não reconhecer sua originalidade. Como escrevia Maurício Gomes Leite, era um “filme de experiência [...], uma reunião das últimas tendências do cinema nacional tendo como denominador comum um estilo diretamente fundamentado no neorrealismo italiano”; no entanto, “o estudo que ele pretendeu fazer de alguns dos habitantes do Rio de Janeiro se reveste, quase sempre, de um clima tão nacional, que é impossível filiá-lo a qualquer escola estrangeira”.

É essa premissa uma das principais responsáveis pelo interesse que nutro pela obra de Nelson Pereira dos Santos, o qual se torna mais intenso quando o que está em questão é o filme *Rio, 40 Graus*. Acredito que este deu o primeiro impulso para o fortalecimento de uma conscientização cinematográfica no Brasil, atrevo-me também a afirmar que talvez a partir dele possamos entender alguns dos impasses do projeto estético e ideológico do nacional popular no Cinema brasileiro. Todavia, esta é uma ideia que ainda necessita de fundamentação.

Espero que a produção de Nelson Pereira dos Santos e de outros cineastas do nosso cinema, assim como outros aspectos deste, continuem interessando os pesquisadores *stricto-sensus* e aqueles sem essa chancela. Pois uma memória do Cinema brasileiro bem consolidada, é algo que ainda está para ocorrer, por essa razão há a necessidade dela ser construída, nem que seja a paços lentos,

cotidianamente. Pois como bem afirma Ulpiano Menezes (1992, 2007), a memória é dinâmica e construída no tempo presente.

## Referências Bibliográficas

### Livros

BERNARDET, Jean-Claude. *Cinema brasileiro: proposta para uma História*. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FABRIS, Mariarosaria. *Nelson Pereira dos Santos – Um olhar neo-realista ?* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

RAMOS, José M. Ortiz. *Cinema, Estado e Lutas Culturais. Anos 50/60/70*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

SALEM, Helena. *Nelson Pereira dos Santos: o sonho possível do cinema brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira,, 1987.

SIMIS, Anita. *Estado e Cinema no Brasil*. 2ªed. São Paulo: Annablume; Fapesp; Itaú Cultural, 2008.

XAVIER, Ismail. *O cinema brasileiro moderno*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

### Dissertações e Teses

ANDRADE, Ana Paula. *De Vidas Secas a Memória do Cárcere: Um percurso de Nelson Pereira dos Santos*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Programa de Pós-Graduação em História, Franca, 2007.

FABRIS, Mariarosaria. *O Neo-realismo Cinematográfico Italiano: Uma Leitura*. Dissertação (Mestrado em Letras – Língua e Literatura Italiana) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Língua e Literatura, São Paulo, 1982.

\_\_\_\_\_. *Aculturação brasileira do neo-realismo: dois momentos*. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Artes, São Paulo, 1990.

FRANCO, Marília da Silva. *Rio, 40 graus e o cinema independente*. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Artes, São Paulo, 1979.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

GUBERNIKOFF, Giselle. *O Cinema Brasileiro de Nelson Pereira dos Santos: uma contribuição ao estudo de uma personalidade artística*. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Artes, São Paulo, 1985.

MACHADO, Hilda. *Rio, 40 º, Rio, Zona Norte: O jovem Nelson Pereira dos Santos*. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Artes, 1987.

PINTO, Carlos Eduardo Pinto de. *Imaginar a cidade real: o Cinema Novo e a representação da modernidade urbana carioca (1955-1970)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2013. 344p.

PARGA, Eduardo A. L. *A imagem da nação: cinema e identidade cultural no Brasil*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, Rio de Janeiro, 2008. 325p.

SANTOS, Sergio R. de A. *Embrafilme: a gestão de comercialização na gestão de Roberto Farias (1974-1979)*. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Multimeios, Campinas, 2003, 142p.

SILVA, Carolinne Mendes. *O negro no cinema brasileiro: uma análise fílmica de Rio, Zona Norte (Nelson Pereira dos Santos, 1957) e A Grande Cidade (Carlos Diegues, 1960)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, 2013.

SILVA, Thiago de Faria e. *Audiovisual, Memória e Política: os filmes Cinco vezes favela (1964) e 5x favela, agora por nós mesmos (2010)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, 2011, 238p.

#### Artigos e Capítulos

AMANCIO, Tunico. Pacto cinema-Estado: os anos Embrafilme. *Alcen*. v.8. n.15. p. 73-84. jul/dez.2007.

FABRIS, Mariarosaria. Rio 40º e o cinema realista brasileiro dos anos 1950. In: MACHADO, Rubens. SOARES, Rosana de Lima. ARAÚJO, Luciana Corrêa (orgs.). *Estudos de Cinema Socine*. São Paulo: Annablume, 2006.

MENEZES, Ulpiano B de. A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. n.34. p. 9-24,1992.

\_\_\_\_\_. Os paradoxos da memória. In: MIRANDA, Danilo S. de. (org.). *Mémoria e Cultura : a importância da memória na formação cultural humana*. São Paulo: Edições SESC, 2007.

ORTIZ, Renato. Estado autoritário e cultura. In: idem. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. 5ªed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

Links da internet

SENADOR, Daniela P. Um roteiro ainda sem escrever. *Jornal da USP*. ano. XVIII. n.657.  
<http://www.usp.br/jorusp/arquivo/2003/jusp657/pag1213.htm>.

<http://www.international.ucla.edu/media/files/Nelson-Pereira-dos-Santos-Schedule-xw-yqq.pdf>.

<http://www.cultura.rj.gov.br/evento/simplesmente-nelson>.

<https://www.facebook.com/pages/Simplesmente-Nelson/316298968505553?fref=ts>.

<http://revistapiaui.estadao.com.br/blogs/questoes-cinematograficas/geral/cinamateca-brasileira-ainda-ha-tempo>.

## O malandro entre encruzilhadas semânticas: imaginação social e história dos conceitos em Moreira da Silva.

Isabelle Portes  
Mestranda - UFRJ  
[belleportes@yahoo.com.br](mailto:belleportes@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Este artigo, com base nas propostas de Kosseleck, pretende discutir, minimamente, como problema a polarização de uma dada sociedade e seus conceitos através das representações de malandro, seu universo polissêmico nas seguintes canções de interpretadas por Moreira da Silva em perspectiva comparada: *Confissão de um malandro* (1932) e *Homenagem ao Malandro* (1978). Sem os conceitos, diz o autor, não pode haver uma sociedade, nem mesmo uma unidade de ação política. Nesse aspecto, interessa investigar o personagem bilontra como capital para discussões acerca de uma cultura nacional-popular entre os dois regimes autoritários, Estado Novo e Regime Civil-militar.

**PALAVRAS-CHAVE:** história dos conceitos, imaginário e malandragem.

malandrim: mau homem velhaco, vadio, magano. Homem vil, que de ordinário, se diz: lascivo e impudico. Olhos maganos: marotos e lascivos<sup>1</sup>.

capadócio: termo que no Brasil é enganador, trapaceiro<sup>2</sup>.

malandrim: vadio, homem de mau porte, que monta possuir honra, saber, virtude. Ralé viciosa e rude<sup>3</sup>.

malandro: vadio de baixa ralé. Tratante, patife, que pratica ações vis e só próprias da mais baixa ralé<sup>4</sup>.

Koselleck descreve a história dos conceitos como método especializado para a crítica das fontes, com olhos atentos em prováveis terminologias de sentido político e social profundo. Tais conceitos devem transgredir seu conteúdo estritamente linguístico. Seus elementos sociais são imprescindíveis, pois a semântica é, sobretudo, uma semântica dos tempos históricos (KOSELLECK, 2005 p.101). O autor considera o verbete clássico de Epíteto – “não são os fatos que abalam a história, e sim o que se escreve a respeito deles” (idem p.98) – imprescindível, pois reafirma a força das palavras,

<sup>1</sup>SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Typographia fluminense, 1922. (Edição comemorativa ao Centenário da independência do Brasil, fac-símile da segunda edição de 1813).

<sup>2</sup>COELHO, Adolpho. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 1890.

<sup>3</sup> *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Garnier, 1884.

<sup>4</sup> *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*, 1918.

sua recorrência e sentidos. Retoma como problema a polarização que há entre uma dada sociedade e seus conceitos. Essa exegese textual, portanto tem profunda relação com a história social e concerne, ao contrário, à velha relação entre as palavras e as coisas, seu *ínterim* dinâmico, recusando-se a se referir a signos presos em uma terminologia fechada. Sem os conceitos, desde os mais clichês até os mais academicamente elaborados, diz Koselleck não pode haver uma sociedade, nem mesmo uma unidade de ação política (*ibidem*).

Nesse artigo, considerando a noção de *malandro* como capital em toda sua extensão escolhe-se justamente, como metodologia, partir de seu provável leque de conceitos. Pretende-se discutir as imagens de malandro, seu universo polissêmico em perspectiva comparada, a partir de algumas canções interpretadas por Moreira da Silva: *Confissão de um malandro* (1932) e *Homenagem ao Malandro* (1979), segundo o seguinte recorte historiográfico as décadas de 1930 e 1970.

A última canção fez parte da Ópera do malandro (1978), composta por Chico Buarque, mas interpretada por Moreira, pontuando o encontro de duas gerações. Nesse sentido, procurar-se-á investigar como em diferentes períodos o conceito de malandro recebeu uma face e significantes políticos comparáveis, relacionados a contextos autoritários, a um projeto de nação, além de figura cabal para discussões acerca de uma cultura nacional-popular. Nos anos trinta, as malandras canções sofriam a interferência de uma ideologia do trabalho com intuito civilizador, pois sendo consoantes ou não a ela, traziam em seu cerne tal discussão, a de um cidadão ideal, o trabalhador. De modo análogo, ao longo da ditadura civil-militar, o termo nas canções tornou-se representativo, ora de força motriz política, assinalando um imaginário social de resistência para as *esquerdas*, ora como sujeito “disciplinarizado”, trabalhador, mas que fosse, nesse caso, sobremaneira contrário e não identificado com uma cultura de oposição: o comunismo, a guerrilha urbana, para uma mentalidade à *direita*.

As imagens de malandro percorrem nosso cotidiano de maneira naturalizada, entretanto a proposta aqui é descrever o que elas podem guardar e mobilizar, sincrônica e diacronicamente; pois apreçoam não apenas uma designação. Seu conteúdo está intimamente voltado para o empírico. Uma palavra, diz Koselleck, pode ser determinada pelos seus usos, no entanto um *conceito* tem caráter polissêmico, mesmo que, necessariamente relacionado a uma palavra, agregue em si outros vastos sentidos generalizáveis e de vínculo forte com as circunstâncias políticas e sociais. Os conceitos não apreendem os fatos em sentido apenas semasiológico. Vale dizer, operacionalizar os estudos pelos conceitos fundamentais é ter em conta a ação política e a linguagem e imaginação que lhe são necessárias. É investigar o espaço de experiência e o horizonte de expectativa que guardam e



mobilizam. São, pois fatores e indicadores sociais, porque se abrem possibilidades; não obstante, também criam entraves e limites para ação (KOSELLECK, 2005 pp.109-110).

Para Baczo, a noção de *imaginação social* é preponderante em todas as relações humanas, pois igualmente modela comportamentos, mobiliza energia, legitima violências, intervém em todo e qualquer exercício de poder, e designadamente o poder político, seja ele cotidiano ou no interior de esferas institucionais (BACZKO, 1985 p.299). Nesse sentido, a ideia de imaginário que elabora traz em seu cerne uma organização dialética, na medida em que critica a impermeabilidade entre saber e prática em alguns estudos nas ciências sociais. Exercer o poder político simbólico não consiste em meramente acrescentar um “*quê*” de ilusório a uma potência real, a fim de suplantá-la com sonhos, desejos, como se estes não fossem humanos, ou transparecessem algo diverso da realidade. Ao contrário, a imaginação pode representar a duplicação, segundo o autor, e o reforço da dominação efetiva pela apropriação de símbolos, que visam garantir subserviência, conjuga relações entre sentido e poderio (idem p.308), assim como os conceitos, corroborando, portanto para discussão proposta.

A historiografia para Kosseleck se movimenta em dois níveis: ou ela se debruça sobre fatos passados já mencionados e estabelecidos linguisticamente, ou reconstrói fatos não articulados pela linguística de outrora (idem p.100). Os diferentes sentidos relacionados ao termo “malandro” como mencionado percorrem nosso dia-a-dia corriqueiramente; todavia remontam a uma tradição recebida paulatinamente em suas representações nas ruas, na literatura, na música, desde os anos vinte e trinta do século passado. Por detrás e ao redor delas há diferentes camadas de “*contabilidade social*”, um volume segundo a Microanálise, que se arrasta ao longo dos anos como força sincrônica. Entretanto, é em sua multiplicidade cronológica do aspecto semântico, nos cortes diacrônicos que sofre que está a força expressiva da história. Deste modo, o imaginário sobre malandro é entendido como um polígono cujas diferentes faces apontam para sentidos aparentemente contrastantes, mas relacionados. Buscar o *ínterim*, como designado acima, sobre o conceito de malandro é buscar não a comunicação viciada da palavra para o objeto e vice-versa, segundo Kosseleck; e sim as tensões que proporcionam, bem como as que o formaram. Para tanto, cruzamos a discussão das representações bilontras procedentes do samba de breque de Moreira da Silva com os sentidos atribuídos ao longo dos anos pelos dicionários da língua portuguesa e de etimologia.

A representação do malandro na música popular é contemporânea ao momento em que o samba foi forjado como gênero genuinamente brasileiro, no final da década de 1920 e na década posterior, em detrimento de outras formas musicais: lundu, choro, polca, modas sertanejas, de relativa

circulação nos espaços de sociabilidades ou no alvorecer do Rádio. Segundo José Miguel Wisnik, a música popular brasileira relaciona-se com o ritual, a festa, o canto de trabalho, o canto religioso. Encerra, deste modo práticas sociais. A música popular no Brasil, diz Wisnik, é “uma espécie de hábito, de *habitat*, algo que completa o lugar de morar, o lugar de trabalhar” (WISNINIK, 1980 p.12). Já a opção feita pelo samba como um gênero que seria representativo da insígnia nacional ocorre, segundo historiografia por uma série de fatores, a citar o fato de ser uma música principalmente urbana, coadunada na época com projeto de modernização da nação, realizada em parte pelo Estado. Além, do fato das primeiras rádios e gravadoras localizarem-se na capital federal facilitando o processo<sup>5</sup>.

O projeto cívico-modernizador<sup>6</sup> dos dois períodos não foi alheio à relação “trabalho, capital e cidadania”. Seus objetivos foram largamente difundidos por via cultural. Durante o Estado Novo as malandras canções foram alvo de interesse estatal, através do DIP, era, pois cabal divulgar uma canção articulada com o projeto da nação. O samba já se consolidava como espécie de selo nacional, todavia seu personagem malandro precisava ser enquadrado como cidadão de perfil ideal, o trabalhador nato, crente de sua dignidade diante do batente, um sujeito ‘disciplinarizado’. O interesse da ditadura de Vargas era contrapor a anomia do liberalismo, iniciado no século XIX, com um Estado forte e regulador, doador de identidades. A identidade do próprio cidadão, bem como uma identidade atenta a integração nacional. Segundo Ângela de Castro Gomes, se o Império estava engajado na construção dos aparelhos de Estado, a República e, principalmente o Estado Novo intencionava a constituição da nação (GOMES, 1999 p.54), a construção de um homem novo, com novos meandros e vínculos na relação entre Sociedade Política e Sociedade Civil. Homem novo, porém ainda ignorado em seus direitos políticos e civis. Tiveram “assegurados”, de acordo com parte da historiografia, apenas seus direitos sociais<sup>7</sup>, como práticas políticas compensatórias. Tratava-se de regular o cidadão, seu engajamento político e a luta por seus interesses.

---

<sup>5</sup>Hermano Viana em *Mistério do Samba* busca compreender, igualmente tal construção. O núcleo de sua interrogação está nesse *mistério* que fez do canto perseguido de bilontras, capadócios o canto de *sujeitos bambas*, senão exaltados úteis a um projeto de nação. A dança de sentidos do nacional-popular ora aproximava cultura erudita e popular, ora as afastava.

<sup>6</sup>Eagleton a esse respeito enfatiza como os termos Civilização e Cultura foi se distanciando historicamente. Civilização se relaciona na contemporaneidade com um aspecto negativo, o processo de modernização excessivamente racionalizador e normativo, enquanto a cultura é tomada, por vezes, como força contra tal fenômeno (capacidades reprimidas), tornando-se ambiente ímpar para resistência. Procuo o afastamento dessas categorias como extremas ou demasiado desconexas. In: EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. São Paulo: UNESP, 2011. p. 38-39.

<sup>7</sup> Tal noção corresponde à tipologia de Marshall, baseada em três direitos básicos: direitos civis, políticos e sociais, que deveriam apresentar-se como interligados. Hoje sua tipologia é muito criticada, especialmente por tomar o processo como linear e progressivo, sem tomar nota dos retrocessos, das marchas e contramarchas. Quanto à

Há uma ampla discussão historiográfica a respeito, além de um debate sobre malandragem versus trabalho. Vargas, por exemplo, não teria nesse processo inventado a categoria de regeneração do malandro (a constituição política-pedagógica dele como trabalhador), e sim se apropriado desta, já presente nas representações artísticas, no teatro de revista e na música popular dos anos vinte<sup>8</sup>. Malandros nunca foram inimigos do trabalho, essencialmente. A conjugação entre trabalho, espaços de lazer, boêmia e música (profissional ou não) era muito mais complexa. Mulher, idade, necessidade de trabalho e o limiar estreito entre esses temas já eram motivações para o abandono da vivência malandra. Além disso, é preciso diferenciar sambistas de malandros. Estes termos nem sempre correspondem à biografia do cancionista popular. Havia sempre, no meio musical e boêmio, trabalhadores, malandros, malandros constantemente na ladeira da preguiça, bem como malandros que se definiam como tal pela vivência próxima dos “verdadeiros malandros”. Moreira descreve a si mesmo como um falso malandro ou como personagem construído, porque desde criança observando o ambiente em que vivia, absorveu traços bilontras, e destes constituiu seu “ganha-pão”, sua vida como cantor profissional, embora tenha sido funcionário público da prefeitura, concomitantemente durante 27 anos<sup>9</sup>.

Durante o regime militar Moreira ainda gravava suas paródias, mesmo a malandragem sendo vista ainda com maus olhos. Não foi alvo constante de censuras como outros cancionistas e compositores<sup>10</sup>. Nesse período, entretanto o malandro tornou-se “parceiro” de Jards Macalé, considerado compositor maldito, censurado pelo regime por suas críticas ácidas e performances inusitadas. Gravou ainda, como intérprete duas canções (uma delas fonte para este artigo, já citada) com Chico Buarque para a peça Ópera do Malandro, objeto também de censura.

### As canções: da “música interessada” ao “romantismo revolucionário”

---

interpretação da cidadania brasileira como *um longo caminho* em que os direitos sociais fazem parte de certa concessão do Estado, não de *evidente* luta política, de modo a fazer notar uma cidadania incompleta e passiva, sem os direitos civis básicos corresponde à interpretação de José Murilo de Carvalho, embora faça contundentes críticas à Marshall.

<sup>8</sup> No teatro de Artur Azevedo: *O Bilontra (1886)* e *O Tribofe (1892)* o malandro é visto como protagonista de uma cidade amoral, marcada pela anomia. O recado nas entrelinhas do teatrólogo era a necessidade de um “processo civilizatório” na corte, que disseminasse os “males em profusão”. Era urgente disciplinar o bilontra, pois poderia se tratar de um elemento degenerador da nação, ainda que apresentado como engraçado e cômico. Logo, mesmo que a noção de uma cultura política nacional-popular oficial, mais organizada seja formulada a posteriori, as discussões entre desenvolvimento nacional e processos civilizadores já eram dadas minimamente.

<sup>9</sup>As informações sobre a vida de Moreira da Silva foram baseadas nos seus depoimentos para a posteridade de 1967 do MIS, e de 1982 para o Arquivo do município do Rio de Janeiro.

<sup>10</sup> Trabalhos recentes sobre MPB e censura, demonstram que dentre as justificativas dos censores as mais expressivas delas tinham cunho moral, o que revela outra natureza da estratégia política, a de censurar moralmente para firmar-se como Estado protetor e não arbitrário. Além disso, é preciso lembrar, mesmo fora dos regimes ditatoriais a censura musical existia.

A Ópera do Malandro encenada em 1978 é baseada na Ópera dos Três Vinténs de Bertold Brecht e Kurt Weill, cuja linguagem ironicamente procura se diferenciar de uma arte total como a ópera e reitera o desnudar dos personagens, de suas ações e de toda parte técnica da produção teatral. Não como forma de transportar seu espectador à outra realidade, numa espécie de transfiguração contemplativa, mas para através propriamente da representação e intervenção chocá-lo com a sua realidade e fazê-lo refletir criticamente. Tal *performance* que procurava estimular o pensar e o agir estabelece um diálogo com a *parábase*<sup>11</sup> grega, arte em que os atores tiravam, em determinado momento, suas máscaras e procuravam interagir com o espectador em uma relação ativa, para debater ou para ovacionar o autor do teatro, as ações de atores e atrizes e a própria peça.

Esse universo da *parábase* é, em hipótese, compreendido no trabalho como elemento ou artifício artístico representativo, similar ao breque, pois de modo verossímil, ou comparável ao teatro grego há no cantor porções com críticas mais agudas e irônicas, presentes no momento de intervenção da melodia, na pausa para a piada, fala ou chiste, no breque. Quem fala nesse momento? O malandro personagem interno da narrativa musical somente? Ou é um desdobramento deste também na figura crítica do cancionista? O próprio Moreira admitia sua técnica de parada efetiva como um teatro na música.

Eu fui fazer um samba em homenagem  
À nata da malandragem, que conheço de outros carnavais  
Eu fui à Lapa e perdi a viagem  
Que aquela tal malandragem não existe mais

Agora já não é normal, o que dá de malandro  
Regular profissional, malandro com o aparato de malandro oficial

Malandro candidato a malandro federal

Malandro com retrato na coluna social  
Malandro com contrato, com gravata e capital, que nunca se dá mal  
Mas o malandro para valer, não espalha  
Aposentou a navalha, tem mulher e filho e tralha e tal  
Dizem as más línguas que ele até trabalha  
Mora lá longe chacoalha, no trem da central

(Homenagem ao malandro- Moreira da Silva, Ópera do Malandro, Lp Philips, 1979).

<sup>11</sup>Tipo de comédia grega, em que o ator se dirigia diretamente ao público, a fim de levar ao público certa reflexão.

As canções serão analisadas, segundo as propostas de Luiz Tatit, David Trece e Greimas. Para este autor a audição não é capaz de desassociar plenamente música e linguagem verbal. Ao ouvirmos uma canção apenas reconhecemos as inflexões efetuadas pelo próprio compositor e cantor, como fruto de sua espontaneidade, como que eivadas de uma estrutura melódica subjacente, inerente à linguagem verbal. O que Tatit, justamente referencia como característica capital do cancionista brasileiro, bem como da melodia de sua canção, pois, embora esta faça parte, é claro, de certa concepção musical ela jamais deixa efetivamente de ser também um *modo de dizer* e; nesse sentido, identifica-se com a prosódia, com a fala cotidiana, como indica Trece. Portanto, por trás da forma musical que tende a regularizar a melodia no interior de seus compassos, há sempre uma força entoativa, voz que exprime, em suas curvas e níveis, as intenções do enunciador. Em última instância o que importa, nesse caso é a *performance* do cancionista. Fundamental não é o que diz a canção, mas como faz para dizê-lo, processo que vislumbra estabilizar letra e melodia, e compreende uma dimensão corporal ontológica denominada pelo autor de *figurativização*. Quanto a Greimas, seu uso metodológico corresponde a um ensaio de leitura das letras, de acordo com sua *Semântica Estrutural*, título de uma de suas obras. O objetivo, deste modo é compor uma breve e possível leitura semiótica da canção <sup>1</sup>.

A canção tem como tensão fundamental tradição versus modernidade, ou melhor, as próprias imagens ou imaginação social relacionada ao tempo de *outrora*, em detrimento do *agora*. Nesse caso o narrador traz a voz, de quem conta, de certo modo, uma trajetória imaginada, ou um ponto de vista acerca da malandragem ao longo do tempo. Ou seja, sugere sua transformação, bem como diferentes espécies de malandrages, como denota o pronome relativo *aquela*. Logo, o sujeito da canção refere-se a uma malandragem peculiar, *aquela* que ele bem conhecia do passado, *de outros carnavais*. Não se trata de quaisquer grupos de malandros, mas de um grupo que designa como “*o tal*”, *a nata*, elite de bilontras, que agora aparentam escassez, segundo a sugestão do verso: “Agora já não é normal (...)”. Esse quinto verso inclusive na construção da letra aponta para ambiguidade, se interrogarmos: o que deixa de ser normal? A baixa ocorrência de “verdadeiros malandros”, segunda ótica do narrador ou a quantidade de novos malandros que vislumbram na “praça”?

---

<sup>1</sup> O autor traça três níveis para análise da sintaxe, para organização e construção de sentidos para os textos: fundamental, narrativo e discursivo. No primeiro considera as tensões do texto pelas relações de negação, contrariedade e complementaridade. No nível narrativo chama atenção para as relações actanciais (relações entre sujeito-objeto). Já na análise do elemento discursivo leva em conta a presença de artifícios fóricos, a noção de “tímia” (disposição afetiva fundamental).

Na Lapa, reduto de boêmios ou de bilontras, sobretudo segundo certa concepção romântica de suas experiências, o narrador, figura próxima, que *conhece* a malandragem não os encontrou. Porém, se deparou com uma série de outros tipos: o *malandro regular profissional*, malandros, como denota a letra *com aparatos* que lhe auxiliam a galvanizar similar oficialidade, como certo empréstimo. Tal aparato lhe garante ares de magnificência do antigo malandro. Assim outros malandros, que não aquele de quem fala, de fato o narrador, se chocam com o malandro, entre estes: o candidato a malandro federal, com retrato na coluna social, com contrato, com gravata e capital, que nunca se dá mal. Os termos assinalados convergem para uma representação contrária, como anti-sujeitos, na medida em que são caracteres opostos da experiência bilontra, e segundo esta interpretação podem apontar para outros indivíduos.

Logo, a letra de Buarque incita a ambiguidade em toda sua audição, bem como seu sujeito narrador assume a função de anunciante, delator sobre certo conflito entre malandros X malandros. Ou seja, suas próprias transformações, diferenças em relação a outros, também assim denominados. A viagem perdida a Lapa, mostra seu movimento, a priori espacial em busca deste personagem, contudo a verdadeira viagem demonstra ser entre passado e presente, no contato mediante as reinvenções de sua própria tradição. É a ideia que os versos a seguir, considero, acabam por imprimir: “Mas o malandro pra valer não espalha (...)”.

Segundo o glossário da malandragem elaborado por Alexandre Augusto, único biógrafo de Antônio Moreira da Silva, seguindo os significados atribuídos por este velho malandro, entrevistado pelo autor, *espalhar ou esculachar* significam na gíria de seus pares, desleixo. O que termina por predicar ou querer predicar o malandro como sujeito moderno, resoluto e não conformado. Assim, seguindo a canção: “Mas o malandro pra valer não espalha/ Aposentou a navalha, tem mulher e filho e tralha e tal (...)” os termos que pretendem significá-lo: *mulher, filho, tralha, trem, morar longe*, retrabalham novamente o imaginário trabalhista já existe nas malandras canções, que soavam entre batente e batucada, ou a falsa e devida regeneração ao longo do Estado Novo e dos anos 1950. Inúmeras canções desse período marcam a ambiguidade deste malandro e sua relação com o trabalho regular, nos moldes que interessava ao DIP ou sua descrição oficial, via Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. A historiografia recente, nesse sentido, inclusive aponta como Sandroni e Melo para a categoria de regeneração, não como uma propriedade ou faculdade, fruto da invenção de Vargas, e sim como uma apropriação reelaborada de seu governo das próprias representações que já existiam nas canções ao fim



da década de 1920 (refiro-me ao conflito da malandragem ante a própria malandragem), características já trazidas no corpo desse texto.

Nestes discursos populares, a mulher, o trem, a moradia distante já apareciam como denúncias das condições paupérrimas de vida, bem como da tentativa da ideologia oficial em inculcar um perfil ideal do trabalhador, um indivíduo regrado, casado, em cujas representações a mulher, por vezes era como o relógio, a figura da regra, da fiscalização, da ordem de novos tempos laboriosos, bem como a família. O Estado Novo criava dispositivos de premiação para os trabalhadores casados com mais de três filhos. O trem, não obstante nessa direção apontava, ora como uma locomotiva ao progresso, aos olhos de alguns, ora na experiência dos trabalhadores como locomotiva para lugar algum, senão da casa para o trabalho. Em suma, essa canção, sobretudo com o clima fortalecido pela melodia ironiza a situação do malandro chacoalhando, segundo as transformações sociais, que terminam por tangenciá-lo econômica e politicamente. Ou melhor, ironiza os próprios resultados vindos da ideologia do trabalho, de seu valor, da ideia de progresso, na medida em que continua como um cidadão precário, sem acesso a uma série de direitos.

O personagem malandro, nessa perspectiva, já cumpria certo papel destacado ou reabilitado, segundo Marcelo Ridenti nas representações artísticas das décadas de 1960-70 (sobretudo as marcadas pela cultura de oposição) como figura importante com a feição de certo “romantismo revolucionário”<sup>2</sup>, força tradicional reelaborada para rupturas e questionamentos. Tal sujeito, “*que anda assim de viés*” inspirava pelo seu discurso dissimulado, pela grande presença corpórea e de gestos e, portanto ainda estava presente *entre parangolés e patrões*<sup>3</sup>, a exemplo das canções de cunho bilontra do musical de Chico Buarque: *Homenagem ao Malandro, Doze anos, A Volta do Malandro, Malandro n. 2*, as duas primeiras interpretadas por Kid Morengueira. A década de 1960 e 1970 foi rica no reavaliar e desdobramento da cultura sobre sua própria tradição. Canções da década de 1930-40 foram regravadas aos montes pela nova geração, o que demonstra, não só um movimento próprio da arte, que se faz também sobre suas próprias releituras e códigos, segundo Gombrich; mas também aponta para duas questões, primeiro: uma estratégia política de resistência, na medida em que gravar compositores de outrora, a princípio podia desviar a atenção dos censores (MOBY, 1994 p. 149). E segundo, como mencionado, para um interesse novamente pela vertente antropofágica do *pensamento modernista* diante do *projeto modernizador* e

<sup>2</sup>O Conceito usado por Ridenti é de Walter Benjamin. In: FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucila de Almeida Neves. Cultura e política: os anos 1960-1970 e sua herança. In: *O Brasil republicano, o tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. 5 edição, v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

<sup>3</sup> Os termos em itálico são versos da canção *A volta do malandro* (1978) de Chico Buarque.



do milagre econômico. Repensando nossos personagens autóctones, tidos como almas singulares da brasilidade: o malandro, o sertanejo, o caipira, como mobilizadores no imaginário político nacional-popular. Logo, esse desdobramento sobre tais representações tradicionais relaciona de um lado seu uso político como resistência, e de outro, em hipótese, já no jogo de distensão do governo Geisel um aparato cultural de reorganização política rumo à “nova república” ou democracia, com intuito de retomar sob novos moldes as discussões desse nível iniciadas na década de 1960, mas interrompidas pelo golpe.

A ditadura de Vargas organizou seu projeto *educativo cívico musical*<sup>4</sup> via DIP e Ministério da Educação, comandado por Gustavo de Capanema, nela vários intelectuais tiveram papel notável como Villa Lobos. Já, os “anos de Chumbo” destinavam a coerção no campo artístico ao Departamento de Diversões Públicas, submetido ao DOPS e com órgãos estaduais. Todavia, a relação entre Sociedade Política e os intelectuais no período era ambígua, sobretudo depois de 1975 quando o Plano Nacional de Cultura, assinado pelo ministro da cultura Ney Braga teceu novas estratégias de controle e diálogo com a sociedade civil. O governo, em hipótese, passava tratar tal relação com mecanismos que visavam certa negociação, antes de tentativas de cooptação, a usar táticas também antropofágicas, incorporativas, assimilando as próprias estratégias da esquerda. Órgãos ou eventos subordinados ao Ministério da Cultura como: o Serviço Nacional de Teatro, a Funarte, o Projeto Pixinguinha contavam com participação e até comando de artistas de esquerda. Havia uma espécie de guinada do verde-amarelismo ufanista para as táticas também integradoras. Esses dois momentos políticos coincidem ainda com a ascensão de veículos de comunicação de massa o Rádio na década de 1940-50, a TV e o mercado de LPs na década de 1970. Construía-se mais um espaço, portanto de interesse político e financeiro. A MPB configura-se como fruição estética, comportamental e comercial, associada à cultura universitária.

Logo, há em ambos os contextos uma preocupação com a nação e seus integrantes, seu constructo e imagem, sob a justificativa da integração e segurança nacional. O cidadão ideal no primeiro período, como dito, é o trabalhador e no segundo o trabalhador que não se identifique com uma opinião pública de esquerda; com a luta armada, com uma agenda política de cunho socialista ou

---

<sup>4</sup> Tal denominação é do próprio regime e marca o interesse deste pelo campo artístico como espaço simbólico pedagógico, disseminado pelo DIP, pelo Horário do Brasil na rádio e pelos discursos do Ministro do Trabalho, Alexandre Marcondes Filho, transmitidos à nação. Já, o Trabalhismo compreende mudanças iniciadas em 1930, justamente quando o ministério é criado e denominado por Filinto Muller como ministério da revolução. O objetivo era regular as relações entre o capital e trabalho. Em 1933 a carteira profissional é criada, cinco anos mais tarde é criado o salário mínimo, o SAPS e a Justiça do Trabalho, em 1940 e 1941 respectivamente e culmina com a CLT em 1943.

comunista. Todavia, há nessas variações temáticas, nas representações de malandro um eixo que, mesmo na diacronia os une sincronicamente o interesse pela formação de um cidadão ideal via música. A diacronia, segundo Braudel interessa ao historiador em seus pontos de ruptura, mas lhe interessa sempre na medida em que há movimento em relação ao tempo uniforme, medida particular de cada um desses fenômenos.

O samba confissão de um malandro  
Que neste mundo vive sempre a sonhar  
É o eterno companheiro da orgia  
Das batucadas e das noites de luar  
Ai quem me dera  
Sambar  
Para essa vida esquecer  
Pois é no samba que o malandro esquece tudo/ esquece até seu padecer

E quando a lua lá no morro clarear  
São os batuques que começam a escutar  
São os malandros confessando seu amor  
Cantando samba, esquecendo a própria do  
O samba

O samba confissão de um malandro (...)  
Samba de morro com batuque de pandeiro  
Tu és a alma desse Rio de Janeiro  
Quem te conhece dessa vida tu não esquece  
És o consolo do malandro que padece (...)

(Confissão de um malandro- Gilberto Martins, RCA Vitor, 1932)

Um relato oficial pode ponderar como confissão. Pode pronunciar; declarar; definir e denunciar um cidadão padrão ou recriminável, como é o caso do “recado” exposto na carteira de trabalho, desde 1943 até meados dos anos 1980<sup>5</sup>. *Confissão de Malandro*, um dos primeiros sambas, que trazem nitidamente o imaginário bilontra interpretado por *O Tal* Moreira, acompanhado pelo Grupo do Canhoto tem semelhante feição. Coloca seu personagem como o próprio corpo do samba, protagonista do gênero, ou ainda como único capaz de traduzi-lo com perspicácia em todas as suas vicissitudes e

---

<sup>5</sup> “A carteira, pelos lançamentos que recebe, configura a história de uma vida. Quem a examinar, logo verá se o portador é um temperamento aquietado ou versátil: se ama a profissão escolhida ou se ainda não encontrou a própria vocação; se andou de fábrica em fábrica como uma abelha, ou permaneceu no mesmo estabelecimento, subindo a escada profissional. Pode ser um padrão de honra. Pode ser uma advertência”.

idiosincrasias. O malandro antes vadio, coberto por um caráter marginal ganha ares romântico, de um *sujeito bamba*.

A canção representa, além disso, a passagem de um paradigma a outro: do paradigma de *tresillo* ao parâmetro do *Estácio*. Segundo Carlos Sandroni, este se caracteriza como samba proveniente do Morro de São Carlos/Bairro do Estácio e seus sambistas que apresentaram um número maior de células musicais, que permitiam a marcação certa e o tom para dançar e andar simultaneamente na avenida, nos desfiles carnavalescos, em contraposição àquele mais próximo do maxixe ou do choro, referente à geração de Sinhô. Todavia, ambos já traziam o malandro como figura elementar nos sambas, embora seja com a turma do Estácio que o magano discurso de um capadócio diferenciado se afina a formar um tipo específico, o sambista- malandro. Diz Sandroni, que a mais antiga menção a malandragem por ele investigada na música é a coletânea de modinhas e lundus de Eduardo das Neves, conhecido como “crioulo Dudu”, publicada em 1904 como *O trovador da malandragem*. Porém, concorda com Claudia Matos que é nos anos 1920 que o bilontra torna-se sinônimo de sambista. O jornal *Mundo Sportivo* de 1932, por exemplo, promove a primeira competição oficial de Escolas de Samba e anuncia o evento, denominando os *malandros* de *príncipes do samba*. A boca do malandro é vista como a alma sonora, que mais que ouvida deve ser assistida, para o que convocam o público<sup>6</sup>.

Orestes Barbosa, como menciona ainda o etnologista musical, passa a chamar o morro de *catedral do samba*; local sagrado, cujos habitantes maltratados pela vida e com simplicidade pitoresca fazem fiéis suas preces por meio das canções, de modo muito semelhante à letra de *Confissão de Malandro*: “Samba de morro com batuque de pandeiro/ Tu és a alma (...)”, ou ainda com o sujeito na frase: *Samba*, invertido no verso: “São os malandros confessando seu amor/ Cantando samba e esquecendo a própria dor/ O Samba (...)”. Ou seja, *O Samba* corresponde ao próprio canto dos malandros. Tiago Melo Gomes e Sandroni consideram esse momento como específico da passagem de malandro a compositor, ou melhor, de passível imbricamento entre os termos e significados. Ambos interpretam que não foi a Era Vargas responsável por criar aparatos de regeneração, estes foram apropriados da cultura popular. E é mesmo nesta apropriação que sambistas malandros e malandros sambistas também souberam forjar sua projeção nacional, discutir um cadinho da cultura brasileira, pois nesse discurso bem ou mal se destacavam e criavam estratégias de parcial mobilidade social, além de criar certa identidade pessoal atrelada a identidade nacional. Essa discussão remonta a um movimento já de início da República, mediada principalmente por intelectuais cariocas ou paulistas. Contudo, o interesse de congregar personagens populares com certa cultura oficial ou nacional era parte de um

<sup>6</sup> SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente. op. cit.* p. 159.

complexo projeto com múltiplas partes e adesões. A relação entre samba e a incipiente indústria cultural, vincula-se com tal projeto e perspectiva. Enlace que mesmos os dicionários articulados na abertura desse texto representavam; a mixórdia entre o boêmio, o compositor (sambista) e o malandro, que será mencionado a seguir.

A canção de Moreira da Silva está no âmago dessa discussão. Do canto de um capadócio atávico e reprimido para o “canto nacional”, através da voz dos *príncipes da melodia*, dos *barões da ralé*, malandros que passam a sonhar pelo filtro do sonho nacional. Na canção em que o samba é a *confissão* de um malandro, ou seja, um substantivo ligado ao ato de confessar, a denúncia e admissão de culpa. É, pois nesse momento, no samba, em que é relacionado a uma série de imagens, sons e lugares, como: *o clarão da lua*, *os batuques*, *o morro*, respectivamente caracterizando o lugar social do samba<sup>7</sup>. O malandro, na canção, também um companheiro da orgia e das noites de luar é apresentado como sonhador. A noite, como representa a rima *luar* e *sonhar* torna-se um tempo que possibilita duas ações correlatas, sambar e sonhar, quase como sinônimos. *Neste mundo* se sonha, portanto através do samba, por não poder efetivamente sonhar. O verso: “Ai quem me dera (...)”, acompanhado de leve pausa da melodia, seguido do termo: “Sambar/ Para essa vida esquecer/ pois é no samba (...)” representa o samba e, em decorrência os sambistas ligados a um dispositivo e universo onírico, capaz de transgredi-lo deste mundo ou de criar um lócus alternativo para esquecer suas experiências mais cotidianas: para **essa** vida esquecer; suas dores e dificuldades. O pronome demonstrativo grifado pontua ainda certo realismo à canção. É *essa vida*, o vivido especialmente por esse grupo social que se quer restringir a lembrança. *Essa vida*, portanto implica em outra vida, aquela diversa da que experimentam; a vida que almejam um dia ter.

Outrossim, o segundo segmento da canção desnuda outro momento, um anúncio que parece se direcionar ao *outro*, com certa qualidade de aviso. No trecho: “quando lua no morro clarear (...)”, a *lua* apenas revela seus moradores; são afinal os malandros, confessando seu amor, cantando samba pra esquecer a dor. Nada mais do que isso. Tal processo que a canção, em tese procurar demarcar, tem intuito de descartar outra interpretação, a de malandros descritos como marginais. Todavia, este *samba* é um samba singular representado como ação e espaço, janela para experiência agradável, que como sugere ironicamente a canção não é recorrente e cotidiana para seus agentes. É somente um consolo que demonstra a verdadeira alma da cidade: “Quem te conhece/ dessa vida tu não esquece (...)”. O

samba é reiterado como uma vivência malandra que o define, torna-se, inclusive meio de acalantar suas agruras.

O *Dicionário Aberto de Cândido Figueiredo*<sup>8</sup> de 1913 delinea o termo malandro como “vadio, gatuno e preguiçoso”. De modo análogo, o *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*, editado pela primeira vez no Brasil em 1975, refere-se a este objeto como: “indivíduo que abusa da confiança alheia, que não trabalha. É gatuno, patife e preguiçoso”, e só por fim, leva em conta sua perspicácia (esperteza). Logo, o imaginário sobre malandro aponta já, em princípio para sua relação intrincada com o trabalho. Na epígrafe do texto foram relacionadas às definições sobre malandro ou terminologias próximas, do século XIX ao início do século XX, a fim de chegar perto de termos conforme eram empregados no senso comum ou de modo generalizável em diferentes períodos. Em todos eles, o malandro consiste em um sujeito de baixa moral, ou de valores morais escusos. Mal intencionado e mal-apeado. Apresenta-se como avesso ao batente e ainda como indivíduo, que monta possuir virtude e honra mesmo com caracteres impróprios. Logra por toda parte, ocupa espaços variados e acredita que desta maneira pode proceder, ainda que estes espaços pareçam não lhe convir.

Porém, nos sinônimos posteriores, consultados, o termo *vadio* é alocado cada vez mais, quando não manifestado como o primeiro traço passível de explicar o que é o malandro. Pertencer à baixa ralé com ações vis, rudes e viciosas também são critérios relacionados nos dicionários de 1884, 1918<sup>9</sup> ou na outra versão de 1934 como: “termo relacionado ao homem da plebe, que se dá ares de importância (...)”<sup>10</sup>. Este malandro corresponde também a como designam o *capadócio*, espécie de andorilho e tocador de violas e violões no século XIX, identificado ainda como trapaceiro e dissimulado. O *Dicionário de Brasileirismos* (1934) traz justamente tais interstícios entre os termos: bilontra, malandro e capadócio. É nessa tríade conceitual de feitio aparentemente simples, relacionada ao cotidiano, às ruas que Antônio Moreira da Silva constitui sua trajetória e personagem. Nos interessa saber diante dessa construção porque a música que já se preocupava, como crônica, em descrever experiências malandras se torna alvo de interesse político e social? Os sentidos expressos nos verbetes de dicionários marcam sempre uma face atávica e um ranço de criminalidade, além da preguiça e vagabundagem. Parecem nesse aspecto destacar nos verbetes as intenções de um projeto civilizador que ganhou certa disseminação e espaço. Mas será que o poder pode resolver tamanha disputa semântica?

<sup>8</sup> Esse Dicionário foi utilizado com intenção de dar conta do termo malandro ao longo dos anos 1920-30, em relação ao senso comum, ao passo que para o mesmo na década de 1970 foi utilizado o Aurélio.

<sup>9</sup> *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*, dos respectivos anos.

<sup>10</sup> *Dicionário de Brasileirismos*, 1934.

O fato é que ele aponta para seus sentidos, tensões e conflitos. Os dicionários publicados em 1918 e 1932 (NASCENTES, 1932), por exemplo, trazem os significados: malmanhado; maldante, desventurado e infeliz; além de malandres: fendas transversais na prega do joelho, que dificultam a articulação. Todos corroboram, portanto com a noção do bilontra como incômodo, por sua classe, feitio e pretensões altaneiras. A última terminologia apresenta ainda outros desdobramentos, segundo Antenor Nascentes da seguinte forma, em seu dicionário etimológico de 1932: “malandria e malandrium, tentam admiti-los como origem do nosso vocábulo malandro, embora mandria, espécie de lepra ou pústulas no pescoço e pernas não esteja totalmente adequado ao termo atual”. Todavia, diz o filólogo, a ideia de um indivíduo indolente, sem poder trabalhar não contradiz por completo a de um preguiçoso, vadio e gatuno, um *mal-andar* que expressa vagabundagem (IDEM).

Nas duas canções brevemente analisadas nesse artigo avista-se uma encruzilhada semântica que relacionam cultura e poder, e no caso da trajetória deste cancionista demonstra como imaginação social e individual estão diretamente relacionadas. De *Confissão de malandro* a *Homenagem ao malandro* verifica-se a passagem do malandro antes recriminado a ser exaltado, conforme algumas prerrogativas da cultura nacional-popular, além da sua própria constituição como Malandro-cantor, sinônimo de sambista, fator que torna via indústria cultural que gradativamente se desenvolvia ainda mais complexa, pois bem ou mal o mercado daria voz a esse coro, voz nem sempre atinada aos interesses do poder, poderia, inclusive legitimar discursos dissonantes e dá-los maior visibilidade.

Contudo, o cancionista relacionado, por trazer em sua voz forte viés político e comercial (como produto cultural) não se vincula a noção de engajamento em seu sentido lato, espécie de militância política, mas no que Wisnik chamou de “rede de recados”<sup>11</sup> na música popular, pois esta traria, ainda que despropositadamente notícias, traços, crônicas e críticas sociais ou políticas. Mário de Andrade arrogou esta característica nos anos trinta, inclusive como um *devoir*, indispensável ao Brasil em vias de modernização. Era preciso, segundo autor unir a porção popular e intelectual a fim de formar a tão necessária arte engajada, voltada para integração e desenvolvimento nacional, o que foi denominado

---

<sup>11</sup>Essa rede é interpretada aqui como “*resposta*”, espécie de *antifono*, uma relação entre chamado e resposta, vozes ou coros que interagem e se sobrepõem segundo as contingências sociais. Conceito de Gilroy, fundamental para que a cultura afro-americana em seu estudo (o que vale para a cultura popular) possa ser compreendida como fenômeno de resistência e negociação. Corresponde a um meio básico e substrato para sua formação, o que chamou de *middle passage* (o Atlântico negro, no caso), aqui interpretado como os espaços formadores dos cancionistas: a cidade e a própria indústria cultural.



por Santuza Neves como “música interessada”, posta em prática pelo Estado Novo às avessas do projeto marioandriano que permaneceu inconcluso, bem como foi recoberto pelo que Koselleck chamou de diferentes camadas de “contabilidade social”, entre estas sua face de um “romantismo revolucionário”. Em suma, embora as canções não fossem engajadas, faziam críticas contundentes, a exemplo de *O trabalho me deu bolo* (1939), *Não sou mais aquele* e tantas outras.

## Referências

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: Leach, Edmund et. *Antropos-Homen*, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania: tipos e percursos*. In: *Estudos históricos*, v. 9 - nº 18 – justiça e cidadania. Rio de Janeiro: CPDOC - Fundação Getúlio Vargas, 1996.

EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. São Paulo: UNESP, 2011.

FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucila de Almeida Neves. Cultura e política: os anos 1960-1970 e sua herança. In: *O Brasil republicano, o tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. 5 edição, v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla-consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Tiago de Melo. *Lenço no pescoço: o malandro no teatro de revista e na música popular: “nacional”, “popular” e cultura de massas nos anos 1920*. (Dissertação de mestrado). Campinas, IFCH-Unicamp, 1998.

GOMES, Ângela de Castro. Ideologia e Trabalho no Estado Novo. In: PANDOLFI, Dulce (org). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos e história social. In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

MATTA, Roberto Da. *A casa e a Rua*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MOBY, Alberto. *Sinal fechado: a música brasileira sob censura*. Rio de Janeiro: Obra Aberta. 1994.

NAVES, Santuza Cambraia. *O Violão Azul: Modernismo e Música Popular*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: Transformações do Samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Jorge Zahar Editor, 2001.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



SUZUKI Jr., Matinas e VASCONCELLOS, Gilberto. “A Malandragem e a Formação da Música Popular Brasileira”. In: FAUSTO, Boris (dir.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1984.

TATTT, Luiz. *O Cancionista*. 2 Ed. São Paulo: Edusp, 2002.

WISNIK, José Miguel. “O Minuto e o Milênio: ou, por favor, professor, uma década de cada vez”. In: WISNIK, José & BAHIANA, Ana Maria, AUTRAN, Margarida (org). *Anos 70: Música Popular*. Rio de Janeiro: Ed. Europa, 1980.

### *Tropicália e ismo: análises conceituais*

Davi Aroeira Kacowicz

Graduando - UFMG  
[daviaroeira@gmail.com](mailto:daviaroeira@gmail.com);

**RESUMO:** Surgido há 45 anos, a Tropicália movimentou estruturas importantes da sociedade brasileira, fazendo “cócegas nas tradições”, sensibilizando posições políticas, criando novos eixos culturais. Mas a erupção criada por tais manifestações gerou imensos debates e críticas violentas, chegando à agressão física, aos artistas que fizeram parte desta vanguarda, como as hostilidades sofridas por Gilberto Gil, por parte da platéia que o assistia (para além das vaías, comuns em festivais) vindas de um público formado majoritariamente por estudantes e militantes da esquerda; e o episódio onde todos os atores da peça *Roda Viva*, encenada pelo Teatro Oficina, foram espancados por um grupo de extrema direita. Os artistas tropicalistas causaram estranhamento pela maneira alegórica como se manifestavam – uma linguagem pouco utilizada até então –, atingindo repulsa de diversos agentes culturais, inclusive do regime ditatorial, culminando no exílio dos mais populares tropicalistas: Caetano Veloso e Gilberto Gil.

O trabalho em questão procura problematizar o termo “tropicália”, assim como suas variações semânticas. Podemos compreender a tropicália como sentido de vanguarda, um adjetivo, mas há primeiramente a(s) tropicália(s) sujeito, substantivo: *Tropicália* é a obra de Hélio Oiticica, e mais tarde também título da música homônima de Caetano Veloso, assim como o álbum do coletivo composto pelo mesmo e vários outros artistas. Foi denominado de Tropicália, ou tropicalismo o coletivo de obras e manifestações que partilhavam de pressupostos e expectativas sensíveis e ideológicas. “Tropicália” é, portanto muitas em uma palavra: o termo se torna uma “palavra-conceito” por carregar em si uma polissemia; e por ser um conceito, seu uso irá variar de discurso para discurso, de sujeito para sujeito, de tempos em tempos.

**PALAVRAS-CHAVE:** tropicália, conceito, movimento.

#### **Conceitos na arte e Arte conceitual**

Realizar uma análise conceitual de um movimento histórico, a partir da denominação que este possui, significa reconhecer que no cerne da(s) palavra(s) que o denomina(m) há elementos, conteúdos fundamentais para compreendê-lo – caso haja, é claro, um rigor criterioso na interpretação historicista do discurso. Uma “revolução” pode ser compreendida como um “golpe”; ou ainda, uma medida pode ser entendida como revolucionária ou reformista, dependendo da situação em que o discurso é proferido e/ou utilizado e como e por quais sujeitos ele é interpretado.

O historiador alemão Reinhart Koselleck bem salientou a força das palavras, “sem as quais o fazer e o sofrer humanos não se experimentam nem tampouco se transmitem” (KOSELECK 2006).

Ainda em sua análise salienta que a relação entre as *palavras* (significante) e *significado* (conceito) é como entre “entre espírito e vida, entre consciência e existência, linguagem e mundo Para entender um determinado contexto é necessário reconhecer os significantes da época. Tal rigor metodológico acaba por fim ajudando a se fazer uma análise histórico-semântica dos conceitos através dos tempos e espaços, uma vez que o seu significado muda, tanto de acordo com as culturas e/ou grupos que o empregam, quanto pelo contexto e conjuntura político-social em que eles são utilizados. Analisar uma sociedade, a partir da compreensão historicista dos conceitos utilizados por seus sujeitos, possibilita assimilar as noções contemporâneas de suas relações sociais suas e estruturas políticas uma vez que elas são definidas através de conceitos que carregam em si suas densas complexas articulações, como *república*, *democracia*, *liberalismo* e *classe*. Koselleck cita elementos que fazem da palavra *Estado* um conceito, tais como “dominação, território, burguesia, legislação, jurisdição, administração, impostos, exércitos [...]. Esses conteúdos diversos, com sua terminologia própria, mas também com sua qualidade conceitual, estão integrados no conceito ‘Estado’ e abrigam-se sob um conceito comum”. A razão pela qual um conceito se apegue a uma palavra específica é quando ela transcende seu significado inicial por criar um efeito de polissemia entre os falantes.

Em meio a todas estas variáveis surge finalmente a situação de um novo conceito atado a uma nova palavra; ou seja, um neologismo. Em uma análise histórico-conceitual o neologismo é extremamente importante por possibilitar o pesquisador a precisar de maneira exata o contexto em que a nova terminologia surgiu – e deve-se considerar que a cunhagem de um novo termo se dá em situações nas quais não há uma palavra que contemple o novo conjunto de propostas e ideias articuladas de uma maneira específica, inerente ao neologismo criado. Porém esta é uma situação que este mesmo pesquisador terá que decifrar *quais* elementos fundadores presentes no novo termo e como se dão suas articulações e desdobramentos.

Koselleck se utiliza de conceitos político-sociais de vasta extensão histórica para ilustrar sua história dos conceitos; e uma brecha não muito explorada pelo autor seria a história dos conceitos da (e na) arte. A influência de obras e manifestações artísticas na formação, propagação e apropriação de conceitos é ainda um campo historiográfico bastante fértil. Na primeira metade do século XVIII Johann Joachim Winckelmann criou a “história da arte” como disciplina ao adotar distinções estéticas entre obras artísticas através de estilos – o *grego*, o *romano* e o *greco-romano*.<sup>1</sup> Posteriormente no século XIX, com a ascensão da burguesia, a crítica e historiografia da arte se encarregaram de conceituar as

<sup>1</sup> Conferir MATTOS, Claudia Valadão de. *Winckelmann e o meio antiquário do seu tempo*, In: Revista de História da Arte e Arqueologia (RHAA). São Paulo, Unicamp, n. 9, jan./jun., p. 69-79. 2008.

manifestações artísticas e passaram a enxergar nas obras verdadeiros *movimentos* artísticos e não apenas tendências e estilos predominantes.

Uma boa perspectiva é que a aplicação da história dos conceitos *na* história da arte não deva fugir dos pressupostos elencados por Koselleck ao associá-la à história político-social – respeitando pressupostos metodológicos específicos, por exigir o discurso artístico chaves de leitura diferentes de um discurso oral ou escrito, por exemplo. Estéticas e movimentos artísticos como o *modernismo* e o *dadaísmo* carregam em si uma densa formulação teórica, um sentido partilhado pelos artistas. Já na arte contemporânea o conceito se torna a própria obra materializada: inerente a ela está uma série de ideias formuladas, sendo impossível assimilar a obra de maneira mais completa sem que se conheçam os outros conceitos que estão abarcados na mesma. Neste mesmo contexto de formulação da arte contemporânea se insere a *Tropicália* de Hélio Oiticica. *Tropicália* é a primeira manifestação do que mais tarde se convencionou chamar de Tropicália, ou tropicalismo: um estado de vanguarda nas artes que se postava criticamente à sociedade, com posicionamentos éticos e estéticos, políticos.

### ***Tropicália: palavra-conceito***

Da mesma forma que Koselleck utiliza-se do conceito de “Estado” para exemplificar como um conceito é uma palavra polissêmica, que abarca em si várias ideias – tais como burguesia, fronteira, jurisdição, etc. –, a palavra “tropicália” também possui uma série de elementos inerentes a ela. As manifestações tropicalistas do final da década de 1960 são multifacetadas: demonstram interesse pelo que é considerado cafona, questionando as classificações e qualificações, entre o que seria o “mau gosto” e o que seria uma “cultura de boa classe” – elegendo o apresentador de televisão e radialista Chacrinha como um xodó e símbolo do tropicalismo. Possuem um entendimento do carnaval como impulso social elementar na cultura brasileira – onde há trocas de valores e os padrões são debochados publicamente –; pesquisam e buscam pelas “reliquias do Brasil”; tem interesse nos modernistas de 1922, principalmente Oswald de Andrade<sup>2</sup> e sua antropofagia<sup>3</sup> – ou uma *superantropofagia*, aproveitando não apenas o “repertório imagético brasileiro, das tentativas mais recorrentes de mitologização e caracterização da nacionalidade”, mas também uma “absorção exacerbada e crítica do colonialismo cultural” (SÜSSEKIND, 2007). Propunha-se um hibridismo cultural (DUNN, 2009), e Caetano Veloso afirmar ser *sincretismo* a palavra-chave para se entender a Tropicália. (VELOSO, 1997). Chegariam tais

<sup>2</sup> Como definiu Caetano Veloso, ao caracterizar os tropicalistas (incluindo ele próprio) “Oswald os (nos) unia”. (VELOSO, 1997, p 245)

<sup>3</sup> Celso Favaretto dedica uma seção inteira do capítulo “A Mistura Tropicalista”, presente em sua principal obra acerca do tropicalismo chamada *Tropicalismo e Antropofagia*. (FAVARETTO, 2007)

obras ao público de maneira violenta, “explosiva”, pelo vão aberto em lugar da parede 4ª parede – utilizando uma conceituação brechtiana –, sendo as apresentações tropicalistas musicais um verdadeiro *happening*, que, por si só, carrega uma certa anarquia em seu conceito. Como disse Celso Favaretto, nos shows tropicalistas

corpo, voz, roupa, letra, dança e música tornaram-se códigos, assimilados na canção tropicalista (...) Caetano e Gil, principalmente o primeiro, não mais abandonaram essa orientação, fazendo do corpo, no palco e no cotidiano, uma espécie de cultura viva. A incorporação desses elementos não musicais provinha do trabalho conjunto que os tropicalistas realizaram com Glauber Rocha, Hélio Oiticica, Rubens Gerchman, Lygia Clark, José Celso (FAVARETTO, 2007).

Há não uma, mas várias palavras-chave para tropicália: sincretismo; inconformismo; (super) antropofagia; relíquias do Brasil, geléia geral brasileira (i.e. repertório imagético brasileiro); incorporação (do sujeito na obra e vice-versa); participação (do público, agora não apenas mero expectador, mas participador); cultura popular (percebida como cultura tão genuína quanto à erudita); cultura de massa; dispersante; universalismo cultural; alargamento das delimitações; enfim, a diluição da moldura que separa as artes a as separa da vida num plano geral. Tais elementos não devem ser apenas somados matemática em uma equação matemática em seus sentidos, mas pensá-los como várias significações importantes que se entrelaçam. E se pensarmos que o termo também se aplica a toda uma vanguarda que acabou se tornando *tendência* artístico-cultural no final da década de 60, amplia-se sua polissemia. Poderíamos pensar na palavra “tropicália” como um conceito, uma vez que ela é vocábulo que concentra uma multiplicidade de significados, não sendo possível separá-los da palavra. A expansão da tropicália como um conceito acabou sendo incorporada pelos artistas e jornalistas, ampliando-o. Torquato Neto diz que na Tropicália “todas as propostas serão aceitas, menos as conformistas” (NETO, 1968 apud. BASUALDO, 2007. p. 238) expandido a utilização do conceito; e em total concordância com os ideais de Hélio Oiticica em sua *Tropicália*<sup>4</sup>.

Koselleck define os conceitos da seguinte maneira:

São, portanto, vocábulos nos quais se concentra uma multiplicidade de significados. O significado e o significante de uma palavra podem ser pensados separadamente. No conceito, significado e significante coincidem na mesma medida em que a multiplicidade da realidade e da experiência histórica se agrega à capacidade de plurissignificação de uma palavra, de forma que seu significado só possa ser conservado e compreendido por meio dessa palavra. (KOSELLECK, 2006, p.109).

Hélio Oiticica já enxergava o termo como um conceito durante a explosão da tropicália. O artista escreveu, em 1969 (quando estava em Londres):

---

<sup>4</sup> Nas palavras de Oiticica sobre a tropicália: “qualquer conformismo, seja intelectual, social, existencial, escapa à sua idéia principal” (OITICICA, 1968 apud. COELHO; COHN, 2008. p. 125).

Quando inventei, no verão de 1966-67 (verão brasileiro), o conceito de Tropicália (a palavra-conceito), não podia imaginar toda a sua extensão, embora quisesse dizer com ele, implicitamente, o que afinal ele acabou sendo: a definição de um novo tipo de sentimento no panorama cultural geral, ou a síntese de uma visão cultural específica, de diferentes campos de formas artísticas em sua manifestação, interrelacionados em suas metas específicas: o teatro, a música popular, o cinema, além das artes plásticas [...] de repente encontram no conceito de Tropicália uma definição de seus escopos. (OITICICA, 1969. apud BASUALDO, 2007. p.312).

Nem todas as leituras da Tropicália realmente enxergam na montagem de *Tropicália* de Hélio Oiticica sua gênese; e raras são as que vêem elementos fundamentais e delineadores da tropicália em sua obra. Há, senão um silêncio historiográfico, no máximo um tímido cochicho acerca do papel que Hélio Oiticica teve em todo o movimento tropicalista, como fundador do conceito. Analisar a Tropicália como ela foi imbuída – um conceito – significa amplificar, potencializar seu sentido e influência cultural e política para além de seu período convencionalmente analisado, não ficando ela (a tropicália) restrita àquele contexto.

### **Tropicália e tropicalismo: síntese e movimento**

Tropicália surge fruto de inquietações de origens estético-filosóficas da arte; de reflexões sobre as possibilidades de discursos, provocando experimentações de sentido às obras. Em seu contexto de surgimento, tocava-se pulsante a temática nacional como motivo artístico – com traços de um nacionalismo, não de Estado, mas cultural. Havia de fato um conflito cultural entre agentes da área (artistas, produtores, críticos – e o público!), tendo como embate a ser disputado: qual das manifestações era o retrato mais próximo da realidade brasileira, a representação nacional mais genuína, exposta sob o discurso artístico-ideológico. Nas palavras do historiador Christopher Dunn, a Tropicália emerge em um momento onde

artistas e intelectuais começaram a reavaliar os fracassos de projetos políticos e culturais do passado. [...] A Tropicália foi tanto uma crítica desses defeitos quanto uma celebração exuberante, apesar de muitas vezes irônica, da cultura brasileira e suas contínuas permutações. (DUNN, 2009. p.19).

Esta ambiguidade presente nas obras tropicalistas gerou uma desconfiança geral, havendo a necessidade de haver uma reformulação da sensibilidade (FAVARETTO, 2007). As figuras que mais diretamente disseminaram o Tropicalismo foram Gilberto Gil e Caetano Veloso, obtendo o maior alcance popular ao apresentarem suas canções no III Festival Internacional da Canção (FIC), da TV Record, de 1967, provocando o público, jogando com uma sensação estranhamento ao aliar fruição estética à crítica social (FAVARETTO, 2007. p.19). *Alegria, Alegria*, de Caetano ficou em 4º lugar, mas sua letra e levada cativante fizeram-na um hino; e *Domingo no Parque* de Gilberto Gil em 2ª; mas vencendo na categoria “melhor arranjo”, sendo importantes marcos para compreendermos tal turbilhão

cultural. José Celso Martinez Corrêa encenou *O Rei da Vela*,<sup>5</sup> pouco antes meses antes do III FIC no mesmo ano, causando semelhante reação, porém em menor escala. Assim, como as estrelas formam uma constelação, focos dispersos acabaram por iluminar de maneira conjunta o cenário artístico-cultural brasileiro.

O espírito de mudança aliada a uma similaridade de elementos sensíveis acabou por unir manifestações isoladas, agregadas pelo sentido coletivo da experimentação como diretriz. O impulso criativo destes trabalhos nascia de uma vontade de alterar dinâmicas ético-estéticas, questionando estruturas sócio-políticas e propondo a crítica da crítica. A Tropicália pode ser entendida como um conjunto de obras que ganham estreita semelhança sob várias perspectivas, havendo uma sensação, entre os artistas tropicalistas, de que havia uma estética ideológica pairando entre suas obras, unindo-as sob um mesmo manto; e a crítica artística contribuiu fortemente, nomeando tais manifestações sob um termo que lhes daria uma roupagem conceitual que as vestisse melhor: tropicália, tropicalismo.

Porém, tal designação deve ser analisada com esmero, questionando-a. A primeira questão: seriam os termos Tropicália e tropicalismo sinônimos? Tal reflexão foi colocada no próprio contexto de 1967-72. Oiticica com sua obra queria criar um estado geral de inventividade cultural, chamando de pensamento de vanguarda “não o que busca a inovação pela inovação, na gratuidade criativa, na redundância do artista sobre si mesmo, mas no que procura realmente virar a mesa com o que nela está posto” (OITICICA, 1968. apud BASUALDO, 2007, p.248). E continua a dizer: “a Tropicália não é um movimento artístico, e sim a constatação de uma síntese onde se reúnem propósitos gerais: cinema, teatro, artes plásticas, música popular, porque a fronteira entre essas divisões formais tendem a se dissolver dentro de algo maior.” (OITICICA, 1969. In: BASUALDO, 2007, p. 309). A perspectiva do pesquisador Frederico Oliveira Coelho de ver a Tropicália como uma *movimentação* ao invés de um movimento organizado parece ser bastante adequada (COELHO, In: COELHO; COHN, 2008 p. 12).

Rogério Duarte, em depoimento, concorda com Hélio Oiticica ao enxergá-la como algo além de um movimento:

O que se diz que vem a ser a estética da tropicália, era a única que comportava as minhas contradições, em todos os níveis. Entre o malandro e o erudito; entre o baiano e o carioca, entre o europeu e o africano, em suma, tudo. É porque a tropicália vem a ser realmente a busca de uma síntese entre idéias totalmente contraditórias. Eu sempre critiquei a ideia de se considerar o tropicalismo um movimento da música popular brasileira. Tropicalismo foi muito mais do que isso<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Escrita por Oswald de Andrade em 1937, censurada pelo governo de Getúlio Vargas durante o período do Estado Novo e renegado pelas gerações seguintes, tendo sido encenada pela primeira vez com o Teatro Oficina.

<sup>6</sup> Este os demais depoimentos em que a referência bibliográfica não se encontram acompanhados podem ser encontrados no documentário *Tropicália*, de Marcelo Machado, lançado em 2012.



Neste caso, Rogério Duarte entende que Tropicália e Tropicalismo são sinônimos. Denotam um momento em que houve uma grande efervescência cultural no Brasil. Oiticica, porém se resguarda, utilizando-se apenas do termo “tropicália” por reconhecer que ele carrega toda a densidade conceitual da vanguarda, enquanto que o termo tropicalismo carrega em si o sufixo que denota um esteticismo, beirando o modismo (além de ter sido comparado ao tropicalismo de Gilberto Freyre). Gilberto Gil diz: “A tropicália era uma espécie de ilha, era uma espécie de território idealizado, uma espécie de utopia. Enquanto que o tropicalismo, e o “ismo” já denuncia muito claramente, é uma coisa do momento”. Torquato Neto pontua, que

a Tropicália é a medida mais justa do possível [...] porque é a opção mais natural e ampla” e que ele opta para designar toda aquela movimentação “Tropicália porque não é liberal mas porque é libertina. A anti-fórmula super-abrangente: o tropicalismo está morto, viva a Tropicália (NETO, 1968 apud. BASUALDO, 2007. p.238).

O Tropicalismo foi mais facilmente assimilado pelos meios de comunicação e pelo mercado. A aceção dos artistas ao termo tropicalismo era inconstante. Hora existia a repulsa, hora a aceitação, como quando Caetano Veloso responde a pergunta de Augusto de Campos, em 1968:

[Augusto] Para encerrar. O que é o Tropicalismo? Um movimento musical ou um comportamento vital, ou ambos?

[Caetano] Ambos. E mais ainda: uma moda. Acho bacana tomar isso que a gente está querendo fazer como Tropicalismo. Topar esse nome e andar um pouco com ele. Acho bacana. (CAMPOS, 1968. apud. COELHO; COHN. 2008. p. 115-16).

Embates ferozes, artigos críticos e ataques de todos os lados foram realizados em larga escala no ano de 1968. Parte da imprensa e da crítica tratou a tropicália como movimento artístico, sob o seguinte raciocínio: um movimento é caracterizado como um agrupamento de pessoas que se relacionam, compartilham idéias, objetivos e/ou praticam um conjunto de atos visando alguma mudança em determinados setores. Seria então de extrema importância para elas (imprensa e crítica) apontar quais eram os membros, os líderes, os tropicalistas. Glauber Rocha responde impacientemente a um repórter sobre a relação de seu filme *Terra em Transe*, (1967), comumente percebido como um dos marcos iniciais do movimento

Terra em Transe, Tropicália, O Rei da Vela... relações existem, mas são relações... eu não sei se tem relação nenhuma não, sabe? Esse papo... aliás, eu já enchi o saco desse papo de tropicalismo! De forma que tropicalismo para mim é Caetano e Gil. O teatro do Zé Celso Martinez é a explosão do teatro revolucionário no Brasil, que lidera a luta no teatro do terceiro mundo, e Terra em Transe é Terra em Transe que é um filme meu e eu não vou falar.

Aí está uma ótica de que Tropicalismo é apenas restrito à música – e somente à Gil e Caetano! De fato a Tropicália se constituiu como movimento apenas no âmbito musical (DUNN, 2009). Havia ali uma organização entre os músicos que permitia ver a coletividade constante entre o “grupo baiano”

(Gil. Caetano, Gal e Tom Zé), com o restante (os Mutantes, Rogério Duprat e Júlio Medaglia), além dos letristas Capinam e Torquato Neto (e flertes de Nara Leão, Maria Bethânia e Jorge Ben). O disco-manifesto coletivo *Tropicália, ou Panis et Circenses* (1968), juntamente com o programa de televisão *Divino Maravilhoso*<sup>7</sup> davam a entender que se tratava de um movimento, uma vez que os artistas que lá estavam eram os mesmos. No programa de estreia, aliás, os apresentadores encenam o enterro do tropicalismo, com os dizeres “aqui jaz o tropicalismo”, satirizando os ataques sofridos; ao mesmo tempo em que indicam que o movimento coeso que críticos procuravam enxergar não existiria mais (se é que já o houve). Com o exílio de Caetano e Gil o Tropicalismo se desfez, como na resposta de Caetano a um jornalista de uma emissora portuguesa, que perguntou, em 1969 se a música que ele e Gil faziam naquele momento poderia ser parte do tropicalismo

um nome de um movimento só existe enquanto o movimento existe, e o tropicalismo não existe mais como movimento. Ele frutificou [...] mas nós já não estamos no Brasil e já não há mais o tropicalismo como movimento. De modo que o que a gente faz hoje é irresponsável com relação ao movimento tropicalista.

#### **Conclusão: sobre o uso justo do termo.**

O que se pode perceber é Tropicália e Tropicalismo partilham de vários elementos em comum, a ponto de podermos entendê-los como sinônimos. Mas para tal, é necessário que façam-se considerações e formulações prévias sobre como se dará a relação entre significado e significante. *Tropicália* transcendeu o substantivo para se um adjetivo com variações semânticas, um conceito. Tal conceito foi ampliado e utilizado como condutor de todo um programa estético de toda uma movimentação cultural. Por outro lado, tropicalismo parece fazer referência a um movimento dado exclusivamente na cena musical, permitindo ver apenas semelhanças entre as obras de outras linguagens. Um movimento pressupõe uma organização onde há quem fale por todos; o que não é o caso da Tropicália. O sentido de tropicália é fluido, havendo a necessidade de interligar as manifestações numa coletividade, mais por afinidades em suas expectativas do que projetos esteticistas.

O exílio dos principais porta-vozes do movimento foi um dos golpes desferidos pelo regime ditatorial em cima do tropicalismo. Ainda que importantes músicos da Tropicália, como Tom Zé e Os Mutantes estivessem trabalhando suas obras a mesma ótica que antes, necessitava-se da presença de Gil e Caetano para que o movimento se consolidasse como tal. Porém, apesar da tropicália sair do foco das

---

<sup>7</sup> Programa da emissora da TV Tupi nos moldes dos programas musicais de auditório, como *O Fino da Bossa*, com estréia em outubro de 1968 com duração até dezembro do mesmo ano, quando foi cancelado e seus anfitriões (Caetano e Gil) presos e exilados.

atenções ela não deixou de existir, e não é possível afirmar com precisão o fim da Tropicália como movimentação. E principalmente, a tropicália, como conceito, sobrevive ao tempo e pode ser assimilada de outras maneiras por outras gerações, ressignificada não apenas como fonte inspiratória, mas como plano estético-ideológico na produção artístico-cultural, pois abarca e se alimenta de inquietações, resolve as contradições pelo sincretismo, critica a crítica.

### Bibliografia

BASUALDO, Carlos (org). *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira (1967-1972)*, São Paulo, Cosac Naify, 2007. p.195-355

BRAGA, Paula Priscila. *A Trama da terra que treme: multiplicidade em Hélio Oiticica*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo 2007. 209p.

COELHO, Frederico; COHN, Sérgio (org.) *Encontros - Tropicália*, Rio de Janeiro, RJ, Beco do Azogue, 2008. 237p.

COHN, Sergio; FILHO, Cesar Oiticica; VIEIRA, Ingrid. (Org.) *Encontros – Hélio Oiticica*, Rio de Janeiro, RJ, Beco do Azogue, 2009. 272p.

DUNN, Christopher. *Brutalidade Jardim*. São Paulo:Editora UNESP, 2009. 273p.

FAVARETTO, Celso. *Tropicália, alegoria, alegria*. 4. ed. Cotia, SP, Ateliê Editorial, 2007. 184 p.

FILHO, César Oiticica (org). *Hélio Oiticica: museu é o mundo*. , Rio de Janeiro, Beco do Azogue, 2011. 288p.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Editora Contraponto, 2006. 368p.

MELLO, Zuzana Homem de. *A Era dos Festivais: uma parábola*. São Paulo, Editora 34, 2003 528 p.

NAPOLITANO, Marcos. *Os festivais da canção como eventos de oposição ao regime militar brasileiro (1966-1968)* In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Org). **O Golpe e a ditadura militar**. Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2004. p. 203-216.

SÜSSEKIND, Flora. *Coro, contrários, massa: a experiência tropicalista e o Brasil de fins dos anos 60*. In: BASUALDO, Carlos (org). **Tropicália: uma revolução na cultura brasileira (1967-1972)**, São Paulo, Cosac Naify, 2007.

VELOSO, Caetano, *Verdade Tropical*, Cia. Das Letras, 1997. 524p.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

## A presidência Fernando Collor de Mello e o Álbum “V” (1991) da banda Legião Urbana: diálogos possíveis

Vanessa Durães Prudêncio

Mestranda - UNIMONTES

[vanessa.prudencio@yahoo.com.br](mailto:vanessa.prudencio@yahoo.com.br)

**RESUMO:** A possibilidade de utilizar tudo o que o homem toca como fonte impulsiona muitos historiadores a se aventurarem pela pesquisa com base em componentes culturais e identitários. A música enquanto parte integrante dessa rede pode ser apreendida como representação que nos relata um viés específico da realidade. Assim, buscamos compreender o breve período entre a candidatura de Fernando Collor de Mello às eleições presidenciais de 1989 e o *impeachment* em 1992, através das canções de maior representatividade do álbum *V* (1991) da banda Legião Urbana. Procuramos entender como os acontecimentos repercutiram no cotidiano dos jovens face à expectativa em torno do modelo de administração proposto, já que o país vinha de um longo regime militar e apresentava uma conjuntura política, econômica e social desanimadora. Investigamos como os bens simbólicos culturais interagem com a realidade política e discutimos até onde as canções dialogam com a conjuntura nacional, público-alvo, tempo e espaço.

**PALAVRAS-CHAVE:** Collor, Mídia, Política.

Esta pesquisa busca compreender o período conhecido por Era Collor (1989-1992), sob a ótica do jovem cidadão brasileiro, através do álbum *V* (1991) da banda Legião Urbana, já que o consideramos representativo e de destacada importância no cenário do *rock* nacional. Ao mesmo tempo, procuramos entender como a produção cultural daquele momento interage com a realidade política e como a sucessão de acontecimentos repercutiu na vida cotidiana desses jovens cidadãos face à expectativa gerada em torno do novo modelo de administração proposto por Fernando Collor de Mello.

Iniciado com o trabalho monográfico da Graduação em História, trabalho limitado à compreensão do período de transição democrática no Brasil (década de 1980) por meio das canções do primeiro álbum da banda, o *Legião Urbana* (1985), a presente pesquisa pretende continuar os estudos sobre a história política nacional recente, utilizando especificamente da produção cultural como objeto de análise e entendimento. O presente artigo corresponde ao projeto de pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES e encontra-se, portanto, em fase “embrionária”. Dessa forma, o texto aqui exposto refere-se a uma pesquisa em andamento, uma proposta inconclusiva, e que será mais tarde apresentada em forma de

dissertação. Por ora, iremos expor nossa proposta e os caminhos que pretendemos transcorrer para a finalização da mesma.

Em retrospecto, examinamos a conjuntura social, política e econômica brasileira que antecede a eleição de 1989 a fim de delinear o panorama daquele momento específico. Sabemos que a década de 1980 é para o Brasil um período de rupturas e transformações profundas, sobretudo no cenário político. Depois de mais de duas décadas de Regime Militar (1964-1985), vemos a ditadura sendo aos poucos dissolvida pelo governo do presidente Ernesto Geisel (1974-1979), dissolução potencializada pela “abertura lenta e gradual” do presidente João Figueiredo (1979-1985). Ambos os presidentes, eleitos de maneira indireta, “afrouxaram” o rigor militar dos anos anteriores permitindo que o governo civil democrático fosse restabelecido no país de maneira gradativa. A partir de 1984 a democracia é reintroduzida paulatinamente, mantendo, no entanto, algumas características comuns à Ditadura Militar, sendo que o retorno às eleições diretas acontece somente em 1989.

Nesse momento, diante de uma conjuntura política, econômica e também social desanimadora, embora com vistas à mudança devido ao fim do militarismo, a figura de Collor surge como uma injeção de esperança no país que, depois de décadas sem a possibilidade de escolher seus próprios presidentes e sob um regime autoritário, tem no candidato uma expectativa de mudança. Nordeste, embora de classe alta, de boa aparência, esportista, com discurso moderno e inovador, além de cercado do mais especializado aparato de *marketing*, Fernando Collor de Mello, o “caçador de marajás”, foi recebido com grande entusiasmo pelo eleitor desacostumado a escolher seus representantes.

A mídia, sobretudo televisiva, teve papel crucial na formação e divulgação da imagem do candidato, já que a publicidade em torno dele levou à popularização de sua figura e, conseqüentemente, sua vitória nas urnas. Segundo Maria Cândida Galvão Flores, “ele procurou impor uma imagem de si mesmo que captasse e fixasse a atenção da sociedade brasileira” (2008, p.09). Com a finalidade de atrair a atenção dos eleitores das mais diversas classes e setores do país, ele reuniu uma série de aspectos que supostamente atenderia às expectativas de todas as classes sociais e profissionais. Assim,

O apelo da campanha era basicamente emocional, buscando estabelecer processos de projeção, ou seja, identificação dos eleitores com o candidato, uma vez que as propostas de Collor de Mello eram fruto de pesquisa junto à sociedade para que ele soubesse o que os eleitores esperavam de um futuro presidente (FLORES, 2008, p.10).

Quase trinta anos após a última eleição direta que escolheu Jânio Quadros (1961) presidente do Brasil, Fernando Collor de Mello é eleito democraticamente, “numa eleição que teve dois turnos, (...) inovação trazida pela Constituição de 1988” (FLORES, 2008, p. 10). Seu discurso jovem e arrojado foi prontamente aceito e sua eleição um marco da história política do país. Sua proposta de instaurar um novo modelo de governo no país, e que incluía promessas de combate à corrupção e inflação, deixou o povo brasileiro esperançoso quanto aos rumos que o Brasil tomaria. Entretanto, depois de curto período governando, período esse marcado pela instabilidade econômica, social, além de inúmeras denúncias de corrupção direcionadas ao secretariado e ao próprio presidente, é instaurada uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que investigaria a fundo essas denúncias.

Com o desenrolar das investigações, o processo de *impeachment* do presidente tornou-se inevitável. Rapidamente o apoio ao presidente foi sendo reduzido na mesma proporção que cresciam a mobilização no meio político, em favor do afastamento de Collor, e a insatisfação popular. Nesse processo de derrocada, a mídia volta a exercer especial função. Veículos de comunicação de grande circulação e de forte impacto na opinião pública na época como a Revista VEJA<sup>1</sup> e o Jornal Nacional<sup>2</sup>, que inclusive teriam sido veículos de intensa divulgação da campanha de Collor enquanto candidato, “tomam frente” na campanha nacional em favor do *impeachment*.

Diante de imensa impopularidade, Fernando Collor de Mello, na tentativa de retomar o controle da situação e reconquistar o apoio popular, convoca a população a sair às ruas, em um comunicado oficial veiculado na televisão no dia 13 de agosto de 1992, utilizando as cores verde e amarela em sinal de apoio ao governo. Em vez disso, no dia 16 de agosto, os “caras pintadas”, formados principalmente por jovens de diversas idades e classes sociais de várias partes do país, foram às ruas protestar contra a corrupção num episódio que ficou conhecido como “Domingo Negro”. Essa situação, embora utilizada pelos partidos de oposição e pelos sindicatos para angariar apoio e popularidade, foi de uma extensão totalmente diferente.

Os jovens não aparentavam optar entre esquerda e direita, ou entre este ou aquele partido político. Parecia naquele instante existir um sentimento maior, abrangendo um movimento dito pela ética na política, mostrando uma população cansada pela sucessão de escândalos (DOS SANTOS, 2008, p. 205).

<sup>1</sup> Publicação semanal da Editora Abril.

<sup>2</sup> Telejornal diário da TV Globo.



Em 02 de dezembro de 1992, o Senado aprovaria o *impeachment* de Collor que viria a ser julgado pela justiça comum por crime de responsabilidade. Em 29 de dezembro, durante sessão do Superior Tribunal Federal (STF) e depois de várias tentativas da defesa de adiar o julgamento, o advogado do presidente lê a sua carta de renúncia, provavelmente numa última tentativa para não ter seus direitos políticos cassados e sua inelegibilidade decretada. Porém, mesmo tendo renunciado ao cargo, Fernando Collor de Mello é julgado inelegível durante oito anos.

Sob esse panorama, o álbum *V* (1991) da banda Legião Urbana, objeto de nossa análise, é lançado com canções que circundam o cotidiano juvenil no período tratado. Principal letrista da banda, Renato Manfredini Júnior, o Renato Russo, ficou conhecido como “porta-voz” de sua geração e retratou em suas letras os conflitos e experiências vividas pelos jovens em diversos momentos da história do país. Destacando-se no cenário do *rock* brasileiro, o grupo alcançou *status* no mercado fonográfico, e com isso adquiriu conotação messiânica, sendo intitulado pelos fãs como “Religião Urbana”. Característica comum às expressões culturais de massa, muitos artistas passam a serem considerados verdadeiros gurus e, segundo Umberto Eco, “(...) desenvolvem uma função que, em certas circunstâncias históricas, tem cabido às ideologias religiosas” (2004, p. 43). Sobre isso, Walter Benjamin explica que a “(...) obra de arte “autêntica” tem sempre um fundamento teológico” (1994, p. 171) que é reconhecido e absorvido pelo público.

A música popular brasileira dos anos 1960 e 1970 é considerada crítica e engajada, tanto pelos críticos especializados como pelo cidadão comum. A geração que atravessou o período de Ditadura Militar e, através da música, lutou pela liberdade de expressão e criação artística é amplamente reconhecida e, mais tarde, viria a ser comparada com a geração seguinte que, a partir da década de 1980, modificaria a forma de fazer música popular no Brasil. Segundo João Pinto Furtado:

Diferentemente de seus pares dos anos sessenta e setenta, os produtores e consumidores das representações culturais dos anos oitenta e noventa não seriam portadores das grandes certezas que aqueles outros tinham. Seus valores e universo existencial trazem, embora anunciem nas entrelinhas um programa de ação imediata, a marca de uma relativa indeterminação. (1997, p. 140)

Assim, “ao longo dos anos oitenta (...) já tinha se tornado lugar-comum no Brasil a afirmativa de que a própria década de 1980 tinha sido, sob todos os aspectos, a *década perdida*” (1997, p. 125). E continua dizendo que “(...) a atividade econômica, a participação política, os movimentos sociais e a produção cultural eram, nessa perspectiva (...), vistos sob o pejorativo enfoque de *invólucção*” (1997, p.



125). Nesse mesmo sentido, Renato Russo ironiza ao tratar os jovens de sua própria época como “nossa grande geração perdida”, em referência à crítica que parte do senso comum e da qual, por fazer parte daquela geração, discordava.

Visando contrariar as críticas, algumas bandas de *rock*, nesse caso específico a Legião Urbana, através de suas letras contestadoras, expuseram os anseios da juventude de sua época, somando rebeldia e crítica política e social. Marcos Napolitano, explica que:

A MPB, o samba e o *rock* acabaram formando uma espécie de frente ampla contra a ditadura, cada qual desenvolvendo um tipo de crítica, atitude e crônica social que forneciam referências diversas para a idéia de resistência cultural. A MPB com suas letras engajadas e elaboradas (...) e o *rock* com seu apelo a novos comportamentos e liberdades para o jovem das grandes cidades. (2006, p. 111-112)

Orientada inevitavelmente pelo mercado fonográfico e, devido a isso, visando à obtenção de lucro, os artistas da época, principalmente do *rock*, possivelmente utilizaram de suas posições notórias para, além de divulgar sua música, explorar temáticas com vistas à conscientização dos consumidores. Para Luciano Carneiro Alves, essa música “(...) não deixa de ser uma manifestação legítima apenas porque é produzida na esfera da indústria cultural” (2002, p. 26). Em suma, no contexto aqui apresentado e para a análise aqui proposta, a indústria cultural representaria o principal meio para a veiculação de um ideal.

Na obra “Indústria Cultural e Sociedade”, Theodor Adorno diz que “(...) os talentos pertencem à indústria muito antes que esta os apresente; ou não se adaptariam tão prontamente” (ADORNO, 2002, p. 10). Considerando a visão adorniana, embora não concordando totalmente com ela, podemos perceber que antes de atingir o sucesso a Legião Urbana fazia parte de um sistema social que, tempos depois e de dentro dele, viria a lançar opiniões e críticas. Dessa maneira, a fórmula por eles utilizada para alcançar o reconhecimento em âmbito nacional já estaria previamente “aprovada” e seria aceita pela sociedade, especificamente pela juventude, da qual os próprios integrantes faziam parte, sabendo então o que produzir.

Sob as perspectivas da Indústria Cultural e a intenção de atingir um público levando sua poética a todo o Brasil, a banda procurava contestar os problemas político-sociais adequando-se às necessidades ideológica e musical dos jovens. Devemos ponderar, entretanto, que ao tornar-se parte do

sistema cultural industrializado a Legião Urbana precisou adaptar-se àquele meio, o que não implica na necessidade de atender integralmente às exigências do mercado.

Partindo dos pressupostos apresentados, procuramos compreender, por meio da análise dos aspectos políticos, históricos, sociais e culturais contidos nas canções do álbum *V* (1991) da Legião Urbana, como o curto período entre a ascensão e o declínio do primeiro presidente eleito democraticamente no Brasil após quase três décadas sem eleições diretas, reverberou no cotidiano do cidadão brasileiro, sobretudo a juventude. Investigamos, também, como o domínio dos bens simbólicos culturais interage com a realidade política.

Sendo um período relevante para a história política do país, a Era Collor (1989-1992), desperta grande interesse no universo da pesquisa acadêmica. Entendemos como “Era Collor” o período que vai do surgimento do político Fernando Collor de Mello enquanto candidato às eleições presidenciais de 1989, abrangendo sua campanha midiática, sua vitória nas urnas, seu reduzido período de governo, o declínio de sua popularidade e, conseqüentemente, sua retirada do poder. São conhecidos inúmeros trabalhos que analisam esse breve espaço de tempo através de fontes diversas, como periódicos (jornais, revistas, etc.), telejornais, materiais de campanha eleitoral, dentre outras fontes, apontando geralmente para o viés jornalístico tão recorrente em se tratando da figura de Collor. Entretanto, são escassas as pesquisas voltadas para a análise da produção cultural, sobretudo musical, desse período, ficando a maior parte delas restritas às esferas econômica e política.

A partir do estudo das representações de ordem principalmente política e social presentes no seio da obra da banda Legião Urbana, propomos compreender de que maneira elas se inserem e dialogam com o cenário nacional do período supracitado e até que ponto podem ser entendidas como uma fração do pensamento que permeava a população jovem do período. Roger Chartier explica, a respeito da investigação das representações de cunho textual, que se deve considerar os contrastes existentes no ato da leitura, ou seja, de que maneira aquilo que está escrito é entendido e absorvido por quem lê.

Contrastes (...) entre as expectativas e os interesses extremamente diversos que os diferentes grupos de leitores investem na prática de ler. De tais determinações, que regulam as práticas, dependem as maneiras pelas quais os textos podem ser lidos, e lidos diferentemente pelos leitores que não dispõem dos mesmos utensílios intelectuais e que não entretêm uma mesma relação com o escrito. (CHARTIER, 1991, p. 179)

Aplicando tal perspectiva à análise do elemento textual da canção, percebemos que, muito além de representar um pensamento comum de alguns jovens da época, as canções podem ser lidas de

diversas maneiras. É importante vislumbrar que a obra musical enquanto objeto de pesquisa, engloba características de quem a produz, sendo essas características diretamente relacionadas ao histórico do artista (contexto, história de vida, influências), e recebe novo sentido ao atingir o público a quem é dirigida. Em outras palavras, a interpretação da obra deve reputar o que é produzido (a mensagem que se deseja passar) com aquilo que é absorvido, já que a obra pode, muitas vezes, ser “re-significada” de acordo com o entendimento de cada consumidor.

A representação é um conceito ambíguo, por vezes contraditório e, em suma, subjetivo, constituindo “(...) um recurso essencial para uma história das apropriações” (CHARTIER, 1991, p. 179). Chartier explica que “a apropriação (...) visa uma história social dos usos e das interpretações, referidas a suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem” (1991, p. 180). Ou seja, a representação seria uma via interpretativa do real, que por sua vez, através da apropriação de sentido, torna-se subjetivamente explicável.

Nesse sentido, Clifford Geertz, em “A Interpretação das Culturas”, afirma que a cultura é uma rede de significados e, assim, sua análise surge “(...) não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (1989, p. 15). Para Geertz, toda pesquisa cujo objeto é a cultura, ou algum elemento cultural, é analítica e interpretativa. “A análise é, portanto, escolher entre as estruturas de significação (...) e determinar sua base social e sua importância” (GEERTZ, 1989, p. 19). Sendo assim, a análise da canção, enquanto um elemento cultural, faz-se da mesma maneira e, embora utilize aspectos historiográficos e científicos, segue uma lógica subjetiva de interpretação.

Sandra Jatahy Pesavento, em “História & História Cultural”, explica que com a Escola dos *Annales*, século XX, “houve (...) uma verdadeira dilatação do campo de trabalho do historiador, tanto no que diz respeito a atores quanto a temas ou objetos” (2008, p. 31-32). A partir de então, a História Cultural se firmou enquanto ciência propondo “(...) decifrar a realidade do passado por meio de suas representações, tentando chegar àquelas formas, discursivas e imagéticas, pelas quais os homens expressaram a si próprios e o mundo” (2008, p. 42). Diante do exposto, entendemos que as canções da Legião Urbana são representações daquele período, no sentido apresentado por Pesavento, e “(...) que o historiador visualiza como fontes ou documentos para sua pesquisa, porque os vê como registro de significado para as questões que levanta” (2008, p. 42).

A história, como define Agnès Chauveau e Philippe Tétart, em “Questões para a história do presente”, “(...) não é somente o estudo do passado, ela também pode ser, com um menor recuo e

métodos particulares, o estudo do presente” (1999, p. 15). Considerando a música como uma característica marcante da identidade popular, utilizaremos as canções selecionadas como documento de análise histórica, pois podem apresentar uma visão particularizada do período estudado. Essa perspectiva interdisciplinar de estudo pertence à pesquisa histórica desde a História Nova, herança da Escola dos *Annales*, sendo legítimo ao historiador utilizar de fontes diferenciadas para a conclusão de pesquisas em sua área de atuação.

Carlo Ginzburg em “O queijo e os vermes”, expõe que “o fato de uma fonte não ser *objetiva* (...) não significa que seja inutilizável” (2006, p. 16). Assim, à pesquisa histórica é permitida a apropriação de fontes culturais como objeto de estudo e perspectiva de análise, já que, como descreve Luciano Carneiro Alves, “(...) as manifestações artísticas dialogam com o processo histórico, produzindo interpretações e representações sobre o contexto no qual se inserem” (2002, p. 13).

Para a conclusão de nossa proposta, levantamos as canções de maior representatividade do período escolhido presentes no álbum em questão. Utilizando de uma lógica interpretativa, optamos por privilegiar o elemento textual, mas sem desconsiderar os outros componentes musicais haja vista a ampla dimensão e riqueza que compõe uma canção, e através de uma leitura subjetiva dessas canções, no sentido apresentado por Clifford Geertz (1989), compreender até que ponto as canções dialogam com a conjuntura nacional, público-alvo, tempo e espaço.

Utilizando as composições do álbum supracitado como fonte primária, procuramos expor tais letras como relatos históricos do cenário em que foram escritas, além de considerar a utilização das mesmas como fontes históricas, já que podem nos fornecer como o próprio Renato Russo descrevera “(...) um panorama de tudo o que estava acontecendo com o jovem daquela época” (DAPIEVE, 2000, p. 76).

Sabendo que a análise de um período tão singular para a história política e social do país não deve se restringir a um único elemento, nesse caso o cultural, faremos uma profunda análise da bibliografia pertinente ao nosso objeto como base para a proposta aqui apresentada. Apesar da utilização de novas fontes de pesquisa, é indispensável à fundamentação historiográfica, sobretudo em se tratando de um período cuja maior parte dos trabalhos tem cunho jornalístico e sociológico. A mídia, embora tenha se tornado agente histórico e produtor de acontecimentos, não constitui, ainda, em fonte única de entendimento dos períodos históricos, como também ocorre com outras fontes, dependendo, assim, de análise criteriosa por parte do historiador.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HOKHEIMER, Max. *Indústria Cultural e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- ALVES, Luciano Carneiro. *Flores no Deserto - A Legião Urbana em seu próprio tempo*. Uberlândia: UFU, 2002. (Dissertação de Mestrado)
- ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)*. Bauru, SP: Edusc, 2005.
- ASSAD, Simone (Org.). *Renato Russo de A a Z*. As idéias do líder da Legião Urbana. Campo Grande, MS: Letra Livre, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe (Org.). *Questões para a história do presente*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- CHARTIER, Roger. *O Mundo como Representação*. In: *Revista Annales*. 1991.
- CONTI, Mario Sergio. *Notícias do Planalto: a imprensa e Fernando Collor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DAPIEVE, Arthur. *Renato Russo, o Trovador Solitário*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- DOS SANTOS, Anderson. *O Espetáculo na Política Brasileira: a despoliticização do político através das imagens de Fernando Collor de Mello nas capas da Revista VEJA (1988 – 1992)*. Curitiba: UFPR, 2008.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. 6 Ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Viagem na Irrealidade Cotidiana*. São Paulo: Nova Fronteira, 1984.
- FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*, São Paulo, Imprensa Oficial SP, EDUSP, 2002.
- FALCON, Francisco J. Calazans. *História e Representação*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas, SP: Papirus, 2000.
- FLORES, Maria Cândida Galvão. *A Presidência Collor de Mello: Olhares, Imagens e Representações de um atribulado percurso político*. Rio de Janeiro: UERJ, 2008.
- FRIEDLANDER, Paul. *Rock and Roll: uma história social*. São Paulo: Record, 2008.
- CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

FURTADO, João Pinto. *A música popular brasileira dos anos 60 aos 90: apontamentos para o estudo das relações entre linguagens e práticas sociais*. In: *Pós-história*. São Paulo: Assis-SP, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

HOBSBAWM, Eric. *A Era dos Extremos: Breve século (1914-1991)*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

LAMOUNIER, Bolívar. (org.). *De Geisel a Collor: o balanço da transição*. São Paulo: Idesp, 1990.

LEGIÃO URBANA. V. Emi, 1991.

NAPOLITANO, Marcos. *Cultura brasileira: Utopia e massificação (1950-1980)*. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. *História e Música*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

\_\_\_\_\_. *A síncope das idéias: a questão da tradição na música popular brasileira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RIDENTI, Marcelo. *Artistas e Intelectuais no Brasil Pós-1960*. São Paulo: USP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Cultura e política: os anos 1960-1970 e sua herança*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília A. Neves. *O Brasil Republicano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Em busca do povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

TINHORÃO, José Ramos. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: 34, 1998.

THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

VASCO, Júlio; GUIMA, Renato (Org.). *CONVERSACÕES com Renato Russo*. Campo Grande, MS. Letra Livre, 1996.

“Eu quero é botar meu bloco na rua”, Sérgio Sampaio e contracultura na década de 1970

Ulisses Monteiro Coli Diogo

Mestrando - USS

Agência financiadora: Capes  
[ulissescoli@yahoo.com.br](mailto:ulissescoli@yahoo.com.br)

**RESUMO:** A presente comunicação pretende analisar o artista Sérgio Sampaio e o seu disco “Eu quero é botar meu bloco na rua” relacionando-os a consolidação do movimento contracultural no Brasil, de forte expressividade na década de 1970. O objetivo é analisar o discurso expresso pelo artista, assim como sua linguagem musical e como os ideais dessa geração indicam e se relacionam com o “desbunde” da década de 1970. O próprio personagem vive intensamente esse período e expressa esses ideais, através de uma linguagem noturna e crítica à sociedade do período.

**PALAVRAS-CHAVE:** contracultura, desbunde, maldito.

Sérgio Moraes Sampaio foi um músico nascido na cidade de Cachoeiro do Itapemirim, Espírito Santo, no dia 13 de Abril de 1947. O gosto musical talvez tenha se iniciado em sua própria vivência familiar. Seu pai, Raul Gonçalves Sampaio, era músico, maestro de orquestras, bastante conhecido em Cachoeiro do Itapemirim. Desde criança Sérgio trabalhou na tamancaria com seu pai, que nas horas vagas praticava música. Seu primo, Raul Sampaio Cocco, foi músico de relativo sucesso comercial nas décadas de 1940 e 1950, quando tocou com Herivelto Martins na segunda fase do Trio de Ouro, após a saída de Dalva de Oliveira. O contato familiar trouxe a influência de sambas, tangos e dobrados, e o gosto por artistas como Orlando Silva, Néelson Gonçalves e Sílvio Caldas, que escutava da coleção de discos do parente músico (GOMES, 2000. pp.15-18).

Aos 16 anos se torna locutor em uma rádio local e já tocava violão pelas ruas de Cachoeiro e nos eventos da rádio. Na adolescência seu espírito boêmio já havia sido despertado, além do gosto pela poesia de Augusto dos Anjos e pela vida noturna. Em 1967 foi mandado embora de seu emprego como locutor da rádio ZYL-9, de Cachoeiro do Itapemirim por constantes atrasos a boemia. A partir daí, decide partir para o Rio de Janeiro, com a intenção de tornar locutor em uma rádio ou um cantor de sucesso.

Nos primeiros anos Sérgio enfrentou dificuldades. Prestou serviços em rádios de pequeno porte, sem conseguir um emprego fixo. Viveu em casas de parentes e em diversas pensões da Lapa. Em 1969 conseguiu um emprego fixo na rádio Continental, de onde foi mandado embora pelos mesmos



motivos do emprego anterior em 1970. Este foi um dos períodos mais difíceis para Sérgio, que sem dinheiro, não tinha moradia. Dormia um dia na casa de um amigo, numa pensão, em bancos de praças, sempre acompanhado de seu violão e seu balaio (onde guardava seus pertences).

No fim de 1970, conheceu Raul Seixas, então produtor musical na gravadora CBS, que lhe arrumou um emprego. Lá compôs músicas que foram gravadas por ele e outros artistas. Em 1971 se classificou entre as vinte primeiras músicas no VI Festival Internacional da Canção com a música *No ano 83*. Em 1972 com a canção *Eu quero é botar meu bloco na rua* conseguiu o primeiro lugar nas vinte selecionadas pela fase eliminatória, chegando a grande final, onde não conseguiu nenhuma premiação. Porém, a canção foi um grande sucesso e seu compacto vendeu 500 mil cópias. A partir deste momento, a vida de Sérgio se modificou completamente, e o rapaz do interior virou um músico de sucesso meteórico (*idem* pp. 66-69).

Em sua estada no Rio de Janeiro Sérgio conviveu com diversos tipos de pessoas, mas se relacionava melhor com os boêmios e desviantes. As amizades que cultivou e as moradias em que viveu neste período inicial eram geralmente compostas por personalidades marginalizadas. Repúblicas de estudantes e bares onde intelectuais e revoltosos ao sistema discutiam arte e política, permitiram a Sérgio uma vivência artística e intelectual nunca vislumbrada por ele em Cachoeiro do Itapemirim.

O presente trabalho pretende analisar o artista Sérgio Sampaio, o seu disco “Eu quero é botar meu bloco na rua”, além de algumas outras canções, relacionando-os a consolidação do movimento contra cultural no Brasil, de forte expressividade após a reviravolta provocada pelo tropicalismo no meio artístico em fins da década de 1960. O objetivo é analisar o discurso expresso pelo artista nas letras de suas canções, assim como sua linguagem musical, relacionando-o com os ideais dessa geração, tendo em consideração as especificidades da contracultura no Brasil.

O disco compacto da canção “Eu quero é botar meu bloco na rua” se tornou um grande sucesso de vendas após o VII Festival Internacional da Canção de 1972, e a canção foi um dos símbolos do carnaval de 1973. Porém, o *long play* de título homônimo a esta canção, lançado em 1973, não atingiu bons números de vendas e ao artista foi transferido o estigma de *maldito*. O próprio personagem vive intensamente esse período e expressa esses ideais, através de uma linguagem noturna e crítica à sociedade do período. Como suas vestimentas, a boemia, e a temática adotada podem ter se relacionadas a tal acontecimento? Pretende-se também discutir o estigma de *maldito*, utilizado em referência a diversos artistas do período, e como essa imagem criada se relacionou com sua carreira e trajetória através de uma relação de disputa de espaço no mercado artístico/musical através de uma

relação entre estabelecidos e *outsiders*. Como representante da geração do desbunde, quais as consequências e relações de seu trabalho com o cenário artístico/musical do período?

## A contracultura

O historiador estadunidense Theodore Roszack escreveu em 1968 a obra: *A Contracultura*. Pela data que o autor escreveu, o livro pode ser considerado como um relato de quem viveu o período. Escrita como uma crítica à sociedade tecnocrata, que segundo o autor “é uma estrutura de poder possuidora de vasta influência material, uma verdadeira mística endossada pela massa” (ROSZAK, 1972. P. 9). Roszack entende que o movimento pode ser a possível saída para os impasses dessa sociedade, pois segundo o autor, a contracultura, suas práticas e seu ímpeto jovial poderiam modificá-las. Em sua visão, a contracultura seria formada por um conjunto de ideias e influências diversas, que aparentemente tem panorama difuso. Segundo o autor:

Na verdade, quase não parece exagero chamar de ‘contracultura’ aquele fenômeno que estamos vendo surgir entre os jovens. Ou seja, uma cultura tão radicalmente dissociada dos pressupostos básicos de nossa sociedade que muitas pessoas nem sequer a consideram uma cultura, e sim uma invasão bárbara de aspecto alarmante. (Idem p.54)

Ainda sobre o mesmo conceito, o cientista social Carlos Alberto Messenger Pereira em *O que é contracultura?* diz a contracultura ser um movimento que surge nos Estados Unidos no período após Segunda Guerra Mundial e que é:

profundamente catalisador e questionador, capaz de inaugurar para setores significativos da população dos Estados Unidos e da Europa, inicialmente, e de vários países de fora do mundo desenvolvido, posteriormente um estilo, um modo de vida e uma cultura *underground*, marginal, que no mínimo, davam o que pensar. (PEREIRA, 1992 p.9)

Um dos aspectos mais notáveis nos conceitos apresentados é o caráter difuso do movimento contra cultural. Além disso, sua faceta questionadora e “dissociada dos pressupostos básicos da sociedade”, demonstram a dificuldade de se precisar o que o movimento representa. O modo questionador e muitas vezes até anárquico dos artistas intitulados contra culturais provocou reações de diversos setores da sociedade. De certa forma, os artistas relacionados ao movimento questionavam ativamente a lógica da sociedade ocidental através de sua arte. Sua expressão artística rompia com os padrões tradicionais de cultura ao confrontar a tradição Ocidental, muitas vezes afirmada como superior ou possuidora de valor estético mais elevado. Segundo Luiz Carlos Maciel: “Contracultura é a cultura marginal, independente do reconhecimento oficial. No sentido universitário do termo é uma anti-cultura. Obedece a instintos desclassificados nos quadros acadêmicos” (MACIEL apud in: PEREIRA, 1992 p. 15).

Eric J. Hobsbawm na “Introdução à edição de 1989”, de *História social do Jazz*, descreve a expansão do *rock 'n' roll* e da cultura *pop* a partir da década de 1950. O autor associa o período de ascensão da cultura jovem norte-americana e europeia ao desenvolvimento econômico. Devido a ele, adolescentes e jovens passaram a alcançar uma relativa independência financeira, tornando-se público consumidor de cultura, inclusive no Brasil e que:

Quase que imediatamente, portanto, o *rock* se tornou o meio universal de expressão de desejos, instintos, sentimentos e aspirações do público entre a adolescência e aquele momento em que as pessoas se estabelecem em termos convencionais dentro da sociedade, família ou carreira: a voz e a linguagem de uma ‘juventude’ e de uma ‘cultura jovem’ conscientes de seu lugar dentro das sociedades industriais modernas. Poderia expressar qualquer coisa e tudo ao mesmo tempo dentro dessa faixa etária, mas embora o *rock* tenha desenvolvido variantes regionais, nacionais, de classe ou político-ideológicas claras, sua linguagem básica (...) atravessou fronteiras de países, classes ou ideologias. (HOBSBAWN, 1990 p.16)

O surgimento dessa “cultura jovem” teve reflexos no Brasil. Impulsionado pelo crescimento econômico após o Governo Juscelino Kubitschek, o Brasil presenciou o surgimento da bossa nova (que teve como influências o *jazz* norte-americano) a consolidação da MPB, na década de 1960, o Cinema Novo, a poesia concreta, dentre outras expressões artísticas urbanas. No período houve um grande crescimento dos principais centros urbanos do país. Isto possibilitou, por exemplo, o surgimento de um mercado de música considerável com investimento de gravadoras internacionais como RGE, CBS e Philips.

Não se trata aqui de retratar um *zeitgeist* (espírito de época), mas sim de afirmar que existiram diversos fatores que corroboraram com a inserção da cultura jovem norte-americana e da Europa Ocidental, e que isto modificou a produção e a forma de se fazer arte também no Brasil. Dentre os diversos exemplos dessas práticas artísticas que aqui chegaram podemos citar: no cinema os filmes de James Dean, *Easy Riders* com Peter Fonda e Dennis Hopper e musicais como o *Hair*; na arte pop de Andy Warhol e de Roy Lichtenstein; no *jazz bebop* de Thelonius Monk, Miles Davis e Jhon Coltrane, no *rock 'n' roll* de Bob Dylan e dos Beatles; na literatura *beatnik* de Jack Kerouac e no liberto *Howl (O Uivo)* de Allen Ginsberg, dentre outros exemplos.

### Sérgio Sampaio e a contracultura no Brasil

Sérgio Sampaio é comumente associado à contracultura. De fato, o artista se interessava pelo assunto: as vestimentas, a transgressão do comportamento formal da sociedade, as influências musicais, as questões levantadas em algumas de suas músicas, o uso de drogas e a vida intensa. Durante sua vida o artista teve atitudes concordantes ao ideal que estava contido na arte contra cultural. Ele, jovem, saiu

de sua casa no interior do Espírito Santo a fim de vivenciar uma experiência artística em uma grande cidade, o Rio de Janeiro. Muitos jovens do período realizaram esta experiência. Sua formação cultural é difusa, sendo que suas maiores influências foram o rádio, o cinema, e a vivência musical propiciada pelo meio familiar e pelo lugar onde viveu. Ao entrar em contato com o efervescente Rio de Janeiro de fins da década de 1960, Sérgio já não seria o mesmo. Ao mesmo tempo em que subia o Morro da Mangueira em busca das rodas de samba, se influenciava pelo *rock 'n' roll* que ouvia com o parceiro de trabalho Raul Seixas.

Um exemplo, no que se refere ao visual utilizado pelo artista, Rodrigo Moreira narra um episódio onde o artista foi convidado a participar na entrega do “Troféu Imprensa” em 1972, promovido por Sílvio Santos. O evento, uma entrega de prêmios aos moldes do Oscar promovido para o cinema estadunidense, requeria que os convidados se vestissem de maneira elegante. Sérgio receberia o prêmio de “Revelação de 72” e ao chegar ao evento vestido de uma jaqueta surrada, uma peça de pijama, calça Saint-Tropez, sandálias e duas tranças no cabelo, Sérgio provocou certo desconforto por parte da imprensa (GOMES, 2000 p.85).

O contato com o baiano Raul Seixas com o capixaba Sérgio Sampaio foi inclusive fruto de um encontro inesperado em fins de 1970, antes de ambos terem seus nomes veiculados na mídia. Sérgio foi acompanhar ao violão Odibar, um cantor e compositor que não atingiu muito sucesso. Raul, produtor da gravadora CBS então, os recebeu. Apesar de não ter gostado da música de Odibar, Raul resolveu dar uma chance a Sérgio, que lhe ofereceu uma música de própria autoria. Em consequência Raul arrumou-lhe um emprego na CBS e acabaram tornando-se grandes amigos. Nesse período, a influência que ambos exerceram um sobre o outro é ressaltada por Rodrigo Moreira:

Raul e Sérgio influenciaram-se mutuamente, sob vários aspectos [...] Em matéria de música *pop*, Sérgio só conhecia mesmo os Beatles e os Rolling Stones [...] Profundo conhecedor de *rock 'n' roll*, Raul se apresentou ao amigo mais desse universo musical, indo do pioneiro Elvis Presley ao vanguardista absoluto Frank Zappa, com a devida tradução das letras inclusive. Em contrapartida, Sérgio tentava, em vão, fazer com que Raulzito curtisse algumas de suas paixões musicais como Sílvio Caldas e Néelson Gonçalves. (GOMES, 2000 p.35)

Fruto dessa proximidade, Sérgio começou a ter mais contato com o meio musical. Inicialmente, gravou seu primeiro compacto em março de 1971 com as músicas *Coco Verde* e *Ana Juan*. É também fruto da parceria de Sérgio e Raul, com participação de Míriam Batucada e Edy Star um pouco divulgado trabalho intitulado *A Grã-Ordem Kavernista apresenta Sessão das Dez* de 1971. Neste trabalho, aparecem as mais diversas influências e estilos musicais dos artistas, que contêm choro, samba, baião,

*rock*, bolero, acompanhados de letras ácidas e sarcásticas. O músico seria ainda produzido por Raul Seixas em seu primeiro disco, *Eu quero é botar meu bloco na rua*, de 1973.

O pesquisador estadunidense Christopher Dunn escreveu sobre a relação entre a contracultura e a tropicália em *Brutalidade Jardim: A Tropicália e o surgimento da contracultura brasileira*. Em sua análise, Dunn relata os eventos que precederam o movimento tropicalista, relacionados à formação do grupo de artistas e músicos conhecidos no período como grupo baiano (Gilberto Gil, Caetano Veloso, Maria Bethânia, Gal Costa, Tom Zé, Torquato Neto e José Carlos Capinam, Os Mutantes) e a participação destes no campo cultural/musical da década de 1960. É o que Frederico Coelho denomina de “*tropicalismo musical*”<sup>1</sup>, que difere da *tropicália*, já que outros artistas de outras áreas também trabalham com as ideias e as temáticas do Tropicalismo, como Hélio Oiticica, Rogério Sganzerla, José Agripino e Lygia Pape.

Christopher Dunn associa ao tropicalismo o estabelecimento da contracultura no Brasil. O autor escreve sobre a influência legada pelos artistas tropicalistas, que assumiram o ideal modernista da antropofagia e criaram uma nova linguagem de expressão artística brasileira. Esta linguagem incorporou as influências estrangeiras e participou de diversas questões do cenário artístico. Isto contribuiu decisivamente para a inserção do pensamento da contracultura no Brasil, e que desenvolveu diálogos com a intelectualidade e o meio artístico do período. Esta influência exercida pela contracultura não é exclusividade do grupo Tropicalista. Um exemplo disso é a Jovem Guarda, anterior ao surgimento da Tropicália, que expressou referências diretas a artistas contra culturais através das vestimentas e da utilização do *rock 'n' roll* como linguagem musical.

Paulo Henriques Britto, em “A temática noturna do *rock* pós-tropicalista”, também ressalta a importância da linguagem dessa contracultura. Assim ele afirma:

A contracultura começa como uma reação ao serviço militar obrigatório na época da Guerra do Vietnã, mas a partir daí desenvolve uma proposta positiva da sociedade, uma contra ideologia utópica em que entram pacifismo, hedonismo, um neo-romantismo de sabor rousseano, versões do Zen-budismo derivadas dos livros de Alan Watts e naturismo dos anos 20, com pitadas de feminismo e marxismo em suas vertentes maoísta e frankfurtiana – tudo isso expresso na língua franca da geração – o rock. (BRITTO apud in: NAVES, DUARTE, 2003 pp. 191-192).

Outra característica do movimento que é interessante notar é a ideia de uma “proposta positiva da sociedade”. Essa noção é pautada na crença do poder de mudança que essa cultura jovem pretende

<sup>1</sup> COELHO, Frederico. *Op. Cit.* p. 24. “Diferenciar o tropicalismo musical e a tropicália como processos simultâneos e confluentes, mas não homogêneos, aparece como ponto vital para minha análise.”

estabelecer. O autor define essa postura positiva como uma “afirmação solar do aqui e agora”. Porém, uma das características desse movimento no Brasil, principalmente após o estabelecimento do AI-5 (Ato Institucional número 5), que reiterou as atividades de censura pelo governo ditatorial militar, é a temática que o autor denomina ser “noturna” em contraposição ao “solar”. Segundo o autor:

A contradição básica da contracultura brasileira é que, momento em que no mundo desenvolvido o *rock* se torna a linguagem musical de uma visão de mundo hedonista e solar, que afirma o aqui e agora, no Brasil vive-se uma situação de censura e opressão; e ao mesmo tempo em que o público jovem do *rock* adota a indumentária colorida da contra cultura, as letras de muitas das músicas descrevem um mundo noturno e sombrio. (Idem p.198)

Na canção de Sérgio Sampaio *Coco Verde*, apesar da resolução feliz atraída pelo refrão, com “rede” e “coco verde”, amparado pela “Tereza, minha amiga irmã”, a mensagem transmitida se apresenta de forma “noturna”:

Leio, ouço, comento e grito  
Que o mundo não tem razão  
Nunca mais eu me largo, amigo  
Na sombra de sua mão

Tanta gente se diz dona da luz  
Mas eu não tô nessa, não me seduz  
Fim do século da espera  
E da comunicação

Eu me ligo é numa rede  
E num pé de coco verde  
Eu me amarro é na Tereza  
Minha amiga, irmã...<sup>2</sup>

Nesta canção podem-se observar vários aspectos. A linha melódica, leve e retilínea nos versos (curtos intervalos de sons) se contrapõe ao longo intervalo melódico do refrão, em palavras como “ligo”, “pé”, “rede” e “verde”, que chamam a atenção para a fuga deste mundo, transmitindo sensação de distância. Nos versos “Fim do século da espera/E da comunicação” o músico transmite uma descrença em seu tempo, completado por: “Ouço, leio, comento e grito/ Que o mundo não tem razão” onde o que transparece é a noção de descrença. A fuga é uma questão comum à arte do período. Como afirma o poeta e antropólogo Antônio Risério, em artigo publicado no livro *Anos 70: Trajetórias* sobre a contracultura: “*Drop out* – cair fora do ‘sistema’, como então se dizia – era a palavra de ordem contraculturalista. Logo o contato com os marginais era ‘natural’, pois esses já se moviam por veredas alternativas” (RISÉRIO apud in: SEVCENKO, 2005 p.25).

<sup>2</sup> SAMPAIO, Sérgio. SAMPAIO, Sérgio. *Coco verde/Ana Juan*. Rio de Janeiro: CBS, 1971. 1 disco sonoro (ca. 09 min.) 33 1/13 rpm, 7 pol.



No ano de 2009, pela Editora Língua Geral, Paulo Henriques Britto lançou um pequeno livro relativo a uma análise aprofundada do disco *Eu quero é botar meu bloco na rua*. O livro, de título homônimo, fez parte da coleção "Língua Cantada", do Núcleo de Estudos Musicais do CESAP-Ucam (Universidade Cândido Mendes) dirigido pela professora e pesquisadora de MPB Santuza Cambraia Naves. No livro, Britto faz uma análise detalhada das canções do disco, conjugando letra, melodia e os padrões estéticos do período. O autor defende que esta obra foi emblemática no que se refere à linguagem que ele define como "noturna e pós-tropicalista". Será realizada agora a análise aqui mais duas canções do disco que indicam "temática noturna": *Eu quero é botar meu bloco na rua*, a canção título do álbum, e *Filme de terror* um *rock* crítico ao governo ditatorial. Em primeiro lugar, a canção título do álbum:

*Eu quero é botar meu bloco na rua*

Há quem diga que eu dormi de touca  
Que eu perdi a boca, que eu fugi da briga  
Que eu caí do galho e que não vi saída  
Que eu morri de medo quando o pau quebrou

Há quem diga que eu não sei de nada  
Que eu não sou de nada e não peço desculpas  
Que eu não tenho culpa, mas que eu dei bobeira  
E que Durango Kid quase me pegou

Eu quero é botar meu bloco na rua  
Brincar, botar pra gemer  
Eu quero é botar meu bloco na rua  
Gingar, pra dar e vender

Eu, por mim, queria isso e aquilo  
Um quilo mais daquilo, um grilo menos disso  
É disso que eu preciso ou não é nada disso  
Eu quero é todo mundo nesse carnaval...<sup>3</sup>

A canção título do álbum, uma marcha-rancho, é a penúltima do disco. Quando o álbum de Sérgio foi lançado, a música já era um grande sucesso e seu refrão se tornara *hit* do carnaval de 1973 (GOMES, 2000 pp.65-66). Durante a letra, escrita em primeira pessoa, versos como "Que eu perdi a boca, que eu fugi da briga" e "Que eu não tenho culpa, mas que eu dei bobeira" transmitem a sensação de que o personagem central se encontra sem lugar, perdido, desorientado, deslocado em relação a algo. O refrão, com a expressão "botar o bloco na rua" exprime a noção de grito entalado na garganta, de algo que quer se quer atingir e encontra obstáculos; e "Gingar pra dar e vender" indica movimentos de

<sup>3</sup>SAMPAIO, Sérgio. *Eu quero é botar meu bloco na rua*. Rio de Janeiro: Philips, 1988. 1 CD (ca. 39 min).



esquiva, além de malemolência, que eram necessárias em tempos duros como os daqueles, para ser possível que o “bloco chegue à rua”. Sobre relação letra/melodia, Brittes afirma:

Na marcha-rancho de Sérgio Sampaio, por outro lado, não há redenção: tanto a melodia principal, quanto a do estribilho são em modo menor; e se as estrofes falam em derrota, o estribilho limita-se a afirmar que o *desejo* do eu lírico é no sentido de romper, com a derrota, não que o rompimento seja possível. Mais ainda: enquanto a primeira e a segunda estrofe enumeram fracassos [...] e o estribilho aponta para a vontade de superação, a terceira estrofe deixa claro que esta vontade está longe de ser clara e definida<sup>4</sup>.

Essa indefinição aponta para a característica “noturna” a qual Britto se refere. Vale lembrar, que o próprio autor admite a linguagem “solar” dentro da contracultura expressa no Brasil, e para isso ele cita como exemplo diversas canções da Tropicália como *Alegria Alegria*, de Caetano Veloso e *Domingou* de Gilberto Gil. Além disso, a dúvida e a indefinição levadas em ritmo de carnaval tinham certo peso, um tom de canção-desabafo nos tempos de repressão política, onde o formato canção de protesto estava em voga entre os artistas de música, mesmo que não fosse a única intenção do artista ao redigir a letra – o biógrafo Rodrigo Moreira Gomes afirma que a canção foi inspirada na notícia de uma catástrofe que o artista leu nos jornais, além uma variedade de sentimentos que afligiam o artista (GOMES, 2000 p.60).

Na canção *Filme de Terror*:

*Filme de terror*

Hoje está passando um filme de terror  
Na sessão das dez, um filme de terror

Tenho os olhos muito atentos  
E os ouvidos bem abertos  
Quem sair de casa agora  
Deixe os filhos com os vizinhos

Dentro da folia, um filme de terror  
Dura um ano inteiro, o filme de terror

E na rua, um sacrificio  
No pescoço um crucifixo  
Quem ousar sair de casa  
Passe a tranca e feche o trinco

No chão do cinema Império da Tijuca  
O cemitério do Caju  
Cemitério do Caju

<sup>4</sup> BRITTO, bloco, p. 84

No cine Império da Tijuca

O meu sangue jorra e borra de terror  
Com quem dança e ama agora o meu amor?

Bruxas, medos e suspiros  
Dentes, pelos e vampiros  
Quem ousar deixar de lado  
Abra os olhos com os vizinhos<sup>5</sup>

Na música, a relação com o clima político propiciado pela repressão é mais evidente através do peso de um *rock*, que se inicia com um *scat* (improvisação de voz, muito utilizado por cantores de *jazz*) que instaura um clima de tensão. A estrutura melódica utiliza *riffs* (que são pequenas melodias repetidas na canção) de guitarra em dois formatos:

Todo o ciclo melódico se repete na segunda estrofe, a qual reforça a ideia que já fora esboçada a partir do terceiro verso da primeira: o terror não se restringe ao filme. O filme de terror se dá ‘Dentro da folia, mesmo em pleno carnaval, e ‘Dura um ano inteiro. As imagens recorrem aos clichês dos filmes de vampiro: o crucifixo pendurado no pescoço, a porta trancada com trinco... (BRITTO, 2009 p.33)

O próprio nome da canção evoca receio. Britto afirma que a canção não é de protesto, por não se utilizar “nenhuma das palavras-chave da MPB engajada, que não faz qualquer referência à política do momento”, mas que acusaria apenas “o clima de paranoia, suspense e horror do governo Médici” (Idem). Esta afirmação é contraditória, pois ao identificar e expressar algo que está envolto no clima provocado pela presença do poder autoritário, o cantor realiza uma forma protesto. Como já foi afirmado, Sérgio nunca adotou uma postura diretamente engajada, pelo menos não de forma expressa. Não foram encontradas há referências sobre sua posição política, apesar de o autor ter sido convocado pela censura algumas vezes para explicar suas letras<sup>6</sup>. Além disso, não almejou participar de grupos capazes de criar uma expressão que dialogasse com a arte, a intelectualidade ou até política, como fizeram o tropicalismo ou a música de protesto da década de 1960 ao se estabelecerem como grupo. Como afirma em entrevista a Zeca Baleiro, em 1989 (trecho extraído do jornal *Folha de São Paulo*, de 23 de janeiro de 2006): “Nunca participei dos grandes esquemas, nunca fui pessoa de grandes grupos, de grandes rodas... Eu nunca tive dentro, sempre estava perto.” (SAMPAIO apud VIANNA, *Folha de São Paulo* 21/03/2006). A análise de Britto mostra o que o próprio autor evidencia como “temática

<sup>5</sup> SAMPAIO, Sérgio. *Eu quero é botar meu bloco na rua*. Rio de Janeiro: Philips, 1988. 1 CD (ca. 39 min).

<sup>6</sup> Para maiores informações ler biografia de Rodrigo Moreira Gomes, *Eu quero é botar o Meu bloco na rua* e o livro *Tropicália: um caldeirão cultural* do pesquisador Getúlio McCord.

noturna” de artistas período 1968-1973. Porém, esse “mal-estar” na música popular não é apontado apenas por ele. Gustavo Alonso Ferreira, em seu estudo sobre Wilson Simonal, afirma que:

Embora a alegria não possa ser simplificada na obra dos tropicalistas, fato é que frequentemente ela está presente antes de 1968, o que quase não acontece em suas produções durante a época do “milagre econômico”, de 1968 a 1973 [...] após 13 de dezembro de 1968 a memória não perdoou aqueles que exaltaram a felicidade e a alegria. Simonal foi um especialista em passar essa imagem, seja no estilo de vida, seja na música, que sempre privilegiou a comunicação direta e festiva com o público. O problema é que a ideia de um país unido e feliz era a imagem divulgada pelo regime militar no auge do “milagre econômico”. Havia uma grande propaganda do governo nesse sentido e os seus slogans foram intensamente divulgados. Cidadãos comuns de classe média colavam adesivos patrióticos nos seus carros recém-comprados e financiados pelo salto do “milagre econômico”. “Ninguém segura este país”, “Ame-o ou deixe-o”, “Este é um país que vai pra frente” e “Nunca fomos tão felizes” eram os slogans mais populares. Queria-se passar a ideia de que o regime vigente iria finalmente levar o Brasil ao desenvolvimento. (Ferreira, 2007 p.93)

Essa situação de desconforto foi, portanto, um aspecto marcante do cenário artístico no período 1968-1973. O movimento contracultural que surgiu no Brasil, após o estabelecimento de suas formas de atuação propiciados pela abertura legada pelos Tropicalistas, teve algumas características peculiares. A comparação que Paulo Henriques Britto propõe entre a contracultura “solar”, e “linguagem noturna” apontam para apenas uma direção do que foi o cenário artístico do período, como componente de um todo social. Em relação a Sérgio Sampaio, a intenção é demonstrar como as decisões que formataram a canção produzida pelo artista obtiveram características que o associassem ao movimento contracultural. Sérgio Sampaio em suas especificidades e se aproximou mais de um ideal romântico, carregado de lirismo e poesia. Era um boêmio convicto. Gostava da noite, das drogas, dos personagens marginalizados, das poesias de Augusto dos Anjos e de ler o escritor tcheco Franz Kafka.

O sociólogo Howard Becker, em *Outsiders: Estudos de sociologia do desvio*, trata sobre a questão do outsider através do conceito de desvio. Becker afirma: “O outsider – aquele que se desvia das regras de grupo – foi objeto de muita especulação, teorização e objeto científico.” (BECKER, 2009 p.17). O desvio é criado a partir de reações das pessoas que se relacionam através de uma regra, quando alguns não a respeitam (Idem p.30), e que “grupos sociais criam desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio” (Ibidem pp.21-22).

Ao se identificar ou ser identificado com um ideal artístico que questiona a lógica da sociedade que é a contracultura, a condição de *outsider* segundo o conceito exposto por Howard Becker é atribuída ao artista. Como desviante, no caso específico do cenário artístico/musical brasileiro, foi atribuído ao artista o estigma de *maldito*. Além de Sérgio, outros artistas como Luiz Melodia, Jards Macalé, Walter Franco, Jorge Mautner, Raul Seixas, dentre outros, carregaram/carregam essa pecha no decorrer de suas

carreiras. Todos os artistas citados tiveram alguma associação com a contracultura, sejam elas feitas por escolhas ou atribuídas como resposta das relações que eles desenvolvem com os outros em sociedade.

Essa característica, ser artista *maldito* no cenário artístico/musical brasileiro, sofre influência e, conseqüentemente, influencia a inserção do movimento contracultural no interior do cenário artístico/musical, dentro da esfera da sociedade do período. Sofre influência ao admitir e utilizar a linguagem e as questões da contracultura; influencia ao modificar sua expressão segundo a lógica da linguagem “noturna” e da “solar”.

No caso específico de Sérgio, é importante ressaltar que suas próprias opções e gostos musicais também auxiliaram na formação dessa linguagem “noturna”. Sérgio, em mais uma canção diz:

*Ninguém Vive Por mim*

Fui tratado como um louco  
enganado feito um bobo  
devorado pelos lobos  
derrotado, sim  
Fui posto de lado em tudo, um marginal enfim  
O pior dos temporais aduba o jardim

Como um rato de bueiro  
Como um gato de calçada  
Velho mendigo da rua  
Cão de botequim  
Disse adeus e fui embora, nada é mais ruim  
O pior dos temporais aduba o jardim

E eu boêmio, cantor da lua  
Doido que não se situa  
Fui procurar viver além de mim  
E eu, simples cantor solitário  
Entre malandros e otários  
Vivo o que sou  
Ninguém vive por mim

Tudo tem seu preço exato  
Ninguém vai pagar barato  
Tudo tem seu peso certo  
Tudo tem seu fim  
Escapei dessa armadilha, agora estou aqui  
O pior dos temporais aduba o jardim

Fui pro mato sem cachorro  
Numa de ou mato ou morro  
Enfrentei um osso duro, duro de roer  
Escapei dessa armadilha, e agora estou aqui

O pior dos temporais aduba o jardim”<sup>7</sup>

Na canção, o artista expressa todas as dificuldades encontradas por ele. Com um balanço *funke* e um refrão digno de seu lirismo, a música ironicamente faz parte do último trabalho do artista na gravadora Continental, um compacto que foi produzido no início de 1977. A frase repetida em todos os versos “O pior dos temporais aduba o jardim” expressa a inevitável conformação em relação a tudo que enfrentou em sua conturbada carreira musical. O título “Ninguém vive por mim” expressa como ele pretendia levar sua vida, e acabou por antecipar algo de seu destino a partir de então – sozinho e sem o apoio de produtores, mídia e gravadoras. Seu insucesso foi uma espécie de exílio, que não ocorreu de forma declarada, com a ação direta do governo ditatorial. Apesar de cerceado pela repressão nunca foi oficialmente impedido de realizar seu trabalho. O mercado e a sociedade também exilaram Sérgio nesse sentido. Ao artista, coube aceitar sua condição marginal.

### Discografia

SAMPAIO, Sérgio. *Eu quero é botar meu bloco na rua*. Rio de Janeiro: Philips, 1988. 1 CD (ca. 39 min.).

SAMPAIO, Sérgio. *Série Warner 25 anos (Tem que acontecer)*. Manaus: Warner, 2002. 1 CD (ca. 50 min.).

SAMPAIO, Sérgio. *Sinceramente*. Rio de Janeiro: Saravá Records, 1982. 1 CD Remasterizado (ca. 34 min.).

SAMPAIO, Sérgio. *Cruel*. Rio de Janeiro: Saravá Records, 2006. 1 CD (ca. 45 min.).

SAMPAIO, Sérgio. *Coco verde/Ana Juan*. Rio de Janeiro: CBS, 1971. 1 disco sonoro (ca. 09 min.) 33 1/3 rpm, 7 pol.

SAMPAIO, Sérgio. *Classificados n 1/Não adianta*. Rio de Janeiro: CBS, 1971. 1 disco sonoro (ca 07 min.) 33 1/3 rpm, 7 pol.

SAMPAIO. *Meu pobre blues/Foi ela*. Rio de Janeiro: CBS, 1974. 1 disco sonoro (ca. 09 min.) 33 1/3 rpm, 7 pol.

SAMPAIO, Sérgio. *Ninguém vive por mim/História de um boêmio (Um abraço em Nelson Gonçalves)*. Rio de Janeiro: Continental, 1977. 1 disco sonoro (ca. 07 min.) 33 1/3 rpm, 7 pol.

### Bibliografia

BRITTO, Paulo Henriques. *Eu quero é botar meu bloco na rua*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009.

---

<sup>7</sup> SAMPAIO, Sérgio. *Ninguém vive por mim/História de um boêmio (Um abraço em Nelson Gonçalves)*. Rio de Janeiro: Continental, 1977. 1 disco sonoro (ca. 07 min.) 33 1/3 rpm, 7 pol.

COELHO, Frederico. *Eu Brasileiro confesso, minha culpa meu pecado: cultura marginal no Brasil das décadas de 1960 e 1970*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

DUNN, Christopher. *Brutalidade Jardim: A tropicália e o surgimento da contracultura brasileira*. Trad.: Cristina Yamagata. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FERREIRA, Gustavo Alonso. *Quem não tem suíngue morre com a boca cheia de formiga: Wilson Simonal e os limites de uma história tropical*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense – Niterói, RJ, 2007.

GOMES, Rodrigo Moreira. *Eu quero é botar meu bloco na rua*. A biografia de Sérgio Sampaio. Niterói, RJ. Muiraquitã, 2000.

HOBBSAWN, Eric J. *História Social do Jazze*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Impressões de Viagem: CPC, vanguarda e desbunde*. 5ª ed. Editora Aeroplano, Rio de Janeiro, 2004.

MAC CORD, Getúlio. *Tropicália: Um caldeirão cultural*. Rio de Janeiro, Ed. Ferreira, 2011.

NAVES, Santuza Cambraia; DUARTE, Paulo (orgs.). *Do samba-canção à tropicália*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PEREIRA, Carlos Alberto M. Pereira. *O que é contracultura?*. Brasília, Editora Brasiliense, 1992.

RISÉRIO, Antonio. SEVCENKO, Nicolau. et. al.. *Anos 70: Trajetórias*. São Paulo, Iluminuras, 2005.

ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. São Paulo: Vozes, 1972.

## SIMPÓSIO TEMÁTICO 14: Poder e Fé na Idade Média

**Aléssio Alonso Alves**

Mestrando em História/UFMG

**Cláudio Monteiro Duarte**

Doutorando em História/UFMG

**Felipe Augusto Ribeiro**

Mestrando em História/UFMG

**Francisco de Paula Sousa de Mendonça Júnior**

Doutorando em História/UFMG

**Leticia Dias Schirm**

Doutoranda em História/UFMG

**Olga Pisnitchenko**

Doutoranda em História/UFMG



### Bem comum nos tratados políticos de *Bartolus da Sassoferrato*

Letícia Dias Schirm

Doutoranda - UFMG  
[letschirm@yahoo.com.br](mailto:letschirm@yahoo.com.br)

**RESUMO:** *Bartolus da Sassoferrato* (1314-1357), jurista italiano que lecionava na Universidade de Perugia, escreveu três tratados eminentemente políticos durante toda sua carreira: “*De Tyrano*”, “*De Guelphis et Gebellinis*” e “*De Regimine Civitatis*”. Esses trabalhos foram produzidos entre os anos de 1355 e 1357, momento significativo para a história da península itálica, especialmente porque a corte de Carlos IV, Imperador do Sacro Império se encontrava na península rumo a Roma, para a coroação do Imperador pelo Papa. Talvez por isso as temáticas desses escritos sejam complementares, de maneira que é possível vislumbrar questões relacionadas às facções, tirania, formas de governo entre outras. A presente comunicação tem por objetivo compreender o conceito de bem comum nesses trabalhos, a fim de perceber como o membro de uma comunidade política italiana, e jurista, teorizou o tema no *trecento*. Espera-se, portanto, que a obra de *Bartolus da Sassoferrato* possa auxiliar a compreender a política na península itálica do século XIV.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bem comum, Bartolus da Sassoferrato, Política

O presente trabalho tem por objetivo compreender o conceito de bem comum a partir dos três tratados políticos de Bartolus da Sassoferrato, a fim de perceber como um membro de uma comunidade política italiana, e jurista, teorizou o tema no *trecento*. Espera-se, portanto, que a obra de *Bartolus da Sassoferrato* possa auxiliar a compreender a política na península itálica do século XIV.

Sabe-se que *Bartolus da Sassoferrato* nasceu em uma comuna homônima na província de Ancona, no centro da península itálica. Seu nascimento teria sido estabelecido como 1314. (SHEEDY, 1967: 11, RATTIGAN, 1904: 233, SAVIGNY 1839: 223). Aprendeu as primeiras letras sob a tutela do gramático franciscano frade Petrus de Assisio, dedicando-se ao estudo das leis. (SHEEDY, 1967) Aos quatorze anos ingressou na Universidade de Perugia com o objetivo de aprender o direito<sup>1</sup>. Mais tarde, mudou-se para a Universidade de Bologna, onde em 1334, recebeu o grau de doutor.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> O poeta e jurista Cino de Pistoia (1270-1336) foi um de seus mestres em Perugia. Possuía experiência e treinamento prático como assessor em um número grande de cortes de direito. Pode-se afirmar que foi responsável pela aproximação do Direito estudado com a prática das cortes, mesclando o *Corpus Iuris Civilis*, comentado por Accursius aos estatutos locais e ao direito canônico e consuetudinário. (SHEEDY, 1967, p. 12-13).

<sup>2</sup> Esse grau era concedido após investidura com os símbolos: cátedra, livro aberto, anel de ouro e touca ou gorro (LE GOFF, 1995, p. 68). Em Bologna, estudou com Buttrigarius, Rainerius, Oldradus e Belvisio. (RATTIGAN, 1904)

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 2.**

Exerceu diversos cargos públicos, tais como assessor em Todi e Pisa<sup>3</sup> e lecionou direito civil em várias universidades da Toscana e da Lombardia.<sup>4</sup> (SKINNER, 1996, p. 31) Em 1343, mudou-se para Perugia, onde se estabeleceu como professor de direito na Universidade. Em 1355, participou de uma missão enviada a corte do Imperador Carlos IV, que estava de passagem por Pisa. O conselheiro, título que recebeu durante a embaixada, morreu em Perugia, por volta de 1357<sup>5</sup>.

Alguns estudiosos, como Anna T. Sheedy (1967) propuseram uma espécie de classificação da produção bartoliana, que apesar de vasta, concentrou-se em pouco mais de vinte anos após o recebimento do título de doutor. Essa categorização é puramente didática, mas auxilia na compreensão dos escritos do jurista. Dessa maneira, as obras se subdividiriam em cinco grupos<sup>6</sup>: comentários, questões, opiniões, orações e tratados. A primeira versa sobre as várias divisões do *Corpus Iuris Civilis*<sup>7</sup>; já a segunda trata de questões debatidas durante *disputatio*<sup>8</sup>. As opiniões (*consilia*)<sup>9</sup>, por sua vez, diriam respeito a casos submetidos ao jurista com objetivo de auxiliar no julgamento de temas polêmicos. Já as orações seriam textos curtos, proferidos durante o exame de doutoramento de outros juristas. E o último deles, versaria sobre diversos problemas, especialmente do que poderia se chamar de um direito público e privado, e de um direito criminal e processual.

Dentre esses tratados<sup>10</sup>, escritos por *Bartolus da Sassoferrato*, os principais foram os seguintes: *De Tyrannia* (Sobre a Tirania), *De Guelphis et Gebellinis* (Sobre Guelfos e Gibelinos), *De Regimine Civitatis* (Sobre o Governo das Cidades) todos três relacionados ao político<sup>11</sup>; *Represaliarum* (Sobre as Represálias); *De Insigniis et Armis* (Sobre Insignias e Armas); *Ad reprimendum* (Sobre as reprimendas) e *Qui sint rebelles* (Quem são os rebeldes) ambos relacionados ao direito criminal; *Tyberiadis* (Tiberiades) e *De Minoricis* (Sobre os Minoritários) no que se poderia chamar de direito privado; *Questio uentilatae coram Domino Nostro Iesu Christo inter virginem Mariam, ex una*

<sup>3</sup> Segundo *Diplomatarius*, o jurista foi banido por quatro anos de uma dessas localidades depois de ter decretado, injustamente, uma sentença de morte. (RATTIGAN, 1904, p. 233-234)

<sup>4</sup> Segundo Rossi (2001, p. 367), essas universidades eram reconhecidas por seus estudos voltados para o Direito e a Medicina, tanto no que diz respeito ao prestígio e remuneração do corpo docente, quanto pelo número de alunos.

<sup>5</sup> A data de sua morte também é controversa. As atribuições vão de 1355 a 1359: para Caccialupus foi em 1355, Diplovataccius acredita ter sido em 1359. (SHEEDY, 1967, p. 27). Von Savigny (1839, p. 225) concluiu que a data mais provável seria entre 10 e 12 de julho de 1357. Essa indicação é a mais aceita entre os estudiosos do jurisconsulto.

<sup>6</sup> Essa categorização foi elaborada por Sheedy (1967, p. 29).

<sup>7</sup> Compilação das leis civis, elaborada por Justiniano e seus sucessores. Tradicionalmente é dividida em Instituições, Código, Digesto e Novelas.

<sup>8</sup> Diz respeito à argumentação exaustiva e ao debate sobre uma determinada questão hipotética ou um caso real (SHEEDY, 1967, p. 40) Segundo Bittar (2000), essa fórmula de exposição também era muito apreciada pelos filósofos.

<sup>9</sup> Refere-se às opiniões emitidas pelo jurista sobre determinados casos submetidos a sua apreciação. (SHEEDY, 1967)

<sup>10</sup> O volume *Consilia, quaestiones, et tractatus*, de 1570, apresenta cerca de quarenta tratados. Entretanto, existe uma controvérsia quanto à autenticidade de alguns desses tratados, conforme é possível averiguar em van de Kamp (1936, p. 52-126)

<sup>11</sup> Os trabalhos foram escritos entre os anos de 1353 e 1355 conforme atestam os exegéticos van de Kamp (1936) e von Savigny (1839)

*parte, et diabolum, ex alia parte* (Questão apresentada perante Nosso Senhor Jesus Cristo entre a Virgem Maria, por uma parte, e o Diabo, por outra parte) sobre direito processual.

Para atingir os objetivos propostos, é necessário que se estude os três tratados políticos nos mais diferentes aspectos, inclusive aqueles relacionadas à sua elaboração. Woolf (1913, p. 175) os caracterizava, a partir da metodologia aplicada, como ecléticos: um amalgama de leis, com rudimentos de história, de filosofia e de teologia, prevalecendo, na maioria dos casos, certa ambiguidade. Essa análise parece desconsiderar as tradições da escrita tratadística, especialmente daquilo que Stefano Mula (2001) chama de “modelos de autenticação”. Na verdade, ao que parece, Woolf (1913) não percebe que ao apresentar esse variado número de fontes e citações, o jurista procurava mobilizar uma série de autoridades, inclusive religiosas, a fim de fornecerem uma espécie legitimação à elaboração de seus escritos.<sup>12</sup> “Essa autoridade e essa competência dão aos autores a possibilidade de fundarem um caminho e uma linguagem de qualquer maneira diferente daquela da teologia, uma nova forma de teoria política que, sem concorrer com a posição dos eclesiásticos, lhes confere uma legitimidade comparável.”<sup>13</sup> (GENET, 2001, p. 562-563)

Convém ressaltar, como o faz Genet (2001), que nem sempre reconhecemos uma obra política medieval. Segundo o autor, “O debate e a reflexão políticos passam em realidade por caminhos variados, que não são somente pela textualidade, e são veiculados no que está escrito, por qualquer tipo de texto que não se reconhece a priori, como os homens da Idade Média identificavam, como políticos”.<sup>14</sup> (GENET, 2001, p. 555) Nesse sentido, apesar da maioria dos teóricos escolherem o tratado como forma tradicional para expressar suas teorias políticas, nem sempre é uma regra. No que se refere à obra de Bartolus da Sassoferrato, pode-se dizer que foi um conservador: utilizou-se desse modelo de escrita para tratar de assuntos públicos e das artes de governar.<sup>15</sup>

Estabelecidas as principais características dos tratados a serem analisados, é necessário dedicar algumas linhas a compreensão do político no tardo-medieval. Antony Black (1997) chama a atenção para uma questão

<sup>12</sup> Esse conceito foi desenvolvido para os séculos XII e XIII, especialmente para compreender os modelos de autoridade religiosa na narrativa profana, mas considera-se que seja plenamente aplicável para o século XIV.

<sup>13</sup> Cette autorité e cette compétence donnent aux auteurs la possibilité de fonder, en empruntant un chemin e un langage tout à fait différents de celui de la théologie, une nouvelle forme de théorie politique qui, sans concurrencer la position des ecclésiastiques, leurs confère une légitimité comparable. Ressalta-se que todas as traduções de trechos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade da autora dessa pesquisa.

<sup>14</sup> Le débat et la réflexion politiques passent en réalité par des chemins variés, qui ne sont d'ailleurs pas tous de l'ordre de la textualité, et ils sont véhiculés, pour ce qui est de l'écrit, par toute sorte de textes que nous n'aurions peut-être pas, comme des hommes du Moyen Âge, identifiés a priori comme politiques.

<sup>15</sup> O trabalho de Genet (2001) sobre os autores políticos auxilia a compreender quem eram esses homens de saber que escreviam sobre temas políticos e como, com o passar do tempo sua importância, por meio do reconhecimento de sua produção política, passa de uma legitimação ligada a sua posição eclesiástica, jurídica, estética ou estilística, para o reconhecimento de “sua proximidade, real ou suposta, do efetivo exercício do poder” (p. 567, tradução nossa). (“leur proximité, réelle ou supposée, de l'exercice effectif du pouvoir.”)

importante: “De fato não havia um único sistema ‘medieval’ ou ‘renascentista’ para a teoria política, do mesmo modo que não o havia para a prática política. Havia uma diversidade de línguas, doutrinas políticas e preferências.”<sup>16</sup> (BLACK, 1997, p. 62 tradução nossa) Dessa maneira, para tentar solucionar o problema optou-se por analisar a produção do jurista a partir do conceito de “comunidade política”.

Entende-se por comunidade política as unidades de governo existentes na Idade Média, independentes do termo utilizado pelos seus habitantes para nomeá-las (*regnum, civitas, universitas, communitas regni, civitatis, dominium, corpus, provincia, decatus e commune*), bem como os grupos de indivíduos que compartilhavam o mesmo Senhor, as mesmas leis e os mesmos costumes. O objetivo para se estabelecer tais vínculos sociais residiria na busca pelo “bem comum” de todos os que pertenciam ao grupo de indivíduos que criavam as normas, qualquer que fosse seu tamanho.

O termo foi utilizado na obra de Antony Black (1996), *El pensamiento político en Europa: 1250-1450*, no capítulo dedicado a compreender a definição de comunidade, os valores políticos dominantes no tardo-medieval e os conceitos de bem comum, liberdade e justiça. O autor apresenta a questão da seguinte maneira:

Entre as expressões [que designavam a comunidade política], *universitas, communitas, corpus e civitas* eram termos genéricos que podiam aplicar-se a qualquer Estado, e os três primeiros também a outros grupos (cidades, monastérios, aldeias, grêmios, etc.); *civitas*<sup>17</sup> podia designar a si mesmo uma cidade ou uma cidade-estado. Estes termos se referiam, ademais (com a exceção ocasional de *civitas*), ao grupo político, sem que ele implicasse uma distribuição específica do poder em seu seno (compara-se com ‘nação’ em nossos dias) como era habitualmente o caso de *regum* e *commune*. *Universitas*, que em sua origem era um termo romano que designava um organismo coletivo subpolítico ou ‘associação menor’, se havia convertido na Alta Idade Média em um termo geral que se encontrava com certa frequência em documentos políticos e legais das mais diversas procedências.<sup>18</sup> (BLACK, 1996, p. 20-21).

Independentemente da nomenclatura adotada pelo tardo-medieval para designar as comunidades políticas, Black (1996, p. 36) defende a tese de que uma das características dessa sociedade seria a unidade, uma

<sup>16</sup> De hecho no había un único sistema ‘medieval’ o ‘renascentista’ para la teoría política, del mismo modo que no lo había para la práctica política. Había una diversidad de lenguas, doctrinas políticas y preferencias.

<sup>17</sup> Segundo Antony Black (1996), *civitas* é o conceito que mais se aproxima de Estado na Idade Média e, posteriormente, no Renascimento. Era uma comunidade na linguagem do passado romano, sendo o conceito de Estado herdado de Cícero, fator fundamental para os assuntos humanos. No *De República*, Cícero (1985, p. 146-147) define a República como “[...] coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum.” Prossegue dizendo que “Todo povo, isto é, toda sociedade fundada com as condições por mim expostas; toda cidade, ou, o que é o mesmo, toda constituição particular de um povo, toda coisa pública, e por isso entendo toda coisa do povo, necessita, para ser duradoura, ser regida por uma autoridade inteligente que sempre se apóie sobre o princípio que presidiu à formação do Estado.”

<sup>18</sup> “Entre estas expresiones, *universitas, communitas, corpus* y *civitas* eran términos genéricos que podían aplicarse a cualquier Estado, y los tres primeros también a otros grupos (ciudades, monasterios, aldeas, gremios, etc.); *civitas* podían designar asimismo una ciudad o una ciudad-estado. Estos términos se referían, además (con la excepción ocasional de *civitas*), al grupo político, sin que ello implicase una distribución específica del poder en su seno (compárese con ‘nación’ en nuestros días) como era habitualmente el caso de *regnum* y *commune*. *Universitas*, que en su origen era un término romano que designaba un organismo colectivo subpolítico o ‘asociación menor’, se había convertido en la alta Edad Media en un término *general* que se encontraba con harta frecuencia en documentos políticos y legales de las más diversas procedencias.”

vez que era uma estrutura com interesse, motivo, vontade e objetivo em comum. Nesse sentido, possuiriam fins únicos: morais e utilitários ou tipicamente morais. No primeiro caso, possuiriam a finalidade de insistir nos deveres dos governantes e dos súditos, já no segundo a de proclamar suas virtudes ou proporcionar meios de distinguir entre tirania e o bom governo.

Essa preocupação com a finalidade moral e utilitária do governo foi acrescida da concepção adotada pela Igreja medieval segundo a qual todo governo seria instalado por Deus com uma finalidade concreta. Todavia, esse fim era enunciado genericamente, sem grandes questionamentos quanto ao seu significado: poderia ser paz, unidade, harmonia, prosperidade, justiça...<sup>19</sup> Termo bastante utilizado, “o ‘bem comum’ (*bonum publicum, utilitas publica*) era a expressão empregada com maior frequência nos documentos oficiais e nos tratados filosóficos para aludir ao fim ou a moralidade do governo; aparece regularmente em todos os escritos políticos.”<sup>20</sup> (BLACK, 1996, p. 37). Percebe-se uma influência da proposição de Aristóteles, segundo a qual *bonum est quod omnia appetunt*, isto é, o bem é aquilo que a todos apetece, nesse sentido, é comum a toda a sociedade. (ARISTÓTELES apud BITTAR, 2005, p. 201).

Tomás de Aquino definia o bem comum como “[...] o bem de todos os membros de uma sociedade, [...] princípio do altruísmo ampliado dentro dos limites de um determinado Estado.”<sup>21</sup> (BLACK, 1996, p. 39). De acordo com a concepção tomista, ser bom ou virtuoso equivaleria a estar orientado para fazer o bem comum, conforme a natureza social e política do homem. A felicidade deveria ser o objetivo buscado pelo governante, ao mesmo tempo em que a *prosperitas*. Os retóricos acreditavam que se dedicar ao bem comum significava possuir a verdadeira nobreza, por meio da virtude e da honra. Ao que parece, afirmar que o fim último de uma sociedade era garantir o bem comum<sup>22</sup> equivaleria assegurar que se buscaria a liberdade, a manutenção do tecido social ou a base das relações interpessoais e, principalmente, a justiça.

*Bartolus da Sassoferrato* como homem de saber<sup>23</sup> preocupado em compreender o cenário político do seu tempo, procurou teorizar sobre as questões do bem comum. Para comprovar essa teoria foi necessário

<sup>19</sup> A justiça deve ser entendida nessa passagem como garantia da manutenção dos direitos já existentes ou a concessão da justiça onde não havia. Pode ser interpretada também como o trato justo e igual de todos ante a lei, ou ainda, a justiça processual, que mais se identificava com a *utilitas publica*.

<sup>20</sup> “El ‘bien común’ (*bonum publicum, utilitas publica*) era la expresión empleada con mayor frecuencia en los documentos oficiales y en los tratados filosóficos para aludir al fin o la moralidad del gobierno; aparece regularmente en todos os escritos políticos.”

<sup>21</sup> “[...] el bien de todos los miembros de una sociedad, [...] el principio de altruismo ampliado dentro de los límites de un Estado determinado.”

<sup>22</sup> Ao que parece, para o próprio tardo-medieval, o bem comum apresentava um significado moral e material um tanto impreciso.

<sup>23</sup> A expressão “homens de saber” designa aqueles indivíduos de poder e dos livros, que possuiriam certo nível e tipo de conhecimento, além de reivindicarem competências práticas fundamentadas em saberes adquiridos, especialmente dentro das universidades. Eminentemente cidadãos, seriam detentores de certa aptidão para a leitura e escrita, saberiam utilizar os manuscritos e elaborar argumentações. Seriam homens que se relacionariam com o poder ou estariam inseridos nele, participando, tanto quanto possível, na vida política das comunas. Moldados pelos estudos, aprofundando-se em disciplinas ligadas à ordem legítima dos saberes (teologia, direito e medicina) e em consonância com o ordenamento político-social dominante. Sua profissionalização denotaria um peso social específico que os tornaria um grupo privilegiado de possíveis agentes modificadores das estruturas da sociedade ocidental. **CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



proceder ao levantamento das ocorrências da expressão *bonum commune*, e de suas variações possíveis, nos tratados selecionados para análise. Para melhor mapear essas ocorrências optou-se por apresentar os tratados individualmente, fazendo-se uma análise geral dos significados.

O primeiro a ser analisado será o *De regimine civitatis*, escrito em 1354<sup>24</sup>. Essa obra bartoliana não pretende apresentar um exame do *regimen* unicamente em seu aspecto geral, mas sim sob o ponto de vista da *civitas*. É interessante destacar que Bartolus da Sassoferrato já assinala no pequeno prólogo da obra<sup>25</sup> que um inquérito sobre as “formas de governar uma cidade”<sup>26</sup> em alguns aspectos, especialmente jurídicos, já foi realizado em outros lugares. Entretanto, a análise feita no que diz respeito às “pessoas dos governantes”<sup>27</sup> mereceria algum exame. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*: 5-9)

Merece ser destacado que a é a primeira ocorrência da expressão bem comum nesse tratado ocorre quando o jurista cita Aristóteles por meio de Egídio Romano. Ao falar que a , renomeada como *regimine ad populum* seria um *regimen bonum* quando “os governantes considerassem principalmente o *bonum commune* dos homens de acordo com o seu estado”<sup>28</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*: 24-25) tem-se a primeira referência ao conceito. Parece necessário, ainda, apontar que o jurista não estabelece uma definição para o que seria chamado de bem comum, mas apresenta indícios de que deve existir alguma relação entre ele e a virtude da justiça<sup>29</sup>, passando pela equidade, e que esses seriam os pressupostos para que um governante fosse considerado bom.

Bartolus da Sassoferrato prossegue apresentando a *aristocratia*, ou *regimen senatorum*, ou *regimen maiorentium* um governo de poucos “que tendem para o *bonum commune*”<sup>30</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*: 37) Essa seria a segunda aparição do termo, ainda sem uma definição direta do conceito, mas uma aproximação teórica de Aristóteles/Egídio Romano.

---

Segundo Verger (1999) a utilização do termo *gens du savoir* melhor define a categoria comumente denominada intelectuais, apesar de não ser uma expressão coeva. As palavras utilizadas no tardo-medieval com maior frequência para designá-los eram as seguintes: *vir litteratus, clericus, magister, philosophus e gens du livre*.

<sup>24</sup> Essa informação está disponível em van de Kamp (1938), mas não foi encontrado nenhum indício que comprove essa datação. Já Quaglioni (1983, p. 11) considera esse tratado “sucessivo ao *De represaliis* (datado de 27 de fevereiro de 1354), ao *Tactatus Tyberiadis* (datado de 1355) e do seu coevo *De Guelphis et Gebellinis*.” “Sucessivo al *De represaliis* (datato 27 febbraio 1354), al *Tractatus tyberiadis* (datato 1355) ed al suo coevo *De guelphis et Gebellinis*...”

<sup>25</sup> Todos os tratados políticos de Bartolus da Sassoferrato possuem um prólogo no qual o autor apresenta suas intenções e, ocasionalmente, traz algumas referências ao que fazia por ocasião da escrita do trabalho. Esse prólogo possui doze linhas e se inicia com uma reflexão sobre os caminhos do Rio Tiber que leva a cidade de Roma (*urbe Romana*), cabeça do mundo (*caput est mundi*). A partir daí pretende analisar as formas de governo que existiram nessa cidade.

<sup>26</sup> *Modum regendi civitatem* (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*: 8)

<sup>27</sup> *Personas regentium* (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*: 8)

<sup>28</sup> *Per regentes consideratur bonum commune principaliter omnium secundum estatum suum*

<sup>29</sup> Cícero já destacava a justiça como sendo uma das virtudes fundamentais do homem político, junto com prudência, fortaleza e temperança. Para saber mais sobre as virtudes políticas ver Maurizio Viroli, (1994)

<sup>30</sup> *Tendunt ad bonum commune*

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Já a terceira ocorrência se dá indiretamente, quando trata do *regnum*, ou *imperium*, caso se trate de *dominus universalis*, ou mesmo *regnum*, quando se trata de governo particular ou domínio natural. Segundo o jurista, só pode ser chamado de senhor aquele que “tende para o *communem et bonum finem*”<sup>31</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*: 55-56) Apesar da não utilização direta da expressão *bonum commune* e suas variações mais conhecidas, acredita-se que ao falar de *finem bonum et communem* o estudioso estaria novamente se referindo ao bem comum para estabelecer a diferença entre os tipos antagônicos de governo uma só pessoa.

A expressão aparece novamente na descrição das características do bom governante. Quando afirma que há necessidade que haja “intenção certa”, parece relacioná-la ao fim último de qualquer bom *regimen* apresentado por ele nesse trabalho: *bonum commune*. Isso pode ser comprovado no próprio pensamento do jurista, quando, mais adiante diz que “o governante tem a intenção certa quando olha mais para *bonum publicum* do que para o seu próprio.”<sup>32</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*: 156-157)

E a locução aparece mais uma vez, quando o jurista tenta explicar porque o governo de muitos pode ser melhor. Segundo ele, presumindo que a multidão está no comando e olha para seu próprio bem (*commodum*), evitando *bono communi*, em comparação a uma cidade governada por um rei que também procura seu próprio bem, seria melhor ser regido por muitos do que por um. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*: 164-167), uma vez que o bem próprio de muitos seria mais próximo do bem de todos do que aquele pleiteado pelo rei.

Para encerrar a análise desse tratado, Bartolus da Sassoferrato se utiliza uma vez mais da expressão. Quando apresenta a opinião geral de que a pior forma de governo seria a tirania, afirma que “um governo é chamado de bom na medida em que tende para o *bonum commune*, mas em uma tirania o bem comum é deixado por último, por isso a tirania é o pior principado”<sup>33</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*: 454-457) Nesse sentido, a natureza da tirania estaria muito mais ligada a uma maneira de se governar do que ao tipo de governo propriamente dito. (TURCHETTI, 2001, p. 295).

Um fato merece destaque, nesse tratado, o bem comum é apresentado como fim último de uma comunidade política. Nesse sentido, percebe-se uma filiação direta das ideias batolianas ao legado político de Aristóteles, no tratado apresentados por meio do pensamento de Egídio Romano, o que permite que se afirme que o jurista não apresenta novidade em sua forma interpretativa da questão, divergindo apenas em questões nominativas.

<sup>31</sup> Hoc si dictus dominus in communem et bonum fidem tendit

<sup>32</sup> Recta intentio regentis tunc est, quando considerat bonum publicum magis quam proprium

<sup>33</sup> Regimen ideo dicitur bonum, quia per illud maxime interdicitur ad bonum commune. Sed per tyrannum maxime ab intentione boni communis receditur, unde tyrannides est pessimus principatus



Uma vez analisado *De regimen civitatis* e as ocorrências das expressões relacionadas ao bem comum, faz-se necessário passar a outro trabalho do jurista: *De Tyranno*, escrito entre 1355 e 1357<sup>34</sup>. Bartolus da Sassoferrato elabora um próêmio dramático para esse tratado, afirmando que apesar de ter tratado de matérias doces chegara o momento de falar de uma realidade dura e horrenda (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 9-10). Apresenta a tirania como uma escravidão imposta por um governo tirânico (*tyrannice servitutis*) (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 12) Termina pedindo a Deus que liberte os povos desse problema e “consERVE a santa, boa e perfeita tranquilidade”<sup>35</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 12)

Dos tratados políticos de Bartolus da Sassoferrato esse é o único no qual aparece nomeado: “onde eu, Bartolus da Sassoferrato, cidadão perugino, menor entre os doutores da lei” (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 15-16) Assim afirma antes de apresentar as questões que irão nortear as doze partes do trabalho. Inicia questionando a origem da palavra tirano, procurando, a seguir, compreender como a tirania tem sido definida ao longo dos anos. Prossegue questionando se pode existir um tirano em uma vizinhança ou em uma casa, buscando assim estabelecer quais são os tipos de tirano existentes em uma cidade. Inicia pela definição do tirano manifesto por defeito de título e a argumentação sobre a validade ou não de seus atos durante a administração da cidade. Passa a definição do tirano manifesto por virtude de sua conduta e procura descobrir o que uma autoridade elevada deveria fazer com esse tipo de dirigente. A partir daí, o jurista procura entender qual deve ser a reação do imperador e seu legado em relação aos tiranos e a validade dos títulos legais perante os súditos. Termina por analisar sobre quem é o tirano tácito ou dissimulado.

A seguir, o jurista procura a etimologia da palavra tirano, que remeteria “a palavra grega tyrus, em latim fortis (forte) ou angustia (opressão)”<sup>36</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 39-40) Prossegue acompanhando os ensinamentos de Isidoro de Sevilha em suas Etimologias, ao afirmar que “poderosos reis eram chamados tiranos. Mais tarde, passaram a chamar tiranos aos piores e mais ímpios reis que governavam seu povo por paixão irrestrita e extrema crueldade”<sup>37</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 40-43) Cita Huguccio (*De verborum derivatione*), que apresenta uma etimologia similar: é derivado de tyrus, que é opressão, porque oprime e promove aflição aos seus. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 44) Por fim, apresenta uma interpretação da Bíblia<sup>38</sup>, na qual é possível

<sup>34</sup> Nesse tratado a expressão bem comum aparece cinco vezes.

<sup>35</sup> Sancta et bona et perfecta tranquillitate conservet

<sup>36</sup> A tyros Grece, quaod Latine dicitur fortis seu angustia

<sup>37</sup> Fortes reges tyranni vocabantur. Postea accidit tyrannos vocari péssimos et improbos reges, luxuriose dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes

<sup>38</sup> A partir de São Jerônimo *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, *De livro Iesu Nave*.

se ler: “*Tyrus* significa opressão ou tribulação ou força”<sup>39</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 45-46) Conclui que um tirano possui tudo isso junto para oprimir seu povo.

*Bartolus da Sassoferrato*, após a etimologia, apresenta a definição de tirano elaborada por Gregório I, o Grande, extraída do décimo segundo livro da *Moralium*, no qual o Papa escreve que

O próprio tirano é aquele que governa toda uma comunidade ilegitimamente. Mas pode ser entendido que toda pessoa soberba que pratica a tirania de sua própria maneira. Às vezes, uma pessoa pratica a tirania em uma comunidade por meio do poder de um cargo público que aceitou; outra em uma província, outra em uma cidade, outra em sua própria casa, enquanto outra a pratica em seus próprios pensamentos por meio de dissimulada fraqueza. O Senhor não considera a habilidade de uma pessoa cometer o mal, mas seu desejo de cometê-lo. E embora uma pessoa careça das pompas do poder para fazer o que ela quiser, ele permanece um tirano no coração se a fraqueza o governa de dentro: mesmo se publicamente ele não oprime seus vizinhos, intimamente ele anseia o poder com o qual ele pode oprimir.<sup>40</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 12)

A seguir, dedica-se a analisar cada trecho do texto gregoriano, apontando o significado implícito em cada frase, em um exaustivo trabalho de compreensão das palavras e dos termos utilizados pelo Papa para descrever o tirano. O jurista chega à conclusão de que o tirano é aquele que ocupa o ofício de governar a comunidade ilegitimamente, ou seja, fora dos preceitos da lei (*non iure*). Assim, pode ser uma pessoa soberba, que ao receber uma função pública na comunidade busca o poder como ferramenta para a opressão e quando o consegue, o utiliza para levar o povo ao sofrimento.

É interessante destacar que desde a antiguidade, como demonstra Turchetti (2001), diversos trabalhos foram escritos sobre o tema e, em especial, sobre a figura do tirano. Marsílio de Pádua (1275-1343) tratou brevemente do tema no capítulo VIII do “*Defensor Pacis*” (O Defensor da Paz), quando analisa os tipos de governo ou regimes. Para ele, “[...] a tirania é um governo corrompido, cujo governante é um só, mas exerce o poder em seu próprio benefício, não levando em conta a vontade dos súditos.” (PÁDUA, 1997, p. 105) Guilherme de Ockham (±1285-1350) também faz referência à tirania no livro IV, capítulo II, do “*Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*”, quando procura demonstrar a legitimidade ou não do Papa em destituir o Imperador. Para o franciscano, quando os príncipes reivindicam para si o poder de outra forma que não fosse por meio do povo, fonte do império e responsável pela transferência dele ao Imperador, teria usurpado com prejuízo do povo romano, assumindo assim uma forma tirânica. Nas

<sup>39</sup> Tyrus interpretatur angustia vel tribulatio aut fortitudo

<sup>40</sup> Proprie tyrannus dicitur qui in communi re publica non iure principatur. Sed sciendum est quod omnis superbus iuxta modum proprium tyrannidem exercet. Nam quod nonnunquam alius in re publica, hoc est, per acceptam dignitatis potentiam, alius in província, alius in civitate, alius in domo própria, alius per latentem nequitiam hoc exercet apud si in cogitatione sua. Non inuetur Dominus quis Mali valeat facere, ser quantum velit. Et cum deest potestas foris, apud se tyrannus est, cui iniquitas dominatur intus: quia etsi exterius non affligit próximos, intrinsecus tamen habere potestatem appetit, ut affligat.

palavras do *Invincibilis Doctor*: “[...] se esses príncipes podiam tomar para si tal poder, por razão semelhante outros, que lhes eram iguais e não lhes eram submissos, poderiam também reivindicá-lo para si, o que é absurdo.” (OCKHAM, 1988, p. 187)

Bartolus da Sassoferrato prossegue sua análise por outros caminhos. Considera, primeiramente, a possibilidade ou não de existir um tirano em uma vizinhança. Chega à conclusão que se nem a lei nem pessoa alguma possui jurisdição sobre esse lugar específico, não há como tornar-se tirano dessa vizinhança. Isso demonstra que para o jurista o político é demarcado pela ideia de lei. (BIGNOTTO, 1993, p 315-323) Dessa maneira, condiciona a tirania a existência de influência de uma norma ou de um indivíduo que possua poder, já que “o tirano é aquele que não governa legitimamente, é evidente que onde não existir nem império nem governo não pode haver um tirano”<sup>41</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 123-125)

A primeira classificação proposta pelo jurista para os tiranos parte do pressuposto de que alguns são manifestos e outros são tácitos. O primeiro caso se divide em dois tipos: por “defeito de título às vezes pelo exercício do poder”<sup>42</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 199-200) No que se refere aos tiranos tácitos seriam mais próximos àqueles que possuem o “próprio título quanto defeito de título”. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 202-203)

O tirano manifesto sem título legítimo, segundo Mario Turchetti, se produz em diversas circunstâncias: qualquer um que arrogue o poder público em uma cidade sem der direito de se eleger regente; qualquer um que, apesar de possuir o direito de se eleger, se apossa dele por meio da força; qualquer um que submete a cidade pela força ou se elege senhor após de uma sedição. Após defini-lo, Bartolus da Sassoferrato analisa se os atos de governo durante uma tirania são válidos. Afirma que nenhum deles tem valor, uma vez que “nenhum foi feito em pleno direito”. (TURCHETTI, 2001, p. 296)

Prossegue analisando o outro tipo de tirano manifesto: aquele por exercício do poder. Já na definição do governante aparece sua identificação com a negação do bem comum: “Digo que ele é tirano por virtude de sua conduta porque ele realiza atos tirânicos, que são atos dirigidos não em favor do *bonnum commune*, mas em sua própria vantagem. E isso, de fato, é governar ilegitimamente.”<sup>43</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 447-449) Convém destacar que o bem comum aparece nesse

<sup>41</sup> Et cum tyrannus sit qui non iure principatur, apparet quod ubi non est regnum nec principatus, ibi non potest esse tyrannus

<sup>42</sup> Quandoque ex defectu tituli, quandoque ex parte exercitii

<sup>43</sup> Dico quod ille tyrannus est ex parte exercitii, qui opera tyrannica facit, hoc est, opera eius non tendunt ad bonum commune, sed proprius ipsius tyranni. Istud enim est non iure principari

trecho também como a finalidade última para a qual se devem encaminhar os governantes. Mas um detalhe é importante: somente aquele que se preocupa em realizar ações que levem ao bem comum governa dentro da lei, ou seja, *in iure*. Isso pode significar uma aproximação entre justiça, lei e bem comum, no sentido desse último ser um dos componentes da própria legitimação do governo e de seu governante.

Prosseguindo em sua análise sobre o tirano, *Bartolus da Sassoferrato* enumera as dez características desse déspota, conforme os textos de Aristóteles e de Egídio Romano. Seriam elas: aniquilar os homens proeminentes e poderosos da cidade e depois os sábios; colocar um fim na educação e no estudo; proibir as associações privadas e as reuniões públicas; espalhar informantes por todos os lados; manter a cidade dividida e os indivíduos pobres; fomentar guerras; contratar guarda-costas de outros lugares e favorecer uma das facções da cidade em detrimento das outras. (*Bartolus da Sassoferrato, Tractatus de tyranno: 445-482*) Alonga-se demonstrando o problema de cada um dos atos acima mencionados, concluindo que as consequências dessas ações são consideradas nefastas pelo jurista, especialmente duas delas: privilegiar uma das facções de uma cidade e empobrecer seus súditos<sup>44</sup>. (*Bartolus da Sassoferrato, Tractatus de tyranno: 541-542*)

O jurista tenta definir qual a função dos superiores das cidades caso fique comprovada a existência de um tirano pela virtude de sua conduta. Segundo o autor, essa autoridade deve depô-lo, estando sujeito a *lege Iulia maiestatis*, para o caso de um tirano sem título legítimo. . Já aquele que chegou ao poder pelas vias corretas, mas sua conduta se configura como desviante, estaria sujeito a *lege Iulia de vi publica*. . Como glosador, *Bartolus da Sassoferrato* analisa as regras e também a responsabilidade das autoridades superiores<sup>45</sup> que estão incumbidas de punir a tirania, concluindo ao fim e ao cabo que todos os tipos poderiam ser condenados à morte por seus atos ou serem considerados conspiradores e rebeldes do império..

O tirano manifesto por defeito de título é culpado de lesa-majestade e merece a pena de morte [...] o tirano por exercício do poder, culpado dos crimes de violência contra as pessoas e de atentar contra a ordem pública, é passível de diversas sanções que podem ir desde perder os direitos civis ao exílio e a morte. (TURCHETTI, 2001, p. 297-298)

Uma vez esgotado o tema do tirano manifesto, *Bartolus da Sassoferrato* passa a analisar aquele dissimulado, escondido pela aparente legalidade. Da mesma maneira que o anterior eles podem ser dois: aquele que possui o título ou aquele que não o possui. No primeiro caso, diz respeito àquele que possui um título, devendo respeitar as normas constitucionais, mas não se porta dessa forma. No segundo caso, o defeito de título ocorre quando o governante prova sua parcialidade perante os cidadãos, principalmente por meio do favoritismo. Segundo ele: “diz-se que há uma tirania velada, pois qualquer

<sup>44</sup> Conservare civitatem in divisione et depauperare subditos

<sup>45</sup> Refere-se aqui ao Imperador e ao Papa, considerados autoridade máxima nesse tipo de questão.

um que não possui nenhum título (*nullum titulum*) chega ao poder de tal maneira que obriga os governadores a se submeter a sua boa vontade”. (TURCHETTI, 2001, p. 297)

Nesse momento, aparece novamente o bem comum. Ao falar do tirano velado, o jurista firma que

Se, entretanto, alguém é forçado a permanecer no exílio ou alguém dentro da cidade é maltratado por exclusão dos ofícios públicos, enquanto em outros aspectos a cidade é bem governada e *communem utilitatem* atendida, então a pessoa tem um título desse tipo ou uma distinção similar não seria um tirano no sentido pleno da palavra, já que *communis utilitas* cuidado por tal governo, que é o oposto direto da tirania.<sup>46</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 735-740)

Novamente o bem comum é utilizado para definir a finalidade do governo, que nesse caso, por mais que seja atendida por causa das ações ainda assim trata-se de uma tirania. Para o jurista, parece que encontrar um governo inteiramente devotado ao bem público é muito difícil, qualidades da tirania sempre aparecem, já que “seria mais divino do que humano se os governantes não tivessem olhos para suas próprias vantagens e cuidassem exclusivamente do bem comum. Chamamos isso de um bom governo e não uma tirania na qual o bem comum e público prevalece sobre o bem pessoal do governante”<sup>47</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*: 749-754)

Já no *De Guelfis et Gbellinis*, em seu prólogo, Bartolus da Sassoferrato afirma que durante a elaboração de outro tratado, *De Alveo*, que pertence à tríade de trabalhos denominados *De Tyberiadis*, foi levado em pensamento até a cidade de Todi e acabou por escrever naquele tratado, metaforicamente, sobre aquela cidade. Assim, resolveu escrever sobre o problema das duas facções ali existentes: Guelfos e Gibelinos, termos historicamente utilizados para se referir àqueles que eram partidários do Papado e do Imperador. Para tratar do tema resolve dividir o trabalho em cinco partes nas quais irá tratar do significado original dessa nomenclatura, quais os seus significados nos dias atuais, se é lícito existirem facções, como pode ser comprovada a filiação das pessoas às facções e como provar a mudança de fidelidade partidária

Na primeira parte do texto, o jurista expõe, de maneira sucinta uma das várias etimologias relacionadas às palavras Guelfos e Gibelinos, remontando as disputas entre Frederico Barbaruiva e o Papa, ainda no século XIII. A seguir, apresenta o que van de Kamp (1936), também corrobora: no

<sup>46</sup> Si enim aliqui extra civitatem tenerentur, vel aliqui in civitate essent male tracti, ad honores non vocati; in aliis autem civitas bene regeretur et ad communem utilitatem atenderetur: tunc talis habens talem titulum vel similem precellentiam non esset tyrannus simpliciter loquendo, qui per tale regimen communis utilitas attenditur: quod directo est oppositum tyrannidi.

<sup>47</sup> Magis enim esset divinum quam humanum, si illi qui principantur nullo modo commodum proprium, sed communem utilitatem respicerent. Illud tamen dicimus bonum regimen et non tyrannicum, in quo plus prevalet communis utilitas et publica, quam própria regentis; illud vero tyrannicum, in quo própria utilitas plus attenditur.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

século XIV essa nomenclatura já não denotava mais uma diferença tão explícita, sendo utilizada para agrupar outras divisões mais locais, pois “representam certas formas de fidelidade humana”<sup>48</sup>. (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de guelphis et gebellinis*: 54-55)

Eu digo, então que hoje é um Guelfo quem pertence a organização da facção Guelfa, e Gibelino aquele que pertence a organização da facção Gibelina. Essa referência de uso é normalmente feita tanto para a Igreja quanto para o Império, mas unicamente para aquelas facções rivais locais, que existem dentro de um *civitate* ou província.<sup>49</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de guelphis et gebellinis*: 67-71)

Do ponto de vista moral e legal, pertencer a um grupo só seria possível por motivos muito graves, ou seja, em dois casos: quando o partido é necessário para manter um governo que promove a lei e a ordem, ou, apoiando-se no pensamento de Tomás de Aquino, com o objetivo de derrubar uma tirania, desde que a facção desapareça uma vez atingido o objetivo. Nesse trabalho admite como verdadeira a autoridade de Tomás de Aquino, quando trata da legitimidade de uma facção com o objetivo de derrubar uma tirania.

Acrescenta que caso as divisões da sociedade em grupos não visem ao *bonnum publicum* (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de guelphis et gebellinis*: 116) e permaneçam apenas com o objetivo de disputar o poder, sendo ilícito formá-las: [...] *utrum habere istas affectiones sit licitum*.<sup>50</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de guelphis et gebellinis*: 114) Mas, se há na cidade uma facção que tenda para *bonum publicum* (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de guelphis et gebellinis*: 122), com o objetivo de fazer com que a cidade seja bem governada, então essa mesma organização parece para o jurista ser legítima. Também seria considerada legítima aquela facção que se levantasse contra um tirano, “pois estaria agindo em oposição para *utilitatem publicam*, para que a ordem na comunidade seja restaurada.”<sup>51</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de guelphis et gebellinis*: 136-137) Nesse sentido, se a formação de uma facção fosse *ad utilitatem ergo publicam* (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de guelphis et gebellinis*: 155) sua existência seria lícita.

*Bartolus da Sassoferrato* retoma mais uma vez a definição da tirania, dessa vez apropriada de Tomás de Aquino, em seu *De Regimine Principum*. “um governo tirânico é ilegítimo (*non iustum*) porque não é estabelecido para *bonum commune*, mas para a vantagem pessoal do governante”<sup>52</sup> (Bartolus da Sassoferrato, *Tractatus de*

<sup>48</sup> Predicta sunt nomina significantia affectiones hominum

<sup>49</sup> Dico ergo quod hodie ille dicitur Guelphus, qui adheret et affectat statum illius partis que vocatur pars Guelpha; et ille dicitur Gegellinus, qui adheret et affectat statum illius partis que vocatur pars Gebellina. Et in hoc no habetur communiter repectus ad Ecclesiam vel imperium, sed solum ad illas partialitates que in civitate vel província sunt.

<sup>50</sup> “[...] se tem essas feições é lícito formá-la.”

<sup>51</sup> Quod ipsi hoc faciant propter utilitatem publicam, ut status civitatis restauretur.

<sup>52</sup> Regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis.



*quephis et gebellinis*: 152-160). Isso demonstra, mais uma vez, como o conceito é importante para determinar a tirania, bem como justifica a necessidade de estudá-lo, juntamente com as artes de governar e com a cidade<sup>53</sup>.

O jurista termina esse trabalho, estudando as formas de comprovar que uma pessoa é de uma facção ou outra. Segundo o professor, algumas cidades mantinham um livro de registro de seus habitantes em que eram inscritas as preferências partidárias de cada um. Em outros casos, seria necessário esperar uma declaração proferida pela própria pessoa, voluntariamente por palavras ou ações, para se confirmar seu comprometimento com algum grupo.

Pelo que foi exposto até aqui, longe de definir o bem comum, *Bartolus da Sassoferrato* parece o ter utilizado aberta e recorrentemente, com se todos os seus leitores soubessem, de antemão, seu significado. Entretanto, o conceito é imprescindível para a compreensão de tirania, pois a definição do tirano passa pela ausência de busca pelo bem comum. Mas uma questão persiste: porque o estudo da tirania é tão importante para o jurista, que faz com que ele escreva três tratados sobre o tema? Quais os objetivos em compreender o governo tirânico? Seria a tirania de fato uma preocupação ou o professor de direito pretendia, ao abordá-la, tratar de questões ligadas ao bom governo da cidade? Essas questões talvez possam ser resolvidas por meio do cruzamento de fontes. De fato, pela análise dos tratados não é possível definir o que é o bem comum para *Bartolus da Sassoferrato*, muito menos para seus contemporâneos.

### Referências bibliográficas

- ADVERSE, Helton. Política e secularização em Carl Schmitt. *Kriterion* [online]. 2008, vol.49, n.118, p. 367-377.
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do estado absolutista*. 3. ed. Tatuapé: Brasiliense, 1998. 548 p.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1995. 172 p.
- BIGNOTTO, Newton. A relevância do estudo da tirania na obra de Bartolus de Sassoferrato. *Veritas*, Porto Alegre, v. 38, n. 150, p. 315-323, jun. 1993.
- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. 186 p.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Teorias sobre justiça*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2000. 256 p.
- BLACK, Antony. *El pensamiento político en Europa*. 1250-1450. Cambridge: Cambridge University, 1997. 350 p.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 503 p.

<sup>53</sup> Esse tema será abordado em momento oportuno.

- CANNING, Joseph. *The political thought of Baldus Ubaldus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 300 p.
- CERQUEIRA, Adriano S. Lopes da Gama. A validade do conceito de cultura política. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH, 10. 1996, Mariana. Anais ...[Uberlândia: ANPUH, 1996]. p. 76-82.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2002. 421 p.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Europeia e Idade Média latina*. São Paulo: Edusp, Hucitec. 1996.
- EMERTON, Ephraim. *Humanism and tyranny*. studies in the Italian Trecento. Gloucester: Harvard, 1964. 377 p.
- FOUCAULT, Michel. *Omnes et Singulatim*. Towards a Criticism of Political Reason "The Tanner Lectures on Human Values", delivered at Stanford University, October 10 and 16, 1979.
- FOUCAULT, Michel. La philosophie analytique de la politique. In: *Dits et Écrits*. 1954-1988. Vol. III. 1994. Paris, Gallimard.
- GARIN, Eugênio. *Ciência e vida civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: UNESP, 1993. p. 21-55.
- GENET, Jean-Philippe. L'auteur politique: le cas Anglais. In: ZIMMERMANN, Michel (dir.) *Auctor et auctoritas*: invention et conformisme das l'écriture médiévale. Paris: École des Chartes, 2001. 592 p., p.553-567.
- GILLI, Patrick. As fontes do espaço político: técnicas eleitorais e práticas deliberativas nas cidades italiana (séculos XII – XIV). *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 43, p. 91-106, jan./jun. 2010.
- GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval*: séculos XII-XIV. Campinas: Unicamp; Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- KISCH, Guido. *Review*: Bartolus de Saxoferrato 1313-13117; *Leven-Werken-Invloed-Beteekenis* by J. L. J. van de Kamp. *Speculum*, v. 13, n. 2, p. 246-247, Apr. 1938.
- LEFEBVRE-TEILLARD, Anne. Le livre juridique manuscrit (XIIe- XVe siècle), in *Histoire et civilisation du livre*, n 1 (2005), p.11-32
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. 144 p.
- MAIOLO, Francesco. *Medieval Sovereignty*: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato. Delft: Eburon, 2007.
- MULA, Stefano. Les modeles d'autorité religieuse dans la narration profane (XIIe-XIIIe Siecle). In: ZIMMERMANN, Michel (dir.) *Auctor et auctoritas*: invention et conformisme das l'écriture médiévale. Paris: École des Chartes, 2001. 592 p., p. 161-173.
- CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

- PÁDUA, Marsílio de. *O defensor da paz*. Petrópolis: Vozes, 1997. 701 p.
- PIRENNE, Henri. *As Cidades da Idade Média*. Mem Martins: Europa-América, 2009.
- PIRENNE, Henri. *História Social e Económica da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1965.
- QUAGLIONI, Diego. *Política e direito nel trecento italiano: Il “De Tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*. Firenze: Olschki, 1983. 257 p.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: Edusc, 2001. 494 p.
- RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média central*. São Paulo: Annablume, 2011. 569 p.
- RYAN, Magnus. *Bartolus of Sassoferrato and free cities*. The Alexander prize lecture. Transactions of the Royal Historical Society, v. 10, p. 65-89, 2000.
- SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.
- SHEEDY, Anna T. *Bartolus on social condition in the fourteenth century*. New York: AMS, 1967. 267 p.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et Tyrannicide de l’Antiquité a nos jours*. Paris. Universitaires de France, 2001. 1044p.
- VAN DE KAMP, J. L. J. *Bartolus de Saxoferrato 1313-1357*. Amsterdam: H. J. Paris, 1936. 296 p.
- VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 1999.
- VON SAVIGNY, Friederich Karl. *Histoire du droit Roman au Moyen Age*. Paris: Charles Hingray et Aug. Durand, 1839. 4 v.
- WOOLF, Cecil Nathan Sidney. *Bartolus of Sassoferrato: his position in the history of Medieval political thought*. Cambridge: At the University, 1913.
- ZIMMERMANN, Michel (dir.) *Auctor et auctoritas: invention et conformisme das l’écriture médiévale*. Paris: École des Chartes, 2001. 592 p., p. 161-173.

## Os quatro cavaleiros cruzados e a expansão da fé cristã no norte da África: o teatro de Gil Vicente (século XVI).

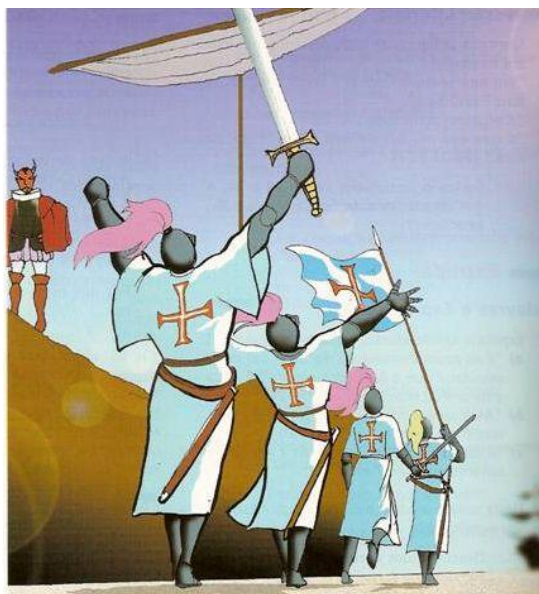
Denise Rocha

Doutora - UNESP

[rocha.denise57@gmail.com](mailto:rocha.denise57@gmail.com)

**RESUMO:** Justificada com o ideal da evangelização dos muçulmanos, entre outros aspectos econômicos e geopolíticos, a expansão marítima portuguesa rumo ao norte da África, no início do século XV, foi efetivada com a posse de Ceuta (1415), durante o reinado de D. João I (1357-1433), e reforçada com a conquista de Tanger, Arzila e Alcacer Ceguer, na época de D. Afonso V (1432-1481). O imaginário da cruzada, da guerra santa, da reconquista de territórios da península ibérica aos mouros, nos séculos XII e XIII, e das conversões dos infiéis no território marroquino e adjacências, no século XV, estavam presentes também no reinado de D. Manuel (1496-1521), refletido em crônicas, no *Cancioneiro Geral*, de Garcia de Resende, e no teatro de Gil Vicente. No *Auto da Barca do Inferno* (c.1517), pessoas de diferentes idades e profissões passam para a outra vida e encontram dois batéis, um, da perdição, sob controle de um diabo, e o outro, pilotado por um anjo, que conduz à salvação. Mártires na luta contra os muçulmanos no norte africano, quatro cavaleiros cruzados são recompensados e entram na barca celestial.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teatro; Gil Vicente; cruzados.



**FIGURA 1-** A chegada dos quatro cavaleiros no *Auto da Barca do Inferno* (1517).

### Introdução

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

Escrito no ano de 1517, em uma época de apogeu das grandes descobertas no reinado de D. Manuel (1469-1521), o *Auto da Barca do Inferno*, de Gil Vicente (c.1465-1537), apresenta uma alegoria do Juízo Final bíblico, um tema muito valioso na defesa dos valores cristãos católicos, principalmente por causa da repercussão internacional provocada pela Reforma Protestante: Um brado teológico e político, que foi expressado na publicação das noventa e cinco (95) teses contra diversos pontos da doutrina da Igreja católica, que foram afixadas na porta da Igreja do castelo de Wittenberg, no dia 31 de outubro de 1517, pelo alemão Martin Luther. (ARAÚJO, 2006, p. 47). Monge agostiniano e professor de teologia, Luther contestava alguns ensinamentos e práticas da Igreja de Roma - a natureza da penitência, a autoridade do papa e a utilidade das indulgências-, e propunha uma reforma no núcleo do catolicismo romano.

Nessa época de severas críticas à Roma e ao Papa Leão X (1513-1521), com destaque para o desprezo pelo celibato de inúmeros religiosos amancebados, o sistema de venda de indulgência (perdão para os pecados), e a simonia - o ato de “comercialização” de cargos eclesiásticos, sacramentos, objetos ungidos, relíquias sagradas- , Espanha e Portugal, tradicionais países católicos, se sentiam afetados em sua política de expansão ultramarina, legitimada com a introdução do cristianismo nas feitorias e colônias.

Em uma espécie de contrarreação à expansão do protestantismo, nas duas primeiras décadas do século XVI, alguns escritores católicos exteriorizaram em suas obras temas de essência espiritual. Motivos religiosos já aparecem anteriormente nos autos medievais ibéricos em forma de Mistérios (Natal, Paixão, Ressurreição, etc.), Moralidades (personagens alegóricas com intenção didática: Luxúria, Avareza, Igreja, etc.), Milagres e Laudes (cantos de louvores com simples diálogos).

Influenciado por Juan del Encina (c. 1448-1563), Gil Vicente escreveu diversos autos pastoris com personagens fiéis ao cristianismo: *Monólogo do Vaqueiro* (1502), *Auto Pastoril Castellano* (1502), *Auto dos Reis Magos* (1503), *Auto de São Martinho* (1504), *Auto da Sibila Cassandra* (1509), *Auto de Fé* (1510), *Auto Pastoril Português* (1523), *Diálogo sobre a Ressurreição*, *Breve Sumário da História de Deus* (1526), *Mistérios da Virgem ou Auto de Mofina Mendes* (1532) e *Auto da Cananéia* (1534).

No ano de 1517, em reação aos ácidos julgamentos de Martin Luther ao Catolicismo romano, Vicente iniciou a Trilogia das Barcas - *Auto da Barca do Inferno* (1517), *Auto da Barca do Purgatório* (1518) e *Auto da Barca da Glória* (1518)- e concluiu o *Auto da Alma* (1518).

A imagem do cruzado (cavaleiro cristão) - homem de fé e de coragem que arriscava a própria vida para proteger os cristãos na Terra Santa e para combater os infiéis, inimigos de Cristo - aparece em

duas peças vicentinas: evocado para participação em um confronto bélico *Exortação da Guerra* (1514) e como personagem em *Auto da Barca do Inferno* (1517), nas quais Gil reaviva, com objetivos sociopolíticos, o ideal da cavalaria e da guerra santa da Idade Média no início da Idade Moderna.

### O ideal das cruzadas em Jerusalém e na Europa.

O perigo muçulmano na Terra Santa e na Península Ibérica, na época medieval, desencadeou o movimento das cruzadas para proteção dos cristãos diante dos infiéis. No ano de 1102, o Papa Pascoal II proibiu os ibéricos de participação nos embates na Terra Santa, e ordenou que se concentrassem na reconquista dos territórios da Península Ibérica, ocupados pelos mouros que desde o século VIII ali se encontravam. (RUCQUOI, 1995, p. 217).

O surgimento de um monge guerreiro, como membro de uma força religiosa e militar, que deveria proteger os peregrinos em viagem à Terra Santa, cristalizou-se com o apelo de nove cavaleiros franceses ao rei Balduíno I (1058-1118) de Jerusalém. Com aprovação real, no ano de 1119, no reinado de Balduíno II, surgiu a Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão,<sup>1</sup> conhecida como a Ordem dos Cavaleiros Templários. (TERRA, s.d., p. 13). Essa instituição religiosa de dimensão internacional era formada por cavaleiros, padres e empregados.

Os símbolos dos cavaleiros foram concedidos à ordem pelo Papa Eugênio III (1100-1153), em 1148: Uma cruz vermelha de quatro lados iguais (representação do equilíbrio perfeito entre a realidade matéria e espiritual), aplicada sempre acima do coração em um manto branco que indicava a pureza e a castidade. E o emblema da ordem era a imagem de um cavalo com dois cavaleiros, representantes da irmandade e da humildade. (OS FATOS, s.d., p. 5).

Como primeira organização militar da igreja católica, a ordem tinha uma contradição no aspecto da legitimação do confronto militar e no uso de armas, fato que se colocava diametralmente oposto em relação aos ensinamentos do uso da não-violência preconizados por Jesus Cristo. Baseada no idealismo cristão, na luta contra as forças do mal (os infiéis muçulmanos), a ideologia religiosa dos cavaleiros templários (castos, humildes e pobres) fomentou a criação da imagem de homens honrados e corajosos que lutavam para a proteção de sua fé cristã.

Em 1160, foi fundada em Tomar, Portugal, a Ordem dos Cavaleiros Templários no Convento de Cristo, e na extinção dessa instituição pelo Papa Clemente V (1264-1314), sob a acusação de

---

<sup>1</sup> Com autorização do rei Balduíno I, a sede da irmandade foi instalada sobre as ruínas do templo de Salomão e por isso, a ordem acrescentou tal informação no seu nome.



imoralidade (1312), a irmandade lusa continuou modificada com o nome de Ordem dos Cavaleiros de Cristo, que concedeu, no ano de 1363, o título de Mestre de Avis ao príncipe D. João (I), à época com seis anos de idade.

### **Cruzadas portuguesas no norte da África (Século XV e XVI).**

Em uma época de relativa tranquilidade geopolítica em Portugal, depois da reconquista de territórios aos mouros e do estabelecimento de um período de trégua com Castela, no início do século XV, o jovem rei D. João I (1357-1433) iniciou um processo de ampliação das fronteiras nacionais rumo ao norte da África. Ceuta, no Marrocos muçulmano, foi conquistada, em 1415, com o objetivo principal de servir de entreposto para a costa ocidental africana e o oriente.<sup>2</sup> Essa praça africana, entretanto, não trouxe para D. João I grandes dividendos econômicos e estratégicos, mas, sim, prestígio pelo caráter de cruzada e conversão dos infiéis ao cristianismo:

Ceuta tornou-se um campo de honras e títulos, sinal de cruzada havida e muita mais a haver, baluarte de prestígio para a monarquia, credencial portuguesa em Roma e em todos os principados cristãos. Por conseguinte, Ceuta manter-se-ia e outras “Ceutas” se haviam de buscar. (MATTOSO, 1997, v. 2, p. 423).

No ano de 1455 foi feito um apelo pelo Papa Calisto III (1378-1458) aos reis cristãos para uma cruzada (MATTOSO, 1997, v. 2, p. 423) contra o império otomano que havia se apoderado da cidade cristã de Constantinopla, capital do Império Bizantino, em 29 de maio de 1453. No entanto, somente o rei português, Afonso V (1448-1481), tentou organizar um exército, mas os outros soberanos não tiveram interesse na empreitada. Por isso, ele decidiu se concentrar no norte da África e conquistou Tânger, Arzila e Alcácer Ceguer. Seu filho, D. João II (1455-1495), conseguiu do Papa Inocêncio VIII (1484-1492) a Bula da Cruzada, um instrumento de ratificação do significado da guerra santa, vinculada às novas conquistas africanas para Portugal, que proporcionou novos rendimentos para a coroa, resultantes de contribuições eclesiásticas para a empreitada de além-mar. (MATTOSO, 1997, v. 3, p. 46). Nessa Bula de 18 de dezembro de 1485, o papa concedeu muitas graças, indulgências e privilégios aos participantes da guerra na África e àqueles que dessem esmolas para a jornada militar. Semelhantes concessões foram feitas no reinado de D. Manuel pelos Papas Alexandre VI (1492-1503) e Júlio II (1503-1513). (BULAS, s.d, *on-line*). Nessa época Gil Vicente era o organizador-mor de festividades na corte lusa.

<sup>2</sup> A conquista de Ceuta, que passou a constar no título dos reis lusos, motivou o expansionismo e a posse da Ilha da Madeira (1419) e das Ilhas dos Açores (1422). No mesmo ano foi concretizada a chegada e a ultrapassagem do Cabo Bojador, considerado a fronteira do mar conhecido. (MATTOSO, 1993, v. 2, p. 418).

A guerra santa no norte da África era sempre invocada pela coroa portuguesa, mesmo em uma época de alto lucro provenientes dos produtos das minas da Guiné e do açúcar da Ilha da Madeira, em discursos políticos e literários, na época de D. Manuel (1496-1521), nas crônicas, no *Cancioneiro Geral*, de Garcia de Resende, e no teatro de Gil Vicente.

### Os cavaleiros cruzados no *Auto da Barca do Inferno*.

No dia sete de julho de 1502, o ourives real Gil Vicente adentra a câmara da rainha D. Maria, esposa de D. Manuel, para saudar aos jovens pais e o nenê recém-nascido, D. João (III), e alguns cortesãos, com a apresentação de uma breve peça teatral: o *Auto da visitação* conhecido como o *Monólogo do Vaqueiro*. Aclamado pelo público e com o apoio da mecenas, D. Lianor, a rainha velha, Vicente inicia uma grandiosa carreira artística que foi encerrada em 1536 com o total de quarenta e quatro (44) peças teatrais, escritas em português, em castelhano e bilíngues. João D. Maia, no artigo *Gil Vicente: crítico e atual*, comenta que:

Seu teatro, essencialmente moral e social, é marcado pela intenção crítica. O riso, a sátira e os gracejos tinham um endereço certo: o público que assistia as encenações e que acabava por rir de si mesmo, sem que, por cegueira ou vaidade, se reconhecesse, mas certamente vendo nos quadros o companheiro ao lado, o magistrado, o clérigo da aldeia, o bispo, os nobres da corte e dezenas de tipos com os quais convivia ou aos quais conhecia na sociedade da época. (MAIA, 1999, p. 5).

O ideal medieval do cavaleiro cruzado -guerreiro honrado, destemido e disposto a tudo para a proteção da fé e dos ensinamentos cristãos- renasce em duas obras de Gil Vicente: *Exortação da Guerra* (1514) e *Auto da Barca do Inferno* (1517).

A primeira peça teatral mencionada, encenada em 1514, tem como informação na didascália: “a partida pera Azamor do ilustre e mui magnífico Senhor Dom Gemes (Jaime), Duque de Bragança e de Guimarães na era de 1513”. Tratava-se de um fato histórico, de uma expedição punitiva contra o governador de Azamor (atual Marrocos) que se recusava a continuar pagando tributo ao rei de Portugal. O exército português conquistou a cidade sem encontrar resistência.

Em *Exortação da Guerra*, Gil Vicente insere um clérigo nigromante que invoca demônios, os quais trazem Pantasiléia, rainha das Amazonas, bem como Aquiles, Heitor e Aníbal que instigam os portugueses à guerra. Eles explicam que seria uma guerra santa contra os mouros e que a nobreza e a igreja deveriam doar joias e dinheiro para os custos desse empreendimento. Anibal explica: “Africa foi de Christãos,/ mouros vo-la tem roubada/ Capitães ponde-lh’as mãos...” (VICENTE, 1942, v. 2, p. 153). As personagens masculinas, que foram guerreiros em batalhas épicas, apelam para a sensibilidade

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

dos portugueses e evocam a ida de cavaleiros cruzados para a defesa do baluarte cristão ameaçado no norte da África.

Na *Compilação de todas las obras de Gil Vicente*, organizada por Paula e Luís, filhos do autor, publicada em 1562, o *Auto da Barca do Inferno* é precedido das seguintes informações:

Auto de moralidade composto por Gil Vicente, por contemplação da sereníssima e muito católica rainha dona Lianor, nossa senhora, e representada per seu mandado ao poderoso príncipe e mui alto Rei Dom Manuel, primeiro de Portugal deste nome. Começa a declaração e argumento da obra. Primeiramente no presente auto se figura que, no ponto que acabamos de expirar, chegamos subitamente a um rio, o qual per força havemos de passar em um de dois batéis que naquele porto estão: scilicet, um deles passa pera o paraíso, e o outro pera o inferno, os quais batéis têm cada um seu arrais na proa: o do paraíso um anjo, e o do inferno um arrais infernal e um companheiro. (VICENTE, 1562, *apud* VICENTE, 1999, p. 19).

No *Auto da Barca do Inferno* (1517), um auto de moralidade, com o objetivo de analisar e criticar o comportamento de pessoas distantes dos ideais do cristianismo, são apresentadas as dimensões espirituais de uma vida pós-morte terrena, em um porto fluvial, onde estão estacionados dois batéis: o da salvação, com um Anjo na proa, e o da perdição, com o Diabo no comando. Trata-se de uma cena do julgamento das almas que chegam desconcertadas sem saber onde estão: a do Fidalgo, Onzeneiro, Parvo, Sapateiro, Frade, Judeu, Corregedor, Procurador, Enforcado, e a de Florença e da Alcoviteira. Com exceção do Parvo, um simples e ingênuo cristão, os demais, por causa de seus pecados, são condenados a entrar na barca infernal.

A peça teatral tem doze cenas justapostas, sem unidade de ação, que são alegóricas e autônomas, onde se mesclam elementos sacros e profanos. Gil Vicente introduz personagens de classes sociais diferentes, que personificam seus pecados por meio de um objeto que trazem junto a si: o Fidalgo (a tirania e a cadeira de espaldar alto); o Onzeneiro (a usura e a bolsa); o Sapateiro (a exploração dos fregueses e as formas de fabricação de calçados); o Frade (o descaso com a vida religiosa e o escudo, a espada e o capacete); a Alcoviteira (a exploração de moças e os hímens postiços e feitiçarias); o Judeu (a usura e o bode); o Corregedor (o subornado e os autos judiciais); o Procurador (o falsificador e os livros) e o Enforcado (o criminoso e a corda). Todos acreditam que não tiveram uma existência terrena reprovável e, por isso, tentam entrar na barca do Anjo. Para Rafael S. Gomes, em *Disparidades críticas sobre a obra de Gil Vicente*, nessa peça teatral:

[...] os personagens-tipo apresentam uma espécie de comportamento circular, isto é, tentam sair da situação na qual se encontram a partir da repetição das mesmas atitudes que os condenam. Assim, o fidalgo quer ter acesso à Barca da Glória tão somente pelo

prestígio de sua condição social, e tenta convencer o Anjo para que o deixe embarcar em sua nau a partir do mesmo comportamento despótico com o qual agiu durante toda a vida: humilhando e tiranizando os mais simples; o onzeneiro, por sua vez, lamenta-se por haver falecido antes da época do recebimento dos lucros, fator que, em sua visão, não lhe conferira a oportunidade de subornar o Anjo, e, portanto, de comprar o seu lugar no céu; a alcoviteira crê-se no direito de adentrar a Barca da Glória pela atitude absurda de agenciar moças para os cônegos da Sé; o frade, por seu turno, não vê pecado algum em dançar, praticar esgrima e namorar, e continua a manter os mesmos atos depois de morto, pois crê que apenas no uso da batina e nos salmos rezados estaria a sua salvação. (GOMES, s.d., *on-line*).

Na indicação cênica do *Auto da Barca do Inferno*, Gil Vicente não somente orienta a entrada dos cavaleiros no palco que devem portar a insígnia de cavaleiro cruzado (cruz no manto), mas também, ele esclarece sobre as ações delas em vida e a recompensa eterna pelo engajamento na luta contra os infiéis:

Vêm quatro Cavaleiros cantando, os quais trazem cada um a Cruz de Cristo, pelo qual Senhor e acrescentamento de sua santa fé católica morreram em poder dos mouros. Absoltos a culpa e pena per privilégio que os que assim morrem têm dos mistérios da Paixão d'Aquela por quem padecem, outorgados por todos os Presidentes Sumos Pontífices da Madre Santa Igreja. (VICENTE, 1999, p. 52).

Os cruzados foram absolvidos da culpa do pecado original e do castigo perpétuo por uma existência terrena virtuosa, baseada nos mandamentos de Deus. Eles padeceram os “mistérios da Paixão” de Jesus Cristo, que doou sua vida para a salvação dos pecadores, e por causa disso, serão recompensados com entrada franca no paraíso.

Os quatro cavaleiros cruzados portugueses sabem que poderão entrar na embarcação conduzida pelo Anjo, pois o martírio sofrido por eles na guerra santa no norte da África lhes abrirá as portas celestiais, por meio da viagem na nau que tem como porto de chegada o céu e a vida eterna. Em êxtase, cantam: “À barca, à barca segura,/ barca bem guarnecida!/ À barca, à barca da vida!” (VICENTE, 1999, p. 53), e se dirigem aos espectadores com uma mensagem cristã sobre a necessidade de se ter uma vida virtuosa, baseada nos ensinamentos da igreja, para que não acabem, após a vida terrena, em uma plataforma de embarque para o inferno:

Senhores que trabalhais  
pola vida transitória,  
memória, por Deus, memória  
deste temeroso cais! (VICENTE, 1999, p. 53).

Os senhores santificados exortam o público a não se esquecer da efemeridade da vida e, principalmente a guardar em suas reminiscências as cenas do cais assustador, com episódios individuais de Julgamento Final. Eles alertam ainda que aqueles, que rompem com os ensinamentos cristãos, vão ter que prestar contas depois da morte biológica e, portanto, não devem se esquecer que naquele

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

estranho local, no qual o Anjo e o Demônio recebem os mortos, o balanço da vida terrena resultará em redenção ou perdição:

Vigiai-vos, pecadores,  
que depois da sepultura  
neste rio está a ventura  
de prazeres ou dolores! (VICENTE, 1999, p. 53).

Em júbilo pela certeza de que irão desfrutar da harmonia da vida eterna, os cavaleiros passam diante da proa do barco dos danados, portando espadas e escudos, e são questionados pelo perplexo Diabo diante da demonstrada indiferença perante sua figura infernal: “Cavaleiros, vós passais/ e não perguntais, onde is?” Um deles o revida: “Vós, Satanás presumis?/ Atentai com quem falais!”. Outro cavaleiro explica sobre a missão de vida deles em terras distantes:

Vós que nos demandais?  
Siquer conhecei-nos bem:  
morremos nas partes d’além;  
e não queirais saber mais. (VICENTE, 1999, p. 53)

Aparentemente desinformado sobre a possibilidade de defesa dos valores cristãos em terras de infiéis, o demônio não se deixa convencer e tenta novamente persuadir os cruzados a entrarem em seu batel: “Entrai cá! Que coisa é essa?/ Eu não posso entender isto!”. A luta em prol da preservação do cristianismo em terras muçulmanas e a imolação da própria vida na luta pela defesa de valores e locais sagrados vão ser recompensadas na eternidade e, por isso, eles não vão adentrar no batel da perdição: “Quem morre por Jesus Cristo/ não vai em tal barca como essa!”. (VICENTE, 1999, p. 53).

Entoando cânticos de louvor, os cavaleiros seguem até a barca da glória onde são recebidos pelo Anjo que os aguardava em missão sublime:

Ó cavaleiros de Deus,  
A vós estou esperando  
que morrestes pelejando  
por Cristo, Senhor dos céus!  
Sois livres de todo o mal,  
mártires da Madre Igreja,  
que quem morre em tal peleja  
merece paz eterna! (VICENTE, 1999, p. 54).

## Conclusão

O ideal medieval do cavaleiro cruzado, que lutava para a conversão dos infiéis ao cristianismo ou resgatava locais cristãos das mãos de muçulmanos, permeia duas peças teatrais vicentinas: Na *Exortação*

da Guerra (1514) são convocados participantes para retomar a África aos mouros, bem como são pedidos donativos para a empreitada bélica de Azamor. Como o episódio histórico ocorreu em 1513, o fato de Gil Vicente tê-lo escolhido como tema de uma nova peça teatral, no ano de 1514, pode indicar que o escritor agia, sob indireta sugestão de D. Manuel, prevendo outros confrontos locais com os muçulmanos.

No *Auto da Barca do Inferno* (1517), conforme o título indica, o batel dos pecadores – o Fidalgo, o Onzeneiro, o Sapateiro, o Frade, o Judeu, o Corregedor, o Procurador, o Enforcado, Florença e a Alcoviteira - partiu cheio, absolvidos foram somente os cavaleiros cruzados, que livres do “mal e do pecado”, morreram pela preservação da doutrina de Cristo, por isso, mereceram entrar na barca da glória e foram conduzidos pelo Anjo para o reino dos céus. O aspecto didático dessa peça teatral torna-se evidente com a advertência que os cavaleiros fizeram ao público: o de não se esquecer da cena do Juízo Final.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Cristiane R. de Mello. O pensamento econômico e social de Martinho Lutero. *Âncora: Revista Digital em Estudos da Religião*, v. 1, mai. 2006. Disponível em: <[http://www.revistaancora.com.br/revista\\_1/03.pdf](http://www.revistaancora.com.br/revista_1/03.pdf)>. Acesso em: 12 mai. 2013.

BULAS RELATIVAS A PORTUGAL. Disponível em: <<http://www.ourladyoffatimachurch.net/ENCICLOPEDIA%28B%29BULAS%20RELATIVAS%20A%20PORTUGAL.html>>. Acesso em:

GOMES, Rafael S. Disparidades críticas sobre a obra de Gil Vicente. *Cadernos do CNLF*, v. XIV, n. 2, t. 1, p. 919-924. Disponível em: <[http://www.filologia.org.br/xiv\\_cnlf/tomo\\_1/918-924.pdf](http://www.filologia.org.br/xiv_cnlf/tomo_1/918-924.pdf)>. Acesso em: 12 mai. 2013.

MAIA, João D. Gil Vicente: crítico e atual. In: \_\_\_\_\_. *Auto da Barca do Inferno. Farsa de Inês Pereira. Auto da Índia*. Estabelecimento do texto, notas e caderno biográfico de João D. Maia. 5. ed. São Paulo: Ática, 1999. p. 5-11.

MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. v. 2

OS FATOS POR TRÁS DOS MITOS, *Especial Templários*, ano 1, n. 1, p. 4-5, s.d.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995

TERRA DE GUERRA & PAZ, *Especial Templários*, ano 1, n. 1, p. 12-13, s.d.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



VICENTE, Gil. *Auto da Barca do Inferno*. In: \_\_\_\_\_. *Auto da Barca do Inferno. Farsa de Inês Pereira. Auto da Índia*. Estabelecimento do texto, notas e caderno biográfico de João D. Maia. 5.ed. São Paulo: Ática, 1999.

\_\_\_\_\_. Exortação da Guerra. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Prefácio e notas de Marques Braga. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1942. v. 2.

## ICONOGRAFIA

Imagem 1- A chegada dos quatro cavaleiros no *Auto da Barca do Inferno* (1517). Disponível em:< [http://www.esec-vinhais.rcts.pt/Descoberta/ler\\_mais.htm](http://www.esec-vinhais.rcts.pt/Descoberta/ler_mais.htm)>. Acesso em: 12 mai. 2013.

## Existência, Estatutos de Humanidade e Assimetria Social no Pensamento Agostiniano

Wendell dos Reis Veloso  
Mestrando - UFRRJ  
Agência Financiadora: CAPES-DS  
[wendellvelo@gmail.com](mailto:wendellvelo@gmail.com)

**RESUMO:** No período histórico conhecido como Antiguidade Tardia o bispo Agostinho de Hipona (354-430) empreendeu reflexões sobre o Credo Niceno ser o único caminho possível para que o homem restaurasse a sua condição de *Imago Dei* e assim garantisse, tanto o bem viver na Cidade dos Homens, quanto à vida eterna, na Cidade de Deus. Nestas reflexões nosso bispo aborda questões como a existência legítima de alguns seres sociais e os estatutos garantidores desta existência legítima, assim como aqueles estatutos característicos de uma existência menos verdadeira de outros seres. Nossa proposta é analisar estas reflexões agostinianas, abordando também as reverberações para os seres sociais que se desviassem de suas proposições e fossem identificados com uma existência menos verdadeira. Para tal nos valeremos de trechos de algumas obras agostinianas (*Confissões* e *A Verdadeira Religião*) analisadas a partir de uma hermenêutica histórica que nos permita, a partir de pressupostos da História Cultural, identificar a maneira como as realidades das comunidades medievais eram pensadas e dadas a ler por Agostinho de Hipona, levando em consideração sua visão de mundo universalista.

**PALAVRAS-CHAVE** Agostinho de Hipona, Estatutos de Humanidade, Assimetria Social.

A relevância das proposições agostinianas para o projeto de poder cristão institucional se dá pela grande importância que o pensamento deste eclesiástico tem no pensamento do Ocidente, como nos chama atenção inúmeros cientistas, tais como os historiadores Peter Brown (BROWN, 2008) e Henry Chadwick (CHADWICK, 2009), dentre outros. Desta maneira nos valeremos de duas obras agostinianas: *Confessiones* (Confissões) e *De Vera Religione* (A Verdadeira Religião).

Os estudiosos da vasta obra agostiniana não chegam a um consenso quanto à definição de uma data precisa para a obra Confissões. Entretanto, aceitam o período entre os anos de 397 d. C. e 400 d. C., ou seja, final do século IV, cerca de 20 anos após a cristianização dos poderes formais do Império Romano através do Edito de Tessalônica.

Partindo deste recorte cronológico e levando em consideração a data de 397 d. C. o livro em questão teria sido elaborado, portanto, cerca de 11 anos após a conversão de Agostinho<sup>1</sup> e cerca de 6 anos após a ordenação dele como bispo de Hipona, uma vez que sua ordenação ao cargo de bispo da região de Hipona, no norte da África, deu-se no ano de 391. Na obra Confissões o autor narra sua

<sup>1</sup> Após anos dedicando-se ao Maniqueísmo Aurélio Agostinho se converte ao Cristianismo no ano de 386 d. C.

trajetória de vida até a sua conversão, utilizando como estratégia narrativa recorrente os antagonismos identificáveis em sua própria vida antes e após a conversão. A narrativa da vida de Aurélio Agostinho é feita com preocupações filosóficas, com o intuito de abordar uma maneira religiosa de pensar.

Henry Chadwick em sua biografia do Bispo de Hipona afirma que entre os anos de 397 e 398 d. C. Agostinho põe de lado uma outra obra que estaria escrevendo e passa a se dedicar a escrita de sua autobiografia. A ideia do projeto teria surgido a partir das trocas de cartas que Agostinho e seu amigo Alípio efetuaram com Paulino. Este foi um aristocrata que em 395 d. C. havia abandonado uma proeminente carreira secular e se estabelecido na Itália, onde se dedicou a vida monástica. Em uma destas cartas Paulino teria pedido ao amigo Alípio que escrevesse um pouco sobre sua vida pessoal. Tal pedido teria incentivado Agostinho a confessar-se por meio de uma autobiografia. (CHADWICK, 2009, p. 89)

Embora este tenha sido o incentivo inicial, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo. Em *Confessiones*, no capítulo 43 do Livro X, Agostinho faz a seguinte afirmação: “Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção.” (AGOSTINHO, 2011, Parte II, Livro X, Cap. 43, p. 262.) Como este pequeno trecho evidencia, Agostinho se coloca como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinários, em especial maniqueístas (doutrina a que esteve ligado antes de sua conversão ao Cristianismo) e donatistas (movimento cismático cristão considerado herege e de larga profusão no Norte da África) que comumente traziam à tona o passado desregrado de Agostinho. Logo, apresentar a estes adversários uma autobiografia em que assumia os pecados que eram utilizados para desacreditar seu bispado parece ter sido a solução. (CHADWICK, 2009, p. 90; SOUZA, 2004, p. 20)

Já o tratado *A Verdadeira Religião* é anterior à ordenação de Aurélio Agostinho ao cargo de Bispo da região de Hipona. Desta maneira, aceita-se o período entre 386 d. C.-391 d. C. como o de elaboração da obra. O argumento central é que a Trindade (Deus Pai; Deus Filho e Espírito Santo) deve ser honrada como a verdadeira religião. O intuito principal do escrito era convencer desta suposta verdade um amigo pessoal de Agostinho, de nome Romaniano e a quem ele própria havia anteriormente convencido da verdade do maniqueísmo.

De acordo com a cosmogonia maniqueísta, no princípio existiam ontologicamente dois Reinos, ou dois princípios: o da Luz ou do bem regido pelo Pai da Grandeza; e o das Trevas ou do mal, regido por Satanás. Ambos eram iguais em poder, o Reino da Luz é superior apenas por sua qualidade intrínseca de bondade, beleza e inteligência. É por inveja destas qualidades que Satanás resolve invadir o

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Reino da Luz, dando início a uma disputa entre os reinos. É devido a esta disputa que luz e matéria são misturadas dando origem ao Universo. (COSTA, 2003, p. 43-44; 48-50)

Portanto, para os Maniqueus tudo no Universo contém partículas boas e más. Assim, o homem é formado por uma alma boa presa a uma matéria (corpo) má. De acordo com a cosmogonia Maniqueísta não existe pecado moral. O pecado é uma consequência da manifestação da matéria má por natureza que acaba dominando o espírito. Assim, o homem não é culpado pelo mal que pratica, o mal é natural e não moral. (COSTA, 2003: 90-92)

Diferentemente do Maniqueísmo, concepção de mundo da qual Agostinho estava desligando-se ao estabelecer contato com o pensamento platônico (BROWN, 2008, p. 117), o neoplatonismo de Plotino e Porfírio convenciam o nosso bispo paulatinamente de que a realidade provavelmente situava-se em um plano que não o físico. (CHADWICK, 2009, p. 21)

De acordo com a tradição platônica a experiência é distante da realidade, a qual é imutável. (CHADWICK, 2009, p. 21) Esta realidade configura-se no Bem, ao qual ligam-se a verdade, a beleza e a bondade ontológicas, elementos imortais transcendentais ao tempo e ao espaço. Em uma concepção na qual o mundo é um cosmos ordenado hierarquicamente e tudo possui graus diferenciados de existência, o Bem platônico ocupa o mais alto grau desta hierarquia, assim como também se caracteriza por sua irredutibilidade às particularidades. O Bem platônico, desta maneira, possui caráter aglutinador e conformador; além de constituir-se na fonte de emanção da existência dos seres. (Idem, p. 22)

A confusão entre o *lógos*/Uno e o *Verbum* é ratificada pelo próprio Agostinho, quando este, ao comentar sobre as obras platônicas que lera, afirma: “Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que *‘ao princípio era o Verbo, e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio existia em Deus. (...)’*”. (AGOSTINHO, 2011, Livro VII, Capítulo IX, p. 151)

Em A Verdadeira Religião, vejamos alguns trechos sobre a criação, e como se daria a relação de processão entre o divino e aquilo que dele procede.

O certo é que todas e cada uma das naturezas individuais recebe a criação do Pai, pelo Filho, no dom do Espírito Santo. Visto que todas as coisas, substância, essência, natureza, ou qualquer outro termo mais adequado, que se dê possui ao mesmo tempo estas três propriedades: é algo único, distingui-se por sua forma das demais coisas, e está dentro da ordem universal. (AGOSTINHO, 2002, Primeira Parte, Cap. VII, p. 40)

Vemos no trecho supracitado que tudo o que foi criado, o foi por Deus, e está dentro de uma ordem universal. Fica posto, ainda, que toda a pluralidade procederia do elemento criador que, para o CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

bispo de Hipona, seria a irrefutabilidade do deus cristão. Já podemos perceber a apropriação agostiniana das proposições neoplatônicas ao vermos o estabelecimento da relação de processão e da multiplicidade das coisas criadas com a substância criadora. É igualmente possível atentarmos à ressignificação operada pela teologia cristã, da qual Aurélio Agostinho é um dos principais baluartes.

De Deus, o Uno, emanariam todas as coisas que Dele necessitariam para existir. Dele necessitariam para “ser” dentro da ordem universal. Podemos aqui entender que o “estar” nesta ordem, de acordo com Agostinho, garantiria o “bem viver”. Por oposição, logo, afastar-se de Deus, do Uno, seria atitude contrária ao ordenamento ideal entre os entes. Este ato do “afastar-se”, poderia ocorrer por predomínio do que o bispo reconhece como pecado.

Diante do que vimos até aqui, afastar-se da substância primeva e criadora colocaria em risco o bem viver. Para Agostinho, o afastamento de Deus situaria aqueles guiados pelo que ele chama de celsitude em uma posição antagônica aos que perseguiam virtuosamente a ordem e o bem, amando acima de todas as coisas a deidade cristã. Todos os homens e mulheres estariam sujeitos a este afastamento por causa do pecado do primeiro homem criado por Deus, Adão, que deixou-se levar por um sentimento de celsitude.

Cabe afirmar que as reflexões agostinianas sobre o distanciamento entre o Uno - já fundido à deidade cristã nicena -, e o múltiplo - aquilo que fora criado pelo Uno e dele dependente para existir - são axiomas centrais para nosso estudo. É através da referida “desunião” provocada pelo pecado original, Agostinho coloca em interrogação a própria existência humana dos diferentes seres sociais.

Logo, de acordo com este pensamento, o “ser” o seria em Deus, de quem necessita para continuar sendo. Daí o bispo de Hipona argumentar que: “Nenhum ser vivo, enquanto tal, é mau, mas somente enquanto tende à morte.” (AGOSTINHO, 2002, Segunda Parte, Cap. XI, p. 46)

Sabemos que o pensamento agostiniano não se constitui apenas em elucubrações de cunho teórico. Possui sim evidentes feições práticas podendo, portanto, ser aqui entendido como escopo de um projeto político de poder. Em consonância a estas reflexões, entendemos que o conteúdo que estamos discutindo neste capítulo nos ajuda a pensar em importantes questões de ordem social, pois as propostas de mundo do bispo Agostinho nos mostram a maneira que este eclesiástico percebia a presença de agentes sociais não cristãos, ou ainda, aqueles considerados em processo de desvirtuamento e enfrentamento dentro das próprias comunidades cristãs, como os heréticos.

Os teóricos da identidade afirmam ser o binômio “nós” e “vós” seus constituintes básicos.<sup>2</sup> Reinhart Koselleck argumenta que “o simples uso destes termos estabelecem inclusões e exclusões, e desta maneira constituem uma condição para que a ação se torne possível”. (KOSELLECK, 2006, p. 191-192) Ou seja, os discursos agostinianos, inseridos em uma tradição patrística, formavam uma estratégia discursiva que “consolidava importantes axiomas sobre a sacralidade cristã e sobre os entes que dela poderiam desfrutar.” (SANCOVSKY, 2010, p. 128) E, “ao mesmo tempo definia lugares sociais e históricos àqueles que se distanciavam, por erro ou desvio, das projeções escatológicas contidas em sua teologia”. (Ibidem) Com base na análise discursiva dos chamados "estatutos de humanidade", afirmamos serem tais escritos, não apenas indicadores de ação, mas também responsáveis por caracterizar e criar grupos políticos e sociais com base em conceitos “antitéticos” e “assimétricos”<sup>3</sup> que almejavam atribuir constantes naturais à condições que são históricas.

Entretanto, há que nos atentarmos para o fato de que as classificações históricas, tais como, "gregos e bárbaros", "cristãos e pagãos", ou como vistas na documentação analisada anteriormente, como "piedosos" e "ímpios", sempre referiram-se à totalidade dos homens. Neste ponto, a humanidade mostra-se imanente a todos os dualismos. Contudo, isto muda quando aquela adentra a argumentação como grandeza política de referência, e produz separações e oposições, não obstante a sua pretensão à totalidade. (KOSELLECK, 2006, p. 219-231) E é justamente isto que ocorre no período da Antiguidade Tardia. Em um contexto de crescente “catolicização” da sociedade, incluindo estruturas políticas formais, os fiéis pertencentes à cidade de Deus seriam propriamente, e cada vez mais, aqueles integrados à estrutura política vigente.

No primeiro parágrafo do capítulo oitavo de suas Confissões, Agostinho empreende a seguinte reflexão:

Em que tempo ou lugar será injusto “que amemos a Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa alma e com toda a nossa mente, e que amemos o próximo como a nós mesmos”? Por isso as devassidões contrárias à natureza, sempre e em toda a parte se devem detestar e punir, como o foram os pecados de Sodoma. (AGOSTINHO, 2011, Livro III, Capítulo VIII, p. 69)

Podemos perceber no seguinte trecho o estabelecimento de alguns pecados - exemplificado por um pecado sexual -, como que antitéticos à própria "natureza humana" definida por Agostinho. Ou

<sup>2</sup> Acerca da construção das “identidades” e “diferenças” nossas reflexões referem-se às obras de Koselleck e especialmente à obra organizada por Tomas Tadeu da Silva.

<sup>3</sup> Tais expressões são utilizadas por R. Koselleck para se referir a conceitos opostos assimétricos, onde o seu oposto não é somente o seu contrário em uma relação de equilíbrio, antes, ocupa uma posição de desigualdade em uma relação hierarquizada.



seja, seres sociais tidos como desviantes (como os sodomitas citados por nosso autor) são enquadrados em uma relação antagônica e hierarquizante onde ocupariam posição de inferioridade, que nos sugere o encaminhamento teológico de uma "quase inexistência", uma vez que suas práticas contrariariam o que o bispo entendia como o virtuosamente humano.

Ainda em Confissões, um pouco mais à frente encontramos:

Efetivamente, viola-se a própria união que deve existir entre Deus e nós, quando a natureza, de quem Ele é autor, se mancha pelas paixões depravadas. Porém as torpezas luxuriosas, contrárias aos costumes humanos, devem-se repelir, em razão da diversidade de costumes, a fim de que, por nenhuma desvergonha de cidadão ou de estrangeiro, se quebre o pacto estabelecido pelo costume ou lei de uma cidade ou nação. (AGOSTINHO, 2011, Livro III, Capítulo VIII, p. 70)

Mais uma vez temos uma evidência da correlação operada por Agostinho entre pecado e a assertiva negativa à humanidade de alguns seres sociais, e, portanto, uma correlação entre a falta de pecados, ou luta contra estes, e uma assertiva positiva à humanidade de outros seres.

Os "sodomitas" e aqueles supostamente dados às paixões, que se deixam levar por "paixões depravadas", dentre outros seres sociais, evidenciariam por seu comportamento a ligação com a "maldade e a inverdade", o distanciamento gradativo da *Imago Dei*, do *Verbum*, não podendo, por isso, participar das alegrias do Reino dos Céus, da Cidade de Deus. Para estes homens e mulheres, alvos do discurso eclesiástico de assimetria, tais condenações assumiam tons dramáticos.

Devido a tendência à assimilação entre os conceitos de bom-cristão e humano/natural, assim como entre Igreja e poderes formais, os supostamente desviantes ficariam à margem das relações sociais também no reino terrestre. Evidencia-se assim que, na dinâmica do "Império" de Deus na terra, aqueles que se desviassem da proposta oficial para o "ser cristão" / "ser humano" concebido pelas elites eclesiásticas, deveriam ocupar não somente um lugar antitético em relação aos inseridos na ordem do discurso (FOUCAULT, 2006), mas também, uma posição assimétrica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

### DOCUMENTAÇÃO:

AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística; 19).

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011. (Coleção Vozes de Bolso)

## BIBLIOGRAFIA

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma Biografia*. 5ª ed. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: História, filosofia e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 14ª Ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006.

PEREIRA, Antônio Celso Alves. Estado e Soberania na Idade Média. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo; MUNHOZ, Sidnei. *Impérios na História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 47-56.

SANCOVSKY, Renata Rozental. Práticas Discursivas e Campos Semânticos das Narrativas “Adversus Iudaeos”. Século IV ao VII d.C. *Phoenix*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 128-145, 2010.

SOUZA, Mauro Araujo de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 13-28.

## A ICONOGRAFIA DE CRISTO E O ASCETISMO MONÁSTICO NA ANTIGUIDADE TARDIA

Cláudio Monteiro Duarte

Doutorando - UFMG

[claudiomonteiroduarte@gmail.com](mailto:claudiomonteiroduarte@gmail.com)

**RESUMO:** Este artigo propõe uma investigação acerca dos inícios da iconografia de Jesus Cristo no Império Romano tardio. Propõe-se esclarecer, especificamente, as transformações na representação de Cristo, ou seja, a origem da representação frontal de Cristo com barba e cabelos longos, e o declínio do jovem filósofo imberbe. A periodização proposta vai do século III até o século VI, com o triunfo definitivo do retrato frontal de Cristo com barba. Propõe-se a hipótese de que o monasticismo, tanto na sua forma solitária, eremítica, quanto na sua forma comunal, cenobítica, exerceu, desde meados do século IV, uma grande influência no mundo cristão e pode explicar as mudanças iconográficas e estilísticas da arte cristã.

**PALAVRAS-CHAVE:** arte paleocristã, iconografia religiosa, Antiguidade tardia

As primeiras manifestações da arte cristã datam do início do século III: são afrescos simples, presentes nas casas e nos cemitérios dos cristãos. No que diz respeito à representação de Cristo, prevalecem alusões simbólicas. Sua iconografia, como se fora um tabu, “fixou-se muito gradativamente. Evocado de início por monogramas ou por metáforas (...), ele aparece já desde o século II sob a forma de um jovem imberbe, de cabelos cacheados, pés descalços, vestido com uma túnica e um pálio (...) ou então sob a forma do orador antigo” (BESANÇON, 1997, 181). A figura barbada só aparece em meados do século IV. Durante algum tempo, as várias representações coexistem: “A partir do século V, essa diversidade se resolve em dois tipos: o adolescente imberbe, trajando o himácio, derivado da arte helenística (...), e o personagem barbudo, de longos cabelos, aspecto majestoso, severo e melancólico. Este tipo prevalece no Oriente a partir do século VI e evolui para o Pantocrator da arte bizantina” (BESANÇON, 1997, 181).

Portanto, ao longo do século III, Jesus passa a ser fisicamente retratado, porém, não há uma preocupação com a sua aparência real, pois aparece como um pedagogo grego ou romano, como o Sol Invicto, como Orfeu ou como o Bom Pastor, e de certa maneira podemos dizer, portanto, que tais representações continuam sendo alusões simbólicas.



**FIGURA 1** - RESSURREIÇÃO DE LÁZARO - AFRESCO - CATACUMBA DE SÃO MARCELINO E SÃO PEDRO - SÉCULO III-IV - ROMA. ESCANEADO DE: LASSUS, JEAN. CRISTANDADE CLÁSSICA E BIZANTINA (1966). RIO DE JANEIRO: LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA, S/D. COLEÇÃO O MUNDO DA ARTE, P. 20.

Tudo começa a mudar ao longo do século IV. Começam a aparecer representações de Cristo com vestes e aparência orientais: cabelos longos, barba e as típicas túnicas judaicas. Também aparecem as auréolas. Essas novas representações aparecem primeiramente em catacumbas romanas, como Commodilla, S. Marcelino e S. Pedro e outras. Podemos dizer que surge, aí, uma preocupação “retratística”, que busca uma fidelidade histórica à aparência de Cristo, e não apenas deste, mas também da Virgem, dos Apóstolos e outros santos. No século V as grandes composições oficiais também já mostram essa tendência, como no mosaico da ábside de Santa Pudenziana, em Roma. São os primeiros indícios das “imagens santas”, que se tornarão típicas da prática cristã, na qual certas imagens, pela sua semelhança real ou suposta com a pessoa retratada, são consideradas como suas substitutas, e portadoras da sua presença espiritual. As imagens passam, aos poucos, a ser “veneradas” como se fossem pessoas. Sobre uma das primeiras imagens com a figura barbada, uma pintura mural de meados do século IV nas catacumbas de Commodilla, Peter Brown comenta que “o Cristo do Juízo Final não é o mestre gracioso, mas sim o grave senhor do mundo” (1972, p. 112). Com a exceção desse comentário, ele não se debruça sobre a questão. Mas a dita pintura não mostra nenhuma referência ao Juízo Final.





**FIGURA 2** - AFRESCO DE CRISTO EM TETO NA CATACUMBA DE COMMODILLA - SÉCULO IV - ROMA. FONTE: WIKIPEDIA NORTE-AMERICANA. DISPONÍVEL EM: [HTTP://EN.WIKIPEDIA.ORG/WIKI/FILE:CHRIST\\_WITH\\_BEARD.JPG](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Christ_with_beard.jpg). ACESSO EM 09/06/2013.

Por outro lado, Ofelia Manzi defende, em seu artigo (2002), que o estabelecimento da Paz da Igreja e a entrada do cristianismo em relação direta com o poder são o eixo explicativo central da mudança iconográfica:

A partir de las primeras décadas del siglo IV, la transformación del rostro de Cristo respondió a la necesidad de sustentar a través de la imagen el progresivo avance hacia el poder iniciado por la *ecclesia* como institución. Al tomar como referente las *sacrae imagines* del imperio romano, el arte Cristiano expresaba la identificación del soberano celestial con el terrestre, al tiempo que creaba la imagen visible del poder de acuerdo com formas iconográficas ampliamente difundidas. Consideramos fundamental esta transformación del pastor-maestro em Rey, dado que no solamente agrega um significado más al personaje referencial, sino que lo identifica com las supremas formas de ejercicio del poder (MANZI, 2002).

Para ela, então, foi para que Cristo se parecesse com o imperador que se passou a representá-lo de outra forma. Mas os imperadores romanos raramente tinham longos cabelos; alguns usavam barba. Ademais, quando se fala de uma obra como o mosaico absidal de Santa Pudenziana, do final do século IV, já uma grande obra de arte cristã, em que Cristo é mostrado como um grande mestre, rodeado pelos apóstolos como se fossem seus cortesãos, isto ainda faz sentido. Mas se considerarmos obras mais simples do século IV, como os afrescos presentes em algumas catacumbas, não se encontram

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

referências explícitas a um Cristo “imperial”. Na catacumba de S. Marcelino e S. Pedro, ainda se pode dizer que ele está sentado num trono, mas isso não quer dizer que se trata de uma imagem “imperial”. E em relação ao afresco da catacumba de Commodilla, já mencionada, nem isto sequer está presente, e trata-se somente de um busto, uma pintura amadora como os antigos afrescos do século II. É verdade que ambos são posteriores a Constantino, mas representam bem uma continuidade com a tradição anterior. Portanto, pode-se contestar essa interpretação por carecer de fundamento.

Mais esclarecedores são os comentários de Paul Zanker (1995). Ele afirma que a maioria dos autores considera a imagem barbada como inspirada pela iconografia dos filósofos, mas, dando como exemplo uma plaqueta policroma de cerca do ano 300, defende que o tipo sugere um filósofo com poderes mágicos:

[É] com uma tradição particular da iconografia dos filósofos que estamos lidando. Seu cabelo chegando aos ombros claramente separa o Cristo barbado dos retratos da arte clássica e helenística, e o coloca antes em outra tradição [...]. (Este) tipo de retrato, ou melhor, a auto-imagem que ele revela, quer traduzir em termos visuais uma aura especial de dignidade, bem como os poderes mágicos e espirituais que esses “homens santos” afirmam ter. De todas as imagens com as quais os intelectuais do passado foram representados, esta é a que irradia a suprema autoridade. [...] A comparação de Cristo com os operadores de milagres pagãos, que também possuíam poderes divinos e, a seu próprio modo, também prometiam um tipo de “salvação”, era auto-evidente e se tornou um topos favorito no debate entre pagãos e cristãos. É na retratística dos filósofos carismáticos antigos, que eram considerados ainda mais “santos” e “divinos”, que devemos encontrar novamente o tipo com o cabelo nos ombros (ZANKER, 1995, p. 300).<sup>1</sup>

Aqui encontramos interessantes indicações. Paul Zanker tende a ver as razões da mudança na fama de certos “magos” pagãos, que transmitiriam, de acordo com o imaginário da época, uma idéia de dignidade e/ou santidade.

Mas é interessante notarmos que os três autores explicam a mudança na iconografia cristã exclusivamente a partir de referências do mundo clássico-helenístico ou, dito de outra forma, do mundo greco-romano. Acreditamos que somente uma história *cultural* da arte e da religião, atenta tanto para os intercâmbios quanto para os conflitos entre os diversos níveis e contextos culturais, pode trazer uma explicação para esta questão. Deve-se olhar para fora da tradição clássica também. Pois o que temos aqui é uma curiosa inversão: enquanto o cristianismo esteve à margem do Império, sofrendo perseguições ou gozando de uma frágil tolerância, Cristo era representado como um orador ou um mestre de inspiração greco-romana. Depois que a Igreja foi legalizada, e passou a ser inserida nos círculos do poder, seu fundador foi aos poucos sendo representado com um tipo oriental, senão

<sup>1</sup> Texto original em inglês. Tradução nossa.



semítico, de qualquer modo de inspiração claramente “bárbara”. E a Igreja não tinha motivos para se identificar com os judeus; muito antes pelo contrário, o anti-semitismo já existia:

Por terem participado da perseguição aos cristãos pelos pagãos e acolhido com prazer a contra-reforma de Juliano, o Apóstata, (os judeus) eram agora objeto de opressão pelos estatutos imperiais e de hostilidade por parte de turbas cristãs. [...] Em 388, em Calínico, às margens do rio Eufrates, a sinagoga foi completamente destruída por um incêndio provocado por uma chusma cristã. Teodósio ordenou sua reconstrução a expensas dos cristãos, mas foi persuadido por Ambrósio, arcebispo de Milão, a revogar a ordem. “O que é mais importante?” perguntou o prelado ao imperador. “A ostentação de disciplina ou a causa da religião” (READ, 2001, p. 42)?

Se até uma figura de destaque na Igreja como o bispo de Milão aconselha o imperador a tomar o partido dos cristãos em suas rusgas com os judeus, isto é sinal de que a Igreja não tinha interesse em destacar o fato de que Cristo era judeu. Por que, então, representá-lo como um oriental justamente nesse momento?

A própria Ofelia Manzi reconhece esse paradoxo: “Existe, sí, un elemento a considerar y es la transformación del rostro de Cristo que abandona sus referentes helenístico-romanos, para incorporar los largos cabellos y barbas que enfatizan la condición de extranjero del personaje proponiendo un rostro de connotaciones orientales” (MANZI, 2002). Ela mesma, portanto, fornece um argumento contra sua interpretação de um Cristo imperial.

É claro que as referências da cultura clássica são importantes a se considerar. Peter Brown (1972, pp. 72-86) mostra que houve um renascimento da filosofia helênica nos séculos III e IV. Homens eruditos, devotados a Platão, se esforçavam por esclarecer o problema das relações entre o divino e o terreno, insistindo

na possibilidade de descobrir, através da contemplação racional, a conexão íntima entre cada plano do mundo visível e a sua fonte – o Deus único. Era possível, portanto, chegar, pelo pensamento, ao centro íntimo que fora atingido através da clara beleza das coisas visíveis. [...] Haver mantido a conexão entre o visível e o invisível, entre o inexprimível mundo interior e as suas significativas articulações com o mundo exterior, sustentar que era possível as coisas serem dotadas de significado pela alma – eis o serviço prestado por Plotino aos seus contemporâneos e sucessores (BROWN, 1972, p. 80).

Brown afirma que tanto Agostinho como o Pseudo-Dionísio, e também os medievais, estavam em dívida para com esse olhar caloroso dirigido ao mundo material pelos filósofos helênicos tardios, que argumentaram, convincentemente, contra o gnosticismo do século anterior, combatido tanto pelos pagãos quanto pelos cristãos. Para uma religião cuja base era a Encarnação, sem dúvida esse elo entre o mundo físico e o celeste foi uma herança valiosa.

Deve-se lembrar também o gosto da sociedade romana pelos retratos dos seus entes queridos, dos antepassados, dos seus líderes políticos e religiosos, gosto esse certamente reforçado pelos ideais filosóficos mencionados acima:

Na verdade, o corpo é um belo instrumento, mediante o qual a alma tende a exprimir-se. [...] É um ideal forte e sensível, mas não ascético. Podemos saber o que pretendia quando vemos a arte que estava sendo protegida pelas gerações que o escutavam. Esta arte não representava o “mundo do além”, mas o mundo “interior”. Longe de desprezarem a graça e a individualidade do corpo, os retratos do Baixo Império concentram a representação do corpo em torno das portas pelas quais passamos da matéria para o espírito. A vida concentra-se no olhar. Os olhos, fixos em nós, revelam-nos a vida interior, latente sob a pesada camada de carne. O Baixo Império é um período de retratos vivos (BROWN, 1972, pp. 80-1).

O autor acima citado está falando dos retratos de cidadãos romanos, mas o trecho poderia perfeitamente passar por uma apologia dos ícones cristãos. Pode-se identificar uma grande semelhança, por exemplo, entre o ícone do mosteiro de Santa Catarina, no Sinai, de meados do século VI, com os outros retratos contemporâneos, por exemplo, os retratos funerários da região do Fayum, no Egito. O ícone do Sinai ainda não é hierático e estilizado como os futuros ícones bizantinos, mas antes um “retrato vivo”, em que se percebe essa preocupação de se revelar o mundo interior através do véu da carne.

Porém, ao contrário de outros santos, não havia um conhecimento preciso da aparência física de Cristo. Então começam a circular relatos lendários sobre imagens miraculosas, que não seriam pinturas, mas sim imagens *aquiropoéticas*, ou seja, “que não haviam sido feitas por mãos de homens”, e que seriam, assim, retratos autênticos de Jesus Cristo. Dessas imagens lendárias, a mais famosa foi o *Mandyllion*, que teria pertencido ao rei Abgar de Edessa, suposto contemporâneo de Cristo. Em 544, é anunciada a descoberta desse “retrato autêntico” nas muralhas de Edessa, selando o triunfo definitivo desse tipo de imagem-retrato, e também de uma determinada iconografia de Cristo. A própria existência desses relatos revela a existência de uma demanda por uma aparência verossímil do Senhor, para que fosse possível representá-lo em um retrato fidedigno. Desses anos é datado o ícone de Cristo Pantocrator, do Mosteiro de Santa Catarina, localizado no Monte Sinai, no Egito, pintura marcada por forte realismo e, ao mesmo tempo, intensa frontalidade.

As duas tendências, a simbólica e a retratística, coexistem durante algum tempo, mas, na segunda metade do século VI, ou seja, após 544, a predominância daquela última é nítida, com o conseqüente recrudescimento da veneração das imagens, que penetra até mesmo na esfera do Estado. Contra esse predomínio se insurgirão os iconoclastas do século VIII, mas serão derrotados, e a

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

“imagem santa”, que retorna triunfal no século IX, predominará por toda a Idade Média, tanto no Ocidente quanto no Oriente cristãos.

Por quê esse interesse por uma representação fidedigna e frontal aparece nas imagens cristãs justamente em meados do século IV? Captá-lo no seu nascedouro é o objetivo deste trabalho. Outros processos da mesma época podem contribuir para esclarecer essa mudança, uma vez que se trata de uma transformação não só iconográfica, mas também iconológica. No início do século IV, oficializa-se a tolerância aos cristãos e ocorre a conversão do imperador Constantino, que constrói muitas igrejas, inclusive na Terra Santa. Tudo isso abriu sem dúvida perspectivas mais amplas para a Igreja. Por outro lado, desde os finais do século III os eremitas cristãos já habitavam os desertos, e no século IV os “Padres do deserto” já eram muito influentes em termos da moral e da espiritualidade cristãs, dando início ao aspecto monástico que o cristianismo iria adquirir. Trata-se de um processo histórico fundamental na história da Cristandade, mas que ocorreu primeiramente às margens do Império romano e da tradição clássico-helenística. O processo se iniciou nos fins do século III no Egito, experimentou grande crescimento no Oriente, ao longo do século IV, e ao fim desse século havia se tornado um vasto movimento, inclusive no Ocidente, e influenciando moral e espiritualmente tanto os círculos eruditos da elite eclesiástica e imperial quanto as camadas populares. Brown reconhece a importância do fenômeno:

As raízes da vida espiritual de Antão encontram-se no simples gesto físico da “deslocação”; deixar o mundo é o primeiro passo do novo movimento ascético. Seja qual for a maneira adotada, o novo santo cristão opta pela antítese flagrante com as normas da vida civilizada do Mediterrâneo. A maneira como se organizam, a cultura que criam, o procedimento que adoptam, mesmo nos lugares onde preferem juntar-se – tudo isso contrasta com os costumes anteriores. O desejo e significado do ascetismo que varre o mundo romano, no século IV, tem este carácter: agrupa um gênero de “pessoas deslocadas” que querem começar uma vida nova (BROWN, 1972, p. 103-4).

Há, portanto, uma negação da “vida civilizada” e de toda a tradição cosmopolita do mundo helenístico-romano por parte desses eremitas. E logicamente isso assustava e ao mesmo tempo fascinava os cidadãos:

Este “deslocamento” cristão espalha-se com extraordinária rapidez por muitas regiões. A Mesopotâmia é o centro de uma destas explosões, cujas vagas avançam através do Próximo Oriente. O ascetismo sírio da área de Nísibes e Edessa, especialmente das ásperas montanhas de Tur’Abdin (as montanhas dos “Servos de Deus”, isto é, os monges), alastra para o Norte, até a Armênia, para o Ocidente, até as ruas de Antioquia, enriquece e perturba a vida das cidades do Mediterrâneo, bate às portas de Constantinopla, Milão, Cartago.

Os Sírios são as “estrelas” do movimento ascético; vagabundos rudes, vestidos de peles, cabelos em desalinho, o que os assemelha a águias, estes “homens de fogo”

espantam e desinquietam o mundo greco-romano pelas suas atitudes teatrais (BROWN, 1972, p. 104).

Esse movimento alastra-se, impactando até mesmo o ambiente urbano, justamente no século IV. Pode-se então perguntar que personagem inflamaria mais o imaginário dos cristãos dessa época: o erudito pagão, como Plotino, ou mesmo cristão, buscando compreender o nexos entre as esferas, estudando silenciosamente os textos dos filósofos ou as Escrituras em seu gabinete, ou esses “heróis do deserto”, solitários em sua luta interior contra o demônio, com seus “cabelos em desalinho” e suas longas barbas? Muitos anacoretas eram itinerantes, mas mesmo quando não o eram, como no caso de Simeão, o Estilita, granjeavam visibilidade e atraíam muita gente em busca de curas ou conselhos. E assim, embora os primeiros exemplares da nova iconografia estejam nas catacumbas de Roma, a inspiração para ela pode ter vindo das províncias do Oriente.

Eis, então, a hipótese defendida aqui: a influência e o prestígio desses novos atores que apareceram no mundo romano tardio, em fins do século III, alastrando-se com mais força no século IV, podem explicar a mudança na iconografia cristã. Trata-se de uma nova modalidade de santos cristãos, contemporâneos à mudança na imagem de Cristo. Não mais mártires, mas eremitas e monges. Sobre isso, é interessante a interpretação de Jacques Lacarrière, para quem o desenvolvimento do anacoretismo foi uma forma de compensação à aceitação da Igreja pelo Império, pois

antes da conversão do imperador Constantino, permanecer cristão significava arriscar-se a perder tudo: a vida, os bens, o emprego. Após a conversão, será possível permanecer cristão conservando tudo. A fuga para o deserto é, então, uma resposta àquela sedução nova, à tentação do mundo, do poder e do temporal. [...] (O) fim das perseguições significa, para a sociedade cristã, o fim do modelo ideal que era o santo-mártir. A necessidade de um novo “modelo” se faz sentir; através dele aquela sociedade poderá perseguir seu sonho anti-social. Pois o fim da clandestinidade e o reconhecimento oficial da Igreja não significam, para inúmeros cristãos, o fim dos combates contra o mundo. Esses combates prosseguirão como no passado, mas em nova forma, por intermédio dos anacoretas do deserto. Esses continuarão – em carne e em espírito – a combater esse mundo que os havia perseguido outrora e que hoje se mostra “sedutor”. [...] Trata-se de um mesmo combate, que exige as mesmas forças físicas, a mesma coragem moral, a mesma clandestinidade na luta: o santo-anacoreta toma o lugar do santo mártir, prossegue, nos desertos, os combates iniciados outrora nas arenas: é um verdadeiro atleta do exílio. [...] Em outros termos, o monge cristão reconstrói em torno de si, sob a forma de coerções ascéticas, o universo agressivo das antigas perseguições (LACARRIÈRE, 1996, pp. 95-7).

Poderíamos dizer que a substituição de um mestre romano imberbe por um oriental semita de barba e cabelos longos como representação de Cristo responderia à mesma necessidade de “compensação” pela aceitação da Igreja nos círculos do poder, como se fosse uma forma de reconhecimento tácito da superioridade moral dos novos santos, geralmente de origem síria ou egípcia?

Essa cronologia coincide com o período das grandes mudanças na iconografia de Cristo, do aparecimento da figura do Cristo frontal, com barba, cabelos longos e roupas orientais, sem contexto narrativo, e também com um incremento na representação e na veneração dos santos.

O que se defende é que há uma relação entre os dois processos: a fama, o prestígio e a doutrina dos Padres do deserto teriam influenciado, de maneira não intencional, as formas de representação artística. A era dos mártires terminara com a cristianização do Império, e os ascetas e monges tomaram seu lugar como novo modelo de santo. Seu modo de vida e sua aparência moldaram uma nova concepção de santidade e de como um santo deveria se parecer; sua doutrina, que pregava o desapego dos bens materiais, a reclusão solitária e a concentração mental, contínua e exclusiva no divino, geraram novas maneiras de contemplação religiosa, um novo modo de se encarar a Deus, frontalmente, sem intermediários, como se o fiel estivesse face a face com o Senhor, o que pode ajudar a explicar o surgimento da frontalidade na iconografia. Por fim, seus esforços ascéticos prolongados e, muitas vezes, espetaculares, alimentaram um novo imaginário maravilhoso, dando ensejo ao surgimento de inúmeras lendas, inclusive sobre imagens miraculosas “que não tinham sido feitas por mãos humanas”, que viriam, no século VI, a justificar plenamente a iconografia de Cristo inspirada por aqueles ascetas, assim como a lenda da pintura de Maria que o evangelista São Lucas teria realizado no século I justificou a iconografia da Virgem.

Paradoxalmente, o impacto de suas proezas, e a própria presença desses ascetas nas províncias onde viviam, onde poderiam ser encontrados pessoalmente por viajantes e peregrinos, alimentaram também um desejo de verossimilhança histórica na Cristandade. Estar diante desses santos que tanto se assemelhavam aos profetas de outrora certamente atiçava a imaginação de muitos; era como se uma miríade de novos Batistas erguessem novamente “uma voz que clama no deserto”, vestidos de peles de animais, alimentando-se de ninharias, chamando a todos ao arrependimento e à contemplação de Deus. Com isso, surgiu uma nostalgia dos tempos apostólicos e o desejo de reconstituir com maior precisão a pessoa e os detalhes da vida do Messias, o que explica o ímpeto, por parte dos imperadores, de patrocinar escavações arqueológicas na Terra Santa, as intensas discussões teológicas a respeito da natureza precisa da pessoa do Salvador, e também, junto a tudo isso, a tendência a uma representação iconográfica mais “historicizada” daquele, deixando-o mais semelhante a um profeta ou a um patriarca semita do que a um pedagogo grego ou romano, e aproximando-o da aparência dos próprios eremitas. Eis a profunda transformação cultural que explica as mudanças iconográficas e teológicas. Assim que se

---

<sup>2</sup> Do grego μαρτύριον, “testemunho”; no plural *martyria*. Tinham esse nome os monumentos edificadas no lugar da morte de um mártir cristão, ou, como no caso de Simeão, de um santo célebre, ou ainda, como no caso da basílica do Santo Sepulcro, de passagens da vida do Senhor.

considera que o século IV é a época da ascensão dos padres do deserto, tudo faz sentido.

É importante frisar que uma nova literatura começou a surgir a partir do movimento eremítico. Pode-se considerar essa literatura ascética como parte das fontes da Igreja antiga, juntamente com os textos canônicos, os apócrifos, os relatos de martírio, as cartas de diversos tipos, os escritos dos pais apostólicos e apologéticos, e a Patrística em geral. Então, as fontes mais importantes para o estudo do monasticismo antigo são:

As cartas, atribuídas a diversos eremitas e santos, entre os quais Santo Antão;

As biografias, como a *Vida de Antão – Vita Antonii*, de Santo Atanásio, bispo de Alexandria, as várias versões da *Vida de Pacômio*, a *Vida de Paulo de Tebas, primeiro eremita*, obra de São Jerônimo, e outras muitas *vidas* que circulavam no Baixo Império;

Os relatos, histórias ou narrativas sobre os eremitas, redigidas por testemunhas oculares, geralmente viajantes, eruditos ou não; as duas mais famosas são a *Historia monachorum in Aegypto – A história dos monges do Egito*, escrita em grego por um autor anônimo e traduzida para o latim por Tyrannius Rufinus, conhecido como Rufino de Aquiléia, amigo de São Jerônimo, e a *Historia Lausiaca*, de Paládio (*Palladius*) da Galácia – tanto Rufino quanto Paládio passaram algum tempo entre os ascetas nos desertos do Egito;

As coleções de aforismos, dizeres ou *Sentenças dos padres do deserto* (nome com que essas coleções são conhecidas em português) – *Apophthegmata Patrum*, que consistem em coletâneas de reflexões atribuídas aos eremitas do século IV, e que existem em várias versões;

Algumas obras históricas produzidas na época abordam os ascetas, principalmente os sírios: a obra conhecida como *Filoteu* ou *História religiosa*, de Teodoreto de Cirro, na qual ele narra a vida de trinta ascetas sírios; o *Prado espiritual*, de João Mosco, onde se narra o seu encontro com vários ascetas; e a *História eclesiástica*, de Evágrio Escolástico, importante fonte sobre São Simeão Estilita e outros ascetas sírios;

Finalmente, as obras dos próprios ascetas e monges, que escreviam tratados sobre a vida contemplativa. Os mais antigos são datados dos séculos IV e V, como os de Evágrio Pôntico; Sto. Isaías, o Solitário; Macário do Egito; João Cassiano; João Clímaco e outros. Como acontece com as *Sentenças* (ver *item quatro* nesta lista), a datação e atribuição desses textos são questões complexas, e muitas vezes paira a dúvida sobre a real autoria e datação de alguns deles. Alguns desses textos foram estudados, compilados e publicados, no século XVIII, por dois monges do Monte Atos, São Nicodemos do Santo Monte e São Macário de Corinto, num livro chamado *Filocalia*, que se tornou,  
**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

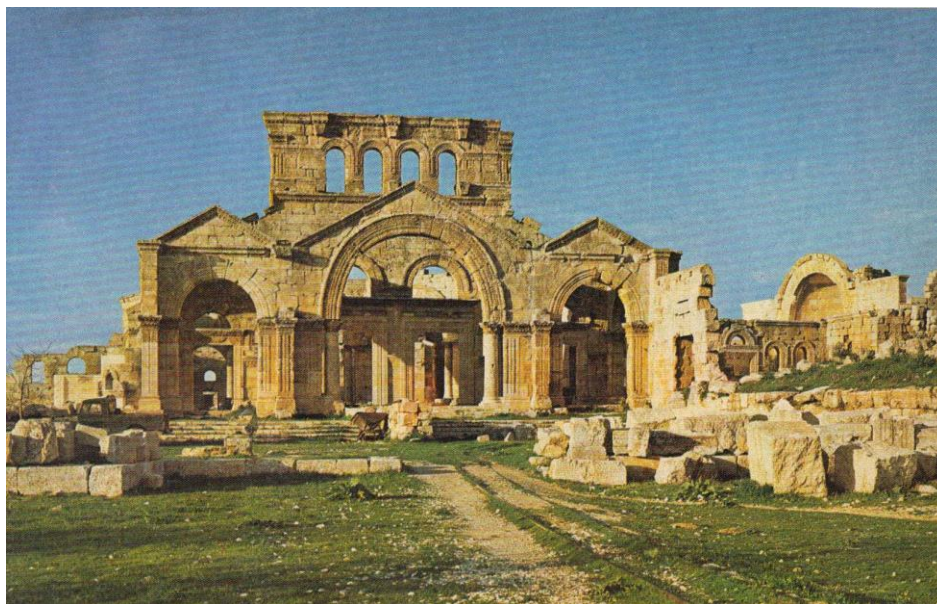


portanto, uma importante coletânea de tratados, abrangendo textos do século IV até o século XV. Um exemplo de atribuição difícil está justamente no primeiro texto do livro, *Sobre o caráter do homem e da vida virtuosa*, atribuído pelos dois monges a Santo Antão, o Grande. A equipe que está publicando uma tradução inglesa da Filocalia, G. E. H. Palmer, Philip Sherrard e Kallistos Ware, manteve o texto, colocando-o, porém, em um apêndice, e argumentam que dificilmente se pode defender a autoria hoje em dia, pois o texto não faz, por exemplo, nenhuma referência a Jesus Cristo, e traz uma concepção dicotômica entre alma e corpo que era mais própria das doutrinas estoicas que do Cristianismo.

Para se demonstrar o enorme prestígio que os ascetas, eremitas e monges conseguiram granjear, ao longo dos séculos IV e V, basta evocarmos um exemplo arquitetônico: o *martyrion*<sup>3</sup> de São Simeão, o Estilita<sup>4</sup>. No local da coluna sobre a qual o asceta sírio viveu por trinta e sete anos, foi construído uma estrutura octogonal e, ao redor do octógono, foram erigidas quatro basílicas, formando em conjunto um grande monumento cruciforme, que compunha as basílicas e, a seu lado, um convento; há também grandiosos pórticos de entrada, com um portão monumental, e um grande batistério. Na FIGURA, podem-se ver as ruínas dos pórticos da basílica meridional, sendo possível se ter uma ideia da enormidade do complexo. Ora, Simeão, o primeiro estilita, viveu de finais do século IV a meados do século V, na Síria. O complexo monumental em sua homenagem, segundo LASSUS (1966) foi construído entre 459 e 480, logo após sua morte. O movimento eremítico iniciou-se no Egito, nas primeiras décadas do século IV, com uns poucos anacoretas. Foi curto, portanto, o tempo decorrido entre os inícios do ascetismo eremítico e a grande difusão de sua influência, já transformado em monasticismo, pois havia monastérios em várias províncias quando Simeão ainda era jovem.

<sup>3</sup> Do grego μαρτύριον, “testemunho”; no plural *martyria*. Tinham esse nome os monumentos edificadas no lugar da morte de um mártir cristão, ou, como no caso de Simeão, de um santo célebre, ou ainda, como no caso da basílica do Santo Sepulcro, de passagens da vida do Senhor.

<sup>4</sup> Os *estilitas* eram ascetas que viviam no alto de colunas ou pilastras. Do grego στύλος, *stylos*, “coluna”; poder-se-ia dizer que eram os “colunitas”. Do mesmo modo havia os “dendritas”, que escolhiam viver no alto de árvores.  
**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



**FIGURA 3** - PÓRTICO DA BASÍLICA MERIDIONAL DO SANTUÁRIO CRUCIFORME DE SÃO SIMEÃO ESTILITA - SÉCULO V - SÍRIA. ESCANEADO DE: LASSUS, JEAN. CRISTANDADE CLÁSSICA E BIZANTINA (1966). RIO DE JANEIRO: LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA, S/D. COLEÇÃO O MUNDO DA ARTE, P. 31.

Pretende-se utilizar a metodologia *iconológica* de Erwin Panofsky, o estudo dos *conteúdos* ou *significados intrínsecos* de uma obra de arte. Para ele, o modo como um determinado tema (ou assunto) recebe uma determinada configuração formal, através de uma dada gramática de linhas e cores, pode ser analisado como a manifestação de *sintomas* ou *símbolos culturais*. Panofsky diz que a *iconologia* é uma *iconografia* que se torna interpretativa, ao buscar desvendar esses conteúdos *simbólicos* presentes nas obras de arte (PANOSFKY, 1986, pp. 19-22).

Desse modo, o método iconológico permite uma abordagem em que a forma e o conteúdo se tornam indissociáveis. Com efeito, uma mudança qualquer na forma implica automaticamente uma mudança de conteúdo. Do mesmo modo, um novo conteúdo demanda uma nova forma. As diferentes maneiras de se representar Cristo são, por esse motivo, mudanças na maneira de se concebê-lo. É um *discurso* diferente sobre Cristo que se passa a enunciar no século IV. É verdade que os modos de representação são de uma grande variedade, e que cada imagem pode ser tomada como um discurso em si mesmo. Assim é que dois Cristos contemporâneos, de aspectos físicos semelhantes, podem manifestar discursos diferentes. Um pode transmitir uma impressão de brandura indefinível, já outro uma severidade terrível. Mas existem as grandes mudanças, as inflexões mais profundas, que ocorrem em determinadas épocas. Se não fosse assim, não existiria história dos estilos nem história da iconografia.

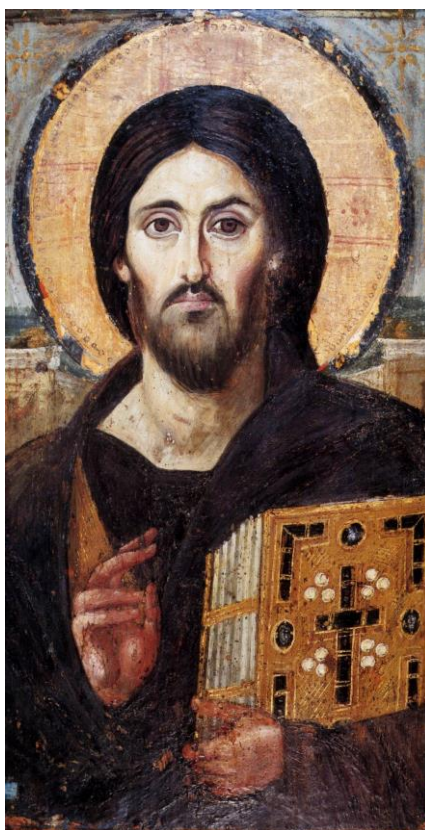
CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

E o período que vai do século IV ao VI é certamente um desses períodos. Ao longo desse tempo, não só a iconografia de Cristo transformou-se, mas foi se fixando em poucas tipologias, desembocando na arte dos ícones bizantinos. Até as feições foram sendo padronizadas, reduzidas a variações mínimas, e uma estilização geométrica cada vez maior foi sendo adotada, beirando a abstração. Tal não ocorreu somente com os retratos de Cristo; em todas as artes visuais percebe-se a mesma tendência crescente para o hierático e o frontal.

Talvez exista algum nexos entre a influência crescente dos monges, as mudanças na iconografia de Cristo e as transformações no estilo artístico:

O historiador da arte terá de comparar o que julga ser o significado intrínseco da obra, ou grupo de obras, que estuda, com o que ele pensa ser o significado intrínseco do maior número de outros documentos de civilização historicamente relacionados com a obra ou grupo de obras em estudo: documentos que sejam testemunho das tendências políticas, poéticas, religiosas, filosóficas e sociais da personalidade, época ou país que esteja a estudar. Escusado será dizer que, inversamente, o historiador da vida política, da poesia, da religião, da filosofia e das instituições sociais deveria fazer um uso análogo das obras de arte. É na busca dos significados intrínsecos ou do conteúdo que as várias disciplinas humanísticas se encontram num plano comum em vez de serem dependentes umas das outras (PANOFISKY, 1986, p. 28).

É possível dizer, nesse sentido, que aquelas várias tendências possam ser consideradas símbolos culturais de uma mesma visão de mundo em formação. Não se defende aqui uma suposta unidade da cultura, um “espírito da época” ou coisa que o valha. Mas simplesmente que alguns processos históricos possam estar relacionados. A geometrização da arte pode ter relação direta com a doutrina do hesicasmo – o silêncio interior. Essas técnicas contemplativas não deixam de ser uma tentativa de sair da história, de não sofrer o devir do mundo e do tempo. Da mesma forma, a estilização artística tende a excluir da obra o movimento e, portanto, a sensação da passagem do tempo.



**FIGURA 4** - CRISTO PANTOCRATOR - ENCÁUSTICA SOBRE MADEIRA - MOSTEIRO DE SANTA CATARINA - SÉCULO VI - EGITO. FONTE: WIKIMEDIA COMMONS. DISPONÍVEL EM: [HTTP://COMMONS.WIKIMEDIA.ORG/WIKI/FILE:SPAS\\_VSEDERZHITEL\\_SINAY.JPG](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:SPAS_VSEDERZHITEL_SINAY.JPG). ACESSO EM 02/09/2013.

Para que possamos vislumbrar o exemplo de um nexos possível entre duas ordens de processos históricos, pode-se refletir sobre um dos grandes ícones do século VI: o *Cristo pantocrator* do mosteiro de Santa Catarina, aos pés do monte Sinai, no Egito, de grande expressividade e realismo, como já mencionado anteriormente. Não se pretende aqui uma análise exaustiva, mas apenas uma proposta inicial de leitura. Ao se contemplar esse ícone, pode-se perceber, após algum tempo, que o rosto de Cristo é dividido em duas metades bem distintas. Uma metade é iluminada, mais suave e aparenta mais juventude; a outra metade apresenta uma penumbra, suas faces são encovadas e os olhos são fundos, como se fossem marcas de sofrimento ou velhice. Não saberíamos dizer se algum autor já observou isso. Mas a divisão é bem nítida, e uma vez percebida é impossível ignorá-la, e ela traz inclusive certo incômodo à contemplação da obra. Qual o significado disso? Seria uma referência aos sofrimentos de Cristo em sua Paixão? Seria uma alusão à iconografia do “Antigo de Dias”, que representa um Cristo bem mais velho, como para sugerir sua sabedoria eterna, que apareceu justamente no século VI? Seria já uma alusão à teologia da hipóstase, mostrando-se duas naturezas numa só pessoa? Ou seria outra coisa? Jacques Lacarrière, ao discorrer sobre Pacômio, fundador do primeiro mosteiro do Egito, cita um

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



trecho de uma das diversas *Vidas de Pacômio* que circularam no Baixo Império, em que o asceta, ao terminar a construção do mosteiro de Moncoso, sentiu-se orgulhoso pela beleza de sua obra. Percebendo então que fora assaltado pela vaidade, Pacômio apressou-se em entortar as colunas, para tornar o edifício menos agradável ao olhar. Seria isso? O ícone do Sinai teria sido propositalmente deformado? Lacarrière sugere uma interpretação desse tipo, embora falando da arte copta em geral:

Eis uma explicação da arte copta com a qual seguramente os críticos jamais sonharam. De fato, quem sabe se alguns aspectos dessa arte, desse desenho tosco e freqüentemente deformado dos rostos, dessa ausência de toda preocupação estética em sua arquitetura não resultariam de uma recusa perfeitamente consciente da beleza? Quem sabe se a feiúra, se a assimetria dessa arte e do que se acredita ser sua inabilidade não foram consideradas, pelos “artistas” coptas, como meios de salvação, como uma sorte de ascese antiartística na qual a recusa da beleza teria o mesmo papel que a recusa do corpo na ascese física (LACARRIÈRE, 1996, pp. 85-6)?

É verdade que quase trezentos anos separam Pacômio do ícone do Sinai. Quando o ícone foi pintado, os monges já haviam se tornado uma força poderosa na sociedade cristã, tanto no Oriente quanto no Ocidente, onde a regra beneditina já lograva êxito. Mas essas tendências de “não-arte” poderiam ainda estar atuantes, visto que o ideal da disciplina ascética e contemplativa em nada havia diminuído. Poderia, então, haver umnexo entre os processos artísticos e religiosos, sem que se esteja falando de uma homogeneidade da cultura.

As doutrinas desses primeiros monges, bem como a Patrística em geral, podem nos dar sinais de mudanças culturais. No início do século V, Santo Agostinho, por exemplo, já expressava uma nova concepção do tempo, na qual a história tinha um sentido e uma direção definidos: a salvação do homem. O tempo, para ele, é linear e irreversível, já não é a mera duração, como para os antigos. Em suma, neste trabalho se buscará compreender a grande mudança artística que se deu entre os séculos IV e VI, confrontando-a com outros processos históricos contemporâneos, para buscar indícios de transformações culturais profundas e mais abrangentes.

## Bibliografia

BELTING, Hans. In search of Christ's body. Image or imprint? KESSLER, Herbert e WOLF, Gerhard (orgs.). *The Holy Face and the Paradox of Representation*. Bolonha: Nuova Alfa Editoriale, 1998.

BELTING, Hans. *Likeness and presence: a history of the image before the era of art* (1990). Chicago; Londres: University of Chicago Press, 1996.

BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

*BÍBLIA*: tradução ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola; Paulinas, 1994.

BROWN, Peter. *Corpo e sociedade*: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo (1998). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

BURKE, Peter. *Eyewitnessing: the uses of images as historical evidence* (2001). Nova York: Cornell University Press, 2008.

CAMPOS, Jorge Lucio de. *Do simbólico ao virtual*: a representação do espaço em Panofsky e Francastel. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: UERJ, 1990.

CHASTEL, André. *A arte italiana* (1956). São Paulo: Martins Fontes, 1991.

CHRISTIE, Yves (texto) e BONDROIT, Thierry (desenhos). El mundo cristiano hasta el siglo XI. *Historia ilustrada de las formas artísticas*, volume 5 (1982). Madri: Alianza Editorial, 1987.

CRUZ, Marcus Silva da. A vida monástica nas cartas de São Jerônimo. *Revista do Departamento de História - UFMG-FAFICH* (Belo Horizonte), n.º 7 (número especial), 1988, p. 116-120.

CURRY, Andrew. Fronteiras do passado. *National Geographic Brasil*. No. 150. São Paulo: Editora Abril, setembro de 2012.

FREEDBERG, David. *The Power of Images: studies in the history of response* (1989). Chicago, Londres: Chicago University Press, 1992.

GHARIB, Georges. *Os ícones de Cristo*: história e culto. São Paulo: Paulus, 1997.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira*: nove reflexões sobre a distância (1998). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HOORNAERT, Eduardo. As comunidades cristãs dos primeiros séculos. PINSKY, Jaime (org.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 81-95.

JENSEN, Robin Margaret. *Face to Face*: portraits of the divine in early Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do deserto*: homens embriagados de Deus. São Paulo: Loyola, 1996.

LASSUS, Jean. *Cristandade clássica e bizantina* (1966). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, s/d. Coleção O mundo da arte.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



MANZI, Ofelia. La cotidianeidad de una imagen: el rostro de Cristo. *Mirabilia 2: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*. Alemanha/Barcelona: dezembro de 2002. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num2/rostro%20de%20Cristo.html> Consulta em 03/09/2010.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Antiguidade tardia*. São Paulo: Ática, 1990. Princípios.

PANOFSKY, Erwin. *Estudos de iconologia*. Lisboa: Estampa, 1986.

RÉAU, Louis. Iconografía de la Biblia: Antiguo Testamento. *Iconografía del arte cristiano*: Tomo 1: volume 1. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996a.

RÉAU, Louis. Iconografía de la Biblia: Nuevo Testamento. *Iconografía del arte cristiano*: Tomo 1: volume 2. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996b.

RIBEIRO, Daniel Valle. A Igreja e o Estado no Império Romano. *Revista do Departamento de História - UFMG-FAFICH* (Belo Horizonte), n.º 7 (número especial), 1988, p. 121-129.

SCHÖNBORN, Christoph von. *L'Icone du Christ: fondements théologiques élaborés entre le 1er et le IIe Concile de Nicée: 325-787*. Friburgo: Éditions Universitaire Fribourg Suisse, 1976.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*: 312-394 (2007). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WELLS, Colin. *De Bizâncio para o mundo: a saga de um império milenar* (2006). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

WESSELOW, Thomas de. *O sinal: o Santo Sudário e o segredo da ressurreição*. São Paulo: Paralela, 2012.

ZANKER, Paul. *The mask of Socrates: the image of the intellectual in antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1995. Disponível em: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft3f59n8b0/> Consulta em 18/09/2010.

## **SIMPÓSIO TEMÁTICO 15: Religião e práticas religiosas no Brasil do século XVI a XIX**

**Denise Aparecida Sousa Duarte**

Mestranda em História/UFMG

**Wesley Fernandes Rodrigues**

Mestre em História/UFMG

**Valquíria Ferreira da Silva**

Mestranda em História/UFMG

## Os ritos de exéquias e as irmandades religiosas:

### Vila Rica na primeira metade do século XVIII

Denise Aparecida Sousa Duarte

Mestranda- UFMG

Agência financiadora: FAPEMIG

[ddenao@yahoo.com.br](mailto:ddenao@yahoo.com.br)

**RESUMO:** O trabalho proposto visa estabelecer uma análise das irmandades religiosas presentes em Vila Rica e suas atribuições diante da morte naquela sociedade. Não obstante ao importante papel que as irmandades de leigos possuíram para a dinâmica social da vida dos mineiros na primeira metade do século XVIII (uma vez que associação a tais confrarias era vantajosa e garantia a participação em um corpo social prestigiado), consideramos que foi no momento da morte que o pertencimento a tais agremiações teve maior relevância para esses homens, já que eram por meio delas que esses indivíduos garantiam grande parte das cerimônias de súplica pela salvação de suas almas. Para além dessas afirmações, acreditamos ainda que, apesar das irmandades atuarem desde a doença até os sufrágios de imploração pelos jacentes mesmo depois de anos após sua morte, foram nos ritos de despedida do corpo que elas atuaram de forma mais considerável, pois, cabia às mesmas a organização de tais cerimônias. São essas atitudes referentes aos momentos próximos à morte e desempenhadas pelas confrarias religiosas que vamos examinar, desde seu papel na distribuição de mortalhas até o sepultamento dos fiéis, enfatizando tanto a busca desses homens por esses procedimentos através de seus testamentos até as disposições presentes nos livros de compromissos das irmandades.

**PALAVRAS-CHAVE:** Boa Morte, irmandades religiosas, Vila Rica.

As irmandades religiosas ocuparam uma posição preponderante na vida das sociedades formadas na região mineradora do século XVIII. Elas funcionavam como veículo de organização social, e o desligamento dessas associações deixava a pessoa à margem. Assim como destacou Julita Scarano, “[...] todos os acontecimentos, do nascimento à morte, eram comemorados nas confrarias e quem estivesse fora delas seria olhado com desconfiança, privado do convívio social, quase um apátrida dentro de grupos que se reuniam em associações [...]” (SCARANO, 1976, p.17).

Nos primórdios da formação das Minas a atuação de tais agremiações foi ainda mais destacada, devido à instabilidade a que os homens estavam sujeitos. Segundo Caio Cesar Boschi, no que se refere ao estudo das origens dessas associações de leigos, devem-se somar ao caráter religioso os objetivos de ajuda mútua, o que tornou as irmandades responsáveis pelas diretrizes da nova ordem social que se instalava (BOSCHI, 1986, p.23).

A participação nas irmandades concedia, portanto, tanto benefícios temporais como espirituais para aqueles devotos, o que levou essas associações a cumprir um papel relativo a outras demandas da vida de seus irmãos, mas que não deixaram de lado seu papel o de auxiliar no processo de salvação de suas almas. É o socorro prestado aos irmãos no que concerne ao “bem morrer”<sup>1</sup> o aspecto que nos interessa no presente texto, mais especificadamente na relação entre as irmandades de leigos e a organização dos ritos de despedida, isto é, nas cerimônias realizadas ainda na presença do corpo (ou o mais breve possível após o momento de sepultamento).

Não obstante às funções desempenhadas pelas confrarias desde a doença do agremiado, ou mesmo nas orações ocorridas depois de meses – e até mesmo anos – da morte do irmão, consideramos que foi com relação às exéquias que essas tiveram maiores atribuições.<sup>2</sup> Além da característica ressaltada pelo historiador João José Reis, que destaca que a morte não podia ser vivida na solidão, e já aos primeiros sinais do fim iminente os vizinhos e amigos se reuniam a família e ao agonizante para ajudá-los e confortá-los (REIS, 1991), devemos ressaltar a importância das confrarias no tocante a organização do funeral e nas orações que acompanhavam esse momento.

Cabia às irmandades o preparo dos ritos finais desde a concessão das mortalhas até a disponibilização das sepulturas. Essas eram suas principais atribuições frente à morte, e se constituíam como elementos de extrema importância para os fiéis. Tal afirmação é confirmada pela presença constante de pedidos pela presença das confrarias nas cerimônias de exéquias pelos testamentos da Matriz do Pilar de Vila Rica.

No que diz respeito à veste mortuária, isto é, as mortalhas, algumas das confrarias forneciam esse tipo de traje aos agremiados. A importância dessa atitude encontra-se no fato de que a toalete

---

<sup>1</sup> A “boa morte”, era a consequência de uma vida “[...] pautada pela interiorização e prática dos valores ético-cristãos”. Porém, nas Minas, os fiéis desejavam o bem morrer, mas não seguiam em vida os preceitos da fé. Para compensarem essa vida desregrada e assegurarem uma boa morte, os devotos se associavam às irmandades, garantindo com isso o acompanhamento de seus funerais e sufrágios e, com a morte próxima, buscavam testar e receber o auxílio sacerdotal, com o recebimento dos sacramentos (SANT’ANNA, 2006. p. 69-72).

<sup>2</sup> Não devemos menosprezar a atuação das irmandades desde a doença até as importantes celebrações por intenção das almas dos irmãos. Os livros de compromisso destacam que era imprescindível que a irmandade, quando “[...] adoecendo algum irmão desta irmandade sendo pobre que não tenha com o que se curar, o fará saber o procurador, e este dará parte a mesa para lhe mandar assistir com o que puder e for necessário ao enfermo nomeando lhe irmãos que aos dias lhe vão assistir, se for enfermo pessoa desamparada e não tiver quem lhe assista, e da mesma forma a mesa mandará adornar sua casa com a decência necessária para o Santíssimo Sacramento se houver de dar se lhe por viático” (CECO/ACCOP. Vol. 0056, Rolo/Microfilme: 002/0106-0201. *Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Pilar*. Vila Rica. 1734. Capítulo 24). No caso das missas pelas almas dos irmãos mortos, a irmandade do Santíssimo Sacramento destaca que três dentre os cinco capelães que possuía ficavam responsáveis pela realização de “[...] uma missa na semana no dia que lhe for assinado pelo termo que se lhe fizer, pagando lhe por um ano de cônica a cada um trinta e duas oitavas de ouro, ou o que a mesa grande por termo se ajustar, cujas missas serão aplicadas pelos irmãos vivos e defuntos e ditas no altar do Santíssimo da mesma Matriz nos dias que se assinarem [...] as nove horas com assistência de dois irmãos com opa se os houver” (CECO/ACCOP. Vol. 0201, Rolo/Microfilme: 010/0063-0126. *Livro de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento*. Vila Rica. 1738. Capítulo 16).

mortuária está relacionada manifestações de solicitude e delicadeza para com o jacente, expressando o amor e o respeito por aquele que se foi, dando a ele a aparência de dignidade, mas também buscando a purificação do morto (THOMAS,1996, p.12). Por essa razão tal recurso esteve tão enfaticamente presente dentre as disposições testamentárias, e coube também às confrarias a provisão das mesmas aos irmãos que não tivessem condições.

A irmandade de São Miguel tinha dentre as determinações contidas no seu livro de compromissos, uma que determinava:

Morrendo algum irmão tendo caído em pobreza se fará saber ao procurador da irmandade, e este a mesa a qual logo se encarregará ao dito procurador saiba se esse irmão defunto tem mortalha, e cera, e não a tendo os oficiais da mesa lhe mandaram dar a cera que baste para alumiar o corpo defunto enquanto se não enterra, e mortalha, advertindo que tendo o irmão defunto servido nesta irmandade qualquer dos quatro cargos da mesa, se lhe mandará dar um hábito.<sup>3</sup>

A importância de tal atitude para com os mortos era devida ainda ao fato de que o “[...] uso da mortalha e a invocação que a mesma fazia não eram deixados ao acaso. A escolha era criteriosa e tinha como propósito congregar maiores benefícios para a alma” (ARAÚJO, 2010, p.106). As vestes mortuárias possuíam, portanto, uma função de auxílio no Além, uma vez que representavam a devoção a uma determinada santidade, o que poderia, segundo a crença, levar esse ser já glorificado a auxiliar a alma do jacente no seu processo de salvação.

Em relação ao traslado do corpo até o local de inumação, as irmandades também possuíam um papel de destaque nesse percurso. A irmandade de Nossa Senhora do Pilar destacou em seu livro de compromissos que logo após a chegada da notícia da morte de algum irmão, os demais agremiados deveriam se reunir na igreja saindo em corpo de irmandade em direção à casa do jacente. E chegando

A porta do irmão defunto e ordenado seu enterro, seis irmãos pegaram no corpo, para o que levaram a tumba da mesma irmandade, se acaso o defunto não for irmão da misericórdia e o acompanharam até a sepultura em qualquer igreja desta vila em que for sepultado [...].<sup>4</sup>

Os cortejos foram previamente ordenados pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, ao determinar que todos em “[...] procissão para a igreja, onde houver de ser enterrado o defunto, com compostura e gravidade pelo caminho ordenado pelo Parocho [...] e a cruz da Freguezia do defunto precederá as outras, excepto a da nossa Sé [...]”.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> AEPNSP, Vol.11, *Livro de Compromisso da Irmandade do Archanjo São Miguel*, Vila Rica, 1735. Capítulo 31.

<sup>4</sup> CECO/ACCOP. Vol. 0056, Rolo/Microfilme: 002/0106-020. Livro de Compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Pilar. Vila Rica. 1734. Capítulos 26 e 27.

<sup>5</sup> VIDE, 1853, Título XLVI, Livro Quarto, § 820-821.

**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

O acompanhamento das irmandades no último trajeto percorrido pelo corpo do jacente era essencial, pois, além das orações efetuadas pelos irmãos em favor da alma do morto, elas eram “[...] detentoras dos aparatos e do saber necessários a uma cerimônia devidamente pomposa” (CAMPOS, 1987, p.5). Dessa forma, não só a sua presença foi solicitada nas procissões de enterro, bem como a utilização dos instrumentos dos quais dispunham.

A importante atuação das irmandades religiosas no que se refere ao cortejo fúnebre pode ser percebida pelos pedidos presentes nos testamentos de Vila Rica. A participação das associações de leigos e os objetos sob sua posse foram constantemente ressaltados nessa documentação.

Um desses casos pode ser encontrado no testamento de Manuel Sylveira Peixoto, falecido em 28 de agosto de 1741, e que rogou pelo acompanhamento das irmandades da Misericórdia, a do Santíssimo Sacramento, a das Almas e a do Nosso Senhor dos Passos, ambas da matriz de Nossa Senhora do Pilar<sup>6</sup>. Outros testadores descrevem as irmandades nas quais era agremiado como forma de ressaltar a obrigação das mesmas na participação no cortejo, assim como no testamento de Alexandre Pinto de Miranda (óbito em 20/10/1743), que declarou ser

[...] irmão do Santíssimo Sacramento, das Almas, de Nossa Senhora do Pilar, de Santo Antonio Irmandades todas na dita Matriz de Ouro Preto as quais peço acompanhem meu corpo a sepultura que se lhe há de dar na dita Capela de Santa Quitéria filial da sobre dita Matriz do Ouro Preto.<sup>7</sup>

Os objetos necessários para o cortejo também eram de responsabilidade das irmandades. Além da cera<sup>8</sup> já ressaltada acima, as tumbas e os sinos utilizados na procissão constavam entre as responsabilidades das confrarias para com o sepultamento dos irmãos, e que deveriam ser utilizados em seus cortejos. As tumbas<sup>9</sup> foram os aparatos mais destacados nos testamentos.

A mais ressaltada dentre os pedidos pela utilização desse artefato foi a tumba dos pobres – ou da misericórdia. Como a irmandade das Almas desempenhou as funções da irmandade da Misericórdia em Vila Rica no período que antecedeu a 1735, seu esquiife foi o mais presente dentre os pedidos nos testamentos analisados, como no testamento do português Antonio Monteiro de Queiroz, datado de 11

<sup>6</sup> CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos*: Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750. Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Manuel Sylveira Peixoto. Vila Rica. 28 AGO. 1741.

<sup>7</sup> CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos*: Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750. Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Alexandre Pinto de Miranda. Vila Rica. 20 OUT. 1743.

<sup>8</sup> Vela: composição feita de sebo; ou de cera [daí a nomenclatura empregada], no meio do qual fica envolto um pavio, que se ascende para alumear. BLUTEAU, 1712 – 1728.

<sup>9</sup> O termo tumba se refere a esquiife que era utilizada para carregar o corpo jacente até a sepultura. Ela era formada por um “suporte de madeira, do tipo padiola, com laterais vazadas e varais de suspensão. Utilizado (...) para enterros sem caixão, conduzindo o corpo apenas amortalhado, é usado nas procissões do enterro para transportar o corpo do Cristo morto”. DAMASCENO, 1987, p.23.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



de julho de 1731, que determinava que seu corpo fosse acompanhado pelos “clérigos que se acharem a quem se darão esmola costumada e acompanharam as confrarias de que sou irmão [...]. E como não sou irmão das Almas peço ao Senhor Juiz da dita irmandade me dê a tumba a quem se pagará esmola costumada”.<sup>10</sup> A irmandade das Almas ressaltava em seu livro de compromisso as diferenças entre o esquife utilizado por seus agremiados e aquele destinado a caridade:

Nesta freguesia não há ainda irmandade da misericórdia, e sempre esta irmandade fez suas vezes, e fará enquanto não houver, para o que tem duas tumbas de que se usa nos enterros, a saber, uma com pano rico em que se conduz os irmãos defuntos para as sepulturas, e outra com pano inferior que serve para os pobres, e esta é que se aluga aos que não são pobres nem irmãos.<sup>11</sup>

Mas não só a tumba da irmandade das Almas sobressaiu dentre os pedidos pelos esquifes. As associações de leigos de Nossa Senhora do Rosário e de São José também tiveram seus ataúdes presentes dentre os pedidos presentes na documentação analisada. Tais referências são encontradas nos testamentos da preta forra Roza Moreira (óbito em 25/08/1744) ao declarar que deseja “[...] ser levada a sepultura na esquife da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos do Ouro Preto”<sup>12</sup>, ou Luzia da Silva (falecida em 05/12/1744, com aproximadamente 22 anos), que segundo seu registro de testamento “[...] jaz sepultada na Capela do patriarca São Jose desta freguesia, foi amortalhada em um lençol e levada a sepultura na tumba da Irmandade”<sup>13</sup>. Percebe-se que nos dois últimos casos foi a devoção e a participação nas irmandades o que determinou a escolha do esquife.

O *Compromisso da irmandade do Patriarca São José* também apresentou as características dos esquifes sob sua posse, enfatizando que “[...] querem os irmãos desta santa irmandade ter uma tumba com seu pano preto e branco para se enterrarem os irmãos [...] e filhos legítimos de menor idade, quem o de menor idade, querem ter um esquife pequeno para os levarem a sepultura”<sup>14</sup>.

Os sinos também foram objetos sob a posse de algumas irmandades e que eram utilizados nas exéquias, sendo por vezes ressaltados nos livros de compromisso das mesmas, assim como a irmandade do Santíssimo Sacramento, que possuía um “[...] sino e poderá pelo tempo adiante ter mais cujos senão tocaram mais do que nas funções da irmandade, e nas do falecimento dos irmãos, mulheres e filhos

<sup>10</sup> AEPNSP/AHIMI. Testamento de Antonio Monteiro de Queiroz. Vila Rica 11 JUL. 1731. Códice 305, Auto: 6564, Cart. 1.

<sup>11</sup> AEPNSP. Vol. 011. *Livro de Compromisso da Irmandade do Archanjo São Miguel*. Vila Rica. 1735. Capítulo 30.

<sup>12</sup> CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos*: Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750). Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Roza Moreira. Vila Rica. 25 AGO. 1744.

<sup>13</sup> CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos*: Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750. Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Luzia da Silva. Vila Rica. 05 DEZ. 1744.

<sup>14</sup> CECO/ACCOP. Vol. 0143, Rolo/Microfilme: 007/0352-0376. *Livro de Compromisso da Irmandade do Patriarca São José dos bem cazados erigida pelos pardos de Vila Rica*. Vila Rica. 1730. Capítulo 2.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

destes [...]”.<sup>15</sup> A irmandade de Nossa Senhora do Pilar também destacou a posse de dois sinos, que “[...] estavam quebrados, e tornando os a fazer de novo não se tocariam senão nas funções da irmandade e na morte dos irmãos suas mulheres e filhos [...]”.<sup>16</sup>

Percebemos pelos exemplos acima citados que a ausência das irmandades nos cortejos fúnebres resultaria não só na falta das orações tão consideradas pelo homem religioso do período, mas também na privação de uma procissão na qual estivesse presentes os instrumentos tão importantes para aquele momento, e que compunham um cortejo pomposo e bem ordenado.<sup>17</sup>

A instituição as missas de corpo presente pelas irmandades religiosas também mereceram destaque naquele contexto. O papel principal desta celebração pode ser relacionado a um pedido pela remissão dos pecados do jacente – encerrando as cerimônias de despedida –, mas também sendo uma última homenagem ao morto e a encomendação de sua alma a Deus, oferecendo ainda a consolação aos entes e amigos daquele que se foi.

Assim como descrito por João José Reis, ao apresentar a ideia da importância da eficácia do ritual unido ao local de enterramento, “sempre que possível missa e corpo deviam estar no mesmo templo” (REIS, 1991, p.205). Isso se deve ao fato de que as missas celebradas junto ao corpo sepulto eram creditadas como possuidoras de grande relevância dentro do contexto de busca de salvação.

Segundo Philippe Ariès, esse costume já estaria presente na Idade Média, pois, desde os séculos XII e XIII o momento da morte foi essencialmente uma oportunidade para a celebração de missas, que poderiam ser proferidas ainda durante a agonia do moribundo ou logo após o momento de sua morte. Contudo, para o autor, foi a partir do século XVII que a presença do corpo tornou-se regra em parte destas celebrações, e seriam essas solenidades os primórdios daquilo que foi denominado nos testamentos como ‘missa de corpo presente’ (ARIÈS, 1981-1982, pp.184-187).

Os testamentos constituem a melhor fonte para visualizar a relevância que essas celebrações possuíram para os devotos, estando elas presentes em quase todos os documentos analisados. Mas apesar da consideração atribuída a sua eficácia, as missas de corpo presente não foram pedidas em número excessivo, como pode ser percebido no testamento de Domingos Gomes, falecido em 29 de outubro de 1735, que “[...] determinou que o acompanhassem oito sacerdotes e lhes dissessem quatro

<sup>15</sup>CECO/ACCOP. Vol. 0201, Rolo/Microfilme: 010/0063-0126. *Livro de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento*. Vila Rica. 1738. Capítulo 28.

<sup>16</sup>CECO/ ACCOP. *Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Pilar*. Vila Rica. 1734. Capítulo 43.

<sup>17</sup> O termo pompa detinha originalmente o sentido de procissão (do grego pompé, mesmo sentido do latim). Na descrição das cerimônias fúnebres do século XVIII ganhou o sentido de exterioridade ou aparência, mas também para enfatizar a hierarquia presente no acompanhamento fúnebre. CAMPOS, 1987, p. 5.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

missas de corpo presente”<sup>18</sup>; ou Mathias do Amaral, que destaca em seu testamento que foi secretário do Estado deste governo e casado com Bernarda Luiza Joaquina, cujo óbito foi datado de 21 de março de 1736, e rogou para “[...] que se digam 15 missas de corpo presente e outros tantos padres acompanhem a sepultura”.<sup>19</sup> Nos casos em que o testador pediu por um número mais elevado de missas, ele próprio reconheceu a probabilidade de que essas não pudessem ser realizadas no mesmo dia do seu falecimento – e talvez por isso as mesmas não fossem tão atrativas –, como no registro de testamento de Antonio da Costa Cintra (óbito em 23/05/1743) que mandou celebrar por sua alma

[...] nesta Matriz de Ouro Preto pelos sacerdotes da mesma freguesia quarenta missas de corpo presente, e não se podendo dizer todas no dia do meu falecimento por falta de sacerdotes ou não serem já horas, serão ditas no dia meu sepultamento e no outro seguinte.<sup>20</sup>

Mas não cabia somente aos testadores a determinação de missas de corpo presente: as irmandades também eram responsáveis pela celebração de tais ritos. Os livros de compromisso apresentam dentre suas disposições às indicações a quantidade e tipo de orações em favor das almas dos irmãos. A irmandade de São Miguel determinava que

No compromisso velho se determinou mandar se dizer pela alma de cada irmão vinte missas, mas passados alguns anos se determinou em mesa redonda o mandar se dizer sessenta Missas por cada irmão, e há anos que está em costume: este mesmo número de sessenta Missas se mandará dizer por cada irmão que morrer logo com toda a brevidade, e se poder ser, logo no mesmo dia algumas, e quando não, serão ditas quando mais comodamente parecer aos da mesa [...].<sup>21</sup>

Esses sufrágios concedidos pelas irmandades aos irmãos acabavam também por atrair os indivíduos à filiação a uma determinada associação religiosa, garantindo assim maiores benefícios para sua alma. Até mesmo a legislação eclesiástica vigente naquele período defendia que as missas teriam como fruto muitos benefícios aos fiéis, uma vez que elas rememoravam a Paixão e morte do Cristo, e por meio disso representavam não só esse sacrifício, mas eram “[...] verdadeiramente propiciatório, por virtude, e eficácia do qual aplacamos a Deus, para que nos perdoe os nossos pecados, e nos conceda remissão das penas, satisfações, e penitências que por eles merecemos [...]”.<sup>22</sup>

Por tais atributos as missas de corpo presente (ou as mais breves possíveis após a morte do irmão) constavam dentre as obrigações previstas pelas irmandades e que variavam somente no número

<sup>18</sup> CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos*: Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750. Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Domingos Gomes. Vila Rica. 29 OUT. 1735.

<sup>19</sup> CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos*: Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750. Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Mathias do Amaral. Vila Rica. 21 MAR. 1736.

<sup>20</sup> CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos*: Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750. Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Antonio da Costa Cintra. Vila Rica. 23 MAI. 1743.

<sup>21</sup> CECO/ ACCOP. *Livro de Compromisso da Irmandade do Archanjo São Miguel*. Vila Rica. 1735. Vol. 11. Capítulo 34.

<sup>22</sup> VIDE, 1853, Título I, Livro Segundo, § 326.

de sufrágios concedidos os agremiados. A irmandade de São José deixou estipulado que pelos irmãos falecidos deveriam ser celebradas oito missas ditas pelo capelão da confraria, além de um terço rezado em favor da alma do jacente<sup>23</sup>; já a de Nossa Senhora do Pilar determinou que sessenta missas fossem rezadas<sup>24</sup>.

Com relação aos ofícios – que eram celebrações com o intuito de incitar os devotos a aceitar a perda e enfrentar a própria morte e constituídos por cantos de louvor entoados pelos sacerdotes (CAMPOS, 1994, p.323) – percebemos uma tendência entre as irmandades de substituir esse tipo de cerimônia por missas pela alma dos irmãos. Tal inferência não atribui menor importância dessas cerimônias para os fiéis, uma vez que o pedido por ofícios consta em muitos testamentos analisados, como no testamento de Antonia Maria de Azevedo (falecida em 18/03/1736) que roga pela realização de “um ofício de nove padres”<sup>25</sup>; ou o caso de Antonio Monteiro de Queiroz (testamento datado de 11/07/1731), que roga por “[...] três ofícios de doze clérigos cada um a quem se dará esmola costumada”<sup>26</sup>.

A troca dos ofícios por missas pelas irmandades pode ter sido devida ao fato dessas celebrações se constituírem como ritos mais pomposos, e “os fatores que mais encareciam as cerimônias eram o sermão e a música, responsável por uma assistência variável de sacerdotes cantores” (CAMPOS, 1994, p.324), ou mesmo pelas dificuldades relativas à celebração dos mesmos se comparados às missas pelas almas. A esse respeito a irmandade de Nossa Senhora do Pilar destacou em seu livro de compromissos que

Pela alma de cada irmão ou irmã que morrer se costumava fazer um ofício com oito sacerdotes e o Reverendo [...]. Daqui em diante se [converterá] o dito ofício em sessenta missas de esmola de meia oitava de ouro cada uma por cada irmão ou irmã que morrer [...].<sup>27</sup>

A irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz do Pilar também apresenta uma referência parecida com a exposta acima. Seu livro de compromisso destaca que

Costuma esta irmandade fazer todos os anos um ofício ao oitavário dos fiéis de Deus pelas almas dos irmãos defuntos em que se gastavam pouco mais ou menos cem

<sup>23</sup> CECO/ ACCOP. Vol. 0143, Rolo/Microfilme: 007/0352-0376. *Livro de Compromisso da Irmandade do Patriarca São José dos bem casados erigida pelos pardos de Vila Rica*. Vila Rica. 1730. Capítulo 19.

<sup>24</sup> CECO/ACCOP. Vol. 0056, Rolo/Microfilme: 002/0106-0201. *Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Pilar*. Vila Rica. 1734. Capítulo 30.

<sup>25</sup> CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos: Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750*. Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Antonia Maria de Azevedo. Vila Rica. 18 MAR. 1736)

<sup>26</sup> AEPNSP/AHIMI. Códice 305, Auto: 6564, Cart. 1. Testamento de Antonio Monteiro de Queiroz. Vila Rica 11 JUL. 1731.

<sup>27</sup> CECO/ACCOP. Vol. 0056, Rolo/Microfilme: 002/0106-0201. *Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Pilar*. Vila Rica. 1734. Capítulos 29 e 30.

oitava de ouro, em lugar do que convém se digam cem missas de esmola de meia oitava, repartido as a mesa como lhe parecer em forma que digam dentro do mesmo do mesmo oitavário se for possível”.<sup>28</sup>

Porém, aos irmãos oficiais (provedor ou escrivão) que falecessem no ano em que estivessem servindo, ficaria “[...] a eleição da mesma mesa mandar lhe logo fazer um ofício de corpo presente de nove lições, ou transferir lhe em cem missas mais além das que se devem mandar dizer por qualquer irmão [...]”.<sup>29</sup> Podemos considerar, portanto, que a substituição dos ofícios pelas missas não resultaram, de certo modo, em prejuízo para os devotos, já que o número de missas que seriam dedicadas a sua alma era alto, apesar da não realização do rito mais suntuoso.

Os sepultamentos fecham os ritos de exéquias e demonstram outro ponto importante com relação à agremiação nas irmandades: elas garantiriam a inumação em solo sagrado e sob a proteção do santo de devoção. Segundo Philippe Ariès, na Idade Média os sepultamentos foram baseados em dois elementos: na escolha da sepultura pelo santo protetor, cuja relíquia encontrava-se depositada em um lugar distinto, e, posteriormente, pelo critério da preferência e importância da igreja na qual o corpo seria depositado. O enterro nos templos passou a ser considerado como o requisito essencial para a salvação, pois, era esse o local onde ocorria o sacrifício eucarístico. Tais momentos coincidiriam com duas tendências de inumação dos corpos, com o enterro *ad sanctos* e o *apud ecclesiam* (ARIÈS, 1981-1982, p.76).

Ao analisar os testamentos e óbitos da matriz do Pilar de Vila Rica percebemos que os enterros realizados em capelas ou covas de irmandades foram motivados pela veneração a uma devoção e devido às orações dos irmãos de confraria. Isso se deve ao fato de que são raros os casos em que o testador alega ser irmão de uma determinada confraria e a sepultura da mesma não foi sua escolha para local de inumação.

Consideramos, portanto, que a filiação as irmandades tenha na maioria dos casos determinado a escolha das covas das agremiações religiosas presentes dentro da matriz. Esse foi o caso do testamento de Bartolomeu Rodrigues Pereira, datado de 9 de junho de 1747, e que determina que seu corpo fosse “[...] sepultado em cova da irmandade do Santíssimo da qual fui provedor [...]”.<sup>30</sup> Com o relato de sua agremiação à irmandade e a indicação do cargo que ocupou na mesa de oficiais da mesma, o testador garantia não só o enterro em uma das covas da associação religiosa, mas também naquelas consideradas

<sup>28</sup> CECO/ACCOP. Vol. 0201, Rolo/Microfilme: 010/0063-0126. *Livro de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento*. Vila Rica. 1738. Capítulo 22).

<sup>29</sup> CECO/ACCOP. Vol. 0201, Rolo/Microfilme: 010/0063-0126. *Livro de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento*. Vila Rica. 1738. Capítulo 22.

<sup>30</sup> AEPNSP/AHIMI. Testamento de Bartolomeu Rodrigues Pereira. Vila Rica 09 JUN. 1747. Códice 095, Auto: 1226, Cart. 1.

privilegiadas, devido ao local que ocupavam dentro da igreja matriz, uma vez que o livro de compromisso do Santíssimo Sacramento tinha dentre suas resoluções uma que mencionava a posse de

[...] oito sepulturas no corpo da igreja para os irmãos e irmãs viúvas ou solteiras e uma na capela mor para o provedor se acaso não determinar em outra coisa nos seus testamentos: concedidas por sua ilustríssima por provisão. Tem mais a dita irmandade três sepulturas na capela mor e três no corpo da igreja. Concedidas pelo Exmo. Reverendo D. Frei João da Cruz por uma disposição estando em visita a esta igreja.<sup>31</sup>

A importância do sepultamento em locais privilegiados nos templos foi devida ao fato de que, assim como ressaltou Adalgisa Arantes Campos, existiu uma hierarquização nas igrejas, devido ao formato de cruz latina, em que o “[...] ponto alto é a capela mor, significando a cabeça de cristo e, em gradação, os altares próximos ao arco-cruzeiro, até chegar ao nártex (ou átrio), conotando o corpo de cristo e seus membros” (CAMPOS, 2004, p.177). As sepulturas na capela mor também eram consideradas como um local de maior prestígio devido à sua proximidade ao altar mor, espaço de celebração do sacrifício eucarístico.

Na maior parte dos casos de indicação das capelas de irmandades como local de sepultamento, encontramos a importância da participação em confrarias naquela sociedade, especialmente para os negros e pardos forros testadores, que solicitaram unicamente pela inumação nos templos das associações do Rosário e de São José. No caso desses homens, foi a agremiação às respectivas confrarias o que motivou a escolha das capelas, revelando ainda a presença da estratificação social até mesmo na vida religiosa deste período. Assim como considerou Fritz Teixeira de Salles,

O processo de nascimento das irmandades inicia-se com a instalação das primeiras freguesias e paróquias e [...] vemos as corporações eclodindo para apoiar e promover a construção de igrejas, polarizando interesses de grupos sociais de forma sempre fechada a penetração de outros grupos.<sup>32</sup>

As referências a sepultamentos nas capelas das irmandades do Rosário e São José encontram-se respectivamente nos testamentos da preta forra Roza Moreira<sup>33</sup> e o já citado pardo forro Alberto

<sup>31</sup> CECO/ACCOP. Vol. 0201, Rolo/Microfilme: 010/0063-0126. *Livro de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento*. Vila Rica. 1738. Capítulo 25.

<sup>32</sup> SALLES, 1963, p.34.

<sup>33</sup> “Declaro que quero ser (...) sepultada na dita Capela de que sou irmã”. CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos* (Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750). Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Roza Moreira. Vila Rica, 25 AGO. 1744.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



Gomes, sendo que o último declara que deseja “[...] ser sepultado na capela do Patriarca São José dos Pardos da Vila [...] e como sou irmão da dita irmandade mando se lhe pague o que lhe dever [...]”.<sup>34</sup>

Podemos concluir, portanto, que os ritos de exéquias demonstram a importância das celebrações e da presença da coletividade para que se obtivesse uma “boa morte”, já que a crença da época valorizava as manifestações rituais como uma maneira de acentuar os benefícios para as almas. Eles revelam ainda a importância das confrarias enquanto organizadoras de tais celebrações, cabendo às mesmas efetuar as orações, dispor dos recursos materiais para a efetuação dos ritos e garantir o cuidado com os últimos momentos do corpo do jacente. Não ser agremiado a essas associações ou não dispor de recursos para garantir seu amparo na morte era ser, de certo modo, excluído dos meios pelos quais o processo de salvação da alma poderia ser facilitado.

### Referências

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. O mundo dos mortos no cotidiano dos vivos: celebrar a morte nas Misericórdias portuguesas da época Moderna. *Comunicação e Cultura*. N. 10, pp.101-114, 2010.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981-1982.

THOMAS, Louis-Vicent. Prefácio. In: BAYARD, Jean-Pierre. *O sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus, 1996.

BOSCHI, Caio Cesar. *Os Leigos e o Poder* (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Editora Ática, 1986.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e almas*. 437 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – O século XVIII. *Revista do Departamento de História da UFMG*. Belo Horizonte, nº 4, Julho/1987.

\_\_\_\_\_. Locais de sepultamento e escatologia através de registros de óbitos da época barroca: A freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. In: *Varia História*. Belo Horizonte, nº 31, Janeiro, pp.5-24, 2004.

DAMASCENO, Sueli. *Glossário de bens móveis* (igrejas mineiras). Ouro Preto: Instituto de Artes e Cultura/UFOP, 1987.

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

<sup>34</sup> CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos: Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750*. Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767. Registro de testamento de Alberto Gomes. Vila Rica, 07 MAR. 1748.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1963.

SANT'ANNA, Sabrina Mara. *A boa morte e o bem morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721 a 1822)*. 128f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

#### Fontes impressas:

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feytas e ordenadas pelo...Senhor d. Sebastião Monteyro da Vide...propostas e aceytas em Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho de 1707*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro. 1853.

#### Fontes manuscritas:

AEPNSP. Vol. 011. *Livro de Compromisso da Irmandade do Archanjo São Miguel*. Vila Rica. 1735.

AEPNSP/AHIMI. Testamento de Antonio Monteiro de Queiroz. Vila Rica 11 JUL. 1731. Códice 305, Auto: 6564, Cart. 1.

AEPNSP/AHIMI. Testamento de Bartolomeu Rodrigues Pereira. Vila Rica 09 JUN. 1747. Códice 095, Auto: 1226, Cart. 1.

CECO/ACCOP. Vol. 0056, Rolo/Microfilme: 002/0106-0201. *Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Pilar*. Vila Rica. 1734.

CECO/ACCOP. Vol. 0143, Rolo/Microfilme: 007/0352-0376. *Livro de Compromisso da Irmandade do Patriarca São José dos bem cazados erigida pelos pardos de Vila Rica*. Vila Rica. 1730.

CECO/ ACCOP. Vol. 0201, Rolo/Microfilme: 010/0063-0126. *Livro de Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento*. Vila Rica. 1738.

CECO/ACCOP. *Livro de óbitos, óbitos e testamentos* (Vila Rica e Freguesias – 1734 - 1750). Volume: 1863, Rolo/Microfilme: 055/0572-0767.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

## As relações entre a constituição da religiosidade moderna e as vivências afetivas e suas conexões com a Minas do século XVIII: um primeiro olhar

Fabrizio Vinhas Manini Angelo

Mestrando – UFMG

[fabriciovinhas@gmail.com](mailto:fabriciovinhas@gmail.com)

**RESUMO:** Neste trabalho tenho a intenção de deixar claro a interpretação que venho dando aos testamentos, que foram a fonte documental manuscrita fundamental de minha pesquisa de mestrado. Obviamente, devo avisar que para as reflexões estão baseadas em uma fonte que está limitada pelo tempo (1716-1780) e pelo espaço (Comarca do Rio das Velhas em Minas Gerais). Além disso, neste trabalho, a partir de uma leitura minuciosa desses testamentos e do diálogo que travarei com a literatura pertinente a temática, busco traçar uma análise sobre as relações e as possíveis conexões existentes entre a constituição da religiosidade moderna e dos laços afetivos no mesmo período, bem como as suas conexões com Minas no século XVIII. Aqui primeiramente apresentarei o debate historiográfico sobre a constituição da religiosidade moderna. Posteriormente, buscarei apresentar os testamentos do século XVIII mineiro que corroboram minha interpretação. Por fim, enfatizarei as relações existentes, entre a constituição das vivências afetivas presentes na intimidade familiar com a constituição da religiosidade moderna. De modo mais claro, não analisaremos somente família ou somente a religiosidade do período, mas sim, buscaremos compreender como as vivências religiosas deste período influenciaram a constituição de laços afetivos presentes no ambiente mais íntimo da família. Essas relações apesar de serem comuns para a ideia de família que temos hoje eram novidade ao longo do período moderno e muitas vezes se confundiram como aspectos religiosos dominantes do período. Até então o afeto não era parte indispensável daquele universo mais íntimo. Porém, sentimentos como o carinho e o cuidado com aqueles que estão próximos serão fundamentais para a família que irá se constituir e isso parece estar intimamente relacionado com a religiosidade que se constituiu no período moderno.

**PALAVRAS-CHAVE:** Vivências Afetivas, religiosidade, Sabará, século XVIII.

### Um pequeno debate historiográfico

Os testamentos estiveram presentes desde muito cedo na história da humanidade. Porém, foram romanos que deram mais complexidade ao ato de testar, reconhecendo casos para os quais não se poderiam exigir as mesmas formalidades. Ainda segundo Pinto (1844, p. 9-10), foi dessa civilização que antepassados ibéricos receberam a tradição e a legislação sobre o testar. Porém, foi só no século XII, devido ao ensino do Direito Romano, que o uso dos Testamentos se dispersou, inicialmente entre os nobres e, depois, entre os plebeus. Segundo Raphael Bluteau (Cf. 1712-27, p.132, Vol.8): testamento deriva-se de duas palavras Latinas, *Testatio mentis*, e que seria uma declaração de última vontade e disposição de seus bens, depois da morte, registrada por um tabelião, em presença de testemunhas, segundo as formalidades de Direito, que das leis ou costumes locais ordenam. Segundo Moraes (1789, p. 456, vol. 2), testamento é a “declaração que alguém faz do que se há de fazer dos seus bens depois de sua morte”. Claro que houve diversas alterações na legislação sobre os testamentos e sobre os direitos

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

de sucessão desde a sua propagação no século XII, o que indica as transformações pelas quais as diversas sociedades passaram ao longo do tempo. Sendo assim, neste trabalho me concentrei nas mudanças pelas quais esta fonte passou desde o século XV ou XVI que como elas chegaram até o século XVIII. Assim, tratar de religiosidade nos testamentos do período moderno é falar, na verdade, das transformações pelas quais os fins últimos dos homens passaram durante o período moderno, da inclusão do terceiro local, o Purgatório, nessa escatologia, e do culto às almas, bem como do impacto dessas transformações na feitura dos testamentos<sup>1</sup>. Apesar da antiguidade nas referências ao terceiro local<sup>2</sup>, ele só é confirmado como elemento na doutrina católica com o Concílio de Lyon (1274),<sup>3</sup> e só se impõe mesmo a partir do século XV<sup>4</sup>. Posteriormente reafirmado pelo Concílio de Trento(1545-1563), em resposta à Reforma Protestante, que criticou a “criação” desse local, e em consequência o comércio de indulgências. Não gratuitamente, essa alteração na escatologia católica veio acompanhada de um aumento ou popularização do ato de testar.

Por ser, então, o testamento bastante anterior às Reformas Religiosas da Europa moderna, esse documento que originalmente tinha como função tratar especialmente dos bens terrenos com a constituição da religiosidade cristã moderna acaba por incorporar aspectos religiosos. Ato que é especialmente incentivado pelo Concílio de Trento. Com isso, deve-se ressaltar que os testamentos são fontes necessariamente ambíguas, pois, ao longo de sua história, incorporaram outras funções, sem abandonar completamente as anteriores. Por isso, ao ler as ordenações do reino, fonte secular fortemente inspirada no Direito Romano, os aspectos religiosos dos testamentos são apenas secundários, e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, fonte eclesiástica fortemente influenciada pelas deliberações tridentinas, são inflacionados.

Portanto um aspecto da utilização dos testamentos como fontes está relacionado ao contexto de proximidade da morte no qual o documento é produzido. Dessa maneira, a principal preocupação do testador seria com a salvação de sua alma, este documento seria, assim, um espaço de mentira ou apenas de manutenção de uma memória de um bom cristão. No entanto, isso parece surgir de uma compreensão equivocada da cultura, pois a coloca em uma evolução linear. Compreender desse modo os testamentos é desconsiderar que esses homens realmente acreditavam naquilo que estavam fazendo, ainda que a sua crença nem sempre fosse a mais ortodoxa. Lembrando o que Ariés fala sobre a transição de um modelo ao outro durante o período moderno:

<sup>1</sup> Para ter uma ideia mais precisa dessas mudanças vale consultar: ARIES, 1982. Vol. 2. CAMPOS, 1994. MOTT, 1997. PAIVA, 2009. Especialmente o Capítulo 1. REIS, 1997. VOVELLE, 1991. e VOVELLE, 2010.

<sup>2</sup> Cf. VOVELLE, 2010. p.24-30. e CAMPOS, 1994. p. 87-90.

<sup>3</sup> Cf. VOVELLE, 2010. p.28. e CAMPOS, 1994. p. 89.

<sup>4</sup> Cf. VOVELLE, 2010. p.61-62.

Podemos imaginar diferentes abordagens e devemos escolher uma dentre elas.[...]

A primeira corresponde a um modelo evolucionista: o movimento da sociedade ocidental estaria programado desde a Idade Média e conduziria a modernidade através de um progresso contínuo, linear, ainda que se registrem pausas, solavancos, retrocessos. Este modelo mascara a real complexidade das observações significativas, a diversidade, a disparidade que contam entre as principais características da sociedade ocidental do século XVI ao XVIII: inovações e sobrevivências, ou o que assim chamamos, são indistinguíveis.

A segunda abordagem é mais tentadora e mais próxima da realidade. Consistiria em modificar a periodização clássica, estabelecer como princípio que, de metade da Idade Média ao final do século XVII, não houve mudança real das mentalidades profundas. Não hesitei em adotá-la em minhas pesquisas sobre a morte. Isso equivaleria a dizer que a periodização da história política, social, econômica, e até cultural, não conviveria à história das mentalidades. Todavia, há tantas mudanças na vida material e espiritual, nas relações com Estado, depois com a família, que devemos abordar o período moderno como uma época a parte, autônoma e original, não esquecendo o que deve a uma Idade Média remanejada e tendo em mente que anuncia a época contemporânea, sem no entanto ser a simples continuação de uma nem o esboço da outra. (ARIES In. CHARTIER (Org.) 2009, 10-11)

De outro modo, e conectando nascimento da Europa moderna com a conquista da América e vice-versa<sup>5</sup>, não faz sentido pensar que as mudanças na América sempre ocorrem a reboque das mudanças na Europa. Não é à toa que Michel Vovelle (2010, 181-194) aponta para uma devoção às almas no Norte de Portugal profundamente popular, doméstica e familiar. Isso é extremamente significativo quando se considera que milhares de minhotos migraram para o Brasil e em especial para Minas Gerais durante o século XVIII. Nesse sentido, a devoção às almas, que migrou do Minho para Minas, aqui certamente se tornou uma devoção às “minhas” almas do purgatório (Cf. CAMPOS, 1994: 106-143). Claro, isso faz muito sentido, quando entende-se que esses homens e mulheres quando para cá vieram não teriam abandonado suas crenças. No entanto, nunca é demais lembrar a crítica que Vovelle faz a Ariés:

[...] Reduzida a seu argumento essencial, a leitura de Philippe Ariés se religa a individualização progressiva das atitudes diante da morte, o que é dificilmente contestável, mas deixa sem esclarecimento vários problemas, em particular o das causas e modalidade de atuação, no quadro do que ele definiu como inconsciente coletivo.[...] Ele postula uma aventura autônoma, não do espírito, mas do nível da consciência onde se encontram os sonhos, o imaginário, as representações que os prolongam, as atitudes e os gestos que os exprimem e os ritos que os cristalizam. Isso corresponde, seguramente, a situar-se ao nível onde a história das mentalidades se torna apaixonante. Mas podem-se levantar reservas em relação ao ponto de que a autonomia do inconsciente coletivo fará evoluir as representações coletivas em referência aos condicionamentos, diretos ou não, que contribuem para moldá-lo. (VOVELLE, 1991, p. 146-7).

<sup>5</sup> Cf. BERNAND & GRUZINSKI, 1997. p. 16

Então, em resumo, o que Vovelle quer dizer é que as mudanças nas atitudes diante da morte estão realmente relacionadas a uma individualização progressiva dos homens, mas o pressuposto dessa conclusão é incompleto, pois Ariés acaba por desconsiderar a realidade social na qual este fenômeno está vinculado. Para Vovelle, as mentalidades não podem ser pensadas como descoladas da realidade que as cercam.

Por tudo isso, é necessário compreender algumas coisas sobre a religiosidade, o pecar e o fazer testamento no período moderno e, em especial, nas Minas no século XVIII. A prática da confissão era algo mais ou menos recorrente no Ocidente cristão desse período e, conseqüentemente, a prática da penitência<sup>6</sup>. Logo, se o testador se penitenciou, ele está absolvido, pelo menos daquele pecado. Claro está que nem sempre o fiel falava tudo ao clérigo, mas pode-se entender que, no geral, pelo menos os pecados menos importantes eram redimidos com bastante frequência. Então se o testamento é um balanço dos pecados cometido pelo testador, muito provavelmente traz referência aos pecados cometidos mais recentemente ou de pecados realmente significativos como ter um filho fora do matrimônio.<sup>7</sup> Mas, em qualquer dos casos, é evidente que os fiéis mais piedosos gastariam mais em suas causas pias e outros menos e é justamente isso que dá o indício da religiosidade daquele testador. Então, com isso, não se quer dizer que esses homens não se preocupavam com a salvação de suas almas, mas busca-se aqui redimensionar isso. Como afirma Mott:

A partir do panorama religioso reconstruído até agora, podemos agrupar os colonos no Brasil num gradiente que via dos mais autênticos e fervorosos aos indiferentes e até hostis à religião oficial [...] Em todos esses casos, do mais piegas papa-hóstias ao mais irreverente libertino-agnóstico, cristalizavam-se diferentes tipos de vivências e práticas privadas tendo a religião como centro. (MOTT, 1997, p.175):

Além disso, como diz Campos, citando Michael Schamaus:

[...] A angústia diante da morte deve-se pouco à decomposição do corpo. Diz respeito, de um lado, às incertezas que o cristão tem em relação à sentença que lhe será proferida no juízo particular, concomitantemente à morte. De outro, pondera o teólogo, é a angústia condizente com a separação da família, dos amigos e das formas humanas de existência e, neste sentido, a morte é solidão para os que ficam e para os que partem. Com ela, são definitivamente encerradas as possibilidades de vida pessoal e social, concluindo-se absolutamente o destino humano.[...] (SCHAMAUS, citado por CAMPOS, 1994, p. 22-3)

Logo em seguida, Campos analisa a pertinência desse argumento para o período barroco:

<sup>6</sup> MOTT, 1997. p. 170-183.

<sup>7</sup>Cf. CAMPOS, 1994. p. 259-263. LEBRUN, 2009. p.84-89. E MOTT, 1997. p. 210-220.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



A mentalidade barroca experimenta com extremado amor o apego à vida, o profundo desgosto pela efemeridade da existência terrena, a incerteza e ânsia de salvação eterna. Apesar disso, a morte é encarada em vários registros da manifestação cultural. O Homem do seiscentos e do setecentos havia passado pelas conquistas pertinentes do Renascimento, cuja mentalidade afirmara o gosto pela existência e pelas realizações heróicas e grandiosas das Grandes navegações; ao mesmo tempo tinha horror declarado a decomposição do corpo, ainda que a cultura oficial insistisse na imortalidade da alma. (CAMPOS, 1994, p. 23)

Ainda mais adiante, em sua tese, Campos comenta algumas práticas religiosas sobre o “bem morrer” em Minas:

Mais expressivo no contexto do comportamento coletivo das Minas é a atuação das irmandades leigas e ordens terceiras, erigidas para a veneração do santo padroeiro, ofícios divinos, auxílio ao filiado em caso de doença e necessidades, culta na intenção das almas dos irmãos defuntos, assistência na morte e, portanto, para ajudar a “bem morrer”, e ao serviço fúnebre em geral. (CAMPOS, 1994, p. 29)

De maneira geral, segundo Campos (1994, p.29): “[...]Não é a mortificação que predomina no âmbito das práticas religiosas das irmandades[...]”. Campos também faz considerações sobre a existência do “estado mais perfeito” em Minas:

O estado mais perfeito segundo a perspectiva da igreja e da fidalguia lusitana (celibato) não encontra ambiente favorável nas Minas setecentistas, onde o **estado de casado** é o máximo de virtude a ser alcançada pelo menos até a criação do Seminário de Mariana, em meados do século. Ainda assim, o sacramento do matrimônio não é muito concorrido na Capitania, pois faltam mulheres brancas para constituir famílias segundo a ideia restritiva do casamento entre os “**pares**”, cujo objetivo é preservação da pureza do sangue e nobiliarquia. A coroa portuguesa tenta, com toda diligência possível, promover o estado de casado, o qual suscitaria a fixação das famílias e a tranquilidade pública. Na ausência de mulheres da mesma condição o homem das Minas não se casa, permanecendo em concubinato com mulheres negras e pardas, ainda que professe a crença religiosa dominante. É interessante observar que esse comportamento é muito usual no contexto da cultura mineira. Além disso, é tolerado pelas irmandades e mesmo pelas ordens terceira, ainda que seus estatutos exigissem sempre do filiado a pureza de costumes, o sacramento matrimonial, sobretudo entre pessoas de mesma raça. (CAMPOS, 1994, p. 30)

Portanto, para Campos:

O devoto das Minas quer se salvar, mas – salienta-se – dentro de uma perspectiva bastante aclimatada às exigências temporais, isto é, com leve mortificação da carne – jejum e continência sexual em dias de forte significação do calendário religioso –; participação irregular nos diversos sacramentos da Igreja – confissão, comunhão, casamento; obras de misericórdia, via de regra, na doença e iminência da morte e fundamentalmente com a recorrência tardia aos “**méritos da Paixão de Cristo**”. O cristão das Minas geralmente compartilha, mais ou menos, deste repertório de atitudes barrocas, que traduzem plenamente o reconhecimento da fragilidade do

homem em face da grandeza e bondade de Deus e da incompatibilidade da vida terrena com o modelo de perfeição espiritual. Nada de atitudes heroicas e penitências excessivas, a religião do leigo é essencialmente devocional, considerada como “uma rotina espiritual e moral, natural como a própria vida, aceito por todos como o ar que respiram”. (CAMPOS, 1994, p. 32-3)

Além disso, a realidade marcada pela presença massiva de indivíduos de outros *universos culturais*: como os africanos e até de certo modo do universo do norte de Portugal que se relacionavam de outro modo com a morte. Isto é, todo esse quadro torna muito difícil uma interpretação linear e simplista dos testamentos.

Essa moral, por assim dizer, heterodoxa, especialmente em relação aos concubinatos, não significa que era plenamente aceita pela Igreja Católica (Cf. CERCEAU NETTO, 2008, p. 75-76). No entanto, nos casos em que essas uniões não fossem caracterizadas por impedimento legais/religiosos, era incentivada a sua normalização (Cf. CERCEAU NETTO, 2008, p. 112-113). Porém, não foram raros os casos de resistência às punições da Igreja, gerando inclusive outras formas de famílias como a “fracionada” (Cf. FIGUEIREDO, 1997, P.146-163). Por tudo isso, pode-se ver testadores reconhecendo seus filhos naturais em testamento sem qualquer sinal de arrependimento ou de fala que indique fraqueza da carne, especialmente quando não havia qualquer impedimento para que seus filhos herdassem os bens que lhes eram devidos. Um bom exemplo disso, entre muitos outros, encontra-se no testamento de Bartholomeu Gonçalves Bahia, feito em 1752,<sup>8</sup> no qual ele declara que: “não sou, nem jamais fui cazado, mas tenho hum filho natural de Maria Gonçalves Bahia preta solteira[...] o qual Filho he o Padre Abbade Bernarndo Gonçalves Bahia que assiste em minha companhia. E mais adiante, Bartholomeu Gonçalves Bahia declara ter feito muitos sacrifícios para que seu filho natural se ordenasse: “[...] Declaro que não pessuo bens alguns de rais, porquanto as cazas em que assisto, e todas as suas pertenças. Fis nellas patrimônio para o dito meu Filho se ordenar [...]”.<sup>9</sup>

Deste modo, faz todo o sentido o que Luiz Mott (1997:184-192) e Campos (1994:38-44 e 307-310) dizem quando tratam de uma religiosidade marcada por uma afetividade em relação aos santos, aos pares da confraria, ordem ou irmandade, e em relação aos familiares. Assim, quando Ariés (1982: 513-14), utilizando-se dos testamentos, fala de uma “revolução dos sentimentos”<sup>10</sup> que ocorre ao longo do

<sup>8</sup>APM/CMS-020, Fls. 106v-109v Testamento de Bartholomeu Gonçalves Bahia 08/01/1752.

<sup>9</sup> APM/CMS-020, Fls. 106v-109v Testamento de Bartholomeu Gonçalves Bahia 08/01/1752.

<sup>10</sup>Aqui cabe uma explicação sobre a tipologia que Philippe Ariés estabeleceu em O homem diante da morte. Para este autor houve um desaparecimento das cláusulas piedosas nos testamentos franceses do século XVIII, Porém, esse desaparecimento para o autor não significou o fim nas crenças cristãs, mas sim uma outra mudança. Essa mudança seria no campo dos sentimentos. Para uma explicação desse processo cabe citar Ariés: [...] Suponho que a mudança do testamento, na segunda metade do século XVIII se devia a nova natureza do sentimentos entre o testador e os herdeiros. Outrora, esses sentimentos **CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

século XVIII e que foi registrada nos testamentos, diríamos que isso ocorreu em todo o Ocidente mais ou menos simultaneamente. Claro que todas essas mudanças são marcadas pelos contextos regionais, mas não deixa de ser impressionante a proximidade com que elas ocorrem.<sup>11</sup> Nesse sentido, cabe citar esse historiador que pode explicar um pouco mais o que compreende por essa revolução:

Nas antigas sociedades tradicionais francesas, a afetividade era distribuída por maior número de cabeças, não se limitando aos membros da família (geralmente conjugal). Estendia-se a círculos cada vez mais amplos, onde se diluía. Por outro lado, não era totalmente investida; os homens conservavam certa porção de afetividade disponível, que se descarregava aos acasos da vida; afetividade, ou o seu inverso, a agressividade. [...] A partir do século XVIII, a afetividade é, ao contrário, inteiramente concentrada, desde a infância, sobre alguns seres que se tornam excepcionais, insubstituíveis e inseparáveis.[...] “Um único ser nos falta e tudo fica despovoado”. O sentimento do outro tomou, então, uma primazia nova. (ARIES, 1982, p. 514)

Reforçando o testamento como mecanismo de expressão do amor vale citar Ariés ao tratar do amor no casamento (1985:156-7) mais uma vez: “Tais testemunhos [de amor] são raros: é como se os homens não gostassem de falar do sentimento que ligava os esposos, a não ser nos testamentos, onde se torna mais frequentes.[...] Às vezes esse silêncio é rompido, e isso quase sempre ocorre às vésperas da morte.

O século XVIII, como dito anteriormente, é mais um desses momentos nos quais os testamentos parecem estar passando por mudanças e, por isso, as declarações testamentárias contam frequentemente com um duplo significado (religioso e secular). Por isso, e pelo menos nos testamentos aqui trabalhados, na maior parte das vezes, essas coisas estão mais ou menos misturadas. Indicativo disso estava na legislação da época, o testador poderia dispor da forma que quisesse apenas de sua terça que muitas vezes era compreendida como a terça de sua alma. O restante estava resguardado para os herdeiros e dívidas. Portanto, ao que parece, existe uma mistura entre as preocupações religiosas do

---

eram antes de desconfiança. Passaram a ser confiantes. As relações de afeição substituíram as de direito. Pareci intolerável tornar contratuais as trocas entre seres ligados por uma afeição mútua numa e na outra vida.” (ARIES, 1982, 512). A partir dessa constatação que o autor estabelece uma tipologia para os testamentos dos séculos XVIII e XIX que pesquisou. Sendo assim há uma primeira categoria, bastante volumosa ainda em meados do século XVIII, que é marcada pela explicitação das causas piedosas. Uma segunda categoria seria caracterizada pela simplificação da primeira, normalmente resumindo as cláusulas religiosas. Uma terceira categoria seria caracterizada pela ausência de qualquer instrução particular. Para Ariés o que parece ser evidente é um sentimento de confiança do testador em seus herdeiros ou família. E a última categoria seria representada pelo testamento nos quais não existe qualquer alusão à religião. Porém, ao contrário de Vouelle, Ariés não interpreta isso como uma descristianização, mas sim como uma inflação do sentimento entre os familiares. Isso dispensaria um registro formal em testamentos, pois as instruções seriam dadas pessoalmente ou através de cartas pessoais que estaria fora dos testamentos.

<sup>11</sup> Para o contexto mineiro, percebe-se uma simplificação nos testamentos, não na devoção, mas sim na fórmula que por vezes se restringe a uma repetição apenas mecânica, já a partir de meados do século XVIII.

testador e a garantia material de seus parentes. Podemos perceber isso nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*:

E deixando o testador em arbítrio, ou eleição de seus herdeiro, ou testamenteiros, assim a quantidade, ou numero das esmolos, outras obras pias, como também a qualidade, e número das pessoas, dentro do termo, que tem que executar, poderão eger, ou arbitrar, conformando-se com o que lhe parecer mais verosimel à vontade do defunto, e ao que elle sendo vivo dispuzera, preferindo sempre os captivos, pobres, e orphãos, que forem parentes, ou amigos do defunto meos da freguezia aos de qualquer outra, e os da Cidade, Lugar, ou villa, em que o defunto morrer aos estranhos e não arbitrando, ou elegendo dentro do dito termo se devolverá a nós, ou a nosso Juiz dos Residuos, ou a outro competente o tal arbitrio e eleição. (VIDE, 1707, tít. 42, p. 284-5).

Portanto, podemos constatar, a partir do debate apresentado, que ocorreram mudanças nos testamentos do período medieval para o moderno e deste para o contemporâneo, parte dessas mudanças ocorreram devido as conquistas do renascimento e o gosto que homem tomou pelas coisas da vida entre elas a família e aqueles que estão mais próximos. Como nos disse SCHAMAUS, citado por CAMPOS(1994: 22-3) “é a angústia condizente com a separação da família, dos amigos e das formas humanas de existência e, neste sentido, a morte é solidão para os que ficam e para os que partem.”

### Alguns exemplos que emergem dos testamentos dos século XVIII

Por causa dessa revolução dos sentimentos<sup>12</sup>, da privatização na sociedade e dos homens e em consequência na religiosidade por todo o Ocidente, que não seria estranho pensar que a tipologia dos testamentos, estabelecida por Ariés (1982, 510-13), teria algum impacto em Minas. Então, nesta seção apresentarei nos testamentos os tipos propostos por Ariés e relacioná-los as mudanças que ocorreram no campo afetivo, ainda que, sem a preocupação de fazer um levantamento exaustivo, pois a intenção é mais criar uma diretriz de trabalho. Afinal, é possível encontrar testadores que determinem uma série de ritos para o seu funeral e, em período bem próximo, outros testadores que não deixam tão claro esses ritos.

Portanto, devido às transformações pelas quais a cultura e as sociedades passaram ao longo do período moderno em todo o mundo ocidental Com a no século XVIII os testamentos chegam ao máximo de sua complexidade formal. Pode-se compreender isso pensando que, desde a conquista e a

---

<sup>12</sup> Em outra ocasião tratei conceitualmente dos sentimentos. No entanto, aqui cabe apresentar rapidamente o que venho compreendendo como os sentimentos e como eles se constituíram ao longo do período moderno. Todo o sentimento por ser produto de uma cultura não traduz muito bem a ação dos outros, sendo assim gostar, amar ou odiar alguém está muito mais relacionado a como alguém reduz o outro ao suas próprias vivência. Portanto, os sentimentos não são mais que *representações* de fazemos de alguém.

colonização da América pelos europeus, não há como entender esses mundos como estanques. Nesse momento, essas Histórias se tornaram conectadas. Como afirma Eduardo França Paiva:

E é importante termos em mente “que muito do que conhecemos e do que entendemos como referências de um passado, heranças culturais, que, inclusive são evocadas para dar sustentação a certas identidades e às memórias, não tiveram uma única origem, mas ao contrário, “nasceram” ou foram “inventadas”, simultaneamente ou não, por diferentes povos, em diferentes tempos e espaços, às vezes com diferentes motivações e usos, outras vezes não. É necessário, portanto, nos curarmos do vício da origem exclusiva, marca tão importante de uma cultura ocidental e ocidentalizante, que parece ter triunfado historicamente, sobretudo a partir do século XV. A perspectiva de conexão entre histórias toma sentido ao inserir-se nesse universo. Fora dele, ela se confunde com a comparação simplória e fácil.” (PAIVA, 2008, p. 14)

Neste trabalho, porém, enfatizarei os testamentos que foram produzidos em Minas Gerais do século XVIII. Nesse sentido, para ajudar a refletir sobre o caso de testadores que determinam vários ritos para o seu funeral, pode-se citar o testamento de Antônio da Rocha Roris<sup>13</sup>, parecendo bastante religioso:

peço e Rogo a glorioza [ilegível] Virgem Maria Madre de Deos e senhora nossa e a todos os santos da corte celestial principalmente ao Anjo de minha goarda e o Santo de meu nome Santo Antonio e a todos os mais santos[?] e santas[?] a quem tenho mais particular devossan queiram por min interceder e rogar a meu Senhor Jezus Christo[...] meu corpo será sepultados na Igreja Matriz ou capella que que se oferese em o tempo de meu fallecimento e amortalhado em o habito de Sam Francisco havendo e não o havendo será amortalhado naquillo que meus testamenteiros melhor lhe paresser e a ocasiam e pedri e levado a sepultura na tumba que ouver[?] dentro da mesma matris e sendo meu fallecimento nesta freguezia de nosa senhora do bom serviço[?] será meu corpo levado a sepultura na tumba das almas de que sou irmão de termo[?] me acompanharam meu corpo a sepultura athe dês sacerdotes com[?] o Reverendo Paracho e a todos medirão missa de corpo presente com officio de nove lições por minha alma e assim mais me acompanharam todos as irmandades que ouver dentro da mesma matriz que a todos de tudo se pagara pella esmolla costumada// Item declaro que o Reverendo Paracho da matris adonde meu corpo for sepultado me diga pella minha alma vinte e sinco missas que se lhe pagaram pella esmolla costumada // [...] // Item declaro que devo as bem ditas almas Do fogo do prugatorio corenta e três oitavas de ouro as quae meus testamenteiros mandaram dizer em missas nestas minas honde for meu fallesimento com a esmolla costumada // Item declaro que devo a Hum homen cujo nome me nam Lembro dezoito oitavas de ouro a muitos annos e como nunca tive mais noticia delle me cometeu o meus confessor os mandou dizer em missas por tensão do dito o que pesso a meu testamenteiro as mande dizer com a esmola que for costumada// item declaro que devo a outro sugeito dezasete oitavas de ouro a muitos annos que nam sey delle se He morto ou vivo e me cometey o meu confesor lhe mandasse dizer em missas por sua tencam a empotancia de dezasete oitavas ou que pesso a meus testamenteiros os mande dizer com a esmola que for costumada darse// Declaro que devo a nossa

<sup>13</sup> IBRAM/MO-CBG CPO/LT- 04(9) Fl.72-79v. Testamento de Antônio da Rocha Roris. 27/09/1740.

senhora da conceição da cidade da Bahia sinco arobas de será por promessa que fiz  
pesso a meu testamenteyro à-vontade dar//

Para entender um caso no qual é possível perceber uma simplificação em relação aos ritos fúnebres, basta citar o testamento de João Lopes da Silva Guimarães.<sup>14</sup> Nele o testador não cita qualquer intercessor e não dá qualquer orientação detalhada para o seu sepultamento: “Em primeyro lugar encomendo a minha alma a Deos a quem humildemente rogo a queira receber digo [sic] a queira Salvar pellos merecimentos de Nosso Senhor Jezus Christo cuja Lus professo na qual protesto de viver e morrer”. Além disso, justifica o motivo da simplificação de seus legados:

Rogo a dita minha Erdeira e testamenteyra dê Sepultura a meu corpo nesta Freguezia do Sabará ou no em que for o meu falecimento tudo a sua elleição de quem fio obre com aquelle affecto que lhe mereci o que sempre lhe ouvi fazendo pela minha alma os sufrágios que quizer pois a pobreza em que vivemos não dá lugar fazer despozição dos legados.

E, por último, informa “não declarar sufrágios mais do que a dita minha erdeira e testamenteyra quizer fazer pela minha alma fiada em que por ella fara o que eu fizera por ella digo pella sua se primeiro falecesse e por isso em tudo me submito a sua elleição.” Poderia ser argumentado que esse caso é uma exceção, pois como justifica o próprio testador, o motivo dessa simplificação são suas dívidas? Porém, o mais importante aqui é percebe a total confiança do testador em sua esposa, acreditando que “ela fará tudo o que ele faria por ela”.

Claro que entre um caso e outro existem várias possibilidades intermediárias que vão da simples repetição da fórmula consagrada nos testamentos até à simples omissão de algumas das partes deles. Talvez seria possível mesmo acrescentar uma quinta categoria às já apresentadas por Ariés. Esta representaria aqueles testamentos nos quais os testadores, apesar de confiarem em seus testadores ou herdeiros e deixarem isso claro nos testamentos, não deixam de indicar alguns ritos fúnebres para o seu funeral. Exemplo disso está no testamento de Bento Pereira de Faria Marinho<sup>15</sup>, natural da Comarca de Vianna, quando informa que

Ordemno que meus testamenteyro de-me sepultura Eccleziastica e meu corpo posto na Igreja sem acompanhamento, e nella depositado para se lhe dar sepultura, com o Funeral e Missas de Corpo presente de Padres, que se acharem presentes que se dará esmolla e será costumada. Declaro que quero se digão logo duzentas Missas pella minha alma na Freguezia, ou Igreja em que Sepultar meu Corpo de esmolla de meya oitavas de ouro. Declaro que o que sobrar de minha terça se distribuirá em Missas

<sup>14</sup>APM/CMS-190 Fls. 67-68 Testamento de João Lopes da Silva Guimarães 20/06/1760.

<sup>15</sup> APMCMS-190 150-151 Bento Pereira de Faria Marinho 27/11/1747



pella minha alma ditas a elleição de meu testamenteiro, assim na paragem como na terra das esmollas dellas.

No entanto, ao mesmo tempo, deixa claro o tipo de relação que tem com seu testamenteiro nomeado em primeiro lugar;

Declaro que depois de pagas minha dividas e cumpridos meos Legados o que restar da minha fazenda nomeyo e instituo por meu Universal herdeiro ao muito Reverendo Doutor Lourenço Joze de Queiros Coimbra em atençaõ a sua illustre qualidade, e em mostras de agradecido ao muito bem que me tem feito, espero me faça pella minha alma dignas de se asseitar, e tãobem nada mostra da grande vontade que tenho de não ser engrato a seos favores de quem fes comprir certa despozição que em carta fechada lhe declaro, que elle somente verá, e não outra alguma pessoa por matéria que quero fique em segredo, e para comprimentos tirará de todos os meus bens antes de dividas o que julgar necessario para satisfação de que ordeno que somente como sim o declarar com Certidão da quantia que tirou para as minhas despoziçoens particulares della se não faça menção para partilhas de meos bens.

Poderia ser argumentado que todo esse “falatório” tinha como objetivo apenas agradar o testamenteiro, que era homem eminente na vila, bem ao estilo das sociedades de cortes, já tratas por Norbert Elias (2001), ou a transposição de valores do Antigo Regime para os Trópicos<sup>16</sup>. Mas o que dizer quando é possível encontrar sentimentos como confiança, carinho, amor mesmo entre escravos africanos. Exemplo disso está no testamento de Joanna da Costa Maya<sup>17</sup>, preta forra natural da costa da Mina, no qual ela informa que

Meu corpo será[...] amortalhado em o habito do Senhor São Francisco ou de Nossa Senhora do Monte do Carmo deixando a eleição ao meu testamenteiro de Nossa Senhora do Rozario da Barra e do meu Reverendo Parocho, e dezasseis Sacerdotes, ou aquelles que meo testamenteiro quizer conforme as pessoas com que se achar para suprir as despezas a quem se dará a sera na forma do uso, e custume a quem me acompanhar e serey sepultada a dita Capella da Senhora e o meu Reverendo Parocho dirá por minha alma as Missas de corpo presente de uso e costume somente. Ordeno que por minha alma me digão digo ordemno que por minha alma me mandarão dizer trinta e duas Missas ahonde e quando meo testamenteiro quizer e puder o qual fará por mimha alma os bens da Alma que lhe paresser pois não disponho de mais atendendo a pobreza em que se acha este casal, e eu não trazer para elle bens de fortuna e ter gasto na minha doença.

Porém, do mesmo modo que no exemplo anterior, não deixa de informar que confia profundamente em seu esposo, como está claro nos trechos transcritos a seguir:

<sup>16</sup> Como já foi apresentado por: HESPANHA, 2001 e BICALHO, 2001 entre outros autores..

<sup>17</sup> APMCMS-190, Fls. 166 e 167v. Joanna da Costa Maya (preta forra) 30/04/1767

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Declaro que os bens que possuimos se acha em posse e administração do dito meo marido com quem sempre fis vida marital, ao qual o tempo do meo falecimento se achar o casal com mais bens da fortuna para digo fará por minha alma o que eu fizera pella sua se lhe subrivivese. E sendo cazo que se ache em deminuição então comprira aquilo que poder cumprir e sem que seja obrigado a mais e lhe deixo para satisfação dos meos legados o tempo de quatro annos[...] instituo e nomeyo por meo herdeiro ao dito meu marido com a obrigação sobredita de fazer pella[...] minha alma o que eu fizera pella sua estando com os bens da Alma a seu arbítrio por tudo lhe deixo, e na sua eleição e he minha vontade que não seja constringido ao comprimento de maes de que destronado fica, nem violentado por Justiça.

Outro exemplo bastante elucidativo parte de Antonio Ribeiro de Carvalho<sup>18</sup>, natural da Costa da Mina, pois apesar de informar detalhes sobre seu funeral:

Meu Corpo será sepultado na Igreja e Capella de Nossa Senhora do Rozario dos Pretos da Barra amortalhado em habito de São Francisco ou no que no tempo e paragem permitir, e pesso ao Reverendo Parocho, ou quem suas vezes fizer, emcomende, e acompanhe meu Corpo a sepultura com mais seis Sacerdotes e todos dirão Missa de Corpo presente no mesmo dia podendo ser alias será no dia seguinte e se lhes dará a esmolla costumada, me acompanharão a Irmandade de Nossa Senhora do Rozario dos pretos com seu esquife e nella levarão meu Corpo athe a sepultura, pois sou Irmão do Compromisso da mesma Irmandade, e se lhe pagará tudo o que eu lhe ficar devendo de annuaes ou mezadas, e tãobem me mandarão fazer os mais sufrágios pella minha alma, que costumão mandar fazer pellos Irmãos que morrem, e se dará hua vella de libra, e o Reverendo Parocho e os Reverendos Sacerdotes de meya e se gastarão meya arroba de sera, e de quarta com os Irmãos da Irmandade, e o que sobrar se dará aos mais povos que me acompanhar enthé onde chegar e finalizar, com toda a brevidade que puder ser se me mandarão dizer vinte Missas pella minha Alma ditas nesta Matriz de esmolla de meya oytava de ouro cada Missa.

Antonio não deixa de declarar os sentimentos que nutre por Thereza de Jezus:

e sendo minha mulher viva a ella é que só emcarrego tudo que hé minha vontade, e tãobem quero ella faça tudo o que lhe ordeno neste meo testamento pois a faço a ella de herdeira de toda a minha meação, e tãobem testamenteira para dar cumprimento as minhas declaraçoens, e nella faço toda a fidelidade no que respeita aos meos legados por lhe ter explicados e declarados.

Portanto estes exemplos deixam claro que esse tipo de sentimento pode ser exposto em testamento de pessoas das mais variadas camadas sociais, indicando que a revolução dos sentimentos, como tratou Ariés (1982, 513-14), ocorreu no universo afetivo das pessoas nesse período tocando várias regiões do ocidente cristão. Um testador que trata de um modo diferente sua esposa é Antonio Vieira da Silva<sup>19</sup>, natural da Vila de Viçosa. Ele informa que

<sup>18</sup> CMS-200, Fls. 40- 43 Antonio / Ribeiro de Carvalho 30/03/1767

<sup>19</sup> IBRAM/CBG LT(CPO) 01(1) 87v.-102 Testamento de Antonio Vieira da Silva 15/02/1720.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

e pella hora em que estou pesso muito e rogo a minha mulher que como boa espouza me queira perdoar pellas sinco chagas de nosso senhora Jezus Christto, o estrar lhe a sua fazenda algum maltrato que recebe menos amorável com que a tratava merecendo ella ser de mim muy amada e muito trattada como verdadeiro espozo seu e lhe torno a pedir me perdoe todas as minha venduras[?] [...] E me encomende a Deos muito a muito em suas orações, a qual instetuo por minha universal herdeira e em sua falta a meu filho Antonio Vieira da Silva

Obviamente, mais que um reconhecimento de amor fala-se de erros que foram cometidos no passado e que exigiam desculpas e um exame de consciência. Entretanto, ao fazer esses pedidos de desculpas, percebe-se uma intenção de se reatar e de assumir a imagem que sua esposa gostaria que ele tivesse. Portanto, é possível aventar que existe sempre uma necessidade de reciprocidade nas relações afetivas expressadas nos testamentos.

Uma 6ª categoria poderia ser acrescida à tipologia proposta Ariés e nesta haveria uma simplificação nas invocações religiosas, e parte dos sufrágios seriam estabelecidos pelo próprio testamenteiro. Contudo, no testamento não é possível perceber uma relação afetiva entre testador e testamenteiro. Exemplo disso pode ser encontrado no testamento de Manoel Mendes de Vascellos, natural da cidade da Bahia, no qual traz as seguintes passagens de caráter religioso: “Rogo a glorioza Virgem Maria Madre de Deos e a todos os santos da Corte Celestial particulamente ao Anjo de minha guarda ao santo do meu nome que digo do meu nome e a São gonçallo que tenho devoção queira por mim interceder e Rogar a meu senhor Jezus Christo”. Posteriormente diz que

Meu corpo será sepultado na freguezia de Santo Antonio do Rio das Velhas asima adonde eu sou freguez em o habitto de qualquer Religião que se achar e quando senão ache na ocazião seja amortalhado em hum lençol e acompanharão meu Parrocho ao meu Corpo e os mais sacerdotes que se acharem na freguezia pagando lhe o que se cóstuma// Por minha alma deicho se me diga huam Cappella de missas a qual me dirá o meu Vigário//

Mais ao final deixa parte dos sufrágios a eleição de seu testamenteiro: “declaro que depois de pagas os meus legados e minhas devidas o Restar de minha fazenda do que me tocar de terça deixo se farão suffragios pella minha alma”.

Outro exemplo desse tipo está no testamento de Manoel da Cunha Ribeiro<sup>20</sup>, natural da comarca de Guimarães, primeiramente ele indica seus herdeiros: “Declaro que tenho dous filhos a saber Antonia Correa Casada com Damazo Soares e Felippo da Cunha Solteiro aos Quaez Dous nomeyo e instituo por meus herdeiros”. Depois: “Para a dispuzição de minha terça peço e rogo em

<sup>20</sup> IBRAM/MO-CBG/CPO-LT 31(51) fl. 91v-95v Testamento de Manoel da Cunha Ribeiro 08/06/1775.

Primeiro lugar a João da Costa Fernandes morador neste Arrayal, em segundo lugar a Felipe da Cunha assim dito Herdeiro, em terceiro Damazo Soares de Freitas marido da coerdeira.” Porém, o testador informa que “todas as mais [missas] serão Repartidas a arbítrio de meo testamenteiro”. Apesar disso Manoel não deixa de indicar que

meo corpo será a mortalha do em habito da minha venerável ordem teceira de nossa Senhora do Monte carmelo conduzido do Arrayal de São Joaõ do Morro Grande para nele a minha Igreja Matriz ser acompanhado pello meo Reverendo Parrocho e mais nove sacerdotes e Irmandades de que sou Indgno Irmão todos os ditos Reverendo Parrocho e Sacerdotes no dia de minha depuxição foram [sic] por minha Alma hum officio de nove lições e dirão cada hum missa por minha alma de que se dará a esmola devida por ley [...]

Portanto, mesmo estes exemplos parecem indicar um crescente grau de confiança do testador nos testamenteiros ou herdeiros, pois nesse período deixar que estes indiquem parte ou todos os sufrágios significa confiar a própria salvação de sua alma a terceiros. Além disso, não deixar explicitos os sentimento não significa que, no dia a dia, estes não tivessem claros, como nos sugere Ariés (1982: 513) quando fala que tipo de conversa não precisava ser registrada nos testamentos, mas, em muitas vezes, era repassada informalmente. Com isso entende-se, como Ariés (1982, 510-13), que obviamente não está ocorrendo o abandono das crenças cristãs nos testamentos, mas sim que, em alguns casos, o que ocorre é a transmissão informal de alguns desses ritos a um testamenteiro de confiança do testador. Além disso, não se encontra para o período trabalhado aqui qualquer testamento que se enquadre perfeitamente na quarta categoria estabelecida por Ariès (1982, 510-13). Afinal, como ele também afirma, essa categoria só se tornaria comum na Europa do século XIX, assim como no Brasil.

### **Conclusão ou um primeiro olhar**

Desse modo, é possível perceber que as mudanças nas causas piedosas nos testamentos de Minas foram concomitantemente às mudanças da Europa. Isto, também, parece indicar que as histórias da Europa e da América estão conectadas. Claro que essas coisas poderiam variar bastante de região para região e de pessoa para pessoa. Existiram testadores que eram muito religiosos ou muito ricos ou queriam se apresentar como muito ricos (ou pecaram muito) e inflacionaram os sufrágios ou missas; e há os casos em que essa divisão é bem equilibrada. Há também os casos de que os legados beneficiam majoritariamente os entes queridos. Chegando ao ponto de, em alguns momentos, os sufrágios e missas apenas se resumirem ao essencial exigido pela sociedade com as orientações para o enterro, a solicitação de intervenção dos santos e algumas missas de corpo presente para sua alma. Então isso quer dizer que esses homens não queriam salvar suas almas? Claro que não, mas buscou-se enfatizar que, como essas

coisas ficavam misturadas para os testadores, muitas vezes, aos legados pios se somavam o afeto e o carinho por algumas pessoas. Assim, homens e mulheres buscavam a salvação de suas almas e também garantir a tranquilidade de seus parentes sem que isso signifique uma contradição religiosa para aquelas pessoas. No momento da morte, a preocupação com o “bem morrer”, por meio dos ritos necessários e durante a vida, essa necessidade era aclimatada ao gosto pela vida típica do barroco, como também afirmou Campos, já citada<sup>21</sup>. Por último, é necessário reconhecer que isso aqui foi tratado insuficientemente. Na verdade essas mudanças ocorridas nas duas margens do atlântico mereceriam mais atenção de outras pesquisas no futuro.

### Fontes e Bibliografia

#### Fontes Manuscritas

IBRAM/MO/CBG – CPO/LT Códices – 01(1), 02(6), 3(8), 05(11), 04(9), 06(12), 07(13), 08(16), 12(21), 20(33) e APM/CMS – Códices – 020, 190 e 200.

#### Bibliografia

ALMEIDA, Joseph Cesar Ferreira de . O testamento no âmbito da herança: São Paulo séculos XVIII e XIX . In: I Jornada Internacional de História da Família: Uma abordagem interdisciplinar, 2003, São Paulo. Revista Seminários Internos do Cedhal. São Paulo: Cedhal, 2003.

ANGELO, Fabrício Vinhas Manini, "Pela Muita Amizade Que Lhe Tenho": Um Estudo Sobre As Mestiçagens Na Comarca Do Rio Das Velhas (C. 1710 - 1750). Belo Horizonte; FAFICH/UFMG, 2010 (Monografia de Bacharelado em História).

ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros . As práticas testamentárias paulistanas da primeira metade do século XIX. Revista História Hoje (São Paulo), v. 3, n.9, p. 5, 2006.

ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. Contribuição metodológica para a pesquisa historiográfica com os testamentos. In: Revista Histórica nº6. São Paulo: Arquivo do Estado /SP, 2005. . Disponível em: [www.historica.arquivoestado.sp.gov.br](http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br). Acesso 2012.

ARIÉS, Philippe. E BÉJIN, André (Orgs.) Sexualidade ocidentais: contribuição para a história e a sociologia da sexualidade. São Paulo: brasiliense, 1985.

ARIÉS, Pilippe. O homem diante da morte. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982. Vol. 2.

ARIÉS, Philippe. História Social da Criança e da Família. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

---

<sup>21</sup> Cf. CAMPOS, 1994, p. 30-1

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. História do Novo Mundo 2: as mestiçagens. São Paulo: EDUSP, 2006.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquistas, mercês e poder local – a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. <http://www.almanack.usp.br/pdfs/2/02forum2.pdf>.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As câmaras ultramarinas e o governo do Império. In: FRAGOSO, João.; BICALHO, Maria Fernanda Baptista.; GOUVEA, Maria de Fátima. (Orgs.). O antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (século XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 189-221.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas. São Paulo: FFLCH/USP, 1994. (Tese, doutorado).

CERCEAU NETTO, Rangel. Um em casa de outro. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG, 2008. (Coleção Olhares)

CHARTIER, Roger (Org.) História da vida privada ,3: da Renascença aos Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ELIAS, Norbert. A Sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.

FARIA, Sheila de Castro. A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1998.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. Barrocas Famílias: Vida familiar em Minas gerais no século XVIII. São Paulo: HUCITEC. 1997.

FLANDRIN, Jean Louis. Famílias parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga. Lisboa: Estampa, 1995.

FURTADO, Junia Ferreira, A morte como testemunho da vida. In: PINSKY, Carla Bassanezi & LUCA, Tania Regina de (Orgs.). O historiador e suas fontes. São Paulo: Contexto, 2009.

HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns viesamentos correntes. In.: FRAGOSO, João.; BICALHO, Maria Fernanda Baptista.; GOUVEA, Maria de Fátima. (Orgs.). O antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (século XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 163-188.

HESPANHA, António Manuel & Xavier, Ângela. As redes clientelares. In: MATTOSO, José (Org.) História de Portugal: o antigo regime. Lisboa: Estampa, 1993, vol. 4, p. 339-349.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



LOTT, Mirian Moura. Na forma do ritual romano: casamento e família em Vila Rica (1804-1839). São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG, 2008.

MOTT, Luis. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In.: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. (História da Vida Privada no Brasil, 1);

PAIVA, Eduardo França. IVO, Isnara Pereira. (Orgs.). Escravidão, mestiçagem e história comparadas. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Vitória da Conquista: Edunesb, 2008. (Coleção Olhares).

PAIVA, Eduardo França. Escravidão e universo Cultural na Colônia. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PAIVA, Eduardo França. Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII – Estratégias de resistências através dos testamentos. São Paulo: Annablume, 2009.

PAIVA, Eduardo França e IVO, Isnara Pereira (Orgs.). Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG, 2006.

PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira; MARTINS, Ilton Cesar. Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2010. (Coleção Olhares).

PAIVA, Eduardo França. Transito e mobilidade entre mundos: Escravidão globalizada comércio e práticas culturais. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica: Europa América e África. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig; PPGH/UFMG, 2008. (Coleção Olhares).

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História e História Cultural, Belo Horizonte: Autentica, 2006.

PRIORE, Mary Del. História do amor no Brasil. São Paulo: Contexto, 2005.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luis Felipe de. & NOVAIS, Fernando. (Orgs.). História da Vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

VOUVELLE, Michel. Ideologias de Mentalidades. São Paulo: Brasiliense. 1991.

VOUVELLE, Michel. As almas do purgatório, ou, O trabalho do luto. São Paulo: editora Unesp, 2010.

## Prática votiva no mundo hispano-americano (Séculos XVI-XIX)

Wesley Fernandes Rodrigues

Mestre - UFMG

[wesley\\_fernandes@yahoo.com.br](mailto:wesley_fernandes@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Discutimos neste texto a prática votiva a partir de uma perspectiva comparada com o mundo hispano-americano. Considerando os acervos de diferentes espaços, percebemos que a utilização de adjetivos como tábuas votivas mineiras, portuguesas, espanholas, etc., é em grande medida arbitrária. Destarte, nosso objetivo nessa comunicação é e analisar a prática votiva no mundo hispano-americano, discutindo os aspectos em comuns e destoantes com a prática votiva efetivada nas Minas, objeto de estudo de nossa dissertação de mestrado. Dessa forma, a perspectiva que adotamos de “olhar” a prática votiva nas Minas comparativamente, não somente aos ex-votos produzidos no universo luso-brasileiro, mas também em relação aos ex-votos hispano-americanos, permite reconhecer a amplitude que este fenômeno religioso possuía entre a cristandade tanto na América quanto na Europa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Prática votiva, Ex-voto, Ibero-América.

### Introdução

Nessa comunicação continuamos abordando a temática da prática votiva e dos ex-votos no espaço ibero-americano. Contudo, discutiremos a prática votiva efetivada no mundo hispano-americano, destacando os ex-votos produzidos na Espanha e no México no século XVI ao XIX. Considerando os acervos de diferentes espaços, percebemos que a utilização de adjetivos como tábuas votivas mineiras, portuguesas, espanholas, etc., é em grande medida arbitrária. Destarte, nosso objetivo nessa comunicação é e analisar a prática votiva no mundo hispano-americano, discutindo os aspectos em comuns e destoantes com a prática votiva efetivada nas Minas, objeto de estudo de nossa dissertação de mestrado (RODRIGUES, 2012).

Entretanto, em princípio faz-se necessário definir o que entendemos por prática votiva. Tal manifestação religiosa comporta dois momentos, o de realização da promessa a partir de um momento nefasto ocorrido na vida do fiel e o cumprimento da promessa efetivada, seja através da exposição de objetos nos santuários, seja pela concretização de um ato. Tanto tais objetos como as ações concretizadas após a graça alcançada são denominados ex-votos. Assim, ex-voto pode ser um objeto, monumento, ação, sacrifício oferecido à divindade ou aos seres sobrenaturais em reconhecimento de um favor recebido. Desse modo, a prática votiva comporta os dois momentos, o voto feito e a

concretização da promessa através dos ex-votos. É importante destacar a existência do ex-voto pictórico por sua riqueza documental e recorrência tanto na Europa como na América. Ex-voto pictórico cristão, portanto, são tábuas votivas pintadas de pequenas dimensões ofertadas a Cristo, à Virgem Maria ou a um santo(a) feitas em memória de mercê recebida e conseqüente cumprimento de um voto.

É importante salientar o fato de que, em grande medida, os ex-votos pintados seguiam uma mesma esquematização em quase toda a Europa, padrão este que foi trazido para as colônias americanas. Dessa forma, faz-se enriquecedor adotar uma perspectiva que “olhe” a prática votiva no Brasil comparativamente, não somente aos ex-votos produzidos no universo luso-brasileiro, mas também em relação aos ex-votos hispano-americanos, por acreditarmos que tal possibilidade de análise permite reconhecer a amplitude que este fenômeno religioso possuía entre a cristandade tanto na América quanto na Europa.

### Os ex-votos espanhóis

No que se refere à Espanha, os acervos de ex-votos pintados disponíveis estão espalhadas por todo o território do país. Encontramos referências dos mesmos nas seguintes regiões: Castilla León (Zamora, Soria, Salamanca, Valladolid, Ávila e Burgos; Catalunha (Barcelona); Galícia (A Coruña, Lugo e Orense); País Vasco (Alava, Gipuzkoa e Bizkaia); Córdoba; Comunidad Valenciana (Valência) e nas Ilhas Canárias (Santa Cruz de Tenerife) (ROMÁN, 1989).

O ex-voto mais antigo da província de Córdoba, por exemplo, data de 1553 (ALBORNOZ; ANDANA, 1989), contudo, a maior parte dos ex-votos pictóricos, que se encontra preservada, é do século XVIII. Nesta centúria, ao que tudo indica, observou-se um aumento da prática devocional na Europa e na América. Entretanto, encontramos referências textuais aos ex-votos, não somente dos pictóricos, mas também de outros tipos, já no final do século XVI. Em 1598, o cronista Juan Sánchez Valdés de la Plata, na *Cronica y historia general del hombre: en que se trata del hombre en común...* diz que:

Y de aquí parece que los Cristianos tomaron costumbre de ofrecer ciertas imagines de cera en los templos, y ciertas muñecas, quando alguna parte del cuerpo está enferma, así como la mano, o el pie, o la teta, luego hacemos nuestros votos, y promesas a Dios, y a sus santos de llevarles su bulto hecho de cera: y quando alcanzamos salud, ofrecemos aquella mano, o aquel pie, o aquella teta que teníamos enferma de cera. Y aún haya prevalecido tanto esta costumbre, que estas mismas muñecas, y figuras se han traspasado de los hombres a los otros animales, y así también las ponemos en los templos por el buey, o por la oveja, o por el caballo, como por las personas, o por parte enferma de ellas. Costumbre fue, según dice Catón en los libros que escribió de las cosas del campo, entre los romanos hacer votos, y promesas por la salud de los bueyes, y la manera de estas promesas, y sacrificios pone el dicho Catón en el mismo lugar, de los qual parece nosotros los Cristianos, imitamos en esto la religión de los

antiguos: mas nuestro ofrecer, y llevar a los templos imagines, es con mejor respeto, y a mejor fin, y rogando a Dios verdadero, y no a dioses fingidos como ellos. Suélese también poner, y clavar en el templo ciertas tablas, en las cuales pintan, y escriben algunos milagros para dar testimonio a los descendientes, la cual costumbre fue también tomada de los griegos Gentiles, entre los cuales fue costumbre como lo dice Estrabón en el libro 8 de su Geografía, colgar ciertas tablas en el templo de aquél dios que les favorecía, y especialmente en el templo de Esculapio, el cual estaba en la ciudad de Epidauro muy suntuoso, y en estas se ponían las enfermedades de que habían sido sanados, y curados.<sup>1</sup>

É importante destacar dessa passagem do texto do cronista espanhol sua observação de que apesar de ter sido herdada da religião dos antigos, a prática de ofertar objetos às divindades, no caso católico, “es con mejor respeto, y a mejor fin, y rogando a Dios verdadero, y no a dioses fingidos como ellos.” Outro ponto relevante trata-se da justificativa que o autor dá para os uso das *tablas* pintadas como ofertas votivas, nesse caso, os fiéis escreveriam “algunos milagros para dar testimonio a los descendientes”. Há, portanto, nesse trecho uma referência à importância dos ex-votos pintados como veículos de preservação da memória dos miraculados, que desejavam ter sua história preservada no tempo.

A coleção de ex-votos da Espanha apresenta alguns exemplares de grande importância, como a série de ex-votos pintados na parede na Catedral Velha de Salamanca. São 18 quadros pintados (Imagens 1 e 2) e cada painel se refere a um milagre realizado pelo Cristo das Batalhas, feitos pelo pintor José Sánchez que trabalhou na cidade entre 1615 e 1626<sup>2</sup>. Além da qualidade dessas obras, estes ex-votos são importantes por terem sido pintados nas paredes de uma igreja e por se ter informações sobre o pintor, fato muito raro no caso dos pintores de ex-votos.

<sup>1</sup> PLATA, 1598, Libro quarto, cap. XX.

<sup>2</sup> Captado em: <http://archivoexvotos.revista-sanssoleil.com/2011/12/09/catedral-salamanca/>, acesso 10/03/2012.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



IMAGEM 1: ex-votos dedicados ao Cristo de las Batallas, Salamanca, Espanha. Captado em: <http://archivoexvotos.revista-sanssoleil.com/2011/12/09/catedral-salamanca/>, acesso 12/04/2013.



IMAGEM 2: ex-votos dedicados ao Cristo de las Batallas, Salamanca, Espanha. Captado: <http://archivoexvotos.revista-sanssoleil.com/2011/12/09/catedral-salamanca/>, acesso 12/04/2013.

Abundantes também eram os ex-votos metálicos, como também foram no México, como veremos mais abaixo. Por toda a Espanha encontram-se estas oferendas votivas em metal, algumas inclusive do século XVIII, chegando ao número de 17.719 peças catalogadas somente na região sul da província de Córdoba (ALBORNOZ; ADANA, p. 376). Era comum ainda ofertar ex-votos feitos de cabelo, geralmente de mulheres, expostos nas igrejas em forma de tranças. Em muitos casos, “sobre todo entre

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



las familias más poderosas económicamente, los exvotos – llamados aquí ‘ofrendas’ – eran materializados mediante donaciones en dinero o en joyas o candelabros.” (HERRERA, 1989, p.392). Entretanto, os ex-votos narrativos também ocupavam um espaço de destaque no universo votivo espanhol. Assim como os ex-votos luso-brasileiros também se referem, na sua maioria, a acidentes ou doenças.

O modelo de representação é o mesmo dos ex-votos produzidos nas Minas, assim, os quadros pintados estão divididos em três espaços:

un espacio, normalmente central, donde se describe la acción, donde se desarrollan los personajes y las actitudes; otro espacio, correspondiente a la parte superior del cuadro, donde aparecen flotantes, como sin gravedad, las imágenes de la Virgen, de un santo y en muchos casos del Cristo de la Cruz a Cuestas, siempre acompañadas de las volátiles nubes; y el tercer y último espacio, la leyenda, normalmente enmarcada, funcionando como un todo y en el extremo inferior.<sup>3</sup>

Em relação aos ex-votos da região da Catalunha, Fina Parés destaca que são geralmente de pequenas dimensões, em média 25x35cm. Dos ex-votos analisados pela autora 89,7% tem suporte de madeira. A autora também reitera que é “considerable el espacio dedicado a la escena celestial que muchas veces presentan los exvotos pintados, anteriores a la segunda mitad del siglo XIX, se va reduciendo a partir de inicios de este siglo” (PARÉS, 1989, p. 433). Entretanto, o espaço reservado a cena humana adquire mais amplitude à medida que o espaço celestial diminui. Observa-se também a partir da segunda metade do século XIX uma tendência muito forte de reduzir o tamanho do santo, muitas vezes chega a ser menores que os personagens humanos ou deixa de figurar nos ex-votos espanhóis (Imagem 3). Essa tendência também é observável nos ex-votos mineiros, mas muito mais nos ex-votos do século XX. No caso dos ex-votos produzidos no período que analisamos (RODRIGUES, 2012), séculos XVIII e XIX, a tendência é sempre a de reservar um espaço de destaque para a personagem celestial.

<sup>3</sup> JESÚS-MARÍA, 1989, p. 413





IMAGEM 3: Ex-voto de Antonio Sayago a Nossa Senhora de Belém, século XIX, óleo sobre tela, 27cm. x 35,5cm. Igreja da Misericórdia, Cantillana, Espanha. Captado em: <http://archivoexvotos.revista-sanssoleil.com/2011/09/06/iglesia-de-la-misericordia-cantillana/>, acesso 12/04/2013.

### Ex-votos mexicanos

Com os espanhóis a prática votiva católica chegou ao México. De acordo com Gloria Fraser Giffords, no início os ex-votos pictóricos eram ofertados pela aristocracia e as elites sociais europeias. Somente a partir do Concílio de Trento (1545-1563) a Igreja contrarreformista “promovió entre todos los estratos sociales los testimonios de curaciones milagrosas y los subsecuentes actos de agradecimiento, con el fin de aumentar tanto el número de milagros como el ofrecimiento de exvotos.” (GIFFORDS, 2000, p. 13) Contudo, ainda de acordo com Giffords, os ex-votos pintados no México só se converteram em uma manifestação popular no século XIX, principalmente depois da independência.

De fato, uma das características mais importantes é que a feitura de *milagros* pintados no México, a partir do século XIX, se torna um fenômeno massivo, com uma continuação histórica que não observamos nos ex-votos brasileiros. A partir do início do século XX os quadros pintados no Brasil vão

sendo substituídos por outros tipos de ex-votos<sup>4</sup>, já no México, as tábuas pintadas ainda hoje tem uma presença ampla no universo votivo (CALVO, Thomas; BÉLARD; VERRIER, 1996).

Os ex-votos pintados confeccionados na América seguiram os mesmos cânones de representação do milagre do ex-voto pintado de origem europeia (Imagem 4):

El individuo necesitado de ayuda se muestra suplicante o en el momento de mayor desamparo, casi siempre frente al personaje sagrado a quien le reza pidiendo alivio. [...] La sección superior del recuadro está reservada generalmente para la Virgen, Jesús o alguno de los santos, quienes aparecen sobre nubes o irradiando luz. En la base, una cartela contiene el nombre de la persona que agradece el milagro, la fecha del incidente, así como una breve descripción del acontecimiento.<sup>5</sup>

Entretanto, uma das principais diferenças dos ex-votos do México em relação aos ex-votos brasileiros é em relação às devoções acionadas. As devoções mais populares nos ex-votos pintados mexicanos são, *Santo Niño de Atocha*, *Nuestra Señora de San Juan de los Lagos* e a Virgem de Guadalupe. Dessa forma, os principais santuários do país são a Basílica de Guadalupe, na Cidade do México, o santuário de *Niño de Atocha*, em Plateros, Zacatecas e a igreja da *Purísima Concepción*, em *San Juan de los Lagos*, Jalisco (GIFFORDS, 2000, p. 16).

As motivações dos ex-votos mexicanos se referem a temas cotidianos como acidentes e doenças. Raro é o ex-voto de Isabel Mosqueda que dá *gracias* a Virgem por ter ressuscitado sua filha no mesmo dia que morreu (CALVO; BÉLARD; VERRIER, 1996, p. 463). Entretanto, com as convulsões políticas por que passou o México no século XIX, a violência social passou a ser também um tema recorrente nos ex-votos pintados (ARIAS; DURAND, 2000, p. 59). Deve-se ressaltar que nos ex-votos do México, como ressalta Thomas Calvo (CALVO; BÉLARD; VERRIER, 1996, p. 463), não há indicações de clérigos agraciados pelo milagre como nos ex-votos mineiros. Contudo, a representação de um círio na mão do agraciado que suplica a intervenção do santo é uma peculiaridade recorrente nos ex-votos mexicanos (Imagem. 5).

<sup>4</sup> Como as fotografias, entre diversos outros modelos.

<sup>5</sup> GIFFORDS, 2000, p.16

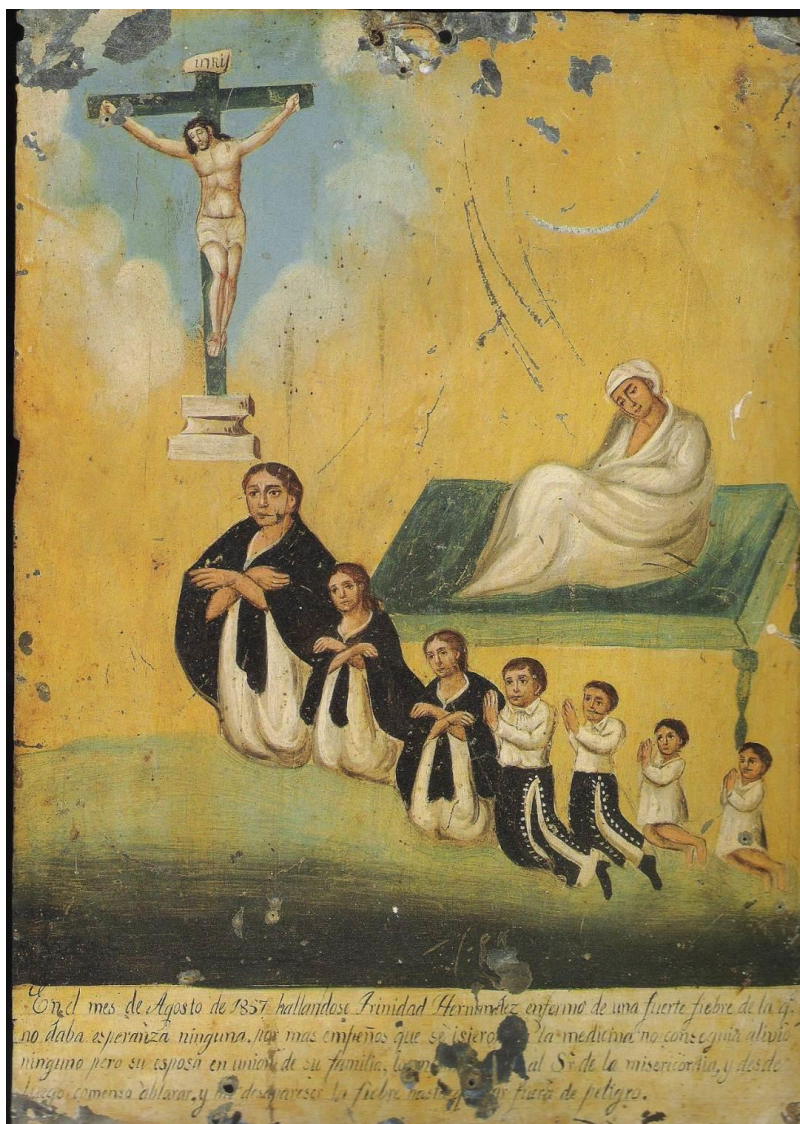


IMAGEM 4: ex-voto de Trinidad Hernandez ao Senhor da Misericórdia, 1857, óleo sobre lâmina. Museu del Santuario del Señor de la Misericordia, Tepatitlán, Jalisco, México. Fonte: ARIAS, Patricia; DURAND, Jorge. *Revolucionados*. In: GIFFORDS, Gloria Fraser (Coord.). *Revista Artes de México*. México, D.F., número 53, nov. de 2000, p. 56-63, p. 58.

A prática votiva no México é tão particular que foi possível identificar o nome de alguns pintores que se dedicaram ao trabalho de transformar em imagens os milagres dos devotos. É o caso, por exemplo, de Hermenegildo Bustos, que foi um pintor especializado em retratos, mas durante sua vida, mais especificamente entre os anos de 1852 a 1906, pintou 70 ex-votos. De acordo com Jorge Duran os ex-votos de Bustos possuem uma característica peculiar, é possível identificar de forma clara o doador do ex-voto, tanto pela legenda quanto pela parte pictórica desenvolvida com o talento do pintor de fazer retratos. Nos ex-votos feitos por Bustos a imagem do santo sempre é representada na parte superior, suspensa por nuvens brancas. Contudo, a posição do santo no quadro poderia ser na



direita, na esquerda ou no centro (DURAN, 2000, p. 53). Ainda de acordo com Duran o doador do ex-voto geralmente é representado de joelhos olhando para a imagem da santa de devoção e na parte inferior do quadro Bustos reserva espaço para a legenda.

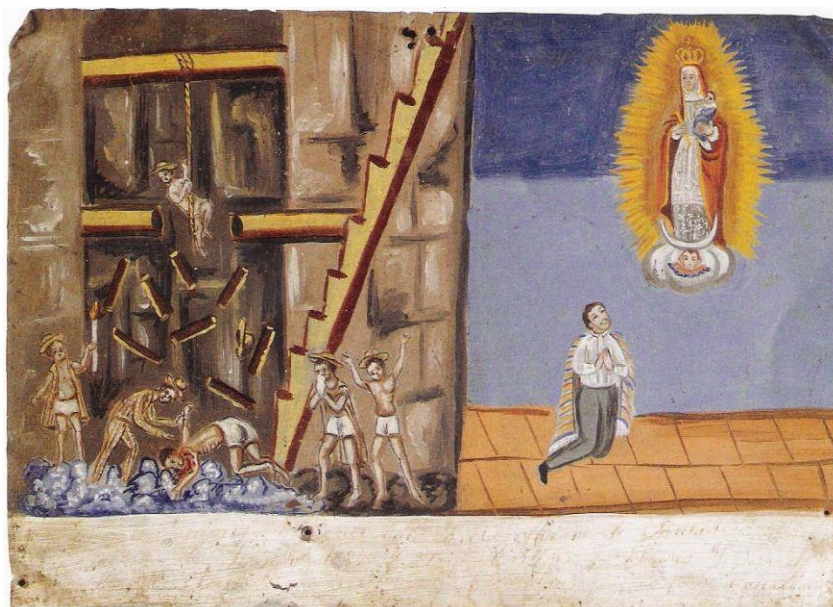


IMAGEM 5: ex-voto relativo a um acidente em uma mina, dedicado a Nossa Senhora do Patrocínio, sem data, óleo sobre lâmina. Fonte: GIFFORDS, Gloria Fraser. *El arte de la devoción*, GIFFORDS, Gloria Fraser (Coord.). *Revista Artes de México*. México, D.F., número 53, nov. de 2000, pp. 8-23, p. 18.

Por último, cabe destacar a existência de outros tipos de ex-votos no México, como os pequenos objetos de metal em formas de pessoas, partes do corpo humano, animais, etc. Na América a tradição de ofertar este tipo de ex-voto é anterior à chegada dos colonizadores, não obstante, “*el uso de los milagros en México y en el resto de América Latina proviene más directamente de las tradiciones populares ibéricas que llegaron con los conquistadores.*” (EGAN, 2000, p. 34) No México os ex-votos de metal foram utilizados, inclusive, como elementos decorativos, o que parece não ter acontecido em outras partes da América (Imagem 6):

Especialmente en los sitios de peregrinaje más concurridos, los mantos de la Virgen, Cristo o algún santo están copiosamente decorados con bordados de hilo metálico. Para mayor precisión, el brocado se compone de numerosos milagros en oro y/o plata dispuestos sobre el manto como un modelo floral. Asimismo, en torno a las imágenes se han elaborado con milagros un sinfín de elementos decorativos.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> (EGAN, 2000, p. 34)



IMAGEM 6: Virgem de Guadalupe revestida de milagros, s/d. Fonte: EGAN, Martha J. Milagros: antiguos iconos de fe. In: GIFFORDS, Gloria Fraser (Coord.). *Revista Artes de México*. México, D.F., número 53, nov. de 2000, pp. 24-49, p. 28

### Conclusão

Em conclusão, é relevante destacar que os ex-votos pintados no mundo hispano-americano são muito semelhantes aos ex-votos produzidos no universo luso-brasileiro, seguindo os mesmos esquemas de representação. As principais diferenças se referem aos santos invocados e, em relação ao suporte, é muito recorrente na pintura dos ex-votos de lá a utilização da folha de metal, material pouco usado nos ex-votos pintados mineiros. No caso do México temos que enfatizar a amplitude que tais ex-votos têm até hoje na religiosidade daquele povo. A pintora mexicana Frida Kahlo, a propósito do acidente que

sofreu em 1925, modificou um ex-voto da sua coleção particular dedicado a Nossa Senhora das Dores, se fazendo representar como personagem daquele milagre (Imagem 7)<sup>7</sup>.

Por último cabe ressaltar que a análise que fazemos da prática votiva, realizando determinadas correlações entre os ex-votos luso-brasileiros e hispano-americanos, permite perceber que os ex-votos produzidos no Brasil faziam parte de uma religiosidade que não se limitava ao mundo luso-brasileiro, mas estavam relacionados a uma prática cultural de longa duração e presente em diversos espaços da Europa e da América. Dessa maneira, como já destacamos, quando consideramos os acervos dos diferentes espaços, percebemos que a utilização de adjetivos como tábuas votivas mineiras, portuguesas, espanholas, etc., é em grande medida arbitrária.



IMAGEM 7: ex-voto de Frida Kahlo dedicado a Nossa Senhora das Dores, 1925. Captado em: <http://www.museofridakahlo.org.mx/alemania.html>, acesso 23/03/2012. **Legenda:** *los Esposos Guillermo Kahlo y Matilde C. de Kahlo dan las gracias a la Virgen de los Dolores por haber salvado a su niña Frida del accidente ocurrido en 1925 en la esquina de [...]*

### Referências:

ALBORNOZ, Francisco Luque-Romero e ADANA, José Cobos Ruiz. Los exvotos en la provincia de Córdoba. In: SANTALÓ, C. Álvarez, BUXÓ, María Jesús e BECERRA, S. Rodríguez. *La religiosidad popular*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

<sup>7</sup> Sabemos que Frida Kahlo e Diego Rivera possuíam uma coleção de 447 ex-votos do período entre a segunda metade do século XIX e primeiras décadas do XX. Cf. <http://www.museofridakahlo.org/>  
CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



ARIAS, Patricia; DURAND, Jorge. Revolucionados. In: GIFFORDS, Gloria Fraser (Coord.). *Revista Artes de México*. México, D.F., número 53, nov. de 2000, p. 56-63.

CALVO, Thomas; BÉLARD, M.; VERRIER, P. Cotidiano familiar y milagro: el exvoto en el occidente de México. 1880-1940. En: GONZALBO, P.; RABELL, C. (coords.). *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. México: Colmex, 1996.

DURAN, Jorge. Los retablos de Hermenegildo Bustos. In: GIFFORDS, Gloria Fraser (Coord.). *Revista Artes de México*. México, D.F., número 53, nov. de 2000, pp. 46-55.

EGAN, Martha J. Milagros: antiguos iconos de fe. In: GIFFORDS, Gloria Fraser (Coord.). *Revista Artes de México*. México, D.F., número 53, nov. de 2000, pp. 24-49.

GIFFORDS, Gloria Fraser. El arte de la devoción, GIFFORDS, Gloria Fraser (Coord.). *Revista Artes de México*. México, D.F., número 53, nov. de 2000, pp. 8-23.

HERRERA, Mercedes Cano. Exvotos y promesas em Castilla y León. In: SANTALÓ, C. Álvares, BUXÓ, Maria Jesús e BECERRA, S. Rodríguez. *La religiosidad popular*. Barcelona: Editorial Anthopos, 1989. Captado em:  
<http://archivoexvotos.revista-sanssoleil.com/2011/12/09/catedral-salamanca/>, acesso 10/03/2012.

JESÚS-MARÍA, José Ángel. Los exvotos pintados, una plástica particular: los milagros de La ermita Del Remedio de Utiel. In: SANTALÓ, C. Álvares, BUXÓ, Maria Jesús e BECERRA, S. Rodríguez. *La religiosidad popular*. Barcelona: Editorial Anthopos, 1989. Vol. Hermandades, romerías y santuarios.

PARÉS, Fina. Los exvotos pintados en Cataluña. In: SANTALÓ, C. Álvares, BUXÓ, Maria Jesús e BECERRA, S. Rodríguez. *La religiosidad popular*. Barcelona: Editorial Anthopos, 1989. Vol. Hermandades, romerías y santuarios, p. 433.

PLATA, Juan Sánchez Valdés de la. *Coronica y historia general del hombre: en que se trata del hombre en común, de la diuision del hombre en cuerpo y alma, de las figuras monstruosas de los hombres, de las inuenciones dellos, y de concordia entre Dios y el hombre...*Madrid: A costa de Miguel Martinez Librero, 1598. Captado em:  
[http://books.google.com.br/books?id=Xhux6dcaIOQC&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=Xhux6dcaIOQC&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), acesso 20/03/2012.

RODRIGUES, Wesley Fernandes. *A história em ponto pequeno: prática votiva e culto santoral nas Minas (Sécs. XVIII e XIX)*. 2012. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

ROMÁN, Carolina García e SORIA, María Teresa Martín. Religiosidade popular: exvotos, donaciones y subastas. In: SANTALÓ, C. Álvares, BUXÓ, Maria Jesús e BECERRA, S. Rodríguez. *La religiosidad popular*. Barcelona: Editorial Anthopos, 1989.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

## Os Ritos Fúnebres e a Dignidade Imortal do Governador d. Afonso

Guilherme Amorim de Carvalho

*Doutorando – UFOP*

[guilhermejawa@hotmail.com](mailto:guilhermejawa@hotmail.com)

**RESUMO:** Esta comunicação tem por objetivo dar a conhecer parte do resultado final de uma dissertação de mestrado, que analisa uma fonte primária produzida sob a forma de panegírico fúnebre, no século XVII, na Bahia, dedicado a Afonso Furtado de Mendonça, governador-geral do Brasil, entre 1671 e 1675. A escolha da fonte, a partir da qual se fez uma interpretação que privilegia os aspectos do exercício, da construção e da representação do poder e da justiça, nos permitiu desvelar uma história que vincula práticas medievais e modernas, assim como as relações das representações políticas entre o reino português e as terras do além-mar. Esta história é a vida política do governador Afonso Furtado na conquista, narrada por Lopes Sierra, em forma de memória. Para a presente comunicação, destacamos as precauções tomadas por Afonso Furtado antes de morrer, e os ritos fúnebres celebrados em nome de sua dignidade imortal narrados no documento pelo panegirista Lopes Sierra.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bem-morrer, Ritos fúnebres, Dignidade política.

### O panegírico

Antes de adentrar propriamente nas ações de dom Afonso perante a morte, e os ritos fúnebres levados a cabo em virtude desta, gostaria de fazer uma breve descrição do panegírico. O documento relata a história da administração e morte de d. Afonso Furtado, governador-geral do Brasil, entre 1671 e 1675. É um panegírico fúnebre, ou seja, um livro honorífico, feito sob encomenda. Nas partes preliminares do texto, o autor, Juan Lopes, apresenta-se como um escritor rústico, testemunha dos fatos, e prepara o leitor para a narração das ações de d. Afonso como governador-geral do Brasil, “nosso grande herói”. Os primeiros feitos narrados dizem respeito à vinda providencial do governador para pôr em ordem as coisas na Bahia que, segundo o autor, encontravam-se em uma situação desastrosa. Por meio de sua “política e religiosa compostura”, d. Afonso restituiu a paz à capitania e iniciou sua “boa administração”, cujo maior êxito foi a captura dos indígenas, e o maior fracasso, a falta de resultado no empenho em descobrir jazidas de riquezas minerais, que, no entanto - como aponta o panegírico -, não foi responsabilidade dele, mas dos conselhos viciosos de certos homens que o auxiliavam. Outros feitos narrados reforçam as características bem-sucedidas de sua administração, enaltecendo as virtudes de d. Afonso, tanto políticas como religiosas. Em seguida, Juan Lopes dedica várias páginas à descrição da valentia com que o governador suportou a terrível doença que o levou à

morte, e, já resignado com a ideia do fim, observou os procedimentos católicos e pôs em ordem todos os assuntos políticos para que nada ficasse pendente para a futura administração. As últimas páginas são dedicadas ao detalhamento da cerimônia fúnebre e enterro do governador, além das considerações finais de Lopes, visando refutar as críticas feitas à administração de d. Afonso, por parte de seus inimigos políticos (SCWARTZ, PÉCOR, 2002).

#### **Presságios: prognósticos de uma boa-morte**

Em seu discurso, Lopes Sierra descreve uma série de acontecimentos que conferem um caráter exemplar à morte do governador Afonso Furtado. Primeiramente, ele narra a precaução do Governador antes de seu “último sono”. Segundo o autor, d. Afonso pediu ao padre Alexandre Gusmão para que ficasse de sentinela enquanto ele dormia, para assegurar que não morresse sem seu socorro. Acerca desse episódio, o autor diz:

Oh que rara ação, acautelar-se Nosso Herói contra si mesmo, Não querendo fiar empenho Tão grande de suas forças, vendo que podia perigar a melhor jóia de sua fábrica, que era a Alma, e tratou que fosse seu seguro, Não menos que Alexandre Gusmão, Não só no nome, mas na virtude. Consolou-o o Padre, e assegurou-lhe não dar entrada a nenhuma suspensão de sentidos (LOPES SIERRA, 1676).

Esta precaução tomada por Afonso Furtado retrata o zelo que possuía por sua alma, “acautelando-se contra si mesmo”, ou seja, contra a fraqueza inerente a todos os mortais. Na narrativa de Lopes Sierra, o caráter extraordinário desta atitude do governador também lhe confere um mérito exemplar. Este episódio pode ainda estar ligado à ideia de purgatório, a partir da qual o medo nos últimos instantes da vida foi intensificado, em virtude das dolorosas penitências que a alma sofreria durante o tempo que passasse no purgatório, caso não tivesse tempo de cumprir toda a preparação para a boa morte antes do traspasse. Tal medo poderia estar relacionado também à “escatologia individual”, segundo a qual, após a morte haveria um julgamento individual que decidiria o destino da alma (RODRIGUES: 2008) e que seria depois confirmado no dia do Juízo final.

Ao acordar e constatar que o padre encontrava-se ao seu lado, como havia prometido, o Governador pediu-lhe um crucifixo, para poder fortalecer e alentar o espírito, pois segundo ele, dessa forma, poderia impedir os ataques dos inimigos, que porventura duvidassem de sua salvação. Nesse sentido, a morte do governador deveria não apenas servir de exemplo às pessoas boas da América portuguesa, mas também contra as más. Deveria eliminar qualquer dúvida de sua bem-aventurança e refutar quaisquer acusações suscitadas por seus inimigos políticos. Em sua oração fúnebre, Afonso Furtado acrescenta o seguinte: “pequei e pequei, Senhor, de maneira que não o público para não dar mau exemplo aos que forem maus, Nem escandalizar os castos Ouvidos dos bons” (LOPES SIERRA, 1676).

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Em seu leito de morte, o Governador pede perdão aos presentes e ausentes pelos feitos que por acaso lhes tivessem prejudicado de alguma forma, porém, desta vez, Afonso Furtado afirma que se o fez, foi em virtude de sua natureza humana:

(...) vos peço a todos os que aqui sois presentes e estão ausentes, que por alguma via tenhais queixa de mim, que me perdoeis, porque a mim me pesa haver-vos dado ocasião para que o hajais tido, O que vos sei dizer é que não foi Efeito de minha vontade, mas erro sim, por ser eu homem, pois os que os somos, sujeitos estamos a errar. A vós digo o mesmo (disse), pondo os olhos em seus criados, se acaso vos achais de mim queixosos (LOPES SIERRA, 1676).

Outro fator que demonstra o caráter extraordinário e exemplar da boa morte de Afonso Furtado foi o fato de que, mesmo bastante debilitado, não necessitou do auxílio de qualquer dos presentes para realizar os preceitos de bom morrer, assim como relatado no Panegírico:

Quis ajudá-lo a bem morrer o Padre Frei Lázaro, Carmelita descalço e amigo seu, dizendo-lhe que tivesse em Deus que se havia de salvar, a quem respondeu que ele estava muito Confiado em que a Misericórdia divina o havia de fazer. Pareceu-lhes a alguns religiosos que Estava muito fraco Nosso Herói para poder sustentar a imagem de um santo Cristo que tinha nas mãos, e quiseram tirá-la e dar-lhe outro menor, ao que acudiu dizendo: Não me deem outro, com este comecei, com este hei de acabar (...) (LOPES SIERRA, 1676).

Com esta passagem, Lopes Sierra evidencia o caráter singular do estado de espírito de Afonso Furtado naquele momento, que mesmo aparentando estar com as forças esgotadas, não permitiu que lhe dessem um crucifixo menor, e não necessitou das palavras de conforto de seu amigo, padre Frei Lázaro, pois tinha plena convicção de que a misericórdia divina lhe havia de conceder a salvação. Isso confere exemplaridade ao ânimo do governador”, e confirma sua índole especial, pois “nunca ao espírito polido lhe faltaram forças” (LOPES SIERRA, 1676) e “o instrumento da vista, se conhece as Matérias, não os espíritos” (LOPES SIERRA, 1676). Dessa maneira, a boa disposição do governador em contraste com seu estado físico ofereceu aos presentes um exemplo visível de bem-morrer, indicando a salvação de sua alma. Para reforçar o caráter modelar da boa morte de Afonso Furtado, Lopes Sierra afirma que,

Sendo a causa não haver permitido que o ajudasse Ninguém a morrer, Porque ele só, em alta e inteligível voz, o fez com tal fervor de espírito que se julgou, com evidência, que a menos que estando espiritualizado de Divina graça, Não era possível, Tendo tal fraqueza, existir com tão igual persistência pois, Quando seus achaques não o molestassem tanto, 18 sangrias e fastio e 21 dias eram o bastante para declinar as forças mais juvenis (LOPES SIERRA, 1676).

Esta parte do discurso de Lopes Sierra está ligada à tradição medieval da representação do governante inspirado por Deus, a qual se refere à cabeça política que, por meio de seu comportamento

exemplar, oferece provas de estar iluminado pelo espírito divino, o que lhe permite realizar ações que estariam além da capacidade humana (NIETO SORIA, 1988). No caso do governador Afonso Furtado, a inspiração divina permitiu que mesmo com suas forças aparentemente exauridas, ele conseguisse sustentar o crucifixo em suas mãos e proferir seu discurso fúnebre, o que convenceu os presentes de que estava dotado de um poder sobrenatural, advindo da própria divindade, durante os momentos finais de sua vida.

Para melhor justificar o caráter sobrenatural da oração fúnebre proferida por Afonso Furtado, Lopes Sierra descreve a opinião de frei Inácio da Purificação, admirado com o feito do Governador, principalmente quando comparado a outras mortes às quais ele assistira, de acordo com o autor:

Visitando um dia destes, ao Padre provincial do Carmo, frei Inácio da Purificação, viemos a falar da feliz sorte com que Deus havia sido servido de levar para si a Nosso Herói e lhe dei conta do papel que havia feito. Então ele me fez uma relação que eu ponho aqui por duas razões. A primeira porque como testemunho de vista, justifica o que escrevi, a segunda porque a autoriza (LOPES SIERRA, 1676).

Nesta visita que Lopes Sierra fez a frei Inácio da Purificação para dar-lhe notícia do Panegírico que escrevera, o padre, durante a conversa, traçou uma relação entre a morte de Afonso Furtado e dois religiosos. Embora esta relação não fosse de autoria de Lopes Sierra, este decidiu inseri-la no Panegírico, em virtude de que tanto ele como o padre haviam testemunhado os momentos finais da vida do Governador assim como seu enterro, o que reafirmaria a veracidade de sua obra, oferecendo um referencial que estaria fora do texto escrito. Eis o que disse frei Inácio da Purificação, de acordo com o autor:

Achei-me, disse, com este cavaleiro em meus braços Quando quis dar a Alma a seu criador e deixou-me tão admirado como confuso. A admiração precedeu em mim, por ver o valor, o espírito e a ternura de tantos e tão amorosos afetos Quantos pronunciava e conheci muito bem serem parto de uma firme fé e de uma constante confiança em Deus que o havia de salvar. Isto estando limitadíssimo de forças, com que se esta foi em mim justificada admiração, atenda Vossa Mercê agora Se é ou não justificado o aumento da confusão.

Achava-me eu em meu convento sendo moço no Rio de Janeiro, em cujo Tempo era vivo o venerável Padre João de Almeida, da Companhia de Jesus (...), estando ali, Foi Servido Deus levá-lo para si e se não assisti a seu trânsito, fui informado pelos padres que o assistiram, achei-me em seu enterro, Vi o concurso do Povo e a grandeza daquele lugar, cuja Memória está em mim muito fresca.

Depois vim a esta cidade e me achei no enterro do venerável frei Cosme, guardião de São Francisco, que morreu com opinião de Santo. Ouvei seu trânsito, atendi ao concurso desta cidade e fazendo conferência ou parênteses daquelas apostólicas vidas e religiosas mortes Com a deste Secular Cavaleiro, me confundi, e para não ficá-lo de todo, Respirei com muitos Padres da Sagrada Companhia e religiosos de minha ordem, Ao dizer: Padres. Se a mim se me cometesse Esta fúnebre oração deste cavaleiro pelo que vi, e pelo que experimentei em sua morte, “Nenhum tema tomar senão: aquele que teme a Deus será feliz no instante derradeiro e no dia de sua morte será abençoado. Eclesiastes c, 1º (1, 13, 19)” (LOPES SIERRA, 1676).

Pelo que se pode perceber no trecho, ao comparar a morte do padre João de Almeida e frei Cosme com a de Afonso Furtado, frei Inácio da Purificação não consegue distinguir entre eles a grandeza do temor a Deus, colocando-a no mesmo patamar para os três, o que o deixa confuso, pois frei Cosme havia morrido “com fama de santo”, e após a morte de João de Almeida houve um movimento pela sua beatificação. Dessa maneira, nota-se que, segundo o frei, a oração fúnebre proferida por Afonso Furtado foi proporcional à daqueles religiosos, que na América portuguesa eram considerados santos. Assim, a perplexidade de frei Inácio se deve ao fato do Governador não ter sido um religioso, mas sim um “secular cavaleiro”, o que confirma aquilo que Lopes Sierra havia dito ao seu público leitor no início do Panegírico, que os ditos e feitos de d. Afonso eram lições para a Alma e para o corpo, pois “coisa nova, acha-se em um secular” (LOPES SIERRA, 1676), ou seja, sua morte e vida não eram apenas um exemplo, mas um modelo único, cuja particularidade residia em ter morrido do mesmo modo que religiosos tidos como santos. A fé e o temor a Deus de d. Afonso, reconhecidos por Lopes Sierra e frei Inácio da Purificação em sua oração fúnebre, comprovavam a bem-aventurança deste, pois assim constava na Sagrada Escritura, no livro de Eclesiastes:

Estas palavras do tema (me disse) Não insinuavam mais do que haver dito a sagrada escritura que o varão que vivesse no temor de Deus, Teria boa morte e que em seu dia será cheio de bênçãos. Isto mesmo vi e ouvi por onde quer que passei. Assim, que nenhum tema lhe venha melhor que este (LOPES SIERRA, 1676).

O tema retirado do livro de Eclesiastes serviu para compor a memória da vida e morte de Afonso Furtado aos olhos de um célebre religioso da sociedade da América portuguesa, e confirmar, por meio da correspondência entre os dois discursos, o que havia sido escrito por Lopes Sierra, tanto no que diz respeito ao seu bom governo, como à boa morte que o rematou, tal como afirma o autor:

Notável foi o gosto que me acompanhou ao ouvir Tal relação porque confrontou com a que havia dito, como pela autoridade de quem a ditou, Mas muito mais por haver-me trazido à memória aquelas palavras que nosso Herói disse quando recebeu o viático e se voltou para o povo pedindo que o perdoassem se em algo os havia ofendido, porque certificava não ser de seu Ânimo esse, senão que ser homem e estar sujeito a errar, o havia ocasionado O dito dá a entender que Nosso herói vivia no temor de Deus, (...). Assim que apontou Doutamente o Padre provincial ao dizer que Tal Tema, como aquele de que havia feito eleição, era o que vinha bem à fúnebre oração de Nosso Herói, pois teve boa morte e no seu dia foi cheio de bênçãos (LOPES SIERRA, 1676).

Segundo Lopes Sierra, o tema que o padre elegeu para representar a vida e morte de Afonso Furtado ajustava-se perfeitamente ao texto do Panegírico e a sua lembrança acerca da oração fúnebre proferida pelo governador. A proximidade dos discursos conferia maior legitimidade à narrativa de Lopes Sierra e autorizava-a, devido à importância social de frei Inácio. Além disso, a correspondência

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



do tema com o discurso de D. Afonso descrito no Panegírico reafirma a índole humilde do governador, pois ao admitir a imperfeição da sua natureza humana, ele demonstrava que vivia no “temor de Deus”, o único governante perfeito.

### O governador nunca morre

De acordo com a teoria corporativa de governo, no Antigo Regime português, o povo em conjunto com o governante compunha uma corporação ou *universitas* que nunca morria, isto é, tanto a totalidade do corpo político (cabeça política e povo em conjunto) como cada um dos seus membros constituintes isoladamente eram imortais (KANTOROWICZ, 1998). Isto é, embora o corpo natural do governador Afonso Furtado pudesse morrer, seu corpo político era imortal. Na condição de representante do corpo social, ele não poderia morrer, pelo menos não inteiramente, pois como cabeça política, o governador era simultaneamente um corpo natural e outro político, mas, além disso, ele era ao mesmo tempo pessoa e corporação, e essas duas naturezas, apesar de diferentes eram indissociáveis. Dessa maneira, mesmo quando compreendido como único homem dignitário do cargo de governador-geral, separadamente do restante da corporação, havia algo em sua pessoa que “não morria nunca”, e que era relativo somente ao cargo ocupado.

Nas sociedades corporativas existia o conceito jurídico de *dignitas*, ou dignidade, relativo à natureza de determinado título. Assim como a *universitas*, ou o todo da corporação política, a dignidade era imortal. No entanto, esta estava relacionada à singularidade das responsabilidades e direitos de um cargo, como o de governador. No caso do governador D. Afonso, a dignidade dizia respeito à autoridade conferida a ele pelo monarca, e que, portanto, era algo próprio da qualidade de governador. A *dignitas*, assim como a *universitas* era imortal. Dessa forma, mesmo com a morte física do soberano, a unidade do corpo social era mantida por sua dignidade, que nunca morre, e será personificada novamente no próximo homem a investir no cargo.

Para ilustrar a imortalidade da dignidade do governante, a literatura jurídica do Antigo Regime costumava utilizar a metáfora da fênix. Lopes Sierra também utiliza a imagem do pássaro mitológico para perpetuar a imagem de Afonso Furtado. De acordo com seu discurso, “Agente de tal função para fazê-la notória, será a sonante voz da fama, Que, por novidade, lá se há de ir, vendendo aos que assistem Desde o ocaso em que morre o sol, até onde, nos braços da Aurora Fênix se deixa ver renascido” (LOPES SIERRA, 1676).

A fênix representava o governante, que era ao mesmo tempo a totalidade da corporação e um indivíduo. Nesse sentido, a corporação é imortal, enquanto o indivíduo poderia morrer, seu corpo natural de fato morria, embora enquanto representante de todo o povo, fosse imortal. A fênix engendrava a si mesma, e era “herdeira de si mesma”, o momento de sua morte era ao mesmo tempo o

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

momento de seu nascimento, “um outro, porém o mesmo”. Assim, a metáfora da fênix se ajustava inteiramente à ideia de *dignitas*. O governante era, ao mesmo tempo, o corpo político da sociedade e o corpo natural individual, formando uma espécie de “corporação individual”, que se originava no dia em que o governante era investido no cargo, isto é, no momento em que assumia a dignidade que lhe estava agregada, sendo esta supra-individual e perpétua (LOPES SIERRA, 1676). Na passagem citada, Lopes Sierra também utiliza o sol para representar a perpetuidade do corpo político de Afonso Furtado, que tal como a fênix, é uma única individualização imortal, morrendo à noite (assim como a morte do corpo físico do governador), mas renascendo todas as manhãs (como dignidade conferida ao seguinte ocupante do cargo).

Essa comparação do governador com o sol também aparece no seguinte trecho, que trata da disposição do corpo de Afonso Furtado na sala da sacristia, onde esteve em exposição antes do enterro:

Armada, pois, a sala Majestosamente posto como em triunfal, ainda que fúnebre trono, nosso Herói, postos com grandezas os altares, acesa a cera, (ilegível) o pavimento de indiáticos e ricas alfombras, se viu recopilado um céu que, por ausência do sol, se cobre de um negro manto a quem guarnecem planetas e luzeiros (LOPES SIERRA, 1676).

Nesta passagem, percebe-se que o céu representa o governo de d. Afonso e, portanto, o corpo político da América portuguesa, o sol simboliza o governador, que por se encontrar ausente não pode iluminar o céu, ou seja, não pode dirigir a corporação. Essa dicotomia entre luzes e sombras aparece novamente no texto do Panegírico quando a Companhia da Misericórdia foi buscar o corpo do governador no palácio para levá-lo ao convento de São Francisco. Segundo Lopes Sierra:

Subiu, afinal, as escadas. Não parando no primeiro, segundo, terceiro aposento, chegou ao quarto, e, sem pedir licença, recolheu assim, àquele que, estando eclipsado, lustrava a sala, animava as luzes e dava vida à Majestade e pompa daquele ornato. Mas apenas o havia feito, Quando a sala, Quando a pompa e quando as luzes se viram eclipsadas, se estas de horror vestidas, desvanecidas as outras! Oh máquinas do mundo, rosas ao nascer do dia, Cadáveres em seu ocaso (LOPES SIERRA, 1676).

Para Lopes Sierra, no momento da chegada da Companhia da Misericórdia, o corpo de Afonso Furtado encontrava-se “eclipsado” pela pompa do aposento, ainda que fosse ele quem estivesse “dando vida” à sala. No entanto, assim que o corpo é recolhido a situação se inverte; a sala é “eclipsada” e perde a iluminação conferida pela presença do féretro do Governador. A partir dessa capacidade do defunto de “animar” e “iluminar” o lugar onde se encontra, pode-se interpretar que antes do início da marcha fúnebre, quando ainda se encontrava no palácio do governo, a dignidade imortal ainda não havia se retirado do corpo do Governador. Talvez se possa compreender isto pelo fato de que quando ainda se encontrava dentro do palácio, o corpo de Afonso Furtado formava uma unidade com o

apostento, a representação da dignidade da cabeça do corpo místico na ausência de vida do Governador era o que conferia luz à sala. O conjunto composto pelo aparato fúnebre e o cadáver do governador representava sua essência, um cavaleiro honrado, visitado pela bem-aventurança, e aguardando o Juízo divino e que, como representação do poder relativo à sua posição política, não está morto. O corpo do morto, assim disposto, é a própria imagem da sua vida como cabeça do corpo místico. O que permanece viva é a unidade eterna do todo do corpo político que pode ser visualizada pela parte que a representa, que é a cabeça política (LUZ, 2008). No momento que o corpo de d. Afonso é levado pela Companhia da Misericórdia, esta unidade passa a ser representada pelo cortejo fúnebre, e a dignidade do governador, pelas insígnias do cargo.

Além disso, nota-se que o autor compara novamente a vida e morte do governador com o nascimento e ocaso do sol. O momento da retirada do corpo de Afonso Furtado coincide com o poente, como relata o autor: “Já neste tempo, por uns nem outros horizontes (do sol) Não se via o menor reflexo de luz e, irracional, a Noite, parece que não foi, em querer acompanhar no sentimento os racionais, Não deixando sair a menor estrela” (LOPES SIERRA, 1676). A partir desse momento, a dignidade do governador parece ser representada pelo esquife que transportou seu corpo, e pelo escudo e bastão que eram levados pelos dois capitães que acompanhavam o corpo.

O cortejo fúnebre apresentava uma estrutura concêntrica que representava a ordem política e social. No centro, encontra-se o corpo do governador em seu esquife, simbolizando a cabeça do corpo místico. Em torno da cabeça, seguia a “consciência cristã”, expressa na Igreja, e a força militar. Por fim, se distribuem as pessoas comuns ou os “pequenos do povo”. Dessa maneira, o cortejo representava a própria estrutura do poder, com suas diversas esferas que eram irradiadas pela cabeça política, em uma ordenação que se assemelhava ao cosmos ou à ordem da Criação. A ordem social era análoga à ordem natural e o poder evidenciando que cada um ocupava um lugar natural na sociedade, assim como ocupava durante a marcha fúnebre (LUZ, 2008).

Anteriormente ao cortejo fúnebre, a dignidade de Afonso Furtado estava visivelmente presente no próprio corpo do governador, que, de acordo com Lopes Sierra,

Sobre esta cama se pôs o corpo ricamente vestido e o foro de cavaleiro, com nacarados borzeguins e douradas esporadas calçado, Barrete vermelho com ricas pontas, Espada na cinta e com seu dilatado manto coberto, no de Cristo, a insígnia, cuja cauda e ricas borlas honorificavam, penduradas pelos degraus, o fúnebre teatro. E sua cara era mais de uma dormida suspensão dos sentidos do que da fatalidade de um eterno trânsito. Composto o rosto e, por alinhamento, a barba feita e o bigode a ferro levantado Com o que se deixa ver assaz galhardo, Mas que muito se estava representando ser custódia de uma alma que poucas horas antes, se viu haver sido visitada pela divina graça (LOPES SIERRA, 1676).

Na cultura medieval, a vestimenta era uma maneira de vincular a pessoa à ordem social à qual ela pertencia, além de sinalizar seu valor moral e religioso. A indumentária funcionava como uma “segunda pele”, chegando a fazer parte do “ser” dos homens. Dessa maneira, era comum que as pessoas fossem enterradas com as vestes que eram próprias de seu estado social (SCHMITT, 1999). Afonso Furtado foi enterrado em seu “foro de cavaleiro”, com a indumentária e armas que demonstravam essa qualidade, e, ao que parece, com a insígnia do Hábito de Cristo, ordem da qual foi comendador, o que representava ao mesmo tempo sua dignidade de governador e seu valor religioso. Esse trecho do Panegírico evidencia também que a dignidade de Afonso Furado, representada em suas roupas fúnebres, até então não havia abandonado seu corpo, que ainda era “custódia” de sua alma bem-aventurada e aparentava estar mais em uma espécie de animação suspensa do que realmente morto. Ao descrever a aparência vivaz de d. Afonso, Lopes Sierra pode ter tido a intenção de sugerir que mesmo estando morto, ainda havia vontade no cadáver, em sua *dignita* (KANTOROWICZ, 1998). Além de evidenciar que a morte é uma fase transitória em relação à ressurreição no dia do Juízo Final, esta parte do discurso do Panegírico também indica que a *persona ficta* do governante sobrevive à morte da sua *persona personalis*, que continua existindo, encontrando-se presente nas ações dos governadores-gerais subsequentes (LUZ, 2008).

Em ocasião da morte física de um governante, sua dignidade imortal era representada visivelmente por meio de imagens exibidas durante as cerimônias fúnebres, como as insígnias do cargo (KANTOROWICZ, 1998). No caso do governador Afonso Furtado, sua dignidade foi representada pelo escudo e pelo bastão, de acordo com o que escreve Lopes Sierra:

Já vimos como os Capitães, ao estrondo de caixas e tambores, romperam de seu general o Bastão e escudo da emprestada glória, vendo-a em fúnebre espetáculo desvanecida. Certo e visível desengano, mas jamais percebido por quem entra a possuir seu império. A outro melhor devemos entender subiu Nosso Herói (LOPES SIERRA, 1676).

A partir desta descrição do autor, percebe-se que ao som da marcha fúnebre conduzida pelos capitães, estes “romperam a emprestada glória” do governador, que estava simbolizada no escudo e no bastão. A glória da vida de Afonso Furtado “desvanece” enquanto ele parte para outro “império” melhor, em outro mundo. Da mesma maneira que a glória mundana é “emprestada”, a dignidade do cargo também é delegada temporariamente, e com a morte do dignitário é transferida para seguinte ocupante do cargo. Isto é, no momento da morte há uma separação do corpo natural e do corpo político. A dignidade é removida do corpo morto e transmitida para outro corpo natural, que então o exerce (KANTOROWICZ, 1998). Outro ponto levantado pelo autor é o de que d. Afonso havia alcançado a bem-aventurança, ou seja, a salvação no paraíso. Aqui, duas tradições parecem confluir no

discurso do Panegírico, uma de origem medieval e outra mais moderna. Por um lado, o autor demonstra o triunfo da morte, que chega para todos, “em reais palácios como em humildes choças” (LOPES SIERRA, 1676), e celebra o futuro co-governo de Afonso furtado com Cristo em um “império melhor”, ou seja, no paraíso. Por outro lado, Lopes Sierra evidencia a dignidade do governador, visível no escudo e no bastão, e que depois passará a ser visível no baldaquino e na urna construídas para guardar o corpo e perpetuar a memória de D. Afonso, suscitando a “vitória sobre a morte” ou a imortalidade terrena, relativa à dignidade do cargo de governador-geral (KANTOROWICZ, 1998).

Assim como a justaposição de luz e sombras tratadas anteriormente, a dicotomia entre o lúgubre e o triunfal aparece claramente na descrição que Lopes Sierra faz das ordens que acompanharam as procissões fúnebres de Afonso Furtado, a primeira em direção ao palácio onde se encontrava seu corpo, e, finalmente ao Convento de São Francisco, local onde foi enterrado. Segundo o autor, cada uma das várias esquadras, que militavam sob diversas bandeiras possuíam uma cor diferente que as distinguiu, e, dessa maneira, “quem em tal pensara, que em fúnebre aparato se visse uma florida primavera. Mas quem não pensara Tal, sabendo que era o cortejo a um corpo cuja a alma mostrou, por tantos visos, ser privilegiada” (LOPES SIERRA, 1676). A procissão funerária demonstrava as duas idéias heterogêneas citadas anteriormente, o triunfo da morte e o triunfo sobre a morte, a primeira estava vinculada ao corpo e à alma do morto, e a segunda, evidenciada na pompa fúnebre, se encontrava ligada à ideia da dignidade eterna, simbolizada nas insígnias e nos monumentos tumulares (KANTOROWICZ, 1998). Durante as celebrações fúnebres, até o momento do enterro, o governante desempenhava sua *dignitas* pela última vez. Na marcha fúnebre, a dignidade do cargo era representada pelo esquife, onde se encontrava o cadáver, ou corpo natural da cabeça política, mas também a representação visível do corpo político, em forma de efígie. (KANTOROWICZ, 1998). No cortejo que conduziu o corpo de Afonso Furtado à sua sepultura, o esquife não possuía uma réplica de seu corpo natural adornado com as insígnias do cargo, como acontecia nos enterros da realeza medieval. No entanto, de acordo com Lopes Sierra, a parte exterior do esquife era ricamente adornada com ouro e tecidos caros, enquanto a parte interior “se mostrava com um céu” (LOPES SIERRA, 1676). O céu é utilizado para representar o governo de d. Afonso em diversos trechos do Panegírico, portanto, poderia também ser uma representação do seu corpo político, ou da sua “dignidade que nunca morre”. Além disso, com já foi dito, junto ao esquife que continha o corpo do governador, dois capitães carregavam seu escudo e seu bastão, que também representavam sua *dignitas*.

Uma interpretação que pode ser feita acerca da representação da dignidade imortal de Afonso Furtado suscitada pela descrição de Lopes Sierra das cerimônias fúnebres realizadas em função de sua

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

morte é a de que em um primeiro momento, enquanto o cadáver se encontrava no palácio do governo, a *dignitas* estava representada pelo corpo morto, adornado com a vestimenta e insígnias próprias do cargo de governador-geral. Após o defunto ter sido levado pela Companhia da Misericórdia, ela passa a ser representada pelo esquife e pelo bastão e escudo, e depois do rompimento destes, passará a ser representada pelo baldaquino e urna, construídas para receber o cadáver. Esta transferência da representação da *dignitas* pode ser em virtude de que, aparentemente, uma das duas imagens deveria obrigatoriamente representar a dignidade imortal, ou o corpo morto, ou as insígnias do cargo, porém, nunca os dois simultaneamente, pois só existia uma dignidade a ser representada (KANTOROWICZ, 1998).

Em virtude da imortalidade da dignidade de um governante, e para possibilitar que o povo melhor compreendesse e visualizasse sua transmissão ao sucessor, no momento da morte do dignitário, seu corpo político ou *dignitas* e seu corpo natural, que se encontravam unidos em vida, eram duplicados durante a cerimônia fúnebre (KANTOROWICZ, 1998). Tal separação é bastante notória na narrativa de Lopes Sierra, principalmente no que diz respeito ao enterro de Afonso Furtado. De acordo com o autor, foram “abertas duas covas, uma junto da pia de água benta, para dar cumprimento à vontade do testador; Outra estava aberta na capela-mor, onde se havia de depositar um caixão, que, ao lado, estava forrada de negra seda” (LOPES SIERRA, 1676). E o enterro prosseguiu,

Partindo, que foi, entraram em comunidade os religiosos e, com seu capucho canto, o encomendaram. Logo que acabaram, chegou a irmandade Da santa Misericórdia e entrou A Nosso Herói na sepultura que se abriu junto da Água benta, para cumprir, como dito fica, com sua última vontade. Logo o retiraram e levaram à que estava na Capela-mor. Nela o meteram no caixão(...) (LOPES SIERRA, 1676).

Pode-se perceber que, primeiramente, os religiosos executam as exéquias finais para encomendar o corpo de Afonso Furtado, evidenciando o triunfo da morte e garantindo a salvação no outro mundo. Aparentemente, enterram-no em uma primeira sepultura, simbolizando definitivamente a morte do corpo natural, como que desencarnado a dignidade. Após isso, eles retiraram o corpo e o levaram a um caixão na capela-mor, onde se encontrava a essa que foi construída para recebê-lo. De acordo com o autor, tanto a essa como o caixão encontravam-se ricamente adornados, e encima da urna (já fechada e coberta com seda preta), encontrava-se “uma almofada de tecido de ouro, sobre ela, coroa de ouro, demonstrando haver ganho com dois instrumentos que a seu lado tinha, a espada e o bastão, Este mandando e outro pelejando” (LOPES SIERRA, 1676). Dessa maneira, fechado na urna, que por sua vez estava encerrada no baldaquino, estava o corpo natural do governador, mortal e visível quando em vida, mas que agora se encontrava invisível, ao mesmo tempo em que seu corpo político, que quando em vida era invisível, agora se encontrava visível, no baldaquino e na urna

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



(KANTOROWICZ, 1998), enquanto o bom governo de d. Afonso era simbolizado pela coroa de louros, que ele havia conquistado por meio do bom manejo dos dois instrumentos que representavam os atributos do cargo, o bastão, que representava a liderança, e o escudo, que representava o valor militar.

### **Bibliografia**

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Cia das letras, 1998.

LUZ, Guilherme Amaral. A morte-vida do corpo místico: espetáculo fúnebre e a ordem cósmica da política em Vida ou Panegírico Fúnebre a Afonso Furtado de Mendonça (1676). In: *ArtCultura*, Uberlândia: UFU, no prelo (2008).

NIETO SORIA. *Fundamentos ideológicos del poder Real em Castilla (siglos XIII-XVI)* Eudema. S. A: Madrid, 1988.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval* (trad. Maria Lucia Machado). São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

SIERRA, Juan Lopes. *As excelências do governador: o Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado* (Bahia, 1676). In: SCWARTZ, Stuart B., e PÉCORRA, Alcir (orgs.). *As Excelências do Governador. O Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SCWARTZ, Stuart B., e PÉCORRA, Alcir (orgs.). *As Excelências do Governador. O Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RODRIGUES, Cláudia. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. In: *Varia historia.*, Jun 2008, vol.24, no. 39.

## Entre a heresia e a filantropia:

### Representações do Espiritismo em Feira de Santana (BA)

Chablik de Oliveira Morgado

Mestrando – UEFS/BA

Agência financiadora: CAPES

[chablik@hotmail.com](mailto:chablik@hotmail.com)

**RESUMO:** O presente estudo tem o objetivo de discutir as representações do Espiritismo na cidade de Feira de Santana no jornal Folha do Norte entre os anos de 1940 a 1960. Compreender as relações que se estabeleceram entre esse periódico e o citado grupo religioso é de fundamental importância para se analisar as disputas e conflitos no campo religioso feirense. Nos textos encontrados no Folha do Norte pode-se perceber o forte vínculo existente entre a linha editorial do periódico e o Catolicismo na cidade. Todavia, comunicações sobre o Espiritismo, feitas por espíritas, sob a forma de anúncios de centros espíritas, editoriais e artigos a respeito de atividades caritativas também podem ser encontrado – provavelmente como uma resposta frente à representação feita acerca do Espiritismo como uma heresia e/ou seita cunhada por grupos católicos. A filantropia foi uma das formas pelas quais o Espiritismo atuou e foi representado em Feira de Santana, sobretudo, no tocante ao abrigo de idosos o Lar do Irmão Velho. A representação do Espiritismo como heresia é bastante evidente nas comunicações presente no Folha do Norte, sendo o tom de admoestação utilizado chamam a atenção para as penalidades que os católicos, que compartilham de ideias da doutrina espírita sofreriam. A imprensa desempenhou um papel relevante na difusão da doutrina de Kardec não somente na cidade de Feira de Santana, mas também nos primórdios do próprio Espiritismo na França, sendo uma prática comum a fundação de periódicos espíritas e/ou publicações desse grupo religioso. A discussão sobre esse aspecto ainda encontra-se em andamento, sendo esses resultados preliminares.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espiritismo, Feira de Santana, Heresia.

#### Introdução

A doutrina espírita foi sistematizada, na França, por Allan Kardec no ano de 1857 com a publicação do Livro dos Espíritos – obra que continha os principais pontos a serem desenvolvidos em obras posteriores, que viriam compor o chamado pentateuco kardequiano, conjuntamente com: *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864), *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese* (1868) (ARAIA: 1996).

Conforme Pedro Stoeckli Pires (2008; p.11), o Espiritismo arroga para si a característica ao ser não somente uma religião, mas também ciência e filosofia. Sistematizado no século XIX, o Espiritismo fez parte do contexto científico deste período juntamente com o Positivismo e o Evolucionismo Cultural – que, por sua vez, acabaram influenciando o pensamento de Kardec, especialmente em relação à questão da evolução e do progresso humano em etapas. Bebendo do contexto científico da época em que foi sistematização, o Espiritismo vai procurar se firmar como uma alternativa religiosa

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

que dialoga com cientificismo da época, além fazer uma releitura de outras matrizes culturais como o karma no Hinduísmo.

De modo geral, o Espiritismo kardecista se assenta sobre as seguintes características: a reencarnação; a pluralidade de existência nos mundos; crença no progresso humano aliado ao esclarecimento crença no mundo dos espíritos e na salvação pela prática da caridade (seja no plano carnal ou no plano espiritual).

No que tange ao último aspecto elencado, a doutrina espírita ressalta que “fora da caridade, não há salvação” se contrapondo a prédica católica “fora da Igreja, não há salvação” (KARDEC: 2013, p.211) – esse posicionamento rendeu ao Espiritismo uma série de conflitos. Todavia, não se pode negar a apropriação de elementos do Catolicismo e sua ressignificação nas obras e na própria doutrina espírita.

No esteio dessa discussão, o presente texto tem com objetivo analisar as representações sobre o Espiritismo em Feira de Santana (BA) nas décadas de 1940 e 1960, utilizando como fonte o Jornal Folha Norte – uma vez que esse foi o período na cidade nesse período e foi cenário onde se travaram os principais debates dos segmentos da elite feirense. Pautando-se no conceito de “representação”, de Roger Chartier, e “campo religioso”, de Pierre Bourdieu, o presente texto catalogou os mais variados tipos de publicações no Folha do Norte que abordassem o Espiritismo na cidade com o intuito de discutir como as representações sobre o Espiritismo e os autores dessas.

### **Breve histórico do Espiritismo no Brasil**

Os primeiros grupos espíritas no Brasil datam da década de 1860, grupos esses noticiados pela imprensa brasileira (GIUMBELLI: 2008, p.15), porém a presença de grupos espíritas no Brasil é anterior a publicação das obras de Allan Kardec em português no País, de modo que Bahia e Rio de Janeiro disputam à origem dos primeiros grupos espíritas brasileiros (ISAIA: 2009).

Conforme Damazio (1994), inicialmente, a expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro foi menos traumática do que na Bahia, uma vez que as principais idéias que permeavam o Espiritismo já estavam difundidas entre as elites cariocas, como o evolucionismo social e o positivismo – apesar dos primeiros grupos espíritas serem registrados na Bahia.

No que concerne a presença do Espiritismo na Bahia, Célia M. Leal Braga (1975) chama a atenção para o papel desempenhado por Luiz Olimpio Teles de Menezes, um dos fundadores do primeiro grupo espírita na cidade de Salvador no ano de 1867: o Grupo Familiar do Espiritismo.

A figura de Teles de Menezes se destacou, sobretudo, pela polêmica com o então presidente do Instituto Histórico da Bahia, o arcebispo D. Manuel Joaquim da Silveira, sobre a divulgação da doutrina

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

espírita. O arcebispo, por meio de uma Pastoral, alerta sobre o caráter “pernicioso” da doutrina espírita, como um meio de barrar a divulgação intensa desta religião em solo brasileiro, que se dava principalmente através do jornal espírita *Ecos de Além-Túmulo*, fundado em 1869.

Tal reação foi de tal modo rigoroso que chegou ao conhecimento do próprio Allan Kardec – ainda vivo na época conforme salienta Braga. Enfim, Teles de Menezes em resposta ao arcebispo católico, divulgou uma carta aberta em que justificava a doutrina espírita e os seus princípios religiosos, chamando a atenção para um artigo publicado num jornal jesuíta, em 1857, *La civilitá católica*, que justificava as disposições do Espiritismo.

Outra figura que Braga traz a tona é José Florentino de Sena, o José Petitinga, que nos idos de 1915 propõe uma unificação do movimento espírita existente na cidade de Salvador, visto que este estava perdendo fôlego nesta localidade em face das divergências existentes. Divulgador da doutrina espírita desde que tinha 21 anos, quando em 1887 tornou-se espírita, Petitinga fundou o Grupo Espírita Caridade, na cidade de Juazeiro. Em 1912, chegou a Salvador, fundou em 25 de dezembro a União Espírita Baiana, na Rua Carlos Gomes, com o objetivo de organizar o movimento. Em 1920, a União muda-se para um prédio no Terreiro de Jesus na capital baiana.

Sobre os primeiros grupos espíritas, no que tange as estratégias de se defender das pressões sociais católicas nesse contexto, Célia Braga destaca o papel desempenhado pelas associações ou grupo com fins literários ou beneficentes, uma forma de se estabelecer, tendo em vista que os espíritas sofriam perseguições quando se organizavam num grupo explicitamente de cunho religioso.

A dinâmica da formação dos grupos espíritas seguiu um ritmo de reestruturação e adesão de novos membros, nos primeiros anos do Espiritismo no Brasil: na medida em que surgiam novas organizações, desapareciam outras, assim, o Grupo Familiar do Espiritismo deu lugar a Associação Espírita Brasileira absorvendo grande parte dos membros do primeiro. Todavia, como nem todos foram absorvidos pela nova organização (por divergências) então houve uma reorganização em 1874 num novo grupo espírita com novos membros: o Santa Tereza de Jesus.

Braga ainda ressalta que à medida que tal situação se repetia, novos pólos propagadores da doutrina espírita surgiam na cidade de Salvador; no entanto com o intuito de controlar este movimento dando algumas diretrizes básicas, sem ferir a autonomia dos centros e grupos espíritas, foi fundada em 1º de janeiro de 1884 a Federação Espírita Brasileira (FEB) na região Sudeste.

A atuação da FEB marcou a disseminação da doutrina para o interior dos Estados Brasileiros e uma penetração regular por meio das inúmeras publicações, uma vez que “(...) os grupos tinham sempre uma preocupação de fundar uma revista ou um jornal para que pudessem ter condições de levar a palavra de orientação dos dirigentes aos diferentes pontos do país” (BRAGA: 1975, p.44).

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

### O Espiritismo em Feira de Santana

A origem da cidade de Feira de Santana foi marcada por uma forte tradição católica, permanecendo no imaginário feirense atrelada a imagem da capela construída pelo casal de colonizadores portugueses Domingos Barbosa de Araújo e Ana Brandão em louvor a Nossa Senhora Santana – que é a padroeira da cidade desde o século XVIII, quando ainda era uma sesmaria do bandeirante, e cristão novo, João Peixoto Viegas (BATISTA: 1997).

De acordo com Clóvis Oliveira, o mito de fundação da cidade a partir desta capela é uma versão historiográfica que tem por objetivo “silenciar a participação de outros grupos sociais na estruturação da cidade” (OLIVEIRA: 2010, p.10). No que tange ao aspecto religioso, tal silenciamento se faz a partir de grupos religioso que ameaçam a hegemonia católica na cidade.

Conforme Elizete da Silva, o campo religioso feirense entre os anos de 1930 a 1995 apresenta-se bastante diversificado, fato este que também ocorre de modo semelhante na formação cultural da cidade de Feira de Santana. Conforme salienta Silva (2009, p.44)

(...) a Princesa do Sertão atraiu várias ondas migratórias, sujeitos históricos que traziam seus aportes culturais, inclusive suas crenças e representações sobre o sagrado, que interagem com a população tradicionalmente residente, a qual também era diversificada do ponto de vista étnico e religioso (...)

O desenho do campo religioso feirense se estabeleceu não somente por meio das mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro, mas também devido a outros fatores, que não dizem respeito exclusivamente ao plano cultural. Como na imensa parte do território brasileiro, a cidade de Feira de Santana não escapou da hegemonia do catolicismo, expressão religiosa que marcou sua fundação seja através da corrente que coloca o casal Domingos Barbosa de Araújo e Ana Brandão ou de sujeitos anteriores a estes, a saber, o cristão-novo João Peixoto Viegas (ANDRADE: 1990).

Quanto aos espíritas, estes também se estabelecem na década de 1930; por volta de 1936, novamente um casal, Deraldo e Adalgiza de Carvalho fundam o primeiro centro espírita: o Paz dos Sofredores; logo o Centro Jesus de Nazaré foi fundado e, em face do crescimento de adeptos da doutrina espírita na cidade, foi fundada a Sociedade de Estudos Espíritas Feirenses (1950).

O estabelecimento do Espiritismo em Feira de Santana se deu, sobretudo, através de pessoas pertencentes às classes médias e altas, sendo que tais pessoas eram ligadas ao comércio, a exemplo de José Pereira Mascarenhas, Anísio Alves Paixão e José Pataro (vinculados com a fundação do Paz dos

Sofredores) e Olegário Bispo Almeida (ligado ao surgimento do Centro Espírita Jesus de Nazaré) (ARAUJO: 2009, p.43-44).

De acordo com Araújo, graças a um segmento da elite comercial da cidade de Feira de Santana, o Espiritismo foi introduzido na cidade formando, assim, os principais centros espíritas. Este autor acentua que o Espiritismo, seguindo uma tendência nacional, se tornou em Feira de Santana “uma religião de brancos, ricos e letrados” (ARAUJO: 2009, p.45) – num primeiro momento da chegada desta religião, principalmente, quando se observa que “(...) a composição daqueles que projetaram o Espiritismo na cidade, é basicamente de médios e grandes comerciantes, funcionários públicos e profissionais liberais. Pessoas conhecidas dentro do espaço urbano e comercial da cidade (...)” (idem).

Inicialmente, as reuniões espíritas em Feira de Santana aconteciam nos domicílios dos adeptos do Espiritismo, pouco depois passaram ser realizadas de um modo mais estruturado nos centros espíritas – ainda que a portas fechadas (ARAUJO: 2009, p. 43-44). Neste início, dois comerciantes foram figuras de destaque na difusão do Espiritismo na cidade: José Pataro dos Santos e Anísio da Paixão, o primeiro era um comerciante residente em Salvador, que auxiliou os espíritas feirenses nas sessões doutrinárias na cidade, já Anísio da Paixão, comercializava produtos alimentícios e pecuários, dedicando-se a divulgação da doutrina espírita (ARAUJO: 2009, p.46).

### **A caridade e heresia: as armas no campo religioso**

A imprensa foi fundamental na história do Espiritismo em Feira de Santana, por meios do Jornal Folha do Norte, o periódico de maior circulação na cidade, a doutrina espírita pode se difundir para um público maior.

Na década de 1940, a presença de notícias sobre o Espiritismo não era muito freqüente no jornal Folha do Norte. Entretanto, no ano de 1941 um anúncio chama a atenção, pois aparece ao longo em todos os exemplares do jornal desse ano sem alterações no texto:

Sofreis, irmãos?

O Centro Espírita Luz, Caridade e Amor (Fundado há 21 anos, com assistência de médico espírita, a rua Maia Lacerda, 54, Rio), vos enviará grátis as indicações para o vosso tratamento, bastando para isso remeter nome, idade, residência e envelope selado e subscrito para a resposta <sup>1</sup>

Dentre os elementos presentes neste pequeno anúncio, que figurava na página dois do semanário, estão: a comunicação entre espíritas cariocas com feirenses e a questão da caridade, ou

<sup>1</sup> Sofreis, irmãos? Folha do Norte, Feira de Sant’Anna, 11 de janeiro de 1941, p.2.



melhor, “assistência médica espírita” – nos dizeres do anúncio. Não se pode afirmar até em que ponto ia às relações entre os espíritas cariocas e os feirenses, uma vez que este trabalho não possui fontes mais consistentes para problematizar tal relação, porém pode-se dizer que houve pelo menos relações fraternas entre esses espíritas. Além disso, pode-se observar a representação do Espírito por meio do auxílio, com o intuito de não somente recepcionar outros espíritas, mas também todos aqueles que tivessem algum interesse – ainda que não fosse do mesmo grupo, uma vez que o termo “irmãos” pode ser tomado genericamente.

Em 1956 foi encontrada uma das primeiras comunicações no jornal Folha do Norte que demonstra a posição da Igreja Católica sobre os espíritas, no que tange a prática da caridade.

É absolutamente proibido aos católicos auxiliar a construção de sinagogas, mesquitas, igrejas de protestantes ou espíritas, bem como nenhuma obra de assistência social promovida ou dirigida por essas entidades. Nenhuma razão ou pretexto algum poderá justificar semelhante proceder, nem eximir o contribuinte católico de culpa contra a única e verdadeira Religião <sup>2</sup>

Um dos primeiros pontos desse artigo é o fato de que católicos eram colaboradores de obras assistenciais de outros grupos religiosos, além de auxiliarem na construção de templos destes grupos. No que tange a prática filantrópica, esta foi muito presente no campo religioso feirense. Sendo uma prática respaldada pelos princípios religiosos de cada grupo que se utilizou dela.

No que tange as protestantes, as atividades de cunho assistencialista se deram “(...) por meio de entidades sociais, como creches, orfanatos, centros de recuperação. Este foi um meio do grupo galgar participação e destaque na região feirense, bem como de participar de questões políticas (...)” (SILVA: 2008, p.56). As instituições, criadas entre as décadas de 1950 a 1980, atuaram frente aos diversos problemas sociais, como se pode observar pelos nomes destas: Orfanato Evangélico da Assembléia de Deus; a Associação dos Menores Abandonados; Centro de Recuperação Desafio Jovem (idem).

O catolicismo também se utilizou da prática caritativa, principalmente por meio da figura do padre Ovídio de São Boaventura, vigário da cidade entre os anos de 1864 a 1886, suas obras sociais continuaram em plena atividade mesmo após a sua morte. Dentre as suas obras destacam-se a Montepio dos Artistas Feirenses e o Asilo Nossa Senhora de Lourdes (orfanato destinado a meninas) (POPPINO: 1968, p.284).

Em 1950, Feira de Santana contava com três centros espíritas e apesar de estabelecido em Feira de Santana o movimento espírita ainda sofria vários ataques. Entrementes a este fato, um dos meios pelo qual o Espiritismo procurou se legitimar foi através da prática filantrópica. Sendo assim, “(...)

---

<sup>2</sup> Auxílios de católicos a obras heréticas e cismáticas. Folha do Norte, Feira de Santana, 1 de setembro de 1956, p.1.  
CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

campanhas do cobertor, entrega de sopas, campanhas de alimentos (...) e a criação do Lar do Irmão Velho fortaleceram o movimento espírita e consolidava a religião no espaço social feirense” (ARAÚJO: 2009, p.60).

Por ser um órgão de imprensa vinculado ao Poder Municipal na cidade, o jornal Folha do Norte acompanhou a implantação do Lar do Irmão Velho, sendo recorrente o discurso dessa obra filantrópica como uma obra grandiosa, contando com o apoio de significativa parcela das classes altas e médias da sociedade feirense.

A Comissão responsável pela construção do “Lar do Irmão Velho”, de Feira de Santana, tem a satisfação de comunicar às almas generosas sistenizadas [sic] com esse inadiável movimento que acaba de adquirir por 70 mil cruzeiros, ao Sr. Américo Caribé, o terreno necessário à citada edificação, que tem como finalidade amparar aqueles que, por sua idade avançada, já não podem prover à própria subsistência.

A pedra fundamental de tão meritória obra será lançada dentro em pouco, logo que a Comissão complete o pagamento, pois deu apenas 40 mil cruzeiros, faltando, portanto, 30 mil.

Eis porque apela para os homens e mulheres de boa vontade de Feira para que ajudem a cobrir esses 30 mil cruzeiros restantes.

Qualquer contribuição pode ser enviada ou entregue ao Núcleo Feirense da “Legião da Boa Vontade”, Av. Senhor dos Passos, 1309, as segundas-feiras, das 20 às 21 horas, quando realiza suas reuniões ordinárias, ou depositada no Banco do Brasil, em conta já aberta em nome da instituição.

DEUS, QUE TUDO VÊ, RECOMPENSARÁ A TODOS <sup>3</sup>.

O texto acima traz a tona um elemento fundamental para a implantação do abrigo para idosos, Lar do Irmão Velho: a atuação do Núcleo Feirense da Legião da Boa Vontade <sup>4</sup>. Essa organização espírita se instalara na cidade em 1957, com o intuito não ser uma entidade assistencial, mas, por outro lado, não se pode deixar de pensar na questão religiosa, isto é, na propagação do Espiritismo em Feira de Santana.

A Legião da Boa Vontade tinha como presidente o bancário e contador do Banco do Brasil, Elísio da Rocha Doréa; o Serviço de Imprensa e Propaganda foi dirigido pelo Dr. Osvaldo Requião, promotor público de justiça e professor secundário, além do então cirurgião-dentista e membro da Câmara de Vereadores, Colbert Martins no Conselho Fraternal, o departamento de Assistência Social ficaria a cargo do proprietário Enésio Freitas Cerqueira <sup>5</sup>.

As mulheres também faziam parte do quadro do Núcleo Feirense da Legião da Boa Vontade em diversos setores, como o de Assistência Espiritual, como a professora primária Hilda Portugal; no

<sup>3</sup> Núcleo Feirense da Legião da Boa Vontade. Construção do “Lar do Irmão Velho”, de Feira de Santana. Apêlo. Folha do Norte, Feira de Santana, 28 de setembro de 1957, p.1.

<sup>4</sup> Fundação do Núcleo Feirense da Legião da Boa Vontade. Folha do Norte, Feira de Santana, 8 de junho de 1957, p.1.

<sup>5</sup> Fundação do Núcleo Feirense da Legião da Boa Vontade. Folha do Norte, Feira de Santana, 8 de junho de 1957, p.1.

**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

primeiro secretariado, a industrial D. Adalice Lopes e como uma das legendárias do Conselho Fraternal, professora primária Joselita Cerqueira Bastos. Se a participação das mulheres foi, numericamente, pouco expressiva nos quadros administrativos do Núcleo Feirense da Legião da Boa Vontade; a participação masculina, por sua vez, foi maior.

A filantropia foi uma das formas pelas quais o Espiritismo atuou representado em Feira de Santana, sobretudo, no tocante sua principal obra na cidade: o Lar do Irmão Velho. Sendo assim, o conceito de representação é de fundamental para compreender o objetivo da vinculação deste empreendimento através de um jornal de grande posição dentro do campo jornalístico feirense, uma que “(...) por um lado, a representação faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado; de outro, é a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa” (CHARTIER: 1991, p.184).

A construção deste asilo para idosos trouxe um capital simbólico para a prática da caridade realizada pelos espíritas não somente para o campo religioso, mas para a sociedade feirense. Entretanto, a prática da caridade no meio espírita, em nível nacional, deve levar em conta a figura de Chico Xavier que marcou profundamente o Espiritismo brasileiro, ou melhor, à brasileira, sobretudo, no que tange ao viés católico presente neste, como a questão da santidade e renúncia – ponto este que se insere a caridade, como uma forma mais evidenciada do exercício da renúncia aos valores materiais e amor ao próximo (STOLL: 2002).

Além disso, conforme Lewgoy, o modelo espírita seguido por Chico Xavier e o proposto por Allan Kardec possuem alguns diferenças quando se observa a prática espírita no contexto brasileiro, assim, no que tange a caridade enquanto em Kardec esta possui um viés reflexivo, a ênfase dada por Chico Xavier é “material tendo em vista simultaneamente a evolução espiritual e a graça” (LEWGOY: 2001, p.72).

No entanto, não se pode perder de vista que outra representação acerca do Espiritismo esteve presente no Folha do Norte no mesmo período da construção do Lar do Irmão Velho, como é caso do Espiritismo como uma heresia.

Quem abraça a doutrina espírita, deixa de ser católico, renega a fé, trai os juramentos do Batismo, abandona a Igreja, afasta-se do redil das ovelhas fiéis de Cristo, renuncia voluntariamente aos meios de santificação, os sacramentos, que Jesus instituiu para a salvação das almas (...) Os espíritas não podem ser admitidos á recepção dos sacramentos, nem mais participam dos frutos espirituais e graças e orações, missas, sufrágios e preces públicas da Igreja. A lei eclesiástica proíbe aceita-los como padrinhos de Batismo e de Crisma e, em caso de falecimento, ficam privados da encomendação e da celebração de missa por sua alma. Em hora infeliz separam-se da Igreja de Cristo e

renunciaram deliberadamente aos benefícios, que, como Mãe carinhosa, ela oferece e outorga aos seus filhos (da Pastoral Coletiva do Episcopado Riograndense, 1954). Sobre a Umbanda, peça o interessante livro do Frei Boaventura O. F. M: Posições Católicas perante a Umbanda. 88 pp. Pedidos à EDITORA VOZES LTDA. Caixa Postal 28 – Petrópolis, R.J. Filiais: Rio e São Paulo ou por intermédio das boas livrarias <sup>6</sup>.

O texto acima, publicada no jornal Folha do Norte, é um fragmento da Pastoral Coletiva do Episcopado Riograndense, de 1954, nele a representação do Espiritismo como heresia é bastante evidente e o tom de admoestação utilizado sobe um pouco, afinal, chama a atenção para as penalidades que os católicos que compartilham de ideias da doutrina espírita e, obviamente, os próprios espíritas sofreriam, isto é, “(...) o princípio de autoridade é evocado” <sup>7</sup>. O fato da Igreja Católica ir à imprensa ameaçar os católicos que buscavam no Espiritismo foi um sinal que a mesma estava sendo ameaçada pela doutrina espírita.

Configura-se nestes artigos, o que Roger Chartier chama de “luta de representações” que “(...) têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (CHARTIER: 1990, p.17).

Se de um lado o Espiritismo era representado pelos espíritas com base na caridade; por outro, a representação deste feita pelos católicos seria como heresia – não somente os católicos, mas também os protestantes, conforme salientou Elane Santos (2010). Denotando competição entre os grupos no campo religioso, as representações sobre o Espiritismo são impostas por meio de artigos e editoriais no jornal Folha do Norte de modo a legitimar a posição/escolhas daqueles que as formulam, no caso, católicos e espíritas.

No tocante a questão da heresia, pode-se acentuar que

Para ver sua autoridade normativa respeitada, a instituição tende a separar ortodoxia de heresia. E heresia é aquilo que não está concorde com o pensamento da instituição. Busca-se, assim, desqualificar e condenar todo ato que não se coadune com o pensamento oficial, visando, assim, sua dissolução (...) As doutrinas religiosas querem ser exclusivistas ao passo que reivindicam o serem verdadeiras (...) Usa-se a noção corrente da contradição, onde duas verdades não podem ocupar o mesmo espaço, e status. A verdade é sempre singular (...) (PORTELLA: 2006, p.570)

<sup>6</sup> Oposição irreduzível entre Espiritismo e Cristianismo. Folha do Norte, Feira de Santana, 10 de agosto de 1957, p.4.

<sup>7</sup> PORTELLA, Rodrigo. *Discurso religioso, legitimidade e poder: algumas considerações a partir de Bourdieu, Foucault e Heller. Fragmentos de cultura*. Goiânia. V.16, n.7/8, jul./ago. 2006, p.567.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

O Espiritismo era representado como heresia quanto à sua diferença com os dogmas católicos, isto é, com a Igreja Católica, cuja representação que faz de si mesma é como a verdadeira religião ao passo que representa o Espiritismo como heresia.

### Considerações finais

A compreensão da luta de representações dentro do campo religioso pode ser percebida através de diferentes aspectos sociais, bem como nas relações que as religiões se estabelecem entre si e no contexto em que vivem os indivíduos. Por da difusão de representações dessas disputas na imprensa, pode-se perceber não somente disputas religiosas, mas como num mesmo um conflito que se dá no plano cultural em um mesmo segmento da sociedade.

Na cidade de Feira de Santana, no período estudado, pode-se verificar católicos e espíritas de um mesmo grupo social disputando no campo religioso. Se por um lado, primeiros permeiam a representação do segundo com uma discussão recorrente na história do Catolicismo; por outro lado, pode-se verificar os espíritas lutando com as armas da filantropia para se contrapor a representação de heresia. Sendo significativo, o papel que confere a imprensa como difuso de valores numa sociedade.

### Referências

- ANDRADE, Celeste Maria Pacheco. **Origens do povoamento de Feira de Santana um estudo de historia colonial**. 1990. 165 p Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia.
- ARAIA, Eduardo. **Espiritismo: doutrina de fé e ciência**. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- ARAÚJO, José Fernando Souza. **“Os espíritos chegam a Feira”**: formação do Espiritismo em Feira de Santana, 1936 – 1961. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2009.(não tem na BB)
- BATISTA, Silvana Maria. **Conflito e comunhão na festa da padroeira em Feira de Santana (1930-1950)**. Feira de Santana: UEFS, 1997.
- BRAGA, Celia Maria Leal. **O kardecismo em Salvador**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1975. 169 p. (Cadernos de pesquisa)
- CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. **Estudos Avançados** 11 (05), 199.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural entre praticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Lisboa, Portugal: Difel, 1990. 239p
- CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

DAMAZIO, Sylvia. **Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

GIUMBELLI, Emerson. *Kardec nos trópicos.* **Revista da Biblioteca Nacional.** Ano 3, nº33, junho 2008.

ISAIA, Arthur César. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. *Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I n. 3*, Jan. 2009.

KARDEC, Allan. **O Evangelho segundo o Espiritismo.** (Edição Histórica) Brasília: FEB, 2013.

LEWGOY, Bernardo. *Chico Xavier e a cultura brasileira.* **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2001, v.44, nº1, p.72.

OLIVEIRA, Clovis Frederico Ramaiana Moraes. **De Empório à Princesa do Sertão: utopias civilizadoras em Feira de Santana (1893-1937).** Dissertação Mestrado em História. FFCH/UFBA, Salvador, 2000.

PIRES, Pedro Stoeckli. **Nascer, morrer e renascer: o Espiritismo à luz das Ciências Sociais.** Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

PORTELLA, Rodrigo. *Discurso religioso, legitimidade e poder: algumas considerações a partir de Bourdieu, Foucault e Heller.* **Fragmentos de cultura.** Goiânia. V.16, n.7/8, jul./ago. 2006, p.567.

SANTOS, Elane Ribeiro dos. **Espíritas e batistas em Feira de Santana (1940-1980).** Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2010.

SILVA, Elizete da. *O campo religioso feirense: notícias e reflexões preliminares.* **Sitientibus.** Feira de Santana, n. 41, jul./dez. 2009.

SILVA, Igor Trabuco da. **“Tu não participaras”:** A Assembléia de Deus e os dilemas da participação política (1972-1990). Monografia (Especialização em História da Bahia). Feira de Santana, UEFS, 2008, p.56.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil.* **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2002, v.45, n.2.



O catolicismo como *mal de origem*: algumas perspectivas sobre a percepção de tempo histórico e paganismo católico em *The Evangelical Invasion* (1910), de Samuel R. Gammon

Guilherme Ferreira Oliveira

Mestrando – UFSJ

[mrguifereira@yahoo.com.br](mailto:mrguifereira@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Neste trabalho procuramos apresentar a representação da religiosidade católica e brasileira inscritas no livro *The Evangelical Invasion* (1910) do missionário norte-americano Samuel R. Gammon, a partir das categorias de *espaço de experiência* e *horizonte de expectativas* (R. Koselleck). Num cenário de discussão sobre a legitimidade do envio de missões para o Brasil, Gammon defende a necessidade de evangelização, tendo em vista, sobretudo, o caráter pagão que constituiria a doutrina romana e a prática da Igreja no país. Para o missionário, o Brasil tinha os meios para, ao lado dos Estados Unidos, ser uma das duas maiores potências mundiais; contudo, seu passado e presente marcados pelo catolicismo era o grande entrave para a efetivação da modernidade nos Trópicos. Dessa forma, ao desqualificar a religião do *outro* como irracional e pagã, Gammon procurava legitimar o início das missões protestantes como o tempo de uma transição histórica entre o velho Brasil e as suas expectativas de futuro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Protestantismo no Brasil, Representações de Brasil, Catolicismo brasileiro.

### Introdução

As formas de inserção e ação dos protestantes no Brasil é tema que carece de atenção de mais historiadores. Apesar de não havermos encontrado pesquisas específicas sobre a presença protestante no Brasil no período colonial, é certamente estudos sobre os tempos imperiais e de início da República que mais despontam como objetos de estudo dos que se dedicam ao tema – provavelmente porque este é período da maior imigração de protestantes para o país, missionários ou não. Felizmente estes estudos têm avançando em compreender a relação desta compreensão religiosa com a cultura brasileira e os seus projetos civilizadores na nova terra<sup>1</sup>. Dialogando com estas perspectivas analíticas e sinalizando para a necessidade de investigar a construção de um projeto missionário protestante para o Brasil, é que conduzimos este artigo.

Este texto, nesse sentido, apresenta parte da pesquisa de mestrado em andamento intitulada de *A Invasão Evangélica no país das possibilidades: o missionarismo protestante e suas representações de Brasil* (1870 – 1910), a qual através do livro *The Evangelical Invasion of Brazil*, do missionário presbiteriano Samuel Rhea Gammon<sup>2</sup>, escrito em 1910, procura apontar de que maneira as representações de Brasil

<sup>1</sup> Listo aqui, sobretudo, os trabalhos de Lyndon Araújo dos Santos, descritos na bibliografia no final deste artigo.

<sup>2</sup> Samuel R. Gammon (1865 – 1928) nasceu na Virgínia, da terceira geração da família Gammon, que havia aportado nos Estados Unidos no sudoeste da Virgínia e no leste do Tennessee, oriundos da Escócia e da Irlanda. Estudou Filosofia e Teologia no Seminário de Bristol. Aportou no Brasil em 1889 e até 1893 dirigiu um colégio em Campinas. Neste mesmo  
**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

construídas por este missionário se relaciona basicamente a duas questões iniciais: a primeira, uma questão prática ligada ao *lugar de produção* missionário, que é o incremento das missões no Brasil; e a segunda, que está inserida em motivos ideológicos mais gerais, como a pretensa noção de excepcionalidade norte-americana e um pensamento mais específico acerca do missionarismo norte-americano naquele fim de século<sup>3</sup>. De maneira elucidativa, consideramos as representações de Gammon divididas em quatro aspectos centrais: a imagem da natureza, da política, do *modus vivendis* brasileiro e da religiosidade nativa; sobre este último aspecto, este artigo propõe apontar algumas reflexões.

### O caráter anti-moderno, degenerativo e pagão do catolicismo

Antes, contudo, é preciso afirmar que o livro de Gammon foi escrito com objetivos bem definidos. Ele, primeiramente, seguindo as orientações do Comitê de Publicações da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos, tem o intuito de apresentar a sociedade brasileira nos círculos missionários e de fazer um balanço do trabalho de evangelização até aquele momento, quando os presbiterianos completavam 50 anos desde a chegada de Simonton, o primeiro missionário presbiteriano institucionalizado atuando no país. Chegado ao seu público alvo, o livro procuraria legitimar o envio de missionários, aumentar o incremento financeiro e, sobretudo, demonstrar as razões teológicas de se investir no Brasil e de justificá-lo como campo ideal para as missões. Neste contexto em que os principais destinos da atividade missionária protestante norte-americana se concentravam na Ásia e na África<sup>4</sup>, considerados espaços totalmente descristianizados, Gammon, dialogando com outros autores, procuravam salientar que a América Latina deveria receber maior atenção dos norte-americanos, pois ao contrário do que todos acreditavam, ela não tinha realmente sido convertida aos ensinamentos de Cristo.

Na verdade, esse era um ponto crucial do debate em que ele estava inserido. Para Gammon, bem como para Hubert W. Brown e Francis E. Clark, praticar um fé que não era a “verdadeira religião de Cristo” – para eles, o protestantismo - recaía em dizer que tem uma religiosidade pagã, o que

---

ano transferiu-se para Lavras, fundando a primeira escola protestante da região. Para mais informações ver GAMMON, Clara. Assim brilha a luz: A vida de Samuel Gammon. Lavras: Imprensa Gammon, 1910, pp. 20-25.

<sup>3</sup> Ver OLIVEIRA, G. F. “O Brasil é nossa Samaria”: providencialismo e representações de Brasil em *The Evangelical Invasion (1910)*, de Samuel R. Gammon. In: I Encontro de Pesquisa em História da UFMG, 2012, Belo Horizonte. Anais Eletrônicos do I Encontro de Pesquisa em História da UFMG, 2012. v. 3. p. 55-67..

<sup>4</sup> Nem a literatura norte-americana nem a brasileira parecem destacar especificamente as razões do que autores como Gammon denominam de “negligência missionária” da América Latina. São os próprios missionários como Gammon, Francis E. Clark (*The continent of opportunity*, 1907) e Hubert W. Brown (*Latin America*, 1901) que criticam esta classificação em seus livros, a qual, segundo o historiador Arturo Piedra, teria surgido nas publicações protestantes por volta de 1868, ganhando repercussão com o livro de Lucy Guinness e E. C. Millard, *The Neglected Continent* (1894). Sobre o assunto, ver KLING, David W. *The New Divinity and the Origins of the American Board of Commissioners for Foreign Missions* e PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. É preciso considerar que grande parte dos estudos feitos nos Estados Unidos sobre a atuação protestante se concentram em estudos de caso sobre a Índia e países da África, o que pode nos ajudar a insinuar que, de fato, pode ter havido um preferência missionária na última metade do século, pelo mundo oriental.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

colocava o catolicismo no mesmo nível das crenças nativas e igualava a situação da América Latina à África ou à Ásia. A intenção era, portanto, de justificar o incentivo financeiro e pessoal nas missões para América Latina, e destacar o *continente negligenciado* estaria se transformando em *continente das oportunidades*<sup>5</sup>. Oportunidades estas que eram teológicas e missiológicas, como destacamos aqui neste artigo, mas também, econômicas, como o discurso da necessidade de aproveitamento material das potencialidades do Brasil. Assim, nesse discurso o Brasil aparecia como terreno pagão, e por isso mesmo, legítimo para as missões.

É preciso destacar ainda que o grande alvo das críticas de Gammon era, sobretudo, o catolicismo e não Brasil. A tônica com a qual o Brasil é descrito é bastante positiva e otimista para o com o seu futuro, como se o país fosse determinado por Deus para figurar entre as maiores nações do mundo. O texto de *The Evangelical Invasion* frisa de maneira incisiva esse posicionamento, mostrando como Deus havia deixado sinais de sua escolha e determinação para o Brasil em sua natureza e em suas gentes, elementos os quais apenas precisariam de uma intervenção paternalista norte-americana para atingir o sucesso. Ainda na perspectiva do missionário, diante de tantas possibilidades latentes, o catolicismo trazido pelos portugueses havia freado o desenvolvimento do Brasil desde o período colonial, contaminando a cultura política e a vida cotidiana, e naquele início de século XX, estaria conduzindo os homens ora à crença supersticiosa, ora ao ceticismo e negação do divino.

Para montar esse quadro, Gammon divide a população do Brasil com base na sua forma de encarar o catolicismo; assim, haveria dois grupos de pessoas naquele período: os “educados céticos” e “ignorantes idólatras e supersticiosos” (GAMMON, S. R., p. 71) Os primeiros seriam os intelectuais e os homens cultos, que segundo ele, abandonavam ou criticavam a fé a partir de seu conhecimento do catolicismo, que seria uma religião sem nenhuma explicação lógica e racional, como ele considerava ser o protestantismo. O homem racional, utilitário e moderno não poderia, nesse sentido, ser católico, mas não precisaria necessariamente ser descrente, uma vez que o protestantismo teria explicações históricas e teológicas que satisfariam o homem educado. Contudo, como no Brasil o protestantismo não era conhecido, restava a esses homens se tornarem céticos. O outro grupo era composto pelas massas sem educação, que sem conhecimento algum das doutrinas, permaneciam na ignorância e na superstição. O missionário assim escreve, comentando sua própria análise:

---

<sup>5</sup> É costumeiro encontrar nesses textos referências à América Latina como terreno das oportunidades ou das possibilidades, o que, nomeadamente, se opõe à noção de continente negligenciado, como afirmado na nota de rodapé anterior. Francis E. Clark, por exemplo, escreve que “as luzes estão chegando a todos os lugares e a América do Sul vai ser o grande continente da oportunidade e da possibilidade” (CLARK, 1907: 23). Gammon, por sua vez, afirma, incisiva e repetidamente, que o “Brasil é uma terra de maravilhosos recursos e possibilidades” (GAMMON, 1910: 48).

Como resultado da investigação e discussão, verificou-se que, depois de 400 anos de domínio de Roma no Brasil, as classes educadas estão entregues a alguma forma de ceticismo radical, e que as massas iletradas estão afundadas na superstição idólatra (GAMMON, S. R. p. 86)

Esse quadro sócio-religioso se dava como desdobramento da influência católica em todos os meandros da vida do brasileiro e três eram os principais aspectos que conduziam à população a este cenário: a doutrina e a teologia católica, a prática social da Igreja e a sua força moral<sup>6</sup>. Gammon examina alguns pontos da doutrina do catolicismo, que para ele, terminam por levar à descrença. Um dos pontos de ataque do missionário é a crença de que o pão é passível de transubstanciação, pois segundo ele, tanto a hóstia quanto o vinho, “sob análise química, apresentam propriedades de pão e de vinho”(GAMMON, 1910: 72), e não de sangue. Sobre o assunto, o Gammon, de maneira retórica, questiona:

Poderia qualquer ser racional acreditar que aquilo não é pão, mas o próprio Senhor Jesus Cristo, verdadeiro e real, tal como existe no céu? Para acreditar nisto é preciso desacreditar o testemunho dos cinco sentidos, subverter a própria base da evidência humana e violentar as mais fundamentais leis da razão humana. Não admira que os homens, com razão, sintam que a mente e a consciência se revoltam contra este ensinamento? Não admira que as classes educadas se recusem a serem culpadas de tal traição contra as leis fundamentais do pensamento e da evidência? Mas quando o homem foi educado em uma casa católico-romana e se lembrar que seus antecessores por gerações foram romanistas, ele naturalmente sente que a fé tradicional de seus pais deve ser a melhor de todas; e quando ele rejeita isso, ele rejeita todas as religiões. “Se isso é o cristianismo”, ele diz, “eu não vou ter nada nisso”. É assim que os homens pensantes das terras papais se tornam céticos (GAMMON, 1910: 72 – 73).

Nessa citação parece ter ficado claro o pensamento de Gammon sobre o assunto, do qual podemos ressaltar dois aspectos: o primeiro é que deve haver compatibilidade entre religião e ciência, e o outro afirma que no catolicismo essa compatibilidade é nula. Por sua vez, o protestantismo detinha proposições explicativas na História e na Filosofia, e não tinha qualquer elemento que se opusesse à razão – ainda que essa razão partisse de pressupostos dogmáticos e apologéticos -, se adaptando perfeitamente à modernidade e contribuindo para o desenvolvimento das sociedades. É preciso considerar também que para Gammon a influência da religião extrapola o universo do sagrado, e intervém ou mesmo determina a identidade individual e nacional. Assim, numa oposição assimétrica, ele afirma que “em todos os países católicos encontramos o mesmo estado de coisas do Brasil, e também encontramos que o mesmo estado de coisas está em forte contraste com as terras

---

<sup>6</sup> Gammon dedica dois dos oito capítulos de seu livro para expressar, de maneira pormenorizada, essa opinião. *Ver The Nation's Need: Brazil as a mission field, Part I e Part II* (GAMMON, 1910: 86 – 105).

protestantes” (GAMMON, 1910: 71). A conversão das gentes do Brasil, vai se tornando, assim, uma obrigação divina e moral, mas também uma questão social; nas palavras do próprio missionário, seu trabalho era “para a glória de Deus e para o progresso humano”<sup>7</sup>, que eram condições indissociáveis.

Após a análise da doutrina, o segundo ponto destacado por Gammon é a relação do romanismo com as práticas sociais, mais especificamente, “a atitude do romanismo para com as instituições civis, sociais e políticas e suas doutrinas nesses assuntos, [as quais] levam os homens pensantes da classe governante à indiferença, oposição e ceticismo” (GAMMON, 1910: 73). Aqui, Gammon retoma uma de suas críticas mais recorrentes: haveria uma incompatibilidade entre romanismo e as instituições modernas, neste caso, entendida como as instituições políticas liberais e o incremento da educação.

A primeira crítica é contra autoridade papal, neste trecho se referindo ao seu interesse de intervenção nos governos nacionais, e a maneira como “esta doutrina papal geralmente se esquece das atuais liberdade política e liberdade individual” (GAMMON, 1910: 73). O missionário acrescenta que apesar deste ser um problema secular, uma agitação progressiva contrária à infalibilidade papal voltou a acontecer, no Brasil e no mundo, desde a publicação do *Sylabus* de 1864, o qual procurava reafirmar dogmaticamente esta autoridade (GAMMON, 1910: 75). É interessante como que sobre este ponto, Gammon convoca dois intelectuais brasileiros, Joaquim Saldanha Marinho e Rui Barbosa, como que para legitimar sua crítica e assinalar aos seus que os “homens cultos” brasileiros também estavam sentindo uma inquietação com relação à religião dominante e o seu caráter de organização política<sup>8</sup>.

Ainda tratando das instituições civis e sociais, o Romanismo surge como impeditivo para um dos elementos centrais da intenção missionária de Gammon, ou seja, a educação e sua relação com o progresso do Brasil. De início, o missionário cita a importância das escolas públicas na Alemanha, na Suíça e nos Estados Unidos para “a honra e o desenvolvimento do progresso nesses países” (GAMMON, 1910: 77) o que lhe parece ser visível a todos os homens do governo. Contudo, nas terras papais, esses estadistas “devem contar com a incessante oposição dos clérigos” (GAMMON, 1910: 77), os quais querem dominar as instituições de ensino. Notemos o quanto a condição religiosa é determinante para o progresso e a boa educação, como parece não ser incomum na literatura do período; a contraposição que Gammon faz é de raiz religiosa, afinal, os países que aparecem como

<sup>7</sup> Essa é a epígrafe do colégio fundado por Gammon em Lavras, Minas Gerais, em 1903.

<sup>8</sup> Rui Barbosa é nome brasileiro que mais aparece em *The Evangelical Invasion*, sobretudo para destacar o quanto os brasileiros estavam insatisfeitos com a religião católica e sua influência na política e na sociedade como um todo. De fato, tanto Rui Barbosa como Saldanha Marinho, foi críticos ferrenhos da tradição monarquia-Igreja no Brasil, mas em *The Evangelical Invasion* suas críticas são compreendidas como um “clamor” brasileiro pela imigração protestante. Parte dessa apropriação de Rui Barbosa por Gammon pode ser encontrada em OLIVEIRA, G. F. *A modernidade e o protestantismo: ensaio sobre o projeto de construção nacional de Rui Barbosa*. Intellèctus (UERJ. Online), v. 1, p. 1-11, 2012.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

modelos educacionais são declaradamente protestantes, em oposição assimétrica às “terras papais”. Nas suas próprias palavras, Gammon acrescenta que:

Quando os homens inteligentes que amam o seu país e desejam sua prosperidade vêem no Cristianismo papal o mais sério obstáculo à liberdade civil e ao governo estável, quando eles reconhecem que o Romanismo é o maior obstáculo para o avanço intelectual e material, é estranho que eles venham a temer e até mesmo odiar esse inimigo? Tendo em vista isto tudo, podemos pensar que a grande maioria da classe educada e do governo são confessadamente céticos radicais de alguma das inúmeras escolas? E, em vista de tudo isso, pode-se agora perguntar: não é este o ceticismo natural, o resultado inevitável desta instituição político-eclesiástico, desta forma degenerada e apóstata do cristianismo? (GAMMON, 1910: 78 – 79).

Como vimos, para Gammon, as religiões tinham influências na *regeneração* ou na *degeneração* dos homens e das sociedades. Enquanto a moral protestante lhe parece regeneradora, ou seja, contribui para o desenvolvimento, a moral católica tem uma ação de degeneração, “degradação” ou “depravação” (GAMMON, 1910: 79) do costumes, o que segundo o missionário, é cientificamente comprovado pela estatísticas e pela História (GAMMON, 1910: 80). Ele afirma que segundo uma pesquisa realizada por Hubert W. Brown e publicada em seu livro *Latin America*, “75% das crianças do Equador são filhos ilegítimos” (GAMMON, 1910: 80) e apesar de o Brasil ter melhores índices morais do que o vizinho sul-americano, “o fato é que nas terras papais prevalece um estado moral mais baixo do que em países onde a influência protestante se faz presente” (GAMMON, 1910: 80).

Todas essas questões sociais tinham, contudo, uma raiz teológica, que era um problema da gênese e do desenvolvimento do catolicismo: o seu caráter pagão. Para o missionário, esse paganismo católico era evidente “nas formas e cerimônias do catolicismo” (GAMMON, 1910: 87), bem como no seu “espírito e na sua doutrina” (GAMMON, 1910: 94). Tomando como esteio argumentativo o livro de Francis E. Clark<sup>9</sup>, *Ten Great Religions: an essay in comparative theology* (1871), Gammon sugere que os ritos e objetos católicos são muito semelhantes aos budistas, como, por exemplo, “sua maneira de entoar orações, seu incenso e suas velas”, além de menções à existência de imagens de uma chamada “Rainha dos Céus, que teria uma criança em seus braços” (GAMMON, 1910: 87).

---

<sup>9</sup> Clark (1810 – 1880) foi um estudioso das religiões e um dos fundadores da Igreja dos Discípulos, de tendência unitarista e interessada na intervenção comunitária e social, como a causa abolicionista. Escreveu diversos livros e artigos, além de contribuições para diversos jornais norte-americanos, além de estar ligado ao movimento do transcendentalismo norte-americano da primeira metade do século XIX, como demonstra a troca de correspondências com a jornalista Margaret Fuller e o escritor Ralph Waldo Emerson. Ver PACKER, B. *Dangerous Acquaintances: The Correspondence of Margaret Fuller and James Freeman Clarke*. In: ELH, vol. 67, nº 3, p. 801 – 818.



Em semelhança com o confucionismo e o bramanismo se poderia listar “a cruz, a mitra e o traje dalmática”, além “da maneira de cantar, os exorcismos, o incensário suspenso de cinco cordas (...), o celibato, o retiro religioso, as oferendas aos santos, as procissões, a água benta”(GAMMON, 1910: 88). O catolicismo teria ligações douradoras ainda com a religião da Roma Antiga, como “os dias santos, o incenso, a consagração de lugares sagrados, as oferendas votivas, as relíquias, a vestimenta”, e, sobretudo, “a idéia de autoridade central” (GAMMON, 1910: 89), o que fez com que houvesse uma confusão entre poder sacerdotal e político. Mais comparações poderiam ainda ser citadas: em relação aos astecas (GAMMON, 1910: 90), aos índios brasileiros (GAMMON, 1910: 91), à Babilônia, ao Egito, Índia, Ásia, Tibet e Grécia (GAMMON, 1910: 92). Por fim, Gammon considera que:

Pode-se afirmar que um estudo cuidadoso sobre este assunto vai levar irresistivelmente à convicção de que o catolicismo, em seu verdadeiro gênio e caráter, subverte os ensinamentos fundamentais da religião divinamente revelada de Cristo. (...) O catolicismo praticamente anula a autoridade da Bíblia como fonte de ensino religioso, e coloca em seu lugar a autoridade do homem passível de falha (GAMMON, 1910: 95).

### **A regeneração do Brasil**

Nesse cenário descrito por Gammon, o catolicismo é a origem de todos os males do Brasil, freando o desenvolvimento saudável do país, que teria todas as condições naturais para “um dia ser o centro da civilização” (GAMMON, 1910: 26) e estaria naquele momento “convidando à população a construí-la” (GAMMON, 1910: 30). Na verdade, no pensamento do missionário, aquele início de século era um momento peculiar, uma época de mudanças, que seria a construção de um novo tempo para o Brasil. O início dessa *época de transição* (KOSELLECK, 2006: 288) seria a chegada do missionarismo protestante no Brasil, em meados do século XIX, que coincidia com o período de maior crítica do status quo imperial e sua tradicional relação com a Igreja. Sobre o trabalho missionário anterior e início de novas condições, Gammon escreve:

Quando consideramos os frutos da vitória, quando se comparam as condições de agora com as que confrontaram Dr. Kalley [primeiro missionário metodista no Brasil] e Mr. Simonton 50 anos atrás, nós dizemos, com a respiração suspensa: "Eis o que Deus tem feito!". Se os primeiros cinquenta anos tem feito muito, o que não poderia realizar nos próximos cinquenta anos? O Brasil sente a necessidade das influências que só podem vir do evangelho de Cristo, e através de suas multidões famintas que precisam do pão do céu, através de suas multidões famintas que festejavam suas almas neste maná celestial e foram atendidos - agora são eles que pedem ajuda (GAMMON, 1910: 148).

Como vimos, no âmbito interno da discussão missiológica, esse tempo de mudanças era a superação da noção de *continente negligenciado* em nome da substituição por *continente das oportunidades*. Quanto à situação do Brasil, dois aspectos referenciavam esse tempo de transformação; o primeiro deles era o aumento progressivo do número de missionários atuantes no país e o segundo era o início do governo republicano. Para Gammon, como para a grande parcela de missionários norte-americanos no país, a República traria apenas benefícios, como o rompimento dos laços tradicionais entre Estado e Igreja, a abertura migratória e em especial no caso de Gammon, a adoção de instituições típicas da modernidade, tal qual em seu país. Neste discurso a República não é apenas um evento político, mas é literalmente um divisor de tempos. Gammon afirmou que desde Prudente de Moraes, o Brasil “entrou em uma era de prosperidade incomparável” (GAMMON, 1910: 67) e desde a proclamação do novo regime, o país “tem se desenvolvido mais e tem feito de tudo para ganhar, por ele mesmo, um lugar de influência e poder na família das grandes nações (...) Em vista de um começo tão brilhante, o que não podemos esperar para os próximos anos?” (GAMMON, 1910: 67). Era como se a República conduzisse, com efeito causal e quase mágico, à introdução do Brasil na “marcha inexorável do progresso”.

Desde a proclamação da república, há vinte anos, o Brasil desenvolveu mais, e fez mais para ganhar para si um lugar de influência e poder que ele na grande família das nações, mais do que ele tinha feito em qualquer meio século de sua história anterior. Em vista de seu brilhante início, o que não podemos esperar dela nos próximos anos? (GAMMON, 1910: 67).

Dessa maneira nos aproximamos de um dos elementos mais importantes da construção do discurso de Gammon, que ganham sentido em suas práticas e representações: o anseio de modernização do Brasil. Em sua acepção, o processo modernizador do Brasil passaria por dois âmbitos dependentes entre si, a abertura para o investimento, a educação, a urbanização, entre outros, e a ampliação do contingente protestante no Brasil. Para o missionário, o fim do século XIX era o tempo das transições, em que seriam erguidas as bases de um Brasil moderno e progressista, mas que dependia do indivíduo protestante para auxiliar na construção deste futuro. Em contraposição a um espaço de experiências que ele considerava pernicioso, sobretudo devido à influência católica, Gammon reclamava às sociedades missionárias a necessidade de evangelizar o Brasil, pois se de um lado ele tinha religião pagã, do outro ele era um campo de atuação com oportunidades não apenas religiosas, mas também do estreitamento de laços políticos e econômicos. Só restaria, por fim, aos protestantes, que desembarcassem no Brasil, evangelizasse os homens, para que com base em uma nova religiosidade,

construísem um país inteiramente novo, que negasse mesmo seu passado ibérico e católico. Estaria aí a chave para o sucesso do Brasil, para a glória de Deus: uma invasão evangélica no Brasil.

#### Fontes:

CLARK, Francis E. *The continent of opportunity*. New York: Young People's Movement of the United States and Canada, 1907.

GAMMON, C. *Assim brilha a luz*. Lavras: Imprensa Gammon, 1959.

GAMMON, S. R. *História do Cristianismo*. Lavras: Imprensa Gammon, 1930.

\_\_\_\_\_. *The Evangelical Invasion of Brazil*, Richmond, Presbyterian Comitee of Publications, 1910.

#### Bibliografia:

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

AZEVEDO, Cecília Silva. *A santificação pelas obras: a experiência do protestantismo nos EUA*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, v. 6, n.11, p. 111-129, 2001.

\_\_\_\_\_. *O sentido da Missão no Imaginário Político Norte-Americano*. Revista de História Regional - UEPG, Brasil, v. 3, n.2, p. 77-90, 1998.

GOUDSBLOM, Johan. *A Religião Cristã e o Processo Civilizador Europeu*. In: Impulso, Piracicaba, 14 (34), 2003.

JUNQUEIRA, Mary A.. *Representações políticas do território latino-americano na Revista Seleções*. Rev. bras. Hist., São Paulo, v. 21, n. 42, 2001.

KLING, David W. *The New Divinity and the Origins of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*. In: SHENK, Wilbert R (editor). *North American Foreign Missions, 1810 – 1914: Theology, Theory, and Policy*. Michigan / Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc – Rio, 2006.

OLIVEIRA, G. F. *“O Brasil é nossa Samaria”: providencialismo e representações de Brasil em The Evangelical Invasion (1910), de Samuel R. Gammon*. In: I Encontro de Pesquisa em História da UFMG, 2012, Belo Horizonte. Anais Eletrônicos do I Encontro de Pesquisa em História da UFMG, 2012. v. 3. p. 55-67.

\_\_\_\_\_. *A modernidade e o protestantismo: ensaio sobre o projeto de construção nacional de Rui Barbosa*. Intellèctus (UERJ). Online, v. 1, p. 1-11, 2012.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.

SANTOS, L. de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira*. Revista de Estudos da Religião, nº 1, 2005.

\_\_\_\_\_. *Protestantismo e modernidade: os usos e sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina*. Projeto História, São Paulo, n.37, dez. 2008.

STANLEY, Brian. *Missions, Empire and the Hierarchy of Civilization*. In: *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*. Cambridge: Eerdmans, 2009.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

VIEIRA, D. G. *O protestantismo, a maçonaria e questão religiosa no Brasil*. Distrito Federal: Editora UNB, 1980.

WATANABE, T. H. B. *De Pastores a Feiticeiros: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950-1990)*, Dissertação de Mestrado, UMEESP, 2006.

Entre a exteriorização e a internalização da fé: os redentoristas e a “reforma católica” no Brasil do século XIX. (Uma proposta de análise).

José Leandro Peters

Doutorando – UFJF

[joseleandropeters@yahoo.com.br](mailto:joseleandropeters@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Este texto refere-se ao projeto de doutoramento apresentado ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, no qual apresento uma proposta de análise da atuação dos padres redentoristas no Brasil entre 1880 e 1930. A pesquisa compreenderá os padres redentoristas como indivíduos atuantes no processo de afirmação da reforma religiosa do país, mas com intenções que não passavam somente pela substituição do catolicismo luso-brasileiro, tão criticado pelos bispos reformadores do país devido à exteriorização da fé que o marcava, pelo catolicismo sacramental, considerado mais internalizado. Pretendo analisar como se efetivou a interação entre esses dois opostos de manifestação religiosa e como foram constituídos códigos de comunicação entre eles para a existência de uma determinada igualdade estrutural.

**PALAVRAS-CHAVE:** Romanização, Redentoristas, Catolicismo devocional.

### Delimitação do tema

Tendo como base textos que recentemente buscaram revisar a historiografia da religião no mundo ibérico, relativizando o conceito de intolerância religiosa e mostrando que havia espaço para apropriações distintas de uma mesma lei dentro do catolicismo (SCHWARTZ, 2009), neste projeto proponho uma releitura da história da Congregação do Santíssimo Redentor, os redentoristas, no Brasil. Buscarei compreender, com essa pesquisa, qual foi o posicionamento dos padres redentoristas no processo de reforma da Igreja Católica no Brasil da segunda metade do século XIX. Procurarei mostrar que, na visão desses religiosos, havia a possibilidade de uma circularidade entre o catolicismo sacramental e o catolicismo devocional. E que, ao contrário do que a maior parte dos estudos sobre o assunto demonstra, os redentoristas reconheciam as práticas religiosas dos católicos brasileiros como carregadas de respeito e fé, oferecendo uma nova abordagem para a “romanização” do catolicismo brasileiro.

Em síntese, apresento uma proposta de releitura da atuação desses personagens, considerando-os como indivíduos atuantes no processo de afirmação da reforma religiosa do Brasil. Entendo que suas intenções não passavam somente pela substituição do catolicismo luso-brasileiro, tão criticado pelos bispos reformadores do país devido à exteriorização da fé que o marcava, pelo catolicismo

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

sacramental, considerado mais internalizado. A meu ver, eles priorizavam uma interação entre os dois extremos, adequando o catolicismo devocional às exigências da Igreja daquele período. Pretendo, portanto, analisar como se efetivou a interação entre esses dois opostos de manifestação religiosa e como foram constituídos códigos de comunicação entre eles para a existência de uma determinada igualdade estrutural.

Em princípio, penso em trabalhar com um recorte temporal um pouco vasto: entre 1850 e 1920. A data inicial refere-se ao começo das discussões sobre a reforma religiosa no Brasil. Visto que a pesquisa buscará enquadrar a atuação redentorista dentro dessas propostas de mudanças no catolicismo brasileiro, é preciso compreender quais reformas foram propostas a fim de confirmar a hipótese de que os redentoristas não efetivaram tais mudanças ao estabelecer conexões entre o catolicismo praticado e aquele desejado pela Igreja. Já o marco final, foi assim definido, por entender que nessa data o empreendimento redentorista já estava consolidado no país.

### **Justificativa**

A elaboração deste projeto iniciou-se durante as pesquisas referentes à dissertação de mestrado. Naquele momento, ao analisar o enquadramento da memória da imagem de Nossa Senhora Aparecida, deparei-me com a atuação desses religiosos na afirmação de uma imagem que denota um catolicismo muito mais devocional que sacramental. Busquei então salientar as minhas dúvidas, que emergiram em meio às leituras dos documentos, em textos secundários sobre o assunto. Esses, por sua vez, ofereceram respostas pouco satisfatórias, apresentando uma oposição entre duas formas de manifestação religiosa: a internalização (catolicismo sacramental) e a exteriorização da fé (catolicismo devocional). Os redentoristas, foco principal dessas leituras, foram entendidos como atuantes na substituição da fé devocional pela sacramental, algo que eu não consegui perceber na leitura dos documentos.

A minha inquietação frente a essa questão ficou ainda maior na defesa da dissertação, quando a banca levantou questões parecidas às que já vinha pensando anteriormente e apontou para a carência de uma boa pesquisa sobre tal temática. Esses apontamentos vieram ao encontro dos meus anseios, foi então que esse projeto ganhou corpo.

Assim, vejo a riqueza do meu trabalho não na exploração de um novo objeto, mas em uma maneira diferente de ler um fato já estudado anteriormente, priorizando as circularidades entre os extremos e não as rupturas entre eles.

### **Objetivos:**



- Compreender quais as características do “catolicismo tridentino” que foi implantado no Brasil do século XIX.
- Entender a formação dos padres redentoristas que vieram para o Brasil, especificamente os alemães que assumiram funções nas regiões de São Paulo e Goiás.
- Elucidar qual era a forma de atuação desses redentoristas no Brasil, como eles se posicionavam frente às autoridades eclesiásticas e como eles viam a religiosidade dos brasileiros.
- Entender como os redentoristas estabeleciam as relações entre o catolicismo devocional e o catolicismo sacramental.

### Hipóteses

O trabalho buscará confirmar a hipótese de que os redentoristas não se colocaram em uma disputa entre as exterioridades e a internalização da fé católica no Brasil. Eles circulavam entre os dois extremos e valorizavam elementos de ambos. Uma situação que estava presente na própria formação dos redentoristas alemães, quando esses tiveram um amplo contato com as manifestações religiosas, compreendidas como populares, e aplicaram essa prévia preparação no trato com os brasileiros. Diferente do que a historiografia sobre o assunto tem mostrado, penso que as exterioridades, tão criticadas, eram depositárias de fé e conhecimento da religião por parte dos católicos brasileiros e que os próprios redentoristas chegavam a perceber essas especificidades.

### Problematização

A vinda de sacerdotes europeus para o Brasil, no final do século XIX, situa-se dentro da proposta de remodelação na Igreja Católica nesse período, que tem como principal objetivo uma romanização do catolicismo brasileiro (WERNET, 1995). Riolando Azzi, em trabalho publicado em 1992, afirmou que a Igreja Católica no Brasil do século XIX foi marcada por um projeto conservador (AZZI, 1992). Para o autor, a instituição nesse século teve como ponto norteador o retorno aos ideais da Igreja do período medieval em oposição à sociedade liberal em ascendência e a progressiva valorização da ciência em detrimento da religião.

A Igreja procura revitalizar os antigos valores da sociedade medieval, apregoando a necessidade de subordinação do homem à ordem sobrenatural, e conseqüente humildade e obediência diante das diretrizes emanadas pela hierarquia eclesiástica, visando pôr um dique a essa confiança otimista nos valores da razão e da experiência (AZZI, 1992, p. 07).

Augustin Wernet, estudioso da história da Igreja no Brasil, em trabalho publicado em 1995 sobre a presença redentorista em nosso país, afirmou que a atuação desses religiosos estava de acordo com os interesses da Igreja no século XIX, a qual buscava um maior controle por parte de Roma dos

braços da instituição (WERNET, 1995). Vários outros estudos concordam com essa caracterização do período de mudanças no catolicismo brasileiro, quando a Igreja se distancia aos poucos do domínio do governo imperial, de um controle que era exercido desde a época colonial, e busca maior aproximação com a cúpula romana (AZZI, 1992; WERNET, 1995; HAUCK, 1992).

É, portanto, imersa nesse “processo de mudanças” que ocorre a vinda dos sacerdotes redentoristas para o Brasil. Uma das principais figuras atuantes na transferência dos religiosos foi o arcebispo do Rio de Janeiro e mais tarde, cardeal, Dom Joaquim Arcoverde. Segundo Wernet, Arcoverde era tendente ao catolicismo reformado, “mas nunca entendeu que este poderia menosprezar o amor à pátria e a estima à terra e à cultura brasileira” (WERNET, 1995, p. 27). Talvez esse seja um ponto que tenha pesado na escolha desses sacerdotes. Se a atuação dos religiosos estava em conformidade com os interesses da Igreja Católica como um todo, satisfazia ainda mais os anseios de Arcoverde, pois a congregação escolhida promovia não só o catolicismo reformado, em voga na época, como também buscou valorizar as tradições do povo brasileiro durante a sua atuação no país.

Para Wernet, essa singularidade deve-se à formação dos religiosos, ainda no século XVIII, na Europa. Ele menciona que entre 1793 e 1853 houve uma expansão dos redentoristas pela Europa oriental e central, quando “o centro de vitalidade da Congregação estava fora da Itália” (WERNET, 1995, p. 40). O que proporcionou aos redentoristas o contato com um catolicismo chamado por Wernet de popular.

Elementos típicos desse catolicismo popular foram: linguagem e estilo dos sermões acessíveis ao povo; uma profunda devoção mariana; o cultivo e a promoção de formas tradicionais de religiosidade como romarias e festas populares; a presença de elementos externos emocionais e sentimentais de religiosidade; cerimônias pomposas e edificantes, que tocavam o coração e a alma e não apenas a razão; a valorização da experiência, da simplicidade e da sabedoria em oposição à religião sofisticada e intelectualizada dos filósofos e teólogos e o amor e a estima do povo simples e camponês (WERNET, 1995, PP. 41 e 42).

Essa forma de expressão do catolicismo foi incorporada na tradição redentorista, principalmente a alemã que, segundo Wernet, viveu outra importante experiência de contato com essas formas de manifestação religiosa: a atuação no Santuário de Nossa Senhora de Altötting, na Baviera. Nesse Santuário, os redentoristas entravam em contato direto com os romeiros no atendimento pastoral. Ali foram pregadas missões e retiros para sacerdotes, leigos e estudantes universitários. “Uns 50 padres receberam sua formação espiritual, filosófica e teológica em Altötting, entre os quais vários dos que vieram para o Brasil” (WERNET, 1995, p. 43). Essa vivência religiosa dos redentoristas no contato direto com formas de devoção popular e uma relativa ausência de isolamento, por meio de muros de conventos ou de leis da comunidade religiosa que impedissem o contato direto com fiéis, **CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

permitiram um sólido conhecimento dessa religiosidade e uma atuação diferenciada, marcada, ao mesmo tempo, pelo respeito e valorização de um catolicismo hierárquico e submisso à Roma e a consideração dos elementos religiosos de origem popular (WERNET, 1995. P. 44).

Nesse sentido, Wernet entende que os redentoristas alemães não procuraram introduzir no país uma fórmula religiosa pronta. Eles preocuparam-se em adaptar a sua forma de atuação às realidades brasileiras. Já nos primeiros anos de ação religiosa, “os missionários tentaram aprender e adaptar-se à mentalidade do povo procurando fazer algo diferente para atraí-lo e tornar as missões mais atrativas e frutuosas” (WERNET, 1995, p. 172). Eles aprenderam a língua portuguesa, almejando melhorar a comunicação com os católicos nas missões religiosas realizadas nas vilas e também no interior do país. Um exemplo dessa preocupação é que na escolha dos sacerdotes que fariam as pregações nas missões, preferia-se aqueles que tinham o melhor domínio da língua nativa. Desse modo parece que conseguiam atingir o maior número de brasileiros possível.

Contudo, existiram opiniões contrárias ao projeto redentorista, sendo o principal opositor o cônego Antônio Marques Henriques, criador do jornal “Luz d’Aparecida”. Para Augustin Wernet, Henriques liderava um grupo de opositores à política redentorista em Aparecida. Em sua opinião, ele representou um dos principais obstáculos à atuação pastoral desses religiosos na região (WERNET, 1995, p. 86). O acirramento das relações entre as duas partes, teria se dado por desentendimentos do próprio Antônio Henriques com seus superiores. As divergências entre o cônego e o bispo se iniciaram quando Henriques decidiu instalar luz elétrica na cidade. Ele teria arrecadado donativos para que o serviço fosse feito, mas como estava demorando a ficar pronto o bispo decidiu não mais apoiar o projeto do cônego. Foi nesse período que ele criou o jornal “Luz d’Aparecida”, que segundo os padres Gahr e Wiggermann, era o motivo dos “maiores aborrecimentos e dissabores” da Congregação (WIGGERMANN; GAHR, 1982).

As animosidades entre os redentoristas e Henriques, estudadas pelo historiador Fábio José Garcia dos Reis em sua dissertação de mestrado, cresceram até o cônego ser suspenso do cargo que ocupava (REIS, 1993). Descrevendo essas relações entre cônego e os religiosos do Santuário de Aparecida, Augustin Wernet menciona que “seu comportamento era típico de grande parte do clero brasileiro do tempo do Império e início da República: engajado em negócios, na política e vivendo na companhia de mulheres e filhos” (WERNET, 1995, p. 93). A análise de Wernet se aproxima muito das descrições dos religiosos brasileiros feitas por membros da própria Igreja e da sociedade civil. Entre esses críticos figuravam também os redentoristas, cujo objetivo era mostrar, dentro do contexto de uma Igreja que buscava a romanização, os desvios cometidos por esses indivíduos. Assim, percebo que esse

discurso sobre o cônego Henriques, apresentado por Wernet, parece ter sido construído pelos próprios redentoristas a fim de desmoralizar aquele que lhes fazia oposição.

Além dos ataques constantes à atuação dos padres redentoristas, Henriques, segundo Wernet, “desorientava muito os romeiros publicando em seus jornais horários e datas inexatas para as festas e atos religiosos” (WERNET, 1995. P. 94). Essa situação de crise levou os redentoristas alemães, já na administração do santuário de Aparecida, a elaborarem estratégias de ação para rebater as críticas sofridas. Frente a essa situação, a administração do santuário viu-se na necessidade de fundar uma imprensa capaz de divulgar não só a imagem de Nossa Senhora Aparecida, o que os jornais existentes já se incumbiam de fazer, mas principalmente de se defender das críticas feitas por Henriques, que muitas vezes falava como vigário atuante, colocando em questão a boa imagem não só dos redentoristas, mas como do santuário como um todo. Se o discurso dos redentoristas colocava Antônio Marques em uma condição inferior, este também não poupava suas críticas e procurava mostrar à população que os membros da Igreja eram tão pecadores quanto os fiéis por eles criticados.

Depois dessa rápida revisão da historiografia sobre os redentoristas percebo que uma questão ainda permanece sem resposta: se esses religiosos já tinham uma vivência com o catolicismo, chamado de popular por Augustin Wernet, a aproximação com o catolicismo devocional dos brasileiros não seria muito mais fruto de uma nova maneira de expressar a fé, que intercalava elementos do catolicismo luso-brasileiro e do catolicismo romanizado, ao invés de uma simples estratégia de ação para substituir o catolicismo devocional pelo sacramental? Parece-me ser esta uma questão ainda não respondida pelos trabalhos até hoje produzidos, configurando-se, então, como uma lacuna, a qual o presente trabalho procurará preencher.

### Quadro Teórico

Em primeiro lugar, trabalharei com discursos que foram produzidos pelos padres redentoristas e pela própria Igreja em um determinado período, o que torna inevitável as discussões sobre o conceito de memória. Um termo que os historiadores têm buscado interpretar arduamente nos últimos anos, já que utilizamos as lembranças do homem para contar uma versão da história, produzindo, nós também, uma memória. Para autores como Paul Ricœur e Jacques Le Goff que dedicaram-se a compreender esse conceito, a atividade mnésica é uma atividade constante e, na maior parte das vezes, tem seu início nos mitos de origem (RICCEUR, 2007; LE GOFF, 2003). A partir daí, a memória sobre o fato vai sendo transmitida primeiramente de maneira oral e depois na forma escrita. Para Le Goff, a memória transmitida pela aprendizagem, sem o uso da escrita, permite interpretações variadas e atribui maior liberdade, com mais possibilidade criativa. Já a escrita permite um duplo progresso à memória: “a

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

comemoração, a celebração através de um monumento comemorativo” (LE GOFF, 2003, p. 427) e o armazenamento de informações nos documentos.

Tanto as celebrações, quanto o armazenamento de informações, pressupõem um enquadramento da memória, ou seja, escolhas que estão nas fronteiras do lembrar-se e do esquecer-se de algo. Michael Pollak, em reflexão sobre os conceitos de memória, esquecimento e silêncio, sugere que determinadas associações, quando se propõem a “enquadrar”<sup>1</sup> a memória, escolhem testemunhos que consideram verídicos para confirmarem a história relatada.

A escolha das testemunhas feitas pelas responsáveis pela associação é percebida como tanto mais importante quanto a inevitável diversidade dos testemunhos corre sempre o risco de ser percebida como prova da inautenticidade de todos os fatos relatados. Dentro da preocupação com a imagem que a associação passa de si mesma e da história que é a sua razão de ser, [...] é preciso portanto escolher testemunhas sóbrias e confiáveis aos olhos dos dirigentes, e evitar que “mitômanos que nós também temos” tomem publicamente a palavra (POLLAK, 1989, p. 17).

Pollak afirma ainda que, além da escolha das testemunhas, é importante também, nesse “enquadramento da memória”, a escolha de quem vai escrever a história. As instituições geralmente escolhem entre seus membros os profissionais encarregados de narrar os fatos ocorridos. Esses indivíduos procuraram construir uma narrativa que respeite o passado da instituição, os objetivos presentes e as expectativas de vivências futuras. Assim o trabalho pode concentrar-se não só em manter as fronteiras sociais, mas também em modificá-las. O autor aponta para duas possibilidades de relações entre a memória coletiva e as memórias individuais: a negociação e a disputa.. Referindo-se aos estudos de Maurice Halbwachs, Pollak sugere que a memória coletiva deve integrar as memórias individuais para que haja uma identificação dos indivíduos com o grupo em questão, permitindo que as lembranças trazidas por esses sejam reconstruídas sobre uma base comum, havendo uma negociação e não uma imposição. Por outro lado, a memória em disputa admite duas posições: as memórias subterrâneas, das minorias, dos marginalizados e a “memória oficial”. Nesse caso, a memória subterrânea entraria em conflito com a oficial, na intenção de destruí-la e não de fazer parte dela. Penso que a primeira reflexão – a memória coletiva como negociação – é a mais indicada para entender o processo a que me proponho analisar, visto que o que percebo é a interação entre duas formas de manifestação religiosa, sendo que uma não neutraliza a outra. Há assim uma convivência entre as duas visões distintas, uma comunicação entre ambas. Considerar a disputa não conduziria à compreensão do funcionamento no plano intercultural ao qual estou me propondo.

---

<sup>1</sup> Pollak utiliza o termo “enquadramento de memória” ao invés de produção de memória, por entender que a memória possui a função de manter a coesão interna, integrando os indivíduos de uma mesma comunidade e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum em que se inclui o território. (POLLAK, 1989).

Para Paul Ricoeur, esse contato entre a memória coletiva e individual é complexo, pois permite que o receptor da “memória enquadrada” promova sobre ela interpretações, sugerindo que a mensagem inicial seja captada de maneira distinta. Pode haver assim uma oscilação entre “o domínio exercido pelo mestre e a disciplina que se espera do discípulo” (RICCEUR, 2007, p. 74). Um dos principais fatores que explicariam essa distância seria o fato dos indivíduos terem suas lembranças marcadas muito mais pelo tempo presente do que pelo passado, não deixando de ter também expectativas futuras. Ricoeur acredita que as lembranças dependem de situações pessoais muito mais do que as coletivas. Para ele, lembrar-se de algo significa lembrar-se de si mesmo. Daí a necessidade de se dimensionar nessa pesquisa quem se apropria e quando se apropria da memória, bem como de compreender que o enquadramento pode ter resultados e não apenas um resultado. Como aponta Ricoeur ao referir-se às trocas entre a memória individual e a coletiva;

Esse plano é o da relação com os próximos, a quem temos o direito de atribuir uma memória de tipo distinto. Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos, estão situados numa faixa de variação das distâncias na relação entre o si e os outros. Variação de distância, mas também variação nas modalidades ativas e passivas dos jogos de distanciamento e de aproximação que fazem da proximidade uma relação dinâmica constantemente em movimento (RICCEUR, 2007, p. 141).

Assim, embora esteja concebendo que os redentoristas estavam imersos no processo de reforma da Igreja Católica brasileira no século XIX, os compreendo como agentes atuantes no processo de afirmação dessa nova forma de visão da religiosidade, podendo eles próprios, de acordo com a formação que tiveram, alterar esse projeto. Em *Ilhas de História*, Marshall Sahlins propõe que a história deve ser entendida como portadora de um esquema cultural que coordena as ações em sociedade (SAHLINS, 1994). O autor sugere que esses “modelos de cultura” são produzidos pela própria sociedade e que essa os atualiza frequentemente. Existe uma estrutura que influencia as ações, mas esses esquemas culturais são coordenados historicamente, ou seja, eles, quando colocados em prática, são questionados. Desse modo, o indivíduo atualiza a história e os significados são reavaliados na prática. Em suma, Sahlins demonstra que esses “sistemas culturais” que são as sociedades, embora pareçam isolados, correm sempre o risco de entrar em contato com novos elementos. Esses elementos, ao serem interpretados e apropriados de acordo com o esquema cultural, levam os indivíduos a atualizarem a cultura, o que em parte ajuda a compreender os redentoristas se colocando frente a uma circularidade cultural e não simplesmente a uma dualidade entre exterioridades e internalização, como sugerem a maioria dos estudos sobre a romanização do catolicismo brasileiro.

Sobre esse assunto, os estudos existentes afirmam que a partir de meados do século XIX, “alguns prelados brasileiros iniciaram um esforço de implantar no país o modelo de Igreja inspirado no



Concílio de Trento, com ênfase na autonomia em relação ao poder central e no fortalecimento do poder hierárquico” (AZZI, 1992, p. 29). O objetivo da reforma era romper com a subordinação dos membros da instituição às autoridades civis e estabelecer uma obediência hierárquica diretamente a Roma.

Os dois conceitos, exterioridades e internalização, foram muito discutidos pela historiografia que analisou o processo de reforma da Igreja Católica no século XIX. Segundo Riolando Azzi, essa reforma visava

modificar a vida moral dos clérigos, conduzindo-os à observância mais estrita do celibato eclesiástico e, ao mesmo tempo, a aplicação mais expressiva às atividades especificamente religiosas. Em segundo lugar, era necessário também reformar a vida do povo, substituindo suas crenças devocionais, de cunho marcadamente familiar, por expressões religiosas de caráter mais clerical, com ênfase no aspecto sacramental, segundo o espírito tridentino (AZZI, 1992, PP. 29 e 30).

A romanização do catolicismo brasileiro, termo que Rodolfo Witzig Guitilla atribuiu a Roger Bastide na década de 1950, colocou em dois flancos de batalha distintos esses dois termos (GUITILLA, 2006). Nesse sentido, para Azzi, durante a romanização,

a ênfase recai sobre o aspecto sacramental. Também as devoções continuam a ter importância na restauração tridentina, mas procurava-se sempre a devoção-sacramento, ao passo que no catolicismo tradicional o binômio que rege a piedade popular é o da devoção-promessa. [...] No mundo religioso popular não existe separação nítida entre os fiéis da terra, os santos do céu e as almas que estão na região dos mortos. [...] Como amigo, o santo atende aos pedidos que lhe são feitos, o que coloca o cristão na obrigação de cumprir as promessas feitas anteriormente. (AZZI, 1992, p. 76).

Mesmo considerando essas duas formas de manifestação religiosa e se valendo dos termos afirmados pela historiografia, esse trabalho se propõe a uma análise da interação entre essas duas frentes e não a uma disputa entre elas. Para tanto apóio-me em uma historiografia que busca valorizar as continuidades nos processos históricos e não as rupturas. Esse é o caso, por exemplo, da obra de Richard Morse. Em *O Espelho de Próspero*, o autor apresenta um novo olhar sobre a vivência da “Idade Moderna” pelos países europeus (MORSE, 1988). Para ele, o período da história compreendido pelo termo, mescla elementos de tradicionalismo e de modernidade. Morse compreende que nem todos os países europeus vivenciaram a “Idade Moderna” da mesma maneira. Partindo do entendimento de que a história é em grande parte feita por decisões e escolhas que não seguem um percurso linear e evolutivo, é possível perceber que países como Portugal e Espanha, mesmo não tendo presenciado grandes acontecimentos como a Revolução Científica ou a Reforma Religiosa, vivenciaram também o período da modernidade. Desse modo, a modernidade ibérica fora marcada não por movimentos de

rupturas drásticas com o passado medieval, pelo contrário, ela foi formada a partir da retomada de diversos conceitos medievais.

Essa maneira de enxergar o período da Idade Moderna como sendo muito mais conservador do que inovador não foi exclusiva de Morse. Esta é uma visão compartilhada por outros autores como Jean Delumeau, por exemplo. Para Delumeau, as crenças e os medos presentes durante a Idade Média se mostraram atuantes ainda com o romper da modernidade. Em uma de suas reflexões sobre o assunto, Delumeau mostrou que durante a Idade Média havia a aplicação da idéia corrente de que para uma maior aproximação dos desígnios divinos era necessário ao indivíduo o desprezo das coisas mundanas e a desvalorização do homem, uma idéia presente nos textos bíblicos e levada a fundo por alguns religiosos. Essa noção derivou em parte de idéias como a apresentada por São Paulo no texto bíblico onde ele diz que “o pecado e a morte, no começo da história, deram entrada no mundo e este tem agora um compromisso com o mistério do mal” (DELUMEAU, 2003, p. 23). Parafrazeando diversas outras passagens bíblicas que apresentam idéias próximas as defendidas por São Paulo, Delumeau, mostra que segundo esses textos o mundo deveria ser compreendido como uma oposição ao bem e portanto deveria ser renegado pelos cristãos. Mas, ao mesmo tempo, o mundo também fora feito por mãos divinas e seria, portanto, capaz de manifestar a bondade e a grandeza do Criador. Em meio a essa oposição o mundo é compreendido como um espaço imperfeito que deveria ser aperfeiçoado pelo próprio homem.

Essas visões de um mundo imperfeito e, principalmente, passageiro, foram aplicadas durante a Idade Média, mas permaneceram fortes também durante o período moderno. Francisco de Assis, considerado por muitos estudiosos como um dos percussores das transformações ocorridas nos tempos modernos, desvestiu-se de todas as riquezas mundanas que possuía para ingressar em uma vida de contemplação religiosa (LE GOFF, 2007). Além dele, Martim Lutero e João Calvino que encabeçaram o movimento da Reforma Protestante acreditavam na mesma idéia de um mundo marcado pelo reinado do diabo, ou seja, um mundo onde o mal impera e não o bem.

É ancorado por esses textos que valorizaram as continuidades que me proponho a analisar a romanização do catolicismo brasileiro no século XIX e a inserção dos padres redentoristas alemães nesse processo.

### **Metodologia e fontes**

Os principais documentos analisados durante a pesquisa serão os relatos escritos pelos redentoristas para informar aos superiores da congregação na Europa sobre o trabalho desempenhado no Brasil. Esses relatos têm, em sua maioria, um caráter informativo. Abordam descrições sobre o

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

ambiente encontrado no país e deixam muito claro as dificuldades enfrentadas pelos religiosos. Nesses textos, os redentoristas depositaram especial atenção nas descrições das capelas encontradas, no comportamento religioso ao seu redor e na quantidade de pessoas que frequentavam os espaços religiosos. Referiam-se ainda às grandes personalidades que visitaram esses locais<sup>2</sup>. As cerimônias e rituais também eram motivo de admiração. Segundo um cronista; “na Europa não se pode fazer ideia disso. Lá, nem um príncipe herdeiro é batizado com tanta pompa”.

Esses textos, além de descreverem a situação encontrada no país, apresentam também um discurso que, ao que me parece, buscou acentuar as possibilidades de ação no Brasil e mostrá-las aos superiores da Congregação que permaneceram na Europa. Citam o número de pessoas que frequentavam as igrejas e aqueles que poderiam frequentar, caso um bom trabalho fosse feito. Os relatos revelam ainda uma especial atenção aos negros (antigos escravos) e imigrantes. Quanto aos primeiros, eles ganharam virtudes no olhar dos redentoristas. Ainda que possivelmente vistos como inferiores, os religiosos consideraram os negros como gente de boa índole e uma possibilidade presente e futura para a Igreja. Da mesma forma, outro alvo da Igreja nesse momento parece ter sido os imigrantes que haviam chegado dos países europeus e tinham referenciais religiosos diferentes dos católicos. Em sua crônica, o padre redentorista, Lourenço Gahr, afirmou que encontrou no Brasil filhos de alemães já nascidos em nosso país que viviam distantes da Igreja. Assim os colonos alemães, que muitas vezes procuraram no Brasil seguir os ideais da Igreja Luterana, aparecem também como um alvo da busca redentorista para aumentar o volume de fiéis do catolicismo no país.

Em suas missões, os redentoristas utilizaram um discurso que não rompia com as formas de religiosidade já praticadas no Brasil. Como já dito, eles parecem ter conciliado a busca de um catolicismo mais sacramental com as manifestações religiosas populares. Os textos das crônicas da Casa Redentorista de Aparecida permitem perceber um otimismo dos religiosos quanto aos resultados desse trabalho e uma crença de que esse era o melhor caminho a ser seguido.<sup>3</sup>

Considerando que esses textos foram escritos com o objetivo de informar os superiores da Congregação na Alemanha sobre o andamento das missões no país, não se deve ignorar uma supervalorização, por parte dos próprios padres redentoristas, do trabalho missionário efetuado. Eles procuraram deixar claro que o número de seguidores aumentava a cada pregação, frisando que a capela

---

<sup>2</sup> Carta do Pe. Lourenço Gahr, primeiro superior da Comunidade Redentorista de Aparecida ao Monsenhor A. Prachar – Bremen na Alemanha. Enviada em 01 de junho de 1895. Transcrita em 27 de junho de 1978 por Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, pp. 95 e 96.

<sup>3</sup> Crônica da Casa de Aparecida – Missão na Paróquia do Bairro Alto (21/06 a 03/07 de 1898). Transcrita em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 124.  
**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

não comportava o número de fiéis. Foi assim no relato feito por José Wendl sobre o número de pessoas que comungavam na capela de Aparecida antes e depois dos redentoristas assumirem a administração do santuário. Os números apresentados pelo cronista mais que dobraram. Wendl aponta a seguinte contagem: para o ano de 1894, quando os padres da Congregação se instalaram em Aparecida, foram 300 comunhões e para o ano de 1898, quando eles assumiram a administração do santuário, foram 30000 comunhões oferecidas.

Para valorizar o seu trabalho, os padres redentoristas buscaram, além de exaltar as atitudes tomadas no país, desqualificar a assistência espiritual oferecida antes da chegada da Congregação ao Brasil. Ao falarem sobre o trabalho desses religiosos, os redentoristas insistiam em casos de padres fanfarrões que viviam no ócio e na bebedeira, o que resultava em um povo desassistido espiritualmente. Eles foram veementes ao dizer que existia nesse país “gente que nunca tinha visto um padre ou só um beberão que não sabia mais quando era domingo ou dia santo. [...] O que falta a estes pobres brasileiros é um bom e zeloso vigário que pregue e dê bom exemplo”.<sup>4</sup>

Além dessas crônicas, pelas quais pretendo responder a minha principal questão nesse trabalho, ou seja, se os redentoristas aproximaram-se do catolicismo devocional somente para impor a religião sacramental ao povo, ou se eles se colocaram em uma relação intercultural entre esses dois extremos, propondo outra abordagem para a religião que integrassem as duas formas de manifestação religiosa, outras fontes serão levantadas para entender os princípios do catolicismo tridentino que a Igreja propôs para o período. Focarei principalmente a análise dos documentos referentes à fundação do Seminário Episcopal de São Paulo, inaugurado pelo bispo D. Joaquim Antônio de Mello, um dos principais articuladores do movimento de romanização, bem como dos seminários de Caraça e de Mariana.

Até o momento foram localizados documentos para a pesquisa na Biblioteca da Congregação do Santíssimo Redentor da Província de São Paulo, na Biblioteca Redentorista da Igreja de Nossa Senhora da Glória em Juiz de Fora, no Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida, Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, Arquivo da Província Redentorista do Rio e no Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tais arquivos são de fácil acesso e permitem a livre consulta aos documentos.

### **Bibliografia:**

HAUCK, João Fagundes; et all. *História Geral da Igreja na América Latina*. Tomo II: História da Igreja no Brasil – Segunda época. Petrópolis: Edições Paulinas / Vozes, 1992.

---

<sup>4</sup> Crônica da Casa de Aparecida – Missão na Paróquia do Bairro Alto (21/06 a 03/07 de 1898). Transcrita em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 127.  
CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

AZZI, Riolando. *O Altar Unido ao Trono: um projeto conservador*. (História do pensamento católico no Brasil – III). São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

Carta do Pe. Lourenço Gahr, primeiro superior da Comunidade Redentorista de Aparecida ao Monsenhor A. Prachar – Bremen na Alemanha. Enviada em 01 de junho de 1895. Transcrita em 27 de junho de 1978 por Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*. Aparecida: Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida. Pp. 95 e 96.

SCHWARTZ, Stuart B.. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

Crônica da Casa de Aparecida – Missão na Paróquia do Bairro Alto (21/06 a 03/07 de 1898). Transcrita em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*. Aparecida: Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida. P. 127.

DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13 – 18)*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

GUTTILLA, Rodolfo Witzig. *A Casa do Santo e o Santo de Casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara*. São Paulo: Landy Editora, 2006. (Coleção Novos Caminhos).

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 13-15, 1989.

REIS, Fábio José Garcia dos. *O Cônego Henriques, os redentoristas alemães e a romanização*. (Dissertação de Mestrado). USP, 1993.

RICCEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 5ª edição. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

WERNET, Augustin. *Os Redentoristas no Brasil*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1995.

WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Crônica da Fundação da Missão Redentorista em São Paulo e Goiás (1894 a 1898)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1982.

### Os B'nei anussim:

#### perseguição aos cristãos-novos no mundo Luso-brasileiro no século XVIII.

Gislaine Gonçalves Dias Pinto

Graduanda – UFMG

[gislainediaspinto@gmail.com](mailto:gislainediaspinto@gmail.com)

**RESUMO:** O presente trabalho pretende fazer análise de um grupo de cristãos-novos residentes no distrito de Castelo Branco (Portugal) no século XVIII, que foram acusados de práticas judaizantes. Os processos aqui analisados são referentes a membros de uma mesma família. Meu interesse nesta família se dá pelo fato de que ao longo do tempo, sua linhagem passa por uma intensa transformação, deixam a condição de perseguidos pela Igreja para se tornarem nobres, de grande poder. Penso que este grupo também se torna interessante objeto de pesquisa porque em seu fim conta com um membro de extrema importância para os Portugueses, o escritor Fernando Pessoa, que em seus escritos deixa transparecer a herança psicológica dos B'nei anussim.

**PALAVRAS-CHAVE:** Inquisição, Cristãos-novos, Fernando Pessoa.

#### A Inquisição e os cristãos-novos

Ao se estudar o período que antecede a Época Moderna, o que se observa é a convivência pacífica entre cristãos, judeus e mulçumanos. De acordo com Henry Kamen<sup>1</sup> e Anita Novisky<sup>2</sup>, esses povos viviam na Espanha de maneira pacífica até o fim da dita “Reconquista” em 1492. Essa passividade teve seu fim quando os cristãos sentiram-se ameaçados economicamente e socialmente pelos judeus (que ocupavam os cargos públicos de maior prestígio). Iniciou-se, desta forma, uma intensa perseguição aos judeus por parte dos cristãos, tendo estes, o respaldo da coroa.

Diversas políticas, criadas pela coroa, buscavam acabar com o poder dos judeus nos diversos setores da sociedade, além disso, os súditos promoviam verdadeiros massacres à comunidade judaica, causando a fuga em massa desta para o reino de Portugal. A perseguição culminou no Decreto de Expulsão dos judeus dos reinos de Castela ou sua conversão forçada, no ano de 1492. Neste mesmo ano houve a criação da Inquisição Espanhola, que impulsionou a fuga, desta vez dos conversos, para Portugal.

Dom Manuel, rei de Portugal, devido ao acordo de casamento com Dona Isabel de Aragão (filha dos Reis Católicos), também decretou a expulsão dos judeus em 1497, dando-lhes o prazo de 10 meses para saírem do reino ou se converterem ao cristianismo. Para tal, impôs uma série de restrições

<sup>1</sup> KAMEN, Henry. *A Inquisição na Espanha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

<sup>2</sup> NOVISKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1985.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



para a saída dos mesmos e promoveu a conversão forçada e em massa. A conversão forçada foi promovida no intuito de que o decreto de expulsão não se desse de maneira a prejudicar a economia do reino, sendo que nestas terras os judeus também eram os homens de maior poder econômico.

A conversão dos judeus em cristãos permitiria que a Igreja passasse a exercer seu controle sobre eles, colocando-os sob as mesmas leis que os cristãos. No intuito de perseguir os hereges (principalmente os criptojudeus), a coroa portuguesa empenhou-se instituir a Inquisição, finalmente fundada em 1536. Desta forma os convertidos passaram a ser perseguidos por serem considerados “falsos cristãos” e praticarem o judaísmo secretamente. Muitos destes “filhos dos forçados” (B'nei anussim, também chamados marranos<sup>3</sup>) foram presos e queimados em autos de fé.

Este é o caso de um grupo de pessoas que morava no distrito Castelo Branco, Portugal, no século XVIII.

Dentro deste grupo observa-se que diversas pessoas pertenciam a uma mesma família. Os processos de dois membros dela serão aqui analisados, nomeadamente o de Martinho da Cunha de Oliveira e o de Gabriel Tavares.

A escolha destes dois sujeitos, dentre outros diversos de sua família, se deve ao fato de que Martinho da Cunha foi o único (dentre um grupo que fugia com ele) sentenciado à fogueira e também porque após seu primeiro processo veio para o Brasil, residindo aqui por 25 anos. Já o processo de Gabriel Tavares se faz importante para analisar como os filhos deste conseguiram o Hábito da Ordem de Cristo e mudaram o perfil social deste ramo da família.

### **Os ascendentes cristãos-novos de Fernando Pessoa**

Gabriel Tavares, que foi apresentado em 11 de junho de 1727, preso por crimes de judaísmo. Tinha a idade de 20 anos, era solteiro, tratante, morava na vila Fundão, filho de Sancho Pessoa da Cunha e Branca Nunes. Seu pai e sua mãe também eram cristãos-novos e também foram presos por heresia na mesma época.

Diversas pessoas foram ouvidas em seu processo, sendo que boa parte delas confessaram praticar o judaísmo, afirmando que assim também procedia Gabriel Tavares. Gabriel confessou que seguia a Lei de Moises, mas que assim o fizera até o ano de 1726 e que no período do processo não mais a seguia. Depois de ouvido diversas vezes abjurou e se reconciliou com a Igreja, sendo desta forma, liberado.

---

<sup>3</sup> Segundo Ceil Roth, marrano é um velho vocábulo espanhol que remonta ao início da Idade Média e significa "suíno", uma referência ao fato de judeus não comerem carne de porco.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Contudo, foi apresentado novamente em 1746, desta vez confessando que não abandonara a dita lei. Tal como se pode notar em vários processos de cristãos-novos, Gabriel apontou de maneira superficial os costumes judaicos que supostamente seguia, sendo estes: “guardar os sábados de trabalho como dias santos, rezar a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim, não comer carne de porco, (...), fazer os jejuns do grande dia e dia pequeno no mês de setembro (...)”.<sup>4</sup>

Em seu processo acabou por dizer nomes de diversas pessoas que ele conhecia e que também praticavam o judaísmo quando estavam com os “irmãos de mesma nação”.

Sua sentença foi lida em auto de fé em 16 de outubro de 1746, sendo que esta consistia em confisco de seus bens, cárcere, penitências espirituais e uso de hábito penitencial que poderia ser retirado após a leitura e publicação de sua sentença. A pena de Gabriel foi considerada leve devido ao fato de que ele dera “mostras e sinais de arrependimento pedindo delas (suas culpas) perdão e misericórdia”.<sup>5</sup>

Torna-se importante ressaltar que na geração seguinte a Gabriel Tavares, este ramo da família passa a ser dotada de grande prestígio na sociedade portuguesa, isto porque seus filhos conseguiram o Hábito da Ordem de Cristo além de outros cargos de extrema importância na sociedade. Diversos estudos já mostraram como, a princípio, poderia ser difícil que um ascendente de um cristão-novo conseguir Hábito nas Ordens Militares. Contudo, outros estudos, tais como o de Fernanda Olival, afirmam que diversos homens conseguiram tais Hábitos através de compras. Esta autora trabalhou com casos anteriores a fins do século XVIII, mas no caso dos filhos de Gabriel o que se nota é que essa mudança de panorama foi permitida devido a duas leis estabelecidas por D. José I. São elas:

1 - A lei de 25 de maio de 1773, que extingui a distinção entre cristão-novo e velho. Contudo, mesmo com tal lei os candidatos a Hábito das Ordens deveriam passar por uma série de processos para provarem que não eram filhos ou netos de inábeis e infames (inábeis e infames são aqueles que incorreram em crime de Lesa Majestade Divina ou Humana de acordo com a Livro 5 das Ordenações Filipinas).

2 - A segunda lei é de 15 de dezembro de 1774, na qual os filhos e/ou netos dos inábeis e infames estariam livres dos impedimentos da lei de 25 de maio, caso seus ascendentes presos tivessem abjurado e se reconciliado com a Igreja. Lembro aqui, novamente, que Gabriel Tavares, nos dois processos da Inquisição de Lisboa, abjurou e se reconciliou com a Igreja.

<sup>4</sup>Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 4612, pág. 159. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

<sup>5</sup>Idem, pág. 255.

**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Gaspar Pessoa era filho de Gabriel Tavares, nasceu no Fundão em 1740 e conseguiu o Hábito da Ordem de Cristo em fevereiro de 1775, poucos meses depois da lei de 15 de dezembro. Neste meio tempo investiu em negócios e conseguiu cargos importantes. Recebeu da rainha Dona Maria I diversas mercês, dentre elas Foro de Fidalgo da Casa Real. Foi também o primeiro Senhor do Morgado de Herdade da Vargem da Ordem.

Importante ressaltar que Gaspar conseguiu muitos cargos (após obter o Hábito da Ordem) através de compra também. Isso se deu com o cargo de escrivão da Casa Cível de Lisboa<sup>6</sup> (antiga Casa de Suplicação) do particular José Teixeira Pillão.

Consta em outro registro de mercê que Manoel Godinho, homem de grande importância, recebeu o hábito da Ordem de Cristo e posteriormente o renunciou em nome de Gaspar Pessoa Tavares, em fevereiro de 1775. Este além de receber o Hábito receberia 12 mil de tença por ano.

De acordo com Fernanda Olival<sup>7</sup> a renúncia a cargos e Hábitos em nome de outra pessoa era comum em Portugal, contudo, a venda dos mesmos por particulares não era permitida, apesar de também ser uma prática recorrente. “Havia indivíduos dispostos a venderem os afazeres que angariaram ao longo de anos, ou o seu direito a uma insígnia destas (Ordem de Cristo), acompanhada ou não de tença.”<sup>8</sup> Não posso afirmar que tenha sido esse o caso dos cargos que Gaspar conseguiu através de renúncia de outrem, pois não encontrei outros documentos que o comprovem, mas este é um elemento a se considerar.

De acordo com Nuno Gonçalo Borrego<sup>9</sup>, os processos de Habilitação dos filhos de Gaspar (Gabriel Tavares Pessoa de Amorim e Gaspar Pessoa Tavares de Amorim), não contêm mais de uma página, sendo que na mesma aparece somente que eles estão dispensados de provanças. Segundo este mesmo autor, as provanças são pedidas no intuito de averiguar sobre a linha de ascendência do requerente por motivos como limpeza de sangue.

Tratemos agora do processo de Martinho Pessoa da Cunha. Martinho era sobrinho de Gabriel Tavares, o primeiro processado acima analisado. Nasceu em 1694, na Vila da Idanha-a-Nova, morador no Fundão, Bispoado da Guarda, Distrito de Castelo Branco.

Foi preso em 1712, também acusado de judaísmo, contudo, abjurou e se reconciliou com a Igreja. Depois de ser liberado, andou por várias terras em Portugal, decidindo-se depois mudar para o Brasil, vivendo na Comarca de Serro Frio, mais precisamente entre Guarapiranga e Ouro Preto. Lá

<sup>6</sup> ANTT. Registro Geral de Mercês de D. Maria I, livro 4, pág. 271.

<sup>7</sup> OLIVAL, Fernanda. *Mercado de hábitos e serviços em Portugal (séculos XVII-XVIII)*. In: *Análise Social*, vol. XXXVIII (168), 2003.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pág. 748.

<sup>9</sup> BORREGO, Nuno Gonçalo Pereira. *Habilitações nas Ordens Militares: século XVII-XIX – Tomo I, G-J*, pág. 29-30.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.***

vivia como mercador e trabalhava com diamantes. Segundo Anita Novinsky, Martinho participou de várias sociedades secretas nas terras de Minas, nas quais ele praticava o judaísmo acompanhado de diversos outros homens que professavam secretamente a mesma fé. Dentre estes homens estavam seus dois irmãos, Manuel Pereira da Cunha e Miguel da Cunha.

Depois de viver 25 anos no Brasil, voltou para Portugal, mas devido a uma nova leva de prisões no Fundão, ficou com receio de ser pego novamente e tentou fugir para a França com sua esposa e outras pessoas. Fez acordo com o barqueiro Antonio da Silva para que este o levasse de Lisboa até uma navegação que os levaria para a França. Contudo, ao chegarem às Torres foram impedidos de seguir e tiveram que voltar. Foram deixados pelo barqueiro em Trafaria onde foram roubados pelo mesmo, que ainda ameaçou de denunciá-los ao Santo Ofício.

Foram todos presos pelo Tribunal logo depois, março de 1746. Todos, exceto Martinho, confessaram a tentativa de fuga para França para poderem praticar sua fé. Depois de confessarem suas culpas pediram perdão e foram sentenciados a penas menores.

Martinho, afirmou por várias vezes aos inquisidores que não tencionava fugir para praticar a fé mosaica, mas porque tinha medo que seus inimigos o denunciassem novamente ao Santo Ofício. Num jogo psicológico, tencionando fazer Martinho confessar, o inquisidor não cansava de repetir a seguinte frase: “se sabe ele (réu) que no Santo Ofício se castigam somente os culpados e que os que não tem culpas não tem que temer a jurisdição e castigo deste tribunal?”<sup>10</sup>, afirmando depois que era claro que Martinho tentava fugir para poder praticar a fé mosaica.

Assim, o réu era sempre colocado contra a parede para que confesse práticas judaicas mesmo que não as praticasse. Martinho confessou, não mais conseguiu negar, não abjurou, e por este motivo foi considerado relapso, pertinaz e teve seus bens confiscados e relaxado à justiça secular. Em 24 de abril de 1747 foi levado até a praça onde ouviu sua sentença e assim como diversos outros cristãos-novos, foi queimado.

Fernando Antônio Nogueira de Seabra Pessoa, nascido em 13 de junho de 1888, talvez não soubesse do drama de seus ascendentes de via paterna, talvez não soubesse o quanto Martinho, Gabriel, Sancho, Pedro, Madalena, Luiz, Guiomar, Branca Nunes, Custódio, sofreram com a dura perseguição empreendida a eles por serem cristãos-novos. Contudo, Fernando Pessoa sabia de sua origem, pois se descrevia como tendo ascendência geral de um “misto de fidalgos e de judeus”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8106, pág. 74.

<sup>11</sup> Ficha pessoal datilografada e assinada pelo escritor em 30 de Março de 1935. Publicada pela primeira vez, muito incompleta, como introdução ao poema *À memória do Presidente-Rei Sidónio Pais*, editado pela Editorial Império em 1940. Publicada em versão integral em *Fernando Pessoa no seu Tempo*, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1988, pp. 17.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Pessoa, grande crítico da fé católica, não professava o judaísmo, mas dizia que tinha a seguinte posição religiosa: “cristão agnóstico, e portanto inteiramente oposto a todas as Igrejas organizadas, e sobretudo à Igreja Romana. Fiel, por motivos que mais adiante estão implícitos, à Tradição Secreta de Israel (a Santa Kabbalah) e com a essência oculta da maçonaria”<sup>12</sup>

É sabido do envolvimento de Fernando Pessoa com sociedades secretas e de seu estudo sobre a Cabala. Forte misticismo tem este autor, tão forte que todos estes elementos aparecem em seus poemas.

Mas o que ligaria Fernando a Martinho, além dos laços distantes de consanguinidade? Sua capacidade de ser vários em um só, de usar máscaras para suportar o mundo que o cerca. As personas de Pessoas são inúmeras, até agora contadas, são mais de 100. Sendo que as principais possuem personalidade, com uma biografia e mapa astral... é um mundo coabitando um sujeito.

Dentro deste universo de heterônimos, gostaria de dar enfoque a um deles, Álvaro de Campos. O interesse particular neste deve-se ao fato de que o próprio poeta o descreve em uma carta a Adolfo Casais Monteiro como “entre branco e moreno, tipo vagamente de judeu português (...)”<sup>13</sup>. Álvaro, assim como os criptojudeus, era permeado de uma angustia de não pertencer a lugar nenhum, mas ao mesmo tempo, a todos os lugares.

Segundo estudiosos sobre a vida e a obra de Pessoa, Álvaro é o heterônimo que mais se aproxima da personalidade de sua personalidade. Há tanto em Fernando como em Álvaro um sentimento de saudosismo, um sonho de voltar a um passado, de retornar a um paraíso perdido. Segundo Leyla Perrone-Moisés, essa visão messiânica de um desejo de retorno a algo perdido, tão forte em Pessoa e Álvaro, teria ligação direta com o messianismo judaico dos cristãos-novos e o sebastianismo. “O messianismo de Pessoa é o ponto comum para onde convergem a história de dois povos (o povo judeu e o português) e a história individual de Pessoa.”<sup>14</sup>

Segundo João Décio, Álvaro vivia em conflito existencial, de não aceitação do mundo e de si. Também não aceitava viver do modo como o mundo lhe impunha. O que se observa é que os criptojudeus partilhavam deste mesmo sentimento, impedidos de seguir sua verdadeira fé, não aceitam a que lhes era imposta e para viverem em paz vestiam suas máscaras, personificando algo que de fato não eram. Álvaro, assim como os marranos era “Forçado a viver em um mundo sem fazer parte dele, o marrano tornou-se aquilo que os Inquisidores queriam que ele fosse: judeu. Assumia sempre a culpa, mesmo que fosse inocente [...]” (NOVINSKY, 2005, p. 45).

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> SIMOES, João Gaspar. Vida e obra de Fernando Pessoa. Lisboa: Bonecos Rebeldes, 2011, Pág. 648

<sup>14</sup> PERRONE-MOISES, Leyla. Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Pág. 26.

**CORRÊA, B. C.; GALVÃO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Para ilustrar todos os elementos acima citados, cito aqui alguns trechos de um dos poemas mais emblemáticos de Álvaro de Campos:

Lisbon revisited (1926)<sup>15</sup>

Nada me prende a nada.  
Quero cinqüenta coisas ao mesmo tempo.  
Anseio com uma angústia de fome de carne  
O que não sei que seja -  
Definidamente pelo indefinido...  
Durmo irrequieto, e vivo num sonhar irrequieto  
De quem dorme irrequieto, metade a sonhar.

Fecharam-me todas as portas abstratas e necessárias.  
Correram cortinas de todas as hipóteses que eu poderia ver da rua.  
Não há na travessa achada o número da porta que me deram.

Acordei para a mesma vida para que tinha adormecido.  
Até os meus exércitos sonhados sofreram derrota.  
Até os meus sonhos se sentiram falsos ao serem sonhados.  
Até a vida só desejada me farta - até essa vida...

(...)

Outra vez te revejo,  
Cidade da minha infância pavorosamente perdida...  
Cidade triste e alegre, outra vez sonho aqui...

Eu? Mas sou eu o mesmo que aqui vivi, e aqui voltei,  
E aqui tornei a voltar, e a voltar.  
E aqui de novo tornei a voltar?  
Ou somos todos os Eu que estive aqui ou estiveram,  
Uma série de contas-entes ligados por um fio-memória,  
Uma série de sonhos de mim de alguém de fora de mim?

Outra vez te revejo,  
Com o coração mais longínquo, a alma menos minha.

Outra vez te revejo - Lisboa e Tejo e tudo -,  
Transeunte inútil de ti e de mim,  
Estrangeiro aqui como em toda a parte,  
Casual na vida como na alma,  
Fantasma a errar em salas de recordações,  
Ao ruído dos ratos e das tábuas que rangem  
No castelo maldito de ter que viver...

<sup>15</sup> PESSOA, Fernando. Poemas e Álvaro de Campos. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2006, pág. 150.  
CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma  
Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte.  
*Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



(...)

Outra vez te revejo,  
Mas, ai, a mim não me revejo!  
Partiu-se o espelho mágico em que me revia idêntico,  
E em cada fragmento fatídico vejo só um bocado de mim -  
Um bocado de ti e de mim!...

Aqui, o que observamos é a angustia de um sujeito que erra, que caminha por vários lugares e que ao retornar nota que a cidade de sua infância foi “pavorosamente perdida”. Assim como Álvaro que viajou muito e depois retornou à Lisboa, Fernando foi para África e voltou para a cidade de sua infância, que estava muito mudada desde sua partida. Ambos sentem-se estrangeiros tanto nela quanto em qualquer outra parte, assim como os criptojudéus que buscavam fugir para praticar sua fé. Ao fim ao cabo, o importante era praticar a sua fé, mesmo que em um local que não fosse o de sua origem, eram estrangeiros onde quer que estivessem, pois eram *Personas* buscando ser Pessoa.

Álvaro, neste poema, fala de se ver em vários pedaços. Ele é fragmentário, tem dentro de si uma série de contas-entes, “Uma série de sonhos de mim de alguém de fora de mim”. Aqui ele fala do Eu fora do eu-Álvaro, que poderíamos associar aos seus ascendentes, todos aqueles que também passaram ou viveram em Lisboa e que desta cidade carregaram uma série de sonhos e sensações (Martinho foi para Lisboa no intuito de fugir; Gaspar, no intuito de se elevar socialmente, Fernando nasceu e morreu em Lisboa, tomando seu último café num restaurante em frente ao Tejo e que, numa coincidência, chama-se Martinho da Arcada).

Álvaro de Campos e Fernando Pessoa carregam em si um universo que os liga àqueles, que tentando ser aquilo que acreditavam ser, foram perseguidos e queimados. Partilham com eles a angustia de ter que usar máscaras para que o mundo não lhes oprima a ponto de não poderem ser eles mesmos.

### **Bibliografia**

BORREGO, Nuno Gonçalo Pereira. *Habilitações nas Ordens Militares: século XVII-XIX – Tomo I, G-J*.

NOVINSKY, Anita. Fernando Pessoa: o poeta marrano. In: CORNELSEN, Elcio; NASCIMENTO, Lyslei Nascimento (Orgs.). *Estudos Judaicos: ensaios sobre literatura e cinema*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2005. p. 39-48.

OLIVAL, Fernanda. Mercado de hábitos e serviços em Portugal (séculos XVII-XVIII). In: *Análise Social*, vol. XXXVIII (168), 2003.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). *II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

PERRONE-MOISES, Leyla. Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PESSOA, Fernando. Poemas e Álvaro de Campos. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2006.

SIMÕES, João Gaspar. Vida e obra de Fernando Pessoa. Lisboa: Bonecos Rebeldes, 2011.

### Registros inquisitoriais:

#### a índia Sabina e suas práticas mágico-religiosas em Belém setecentista

Lidiane Vicentina dos Santos

Mestranda – UFSJ

[lidivsantos@yahoo.com.br](mailto:lidivsantos@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Este trabalho se propõe a analisar o caso da índia Sabina, denunciada durante cerca de 20 anos ao Tribunal da Inquisição, como adivinha, feiticeira e curandeira; buscando mostrar que os índios, ainda que subjugados pelos colonizadores, não deixaram de agir e nem de marcar sua indianidade, se fazendo ouvir e ser respeitados através de suas práticas que, embora demonizadas pela Igreja Tridentina e pelos europeus que aqui viviam, tiveram papel importante no cenário social da colônia. O caso da índia Sabina é paradigmático para demonstrar que, muito ao contrário do que se pensou durante décadas, estes personagens não foram vítimas passivas de um processo violento do qual não havia possibilidades de ação, mas foram sim agentes sociais, sujeitos ativos nos processos de colonização, que agiam de formas variadas e eram movidos também por interesses próprios.

**PALAVRAS-CHAVE:** Inquisição, índios, práticas mágico-religiosas.

Desde os primórdios, o Brasil – colônia nascente de Portugal – recebera grandes cargas do imaginário do homem ocidental, onde o demônio ocupava papel de destaque. Passou de Paraíso Terrestre, cuja natureza exuberante lembrava o éden – paraíso bíblico do início dos tempos - à Purgatório, onde o embate entre o Bem e o Mal, o Céu – reino de Deus – e o inferno – reino do demônio – eram travados. Não demorou muito para que a nova terra - onde se fundiram mitos, tradições européias e o universo cultural do ameríndio e do africano; assim como sua humanidade - o indígena, seu primeiro alvo; o escravo africano e, por fim, os colonos - fossem demonizados (SOUZA, 2009).

A descoberta do Novo Mundo e dos povos americanos havia colocado o europeu diante de uma grande dificuldade. A incompreensão do outro e do desconhecido ganharia explicações impregnadas de um imaginário estritamente ligado a uma visão religiosa em que imperava uma atmosfera repleta de demônios e fenômenos mágicos, de bruxaria e feitiçaria.

É bem verdade que na colônia, assim como na metrópole, a recorrência às artes mágicas, feitiçaria, adivinhações e curas era freqüente, fazendo parte do cotidiano dos habitantes da nova terra - fossem brancos, índios, mestiços ou negros. Procuravam responder às necessidades e atender aos acontecimentos do dia-a-dia, buscando uma solução para problemas concretos, que iam desde a cura de

graves enfermidades a pedidos de oração para atrair a pessoa amada; de bolsas para proteção do corpo contra armas e animais peçonhentos a descobrimentos de feitiços que provocavam a morte; buscava-se tornar menos dura a vida naqueles tempos difíceis.

Este período de tensões permanentes, provenientes de uma vivência colonial, fruto da própria formação social e diversidade étnica, viu-se refletido em muitas das práticas-mágicas e de feitiçarias onde, através delas, buscava-se ora preservar ou restabelecer a integridade física, ora provocar malefícios a eventuais inimigos. Todas as camadas sociais se viam às voltas com estes tipos de práticas, sendo sujeito ou objeto delas, transparecendo inimizades pessoais, disputas amorosas, conflitos entre vizinhos ou mesmo entre senhores e escravos (SOUZA, 2009: 259).

Por serem conhecedores das artes mágicas e das ervas curativas, os índios e mestiços, e mais tarde os negros foram muito procurados na sociedade colonial. Ora chamados de curandeiros, ora de feiticheiros, acreditava-se que esses personagens poderiam usar seus poderes tanto para restabelecer a saúde, promovendo a cura de graves enfermidades ou descobrindo feitiços, assim como para realizar o mal, causando doenças, lançando malefícios e conjuros de morte.

A recorrência a esses tipos de práticas era comum e não deve ser estranhada. Num período em que os avanços científicos revolucionavam o domínio da medicina, orientando pesquisas sobre o corpo e a alma, o discurso dos médicos portugueses ainda calcavam-se no discurso da Igreja, onde a doença e a cura estavam relacionadas ao maior ou menor número de pecados cometidos pelo enfermo (PRIORE, 1997: 80), sendo a doença, então, vista como algo sobrenatural, podendo ser vencida com recursos da mesma natureza (SOUZA, 2009: 223).

Na colônia a população sofria com a carência de médicos<sup>1</sup> - sempre reclamados pela população - que se revelavam em número insuficiente e de formação escolar em desconformidade aos avanços da medicina<sup>2</sup>. Eram comuns os tratamentos baseados em sangrias, purgativos e ventosas, praticados por boticários e barbeiros. A falta de hospitais e enfermarias, a ineficácia da medicina, além das condições de vida pouco salubres, onde a expectativa de longevidade era pequena, contribuem para compreensão

<sup>1</sup> Faz-se necessário enfatizar que havia um impedimento por parte da metrópole de se criar escolas de Ensino Superior na colônia, sendo somente no século XIX que se fundaram as Faculdades de Medicina no Rio de Janeiro e Salvador. DIAS, Marcelo Rodrigues. *A repressão ao curandeirismo em Minas Gerais na segunda metade do oitocentos*. Dissertação de mestrado. Curso de pós-graduação em História (UFSJ). São João del Rei. 2010. p. 14.

<sup>2</sup> Um dos fatores que contribuíram para o relativo “atraso” da medicina portuguesa foi a Inquisição, que repreendia e caçava as opiniões discordantes de seu fervor ortodoxo, levando as universidades e colégios a uma estagnação no qual os alunos eram instruídos, em sua maioria, com os livros dos velhos mestres, como Aristóteles e Galeno. PRIORE, Mary del. *Magia e medicina na colônia*. IN: PRIORE, Mary del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto, 1997, p. 79. **CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

deste cenário, onde foram comuns os casos de pessoas que recorreram às forças sobrenaturais para remediarem seus infortúnios, abrindo largo espaço de atuação para os curandeiros.

Contudo, apesar de fazer parte do cotidiano da população, o recurso a essas práticas mágico-religiosas não era permitido pela Igreja. Um dos motivos para tanto era o fato de que a Igreja, embora não negasse que a ação sobrenatural fosse possível, era enfática ao afirmar que as curas emanavam de duas fontes possíveis: Deus ou o Diabo. Homens de fé que seguissem os rituais prescritos pela Igreja e por Deus, como os relativos à missa e o poder da água benta, poderiam prever certos efeitos sobrenaturais. Algumas curas poderiam ocorrer milagrosamente através da intercessão dos Santos. Mas todo o resto era diabólico, pois atribuía um poder curativo a palavras e rituais que não eram autorizados pela Igreja (THOMAS, 1991:221).

Diante disso, como coloca Laura de Mello e Souza, procurar obter a cura por meios sobrenaturais aproximava esta terapêutica popular da feitiçaria, e muitos foram aqueles que tiveram suas práticas transformadas em artes diabólicas nas páginas inquisitoriais.

A incompreensão da alteridade ameríndia levou muitos hábitos e tradições arraigadas dos nativos a serem colocados na ilegalidade e a atenção se redobrava sob aqueles que eram fruto do trabalho missionário e que já estavam inseridos ao universo colonial. Apesar do proselitismo e da doutrinação, os nativos frequentemente caíam em “pecado” e “agiam” contra a Santa Fé Católica, incorrendo numa série de delitos repletos de implicações heréticas.

Ainda que no século XVIII vários grupos indígenas se encontrassem à margem do processo de integração - isolados e vivendo em modos de vida distintos das conjunturas coloniais; e que outros tantos vivessem em “trânsito” ou já incorporados à sociedade - ocupando diferentes cenários e vivenciando experiências históricas distintas; essas peculiaridades não impediram que vários desses personagens fossem implicados nos autos do Tribunal do Santo Ofício<sup>3</sup>.

Caso extraordinário foi o de Sabina<sup>4</sup>, índia que atuou na cidade de Belém do Pará e região durante cerca de 20 anos, descobrindo malefícios, apontando seus autores e curando as enfermidades

<sup>3</sup> Durante os séculos XVI, XVII e XVIII diversos índios e seus descendentes foram denunciados ao Tribunal do Santo Ofício acusados de praticarem delitos diversos, como bigamia, curandeirismo, feitiçaria, blasfêmia, entre outros. Para uma leitura mais aprofundada sobre a temática ler RESENDE, Leônia Chaves de. Cartografia Gentílica: os índios e a Inquisição na América Portuguesa (século XVIII) IN: FURTADO, Júnia Ferreira. RESENDE, Leônia Chaves de. (org.) *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI/ XVIII)*, 1ª ed, Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 347 – 374.

<sup>4</sup> O caso de Sabina já foi analisado em outros estudos gotejando questões diferenciadas, tendo sido citada nos trabalhos de Laura de Mello e Souza (*O Diabo e a Terra de Santa Cruz, 1986*), Evandro Domingues (Dissertação: *A pedagogia da desconfiança – o estigma da beresia lançado sob as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão Pará [1763 – 1772]*, 2001), Pedro Marcelo Pasche de Campos (Dissertação: *Inquisição, Magia e Sociedade [1763 – 1769]*, 1995), Almir CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

oriundas desses feitiços. Embora denunciada diversas vezes ao Tribunal do Santo Ofício, Sabina foi afamada feiticeira de reconhecimento público e notório, era frequentemente chamada para usar de suas práticas em socorro aos doentes que padeciam de moléstias - muitas vezes desconhecidas - atribuídas, geralmente, a feitiços e malefícios. Contudo, como poderemos inferir logo adiante, suas habilidades curativas extrapolavam o campo espiritual, garantindo-lhe, como forma de inserção social, uma posição de destaque e respeito, num período em que seus pares – os índios - se encontravam numa situação de marginalidade social, preteridos pelos colonos por suas práticas, seu modo de vida e pelo grupo étnico do qual faziam parte.

### De curandeira à feiticeira: Sabina e sua atuação na região de Belém

Em meados dos setecentos, Belém era uma das mais populosas cidades da América Portuguesa, formada, em sua maioria, pelos índios recém descidos do sertão; que começavam, ao ritmo da catequese, a se incorporar à sociedade colonial.

Cidade comerciante, Belém desenvolvia-se, principalmente, através da mão-de-obra do índio, que sob a tutela dos colonos como seus *administrados*, eram, na verdade, mantidos sob regime de trabalho compulsório, mesmo com a proibição régia. O trabalho indígena era fundamental para os colonos que dependiam dos seus serviços nas plantações, no trabalho doméstico, nas navegações fluviais e entradas pelas matas e sertões, sendo o número de escravos africanos ainda muito escasso na região há este tempo.

O contato com o branco trouxe muito mais que a escravização ou a imposição de uma religião aos nativos brasílicos, trazendo também as doenças. Epidemias de sarampo e mal de bexigas assolaram a então capital Belém entre a década de 40 e 50, alastrando-se pelo sertão, dizimando grande parte da população indígena e mestiça. Apesar de Belém contar com uma Casa de Misericórdia, o atendimento não era suficiente para suprir a demanda, e segundo o Ofício do Governador Francisco Pedro Mendonça Gurjão ao Conselho Ultramarino, em agosto de 1750, morreram cerca de 7.600 moradores da capital, sendo que “das novecentas casas do perímetro urbano, quatrocentos e cinquenta estavam deshabitadas” (D’AZEVEDO, 1901: 190).

Neste cenário de flagelos, em que a população padecia com moléstias - muitas desconhecidas - e onde os recursos médicos e sanitários eram insuficientes ou ineficazes, tornou-se comum a atribuição

---

Carvalho Júnior ( Tese: *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*, 2005) e Yllan de Mattos ( Dissertação: *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*, 2009). No entanto, algumas das denúncias utilizadas neste trabalho são inéditas, podendo ser encontradas nos Cadernos do Promotor.



de seus males ao sobrenatural – malefícios e feitiços - bem como a busca pelas curas mágicas a fim de remediarem seu infortúnio. Assim, os pajés e curandeiros mais talentosos ganhavam espaço de atuação importante dentro da sociedade colonial, restabelecendo a da saúde não só de seus pares, mas também dos brancos europeus que ali se encontravam.

Solicitada frequentemente para descobrir se as pessoas estavam maleficiadas, Sabina percorria a cidade de Belém e vilas vizinhas atendendo ao chamado dos enfermos. Possuía grande fama de adivinha, descobrindo não só os feitiços, mas também revelando quem os haviam lançado. Fato que se gabava Bento Guedes de Sá - de quem Sabina era cativa; dizia ele ser afortunado por “ter e possuir de seu uma adivinha”; não negando seus serviços a quem a procurasse. Seus feitos e curas geravam forte “rumor popular”, causando escândalo aos mais austeros e religiosos, que censuravam “os comissários que se achavam na cidade” por “não acudirem” a situação<sup>5</sup>.

Frei Manoel da Penha e Noronha, religioso professo de Nossa Senhora das Mercês, foi o primeiro a procurar o Comissário Pe. Caetano Eleutério de Bastos, em Outubro de 1747, para dar conta - dentre outros casos - dos “muitos e públicos conhecimentos que atribuíram nesta cidade de coisas incógnitas à sutileza da vista” da negra de Bento Guedes, que nesse tempo deveria ter 20 e poucos anos. Segundo ele, Antônio da Costa Pinto o havia dito que a fim de experimentar os poderes de sua cativa, Bento Guedes certa vez escondeu no quintal de sua casa “alguns materiais limitados na ausência da mesma índia” pedindo depois que ela encontrasse os ditos materiais; o que Sabina fez prontamente, não só adivinhando onde estaria os objetos como também a causa de tê-los colocado lá: testá-la. Acrescentou ainda que ouviu de Xavier de Moraes que Sabina havia “dado conta” das enfermidades e dos feitiços de que padecia um sujeito, assim como de umas “inclinações incógnitas” e “hábitos de ódio para certos objetos e de amor para outros”<sup>6</sup>.

Pouco mais de três semanas depois, a denúncia do Frei Manoel da Penha e Noronha foi remetida pelo Comissário Pe. Caetano Eleutério ao Tribunal do Santo Ofício lisboeta. No mesmo pacote estavam outras cartas recebidas pelo dito comissário, cujo teor atentava “contra a pureza de nossa Santa Fé”. Entre elas o Capitão do Regimento dava parte de “como nesta cidade foi escandaloso o procedimento da índia Sabina”, que fazendo curas de malefícios, não só descobria onde estavam como também “as pessoas que haviam feito”. Pe. Eleutério completa dizendo que nenhuma pessoa a veio denunciar, somente o Pe. Manoel da Penha e Noronha há alguns dias, como poderia ser visto em um dos capítulos que estavam sendo remetidos. Diz ainda o Comissário que o então Governador e

<sup>5</sup> Denúncia contra a índia Sabina. ANTT/IL/Caderno do Promotor 108, Livro 300 e ANTT/IL/Caderno do Promotor 109, Livro 301.

<sup>6</sup> Denúncia contra a índia Sabina. ANTT/IL/Caderno do Promotor 109, Livro 301.

Capitão-general do Estado, João de Abreu Castelo Branco e seu familiar Domingos Rodrigues, que estavam de partida para a corte, poderiam dar mais informações sobre dita índia, já que certa vez recebendo um chamado do Governador para ir a sua casa, encontrou um “embrulho de várias coisas em um buraco de parede junto a uma porta que vai para uma sala”. Termina sua carta pedindo ao Tribunal que o aliviasse das diligências contra Sabina por não ter “trato” com Bento Guedes há um ano ou mais, e que para ele seria “suspeitosa” tal diligência<sup>7</sup>.

Ao que tudo indica as denúncias não impediram que Sabina seguisse com suas adivinhações, descobrindo feitiços e curando as pessoas maleficiadas; como relata o Capitão Manoel da Costa e Araújo quase dois anos depois – em maio de 1749, ao Comissário Manoel do Couto. O Capitão diz que é “notório a toda esta terra ser a dita negra chamada e buscada” por muitos, tendo presenciado o dia em que Sabina descobriu “embrulhos de várias superstições”, curando Antônio Gonçalves Prego, que por efeito do malefício esteve louco<sup>8</sup>

Dez anos mais tarde, em Março de 1759, os Inquisidores em Lisboa recebem novas notícias sobre Sabina. Nesta época já não era mais cativa de Bento Guedes, sendo agora do serviço de D. Isabel, mãe do fazendeiro Francisco Xavier de Góes. Sua fama reforçava-se por toda Belém e a despeito das denúncias, seguia ela “sempre curando de malefícios. Desta vez atendeu ao chamado de Florência de Souza, mulher do sargento Domingos Ramos, que se achava maleficionado. Chegando à casa, da qual não possuía “amizade ou comunicação”, como de costume, logo apontou onde estavam as diabruras que atormentavam o infeliz sargento, contudo, surpreendeu a todos ao apontar uma índia do serviço da casa chamada Rosa, mulher do cafuzo Salvador, como autora do malefício.

E as denúncias não cessavam. Quase um ano depois - em fevereiro de 1760, no Convento das Mercês, Frei Manoel da Penha do Rosário noticiava outros feitos de Sabina. Desta vez ela curou a cegueira de Manoel Filgueira, tirando de seus olhos “dois grandes bichos dispendo-o primeiro com certas fumaças e cruces”, tudo na presença do caixeiro José Joaquim. Semelhantes curas dizem ter feito a dita índia em uma “fazenda dos reverendos padres do Carmo”, tendo sido chamada à “respeito de um religioso corista, Frei Vicente de tal, a quem afirmara estar enfeitado”, do que deu provas ao desenterrar os “feitiços do adro da igreja”. O mesmo fez no engenho de Antônio Furtado de Mendonça “desenterrando outros feitiços de uns dos cantos da igreja” e apontando a “escrava feiticeira que os tinha feito”, a qual “confessou ter matado 48 pessoas”. Dá notícia ainda do “público” caso do ex-Governador, João de Abreu Castelo Branco - já falecido – de quem a índia “tirara semelhantes

<sup>7</sup> Denúncia contra a índia Sabina. ANTT/IL/Caderno do Promotor 109, Livro 301.

<sup>8</sup> Denúncia contra a índia Sabina. ANTT/IL/Caderno do Promotor 108, Livro 300.

bichos das pernas”, além dos feitiços desenterrados da casa de Domingos Ramos, que se exorcizando com o Reverendo padre de Santo Antônio, o entregou o embrulho com as velhacarias<sup>9</sup>.

Os poderes e curas feitas por Sabina corriam a boca miúda, e sua fama não cessava de se espalhar. Fazendeiros, roceiros, militares e autoridades das mais diversas solicitavam seus serviços por toda a região de Belém e seus contornos. Denunciada como adivinha, curandeira e feiticeira, Sabina parecia não se intimidar e mais uma vez Caetano Eleutério registrava seus feitos.

Em meados de 1762 recebe nova denúncia, agora de Manoel David e sua esposa, naturais da Ilha Graciosa e então moradores da cidade de Belém. O Comissário novamente dá notícia de como o “mau procedimento” de Sabina é público e escandaloso, afirmando que suas curas são todas oriundas “de pacto demoníaco”. Mas que através “da certeza do seu dizer” é “procurada por todos”, sempre “pedindo segredo, ou que eu não seja sabedor” e somente “os bons” censuram tal procedimento, sendo que alguns “a buscam para se verem livres do que padecem e outros fogem dela com temor de que lhe não faça mal”. Destaca Caetano Eleutério, com certa preocupação, o fato de já ter dado parte anteriormente da “publicidade de seu obrar e escândalo que dava aos bons”<sup>10</sup>.

Novamente bastaram alguns meses para que viessem à tona mais notícias de Sabina, desta vez, na presença da Mesa Inquisitorial e do Inquisidor Visitador Giraldo José de Abranches.

Instalada a Mesa no Hospício de São Boa Ventura o roceiro Manoel de Souza Novais mais que depressa decidiu procurar a Mesa, em outubro de 1763, para relatar o que havia lhe sucedido cerca de sete anos antes, certamente em 1756, quando uma “grande mortandade” assolara “sua família e escravatura”. Encontrando nas árvores de cacau alguns “embrulhos com coisas desconhecidas” e acreditando ele que a causa de tamanha infelicidade seria por lhe fazerem “malefícios e feitiçarias”, o roceiro decidiu buscar por algumas vezes os exorcismos da Igreja para se ver livre do infortúnio<sup>11</sup>.

Porém, tendo notícias de Sabina - afamada descobridora de feitiços; Manoel achou por bem buscá-la no Rio Acará, onde residia em casa de Bento Guedes. Chegando à fazenda de Santa Cruz do Facajó, Sabina foi logo mandando cavar no patamar da escada, onde se desenterrou “um embrulho de um pano já velho e carcomido em que estava uma cabeça de cobra jararaca já mirrada de todo, e só com ossos”. Livrando-se da velhacaria, a índia foi levada de volta à casa de seu senhor recebendo como pagamento uma peça de bretanha.

<sup>9</sup> Denúncia contra a índia Sabina. ANTT/IL/Caderno do Promotor 121, Livro 313.

<sup>10</sup> ANTT/IL/Processo 15969.

<sup>11</sup> Denúncia contra a índia Sabina. Fonte impressa: LAPA JÚNIOR, José Roberto Amaral – *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978.

**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Poucos dias depois, outro roceiro, Domingos Rodrigues, foi ao Hospício de São Boaventura para também denunciar a índia Sabina. Dava notícias de um fato ocorrido com sua esposa, Caetana Thereza, há cerca de quinze anos, quando ainda era solteira.

Por se encontrar muito enferma e sem obter sucesso com os remédios ministrados, Caetana e sua mãe Theodora Ferreira, mandaram buscar na casa de Bento Guedes a sua cativa, Sabina, pois era notório a todos sua fama de “descobrir e remediar os males ocultos”<sup>12</sup>. As suspeitas de que eram feitiços foram confirmadas por Sabina, que chegando à casa logo tratou de apontar uma tapuia como autora do mal feito, fazendo com que a dita escrava abrisse os buracos e desenterrasse todas as velhacarias que havia feito.

Caetana e sua mãe ficaram admiradas com Sabina pela certeza com que se expressava, aumentando ainda mais a admiração quando, lançando um defumadouro de ervas sob a doente e esfregando certas folhas pelo seu corpo, fez dele sair “vários bichos vivos como lagartinhos e outras sevandijas”. Não satisfeita, Sabina mergulhou sua mão em água benta e “fora com os dedos dentro da boa da doente” extraíndo dela “um lagarto”. Recomendou que a enferma procurasse os exorcismos da igreja, dizendo Manoel ela só obteve melhoras depois que assim fez.

Ainda que a presença do Santo Tribunal já estivesse consolidada em terras paraenses por circunstância da Visitação, se fazendo sentir por toda a região, isso não fez com que Sabina deixasse de atender aos chamados dos enfermos. Em outubro de 1767, Raimundo José de Bitencourt, ajudante do Terço dos Auxiliares da Capitania de São José do Rio Negro, e por ora morador em Belém, procurou à Mesa da Visita, obrigado por seu confessor, para dar conta do que havia acontecido cerca de dois meses antes, quando se achava “gravemente doente dos olhos” e decidiu procurar Sabina, por ter tido notícias das curas que fazia a “várias pessoas”<sup>13</sup>.

Sabina atendeu ao chamado do enfermo procedendo com vários defumadouros e chupações para obtenção da cura, e ao retirar-se da alcova afirmou que a enfermidade era oriunda de feitiços que lhe tinham feito na Povoação de Beja, onde era Diretor, e que três índios e uma índia seriam os responsáveis pelo seu infortúnio, recomendou exorcismos, além de “lavar os olhos com água benta para mais depressa sarar” e deixou a casa.

<sup>12</sup> Denúncia contra a índia Sabina. Fonte impressa: LAPA JÚNIOR, José Roberto Amaral – *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978.

<sup>13</sup> Denúncia contra a índia Sabina. Fonte impressa: LAPA JÚNIOR, José Roberto Amaral – *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

No mesmo ano de 1767, embora não constasse no Livro do Visitador, Sabina foi citada por diversas testemunhas no auto-sumário do cafuzo Jacinto de Carvalho, morador na Vila de Nazareth da Vigia, por ter descoberto na soleira de sua porta “uma unha de anta coberta com cera preta, ao qual tinha dentro um bocadinho de pedra branca“, feitiço feito pelo índio Hilário, segundo as palavras de Sabina<sup>14</sup>.

A Visitação se encerrou em 1769, e até lá não se ouviu mais falar da dita índia. As denúncias recebidas no período da Visitação foram transcritas e deram abertura a um processo que, ao que tudo indica, não seguiu a diante ou teve seu desfecho perdido. Mas o que este fato significa (influência de suas relações e fama) ? Como esta série de denúncias podem nos ajudar a pensar a situação do indígena nessa nova ordem colonial (um possível espaço de autonomia e distinção)? E mais: diante de um cenário de carência e ineficiência médica como os conhecimentos de Sabina preencheram essa lacuna garantindo-lhe um espaço de atuação social? É o que pretendemos refletir ao longo das páginas que se seguem, devolvendo o sujeito ao seu lugar histórico e tentando perceber, nos detalhes que este caso nos revela, como era a vivência colonial e o papel das práticas-mágicas neste universo.

Sabina, assim como a grande parte de seus pares, havia sido “descida” do sertão. Certamente recebeu o batismo e a catequese quando se tornou moradora em Belém, vivendo como cativa de Bento Guedes. Mas a despeito de sua “conversão”, carregou consigo os ensinamentos de seus antepassados, colocando-os em prática cada vez que se fazia necessário.

Suas adivinhações eram envoltas de mistério, misticismo, espanto e admiração. A certeza com que apontava os locais onde estavam enterrados os malefícios intrigava a todos, já que na maioria absoluta dos casos, Sabina nunca havia estado antes nas casas de seus pacientes. A própria índia atribuía essa sua “virtude” ao “conhecimento de um fogo que via na parte em que se achavam” os ditos feitiços e a uma “cruz que tinha no céu da boca”. Parecia conhecer o “mundo místico” dos pajés, abundando as ocasiões em que a índia se valeu de fumadouros, sucções e vomitórios a fim de extirpar de seus pacientes os malefícios e feitiços responsáveis por seus achaques e doenças; acrescentando – em alguns casos – seu conhecimento sobre as ervas amazônicas para alcançar a eficácia desejada de seus préstimos.

Do seu contato com o mundo dos brancos e do conhecimento que lhe foi dado acerca do Deus cristão e da Fé Católica, Sabina passou também a utilizar de água benta, orações e recomendações de exorcismos em seus atendimentos. Não podemos aqui inferir a certeza do modo como Sabina

<sup>14</sup> ANTI/IL/Processo 17771.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

compreendia a significação de tais elementos, mas apenas que passou a utilizá-los como potencializadores, já que entre baforadas e sucções fazia cruces dizendo as palavras “Padre, Filho e Espírito Santo”, recomendava os exorcismos e a água benta “para mais depressa sarar”<sup>15</sup>. Estes traços incorporados traziam consigo um mundo pleno de significações, de reformulações que partiam de sua *vivência*, e portanto, passavam, paulatinamente, a fazer parte de seu universo cultural<sup>16</sup>, e deste modo, podemos suscitar que Sabina os tenha reinterpretado, atribuindo a estes elementos sentidos diferentes daqueles lhes foram dados pelos códigos cristãos.

Este embricamento de mundos distintos, onde o universo do branco, do negro e do indígena se misturava nos menores detalhes do cotidiano, só pode ser compreendido se pensado no próprio meio colonial, onde a circularidade e o hibridismo de práticas, símbolos e religiosidades tomavam uma acepção própria, baseada na *experiência* e apreensão do indivíduo a cada novo contato<sup>17</sup>.

Não é de se estranhar, portanto, o fato de Sabina atribuir o sucesso de suas curas e “descobrimientos” à sutileza de sua vista e à cruz que trazia no céu de sua boca, configuração prodigiosa que transparecia - entre a incorporação e resignificação de símbolos de universos distintos - a reinvenção das práticas de seus ancestrais.

Vista pela Igreja Tridentina como obra do maligno, as práticas de Sabina foram por muitos demonizadas, sendo apontadas como escandalosas pelos mais austeros, mas também muito procurada por aqueles que, desacreditados na medicina ou nos milagres da Igreja, buscavam pelas vias mágicas a cura que tanto ansiavam. Dando uma resposta rápida a este anseio, Sabina atendia com sucesso a todos os chamados. A qualidade e reconhecimento de seus serviços fizeram com que sua fama se tornasse pública e notória, se espalhando não só por Belém, mas também pelas vilas vizinhas - e até mesmo em vilarejos mais distantes<sup>18</sup> - e fazendas que circundavam a capital do Estado. Assim, pessoas dos mais variados segmentos da sociedade procuravam Sabina para sanar seus infortúnios.

<sup>15</sup> Referência feita pelo denunciante. Denúnciação feita por Raimundo José de Bitencourt. Fonte impressa: LAPA JÚNIOR, José Roberto Amaral - *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978.

<sup>16</sup> É no universo das experiências e das práticas que podemos perceber uma redefinição pragmática. Como sugere Sahlins, “quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam, uma vez que tal reprodução de categorias não é igual. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico. Para saber mais ler “Estrutura e história”, in: SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 172-194.

<sup>17</sup> Para explicar essa incorporação de elementos nas práticas de Sabina fugimos das definições do conceito de sincretismo, a partir do qual as trocas culturais são interpretadas simplesmente como fusões das crenças e de seus símbolos. Adotamos aqui a compreensão desse fenômeno em sua inteireza e complexidade à luz da noção de circularidade, defendida pelo lingüista Bakhtin e desenvolvida por Ginzburg em aplicações históricas bastante válidas.

<sup>18</sup> Como a Vila de Nazareth da Vigia e Vila dos Colares.



Nos mais de 20 anos de atuação na região, a dita índia conquistou clientela das mais variadas, desde militares, religiosos, fazendeiros, roceiros, profissionais urbanos e toda a camada mais simples da sociedade até figuras influentes como o Governador João de Abreu Castelo Branco, o Ouvidor Geral da cidade, o Diretor dos índios, entre outros; estabelecendo assim, relações com um universo amplo de pessoas. Embora se possa dizer que fosse mais comum que as camadas populares recorressem a práticas mágico-religiosas, já que os curandeiros e feiticeiros estariam mais próximos dos problemas cotidianos, tentando resolve-los sem maiores constrangimentos, a procura de pessoas da “elite” ou mais influentes permite caracterizarmos melhor o prestígio, a influência e a posição social que estes curandeiros e feiticeiros tinham na sociedade (BETHENCOURT, 2004: 218). Suas práticas passavam deste modo, a garantir-lhe um amplo espaço de atuação e inserção na nova ordem, que tão duramente marginalizava seus iguais.

Sabina parecia ter a aprovação de seus clientes. Recebeu deles peças de brechó como pagamentos, e alguns até se valeram novamente de seus préstimos em outras ocasiões; mostravam-se, no geral, satisfeitos com o atendimento da índia, fato que contribuía para que, de boca em boca, no burburinho das ruelas, a afamada feiticeira passasse a se distinguir entre os seus.

Passou de cativa à forra – certamente pelo estabelecimento do Diretório dos Índios –, e a despeito do uso compulsório da força de trabalho indígena, Sabina apresentou certa liberdade ao mudar tantas vezes de endereço e ao negar o atendimento – mesmo mediante pagamento – de um casal que alegava padecer por obra da dita índia, ou seja, Sabina atendia somente a quem quisesse.

Apesar de ter sido delatada por alguns ex-clientes, poucos tinham juízo negativo sobre suas atividades, tendo denunciado por terem sido obrigados ou orientados por seus confessores ou depois que tomaram conhecimento dos editais do Santo Tribunal, não demonstrando ter, *a priori*, o entendimento de que aquelas práticas se tratavam de um “erro” ou “desvio”, talvez devido ao fato de Sabina se valer e recomendar práticas ligadas ao universo cristão.

Apesar de ter enfrentado mais de duas décadas de denúncias e especulações sobre suas adivinhações e curas Sabina não se intimidou, e mesmo tendo sido proibida de realizar suas práticas, continuou a fazê-las. Ao que tudo indica nunca foi enviada aos Estaos e tampouco sofreu qualquer penalidade do Santo Ofício. Mas por quê? Talvez por ter tido como clientela pessoas influentes, que acabaram de algum modo lhe dando a proteção necessária para que não caísse nas malhas do Santo Tribunal; já que, durante a mesma Visitação, outros índios receberam penalidades – ainda que leves –

por delitos de menor repercussão, como foi o caso da índia Domingas Gomes da Ressurreição<sup>19</sup>, acusada de fazer benzeduras e sentenciada a fazer abjuração de leve e receber novamente a catequese.

Neste cenário, em que a sociedade se encontrava em franco processo de transformação cultural e onde ocorreram múltiplos processos de transformação e mestiçagem, nossa personagem se expressa ao reinventar as práticas de seus ancestrais, incorporando e ressignificando elementos que passaram a fazer parte de seu universo cultural. Extrapolando seu caráter estritamente religioso, as práticas de Sabina assumiram também uma função social<sup>20</sup>, haja visto que a falta de médicos e de conhecimento das doenças tropicais, além das epidemias desconhecidas, terminaram por abrir um amplo espaço de atuação aos pajés e curandeiros, por serem grandes conhecedores das artes mágicas e das ervas curativas, podendo proporcionar aos seus clientes uma resposta rápida a problemas concretos, ganhando assim a credibilidade e reconhecimento do meio social onde atuavam. Seus feitos, tão demonizados pela Igreja Tridentina, se mostraram como um meio para ampliação de sua rede de relações; a necessidade e eficácia de seus préstimos lhe trouxeram fama e respeito, conquistando, através de suas curas, a autonomia e independência que a distinguia de seus pares - que se encontravam numa situação de marginalidade social, preteridos pelos colonos por suas práticas, seu modo de vida e pelo grupo étnico do qual faziam parte.

### Considerações finais

Ao final deste breve artigo em que as fontes foram analisadas a partir de uma noção interdisciplinar de cultura histórica, dinâmica e flexível, continuamente tecida no cotidiano das relações entre os diversos agentes sociais, revelaram que os índios da colônia foram capazes de se transformar e rearticular suas culturas.

Longe de serem uma massa amorfa, incapazes de agir diante das imposições do colonizador, vemos que esses indígenas, já inseridos na sociedade colonial, tiveram sim um espaço de manobra. Souberam reinventar sua cultura, pintando-a de novos elementos e significados, e - ainda que com limitações - utilizaram-na como forma de angariar vantagens, como o respeito e a distinção entre os seus pares - vistos de modo tão genérico pelos colonos - e a própria autonomia, fazendo de suas curas e práticas uma via de sobrevivência, não só material - através do recebimento de pagamentos, mas também identitária - marcando sua indianidade diante de uma sociedade em formação.

---

<sup>19</sup> Domingas Gomes da Ressurreição se apresentou à Mesa da Visitação por fazer benzeduras de quebranto, mal olhado e erizipela. Para detalhes ver ANTT/IL/Processo 2.705.

<sup>20</sup> A utilização da expressão “função social” não tem o intuito de descrever interesse ou estratégia consciente de nossa personagem. Mas sim, tem o sentido de que suas práticas estavam suprindo a uma necessidade ou demanda social.

**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Muito ao contrário do que se pensou durante décadas, estes personagens não foram vítimas passivas de um processo violento do qual não havia possibilidades de ação, foram sim agentes sociais, sujeitos ativos nos processos de colonização, que agiam de formas variadas e eram movidos também por seus próprios interesses.

#### **Fontes:**

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) - Cadernos do Promotor:

Caderno 108, Livro 300

Caderno 109, Livro 301

Caderno 121, Livro 313

Caderno 125, Livro 315

Processos:

Processo 15969, 13331, 17771 e 2705.

Fontes Impressas:

CASAL, Padre Manoel Aires de. *Corografia Brasília, ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1817.

DANIEL, Padre João (1722 – 1776). *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

D'AZEVEDO, João Lúcio. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos*. Lisboa: Ed. Tavares Cardoso e Irmão, 1901.

FRANCO, José Eduardo, ASSUNÇÃO, Paulo de. *As Metamorfozes de um polvo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI - XIX)*. Lisboa: Ed. Prefácio, 2004.

LAPA JÚNIOR, José Roberto Amaral – *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978.

NORONHA, Padre José Monteiro de. *Roteiro de viagem da Cidade do Pará, até as últimas colônias do sertão da Província [1768]*. Pará: Tipografia de Santos e Irmãos, 1862.

#### **Bibliografia:**

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

\_\_\_\_\_. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

BETHENCOURT, Francisco – *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séc. XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O imaginário da magia – Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAMPOS, Pedro Marcelo. *Inquisição, Magia e Sociedade. Belém 1763 - 1769*. Dissertação Mestrado apresentada ao Curso de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

CARVALHO JÚNIOR, Almir. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.

DIAS, Marcelo Rodrigues. *A repressão ao curandeirismo em Minas Gerais na segunda metade do oitocentos*. Dissertação de mestrado. Curso de pós-graduação em História (UFSJ). São João del Rei. 2010.

DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança. O estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1762 – 1772)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, 2009.

MONTEIRO, John. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada ao concurso de Livre Docência. Campinas: 2001.

OLIVEIRA, M. Olindina A. *Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa. O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, 2010.

PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2006.

PRIORE, Mary del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto, 1997.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 2003

\_\_\_\_\_. *Os índios e a Inquisição nas missões da América Portuguesa*. Comunicação apresentada no Congresso Internacional de Americanística. 2009.

\_\_\_\_\_; JANUARIO, Mayara Amanda e TURCHETTI, Natália Gomes. De jure sacro: a inquisição nas vilas d'El Rei. *Varia História*. [online]. 2011, vol.27, n.45, pp. 339-359. ISSN 0104-8775.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

\_\_\_\_\_. Cartografia Gentílica: os índios e a Inquisição na América Portuguesa (século XVIII) IN: FURTADO, Júnia Ferreira. RESENDE, Leônia Chaves de. (org.) *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI/ XVIII)*, 1ª ed, Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

THOMAS, Keith – *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. SP: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, Francisco A. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1962 [1854], vol. 1.

Entendendo os processos inquisitoriais:  
as práticas religiosas da Gente da Nação na América Portuguesa (XVII-XVIII)

Natália Ribeiro Martins  
*Mestranda – UFJF*  
[nribeiro.his@gmail.com](mailto:nribeiro.his@gmail.com)

**RESUMO:** O trabalho pretende investigar, a partir da crítica dos documentos inquisitoriais e de um estudo comparativo com o *Talmud* – as leis judaicas –, o que constituíam as alegadas práticas judaizantes no comportamento dos cristãos-novos, descendentes de judeus convertidos à força ao catolicismo durante o reinado de D. Manuel no final do século XV, residentes na América Portuguesa nos séculos XVII e XVIII. Mais do que uma interpretação do conteúdo processual, o trabalho objetiva compreender o que representavam essas manifestações religiosas, bem como perceber sua importância dentro do universo religioso deste grupo social e suas particularidades frente ao motor inquisitorial português e suas formas de ação no império ultramarino. Este trabalho faz parte de um estudo ainda inicial que pretende analisar a trajetória de um grupo de cristãos-novos na América Portuguesa.

**PALAVRAS-CHAVE:** cristãos-novos, práticas, judaísmo.

### Inquisição e o desterro em direção ao ultramar

A presença de cristãos-novos no império ultramarino português é produto de uma trajetória marcada, ora pela coexistência, ora pela segregação, movidas pelas políticas da Coroa lusitana que, em 1536, rompera definitivamente com seu regime de tolerância através da criação do Tribunal do Santo Ofício que durou quase três séculos. A fundação do Tribunal fora acima de tudo o produto de um complicado processo aberto em 1496, ano em que D. Manuel I anuncia a expulsão de judeus e muçulmanos residentes em Portugal sob pena de morte e confisco de bens, embora não a tenha cumprido em efetivo, protelando estas e outras medidas. O novo *corpus* social foi originado em 1497 com a *Lei de Conversão Geral*, que autorizava o batismo forçado de judeus baseados em uma doutrina teológica medieval que autorizava príncipes cristãos a converter os adultos contra sua vontade, para o bem das gerações futuras (MARCOCCI; PAIVA, 2013).

Contudo, o batismo forçado não significou uma conversão de fato, tratando-se um episódio de caráter mais simulado do que efetivo. Durante os anos seguintes até os derradeiros momentos da bula papal que instituiu a Inquisição, não foi tomada nenhuma medida de catequização e instrução na fé católica para os cristãos-novos. Tampouco houve algum tipo de vigilância para averiguação da



conversão sincera, abrindo desta forma a possibilidade do culto e ensinamento dos preceitos judaicos no limitado espaço doméstico, dando uma sobrevida ao judaísmo em Portugal. O choque real da conversão só pôde ser sentido pelos cristãos-novos com o endurecimento às perseguições que precederam a fundação do tribunal e com o início de suas atividades, em 1536 (MARCOCCI; PAIVA, 2013). Os cristãos-novos também gozaram de proteção régia legal até a fundação do Santo Ofício, que proibia a inquirição sobre fé e conduta religiosa.

Embora resguardados de prestar explicações que envolviam de certa forma o seu mundo privado, Portugal pouco a pouco desmontou todo o legado externo judaico do reino: sinagogas e escolas foram transformadas em igrejas e edifícios públicos, proibindo ainda a impressão de textos em hebraico. Havia também problemas de ordem diplomática com o reino espanhol em relação ao assunto. Com a instituição do Santo Ofício na Espanha, em 1478 – que ocasionou a migração em massa de judeus para Portugal – os *Reis Católicos* passaram a pressionar cada vez mais a coroa lusitana para que repreendessem judeus e conversos (MARCOCCI; PAIVA, 2013).

O Santo Ofício português focalizou, desde a sua origem, o combate ao judaísmo imputado aos cristãos-novos. As políticas do reino português face aos agora chamados de cristãos-novos foi um assunto delicado, especialmente por serem de origem judaica os principais financiadores das atividades ultramarinas de comércio e expansão, ações que dependiam mais da iniciativa privada do que dos subsídios régios. Durante os séculos XV e XVI, o reino português não possuía armada, exército ou estaleiros capazes de responder as demandas da indústria naval, e era sabido pela Coroa que a *empresa dos descobrimentos* dependia do envolvimento voluntário de seus vassalos. Muitos cristãos-novos financiavam o comércio de especiarias e outras mercadorias que suportavam o império na Ásia. Temos como exemplo dessa dependência a ação do banqueiro cristão-novo chamado Diogo Mendes<sup>1</sup>, membro principal do *Consórcio da Pimenta*<sup>2</sup>, empreendimento que consistia em um conjunto de mercadores que lideraram uma expressiva rede de comércio internacional associada às especiarias, principalmente a pimenta. O grupo também auxiliou na diáspora dos familiares portugueses que desejavam deixar o reino, movendo-os para suas rotas de comércio, o que ajudou a gerar novas praças comerciais, sobretudo na Antuérpia, Londres e Veneza.

Através dos tempos, a perseguição inquisitorial gerou diversas formas de resistências, conformismos e hibridismos, criando a chamada religiosidade marrana e o “judaísmo em potência”,

---

<sup>1</sup> Mais informações sobre Diogo Mendes e o Consórcio da Pimenta ver ANDRADE, António Manuel Lopes. *De Ferrara a Lisboa: tribulações do cristão-novo Alexandre Reinel, preso no cárcere do Santo Ofício*. IN: *Caderno de Estudos Sefarditas*, n.7, 2007, pp.83-131.

<sup>2</sup> Idem.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

interpretação clássica de Cecil Roth (2001) e Revah (1979). Os quase três séculos de funcionamento da engrenagem inquisitorial moldaram a identidade cultural do cristão-novo, seja na metrópole ou nos domínios coloniais. Na Terra de Santa-Cruz, nomeada sob o signo católico, o grupo buscou amenizar suas origens e abrandar as barreiras que os separavam dos cristãos-velhos através de suas posses e casamentos. Enquanto que em Portugal os *Estatutos de Limpeza de Sangue* eram responsáveis pelos códigos de distinção social que movimentaram a composição da sociedade lusitana (OLIVAL, 2004: 158) e que acabaram difundindo um discurso religioso antijudaico que se manteria até que influências iluministas relegassem esse ódio e medo (FEITLER, 2005: 158).

O alargamento do Santo Ofício pelos territórios ultramarinos se deu de maneira organizada ainda nos seiscentos. No ultramar a instituição intercalou castigo e misericórdia em seus processos, visitas inquisitoriais e reconciliações privadas, servindo-se ora de comissários, ora de informadores, através da colaboração ativa de bispos, padres e missionários, conseguindo difundir sua presença e autoridade em três continentes. Também se adaptou aos diferentes contextos em que esteve presente, fornecendo respostas flexíveis que, apesar de variadas, possuíam em sua essência o toque da sua matriz em Lisboa, que visava combater a heresia, apostasia e qualquer tipo de costume devasso ou desviante.

No Brasil, o primeiro contato do aparelho inquisitorial com a colônia aconteceu em 1591, momento em que Portugal, devido a crise sucessória gerada pela morte de D. Sebastião na batalha de Alcacér-Quibir, encontrava-se sob a jurisdição espanhola do rei Felipe. A missão foi confiada a Heitor Furtado de Mendonça, o primeiro visitador, incumbido de proceder a inquéritos no território americano, em paralelo com a visita das ilhas dos Açores e da Madeira executadas por Jerónimo Teixeira Cabral.

A primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil teria início em 28 de julho de 1591. Após realizados os juramentos e fixados o Edital da Fé e Monitório da Inquisição nas portas das igrejas para que se tornassem públicos, concedeu o visitador, à cidade e uma légua ao seu redor, prazo de trinta dias para as confissões espontâneas – o período da graça –, em que o confitente recebia salvaguardas por confessar de vontade própria, a exemplo do não-sequestro de seus bens, da isenção de castigos físicos, etc. Tinham assim início as histórias contadas através das denúncias e confissões ouvidas pelo visitador: os que não se dispusessem a colaborar, seriam excomungados pela desobediência ao bom funcionamento do Tribunal e às ordens do representante inquisitorial. [...] Na verdade a Visitação ao Brasil não possui qualquer razão especial, incluindo-se antes, no vasto programa expansionista executado pelo Santo Ofício na última década dos quinhentos. Após consolidar-se no Reino [...], a Inquisição estenderia seu braço ao ultramar, visitando não só o Brasil, mas também Angola e as ilhas da costa africana, os Açores e a Madeira. (ASSIS, 2008: 16)

Uma segunda visitação foi promovida pela Coroa ibérica unificada, entre 1618 e 1621. Confiada dessa vez ao licenciado Marcos Teixeira, um visitador mais discreto do que seu predecessor Furtado de Mendonça, e também mais zeloso, a ida se limitou apenas ao território baiano e foi motivada pelo alto número de denúncias sobre judaizantes, sendo muitos cristãos-novos presos e enviados a Lisboa. Enquanto a primeira visitação não envolveu nenhum objetivo específico, essa segunda foi nutrida por uma desconfiança da dinastia Habsburgo de que os cristãos-novos portugueses estariam planejando com judeus de Amsterdam uma pretensa invasão flamenga ao território brasileiro (VAINFAS, 2002: 11). De fato a Bahia sofreria uma tentativa de invasão pelos holandeses, em 1624. Mas esta foi consolidada em Pernambuco, em 1630, que atraiu para a região diversos cristãos-novos que atuaram na economia açucareira.

No final do século XVII, surgiram articulações mais sólidas para a implantação de uma sede do Tribunal do Santo Ofício no Brasil. O rei D. Pedro II era favorável a sua instalação e para isso designou D. frei José de Lencastre para desenvolver o projeto. Era necessário enviar um visitador à América Portuguesa para averiguar as condições para a fundação do tribunal. O eleito para a empreitada foi o inquisidor de Coimbra João Duarte Ribeiro, mas este nunca pisou no Brasil, adiando o quanto pode sua viagem até que o projeto fosse abandonado justamente pela falta de voluntários para realizar a travessia atlântica. Em contrapartida, estruturou-se no Brasil uma rede de colaboradores e informantes que foram os olhos do Tribunal da Fé de Lisboa no território.

Aparece neste contexto a estrutura dos chamados *Familiares*, cargo de *oficial leigo* do aparelho burocrático inquisitorial, caracterizados pelo seu grande deslocamento pelas regiões da América Portuguesa, que ia de acordo com as necessidades da Inquisição. Na América Portuguesa o Santo Ofício buscou reproduzir sua matriz e, mesmo com limitações, empenhou-se em desenvolver um trabalho eficiente. Tratava-se de um projeto disciplinador e moralizante para os vassallos da colônia, e que conservava no seu âmago o medo da heresia judaica, e que do seu combate dependia a paz e o bem-estar geral (FEITLER, 2003: 104).

### **“Criado e vivido na Ley de Moyses para a salvação de suas almas”<sup>3</sup>**

Para tratar de um assunto que abarca ideologias religiosas e estruturas socioculturais ou dinâmicas sociais em uma determinada época, torna-se necessário, de acordo com Michel de Certeau (1982), o entendimento do significado histórico de uma doutrina no conjunto de um tempo. Quase três séculos distanciavam a proscrição do judaísmo em Portugal dos cristãos-novos residentes na América

<sup>3</sup> PT/TT/TSO-IL/028/00019 – Processo de José Rodrigues Cardoso.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

Portuguesa. Os hábitos da antiga fé diluíram-se neste espaço de tempo, gerando um judaísmo híbrido, bastante diverso das práticas originais. Neste contexto, o Santo Ofício atuou como um colaborador desta diluição, contribuindo para que a religião hebraica na América Portuguesa caísse em um conformismo. As práticas judaicas que o Tribunal combatia não eram mais as mesmas do século XV, mas, mesmo com esses três séculos de separação entre o judeu e a figura cristã-nova, a Inquisição portuguesa ainda empenhava-se de maneira vigorosa na eliminação da heresia judaica.

O medo provocado aparelho inquisitorial e o estigma do sangue “ímpuro” fortemente enraizado na sociedade portuguesa neste momento acabou por limitar a esfera de ação dos cristãos-novos judaizantes. Contudo, esse medo e estigma ajudaram a compor uma resistência velada, porém constante, que permitiu a grande parte desse grupo social manter a chama da antiga fé hebraica acesa (ASSIS, 2011: 21). Criou-se entre esses cristãos-novos judaizantes, chamados também de criptojudeus, a condição de um “judaísmo possível”, permeado por práticas que através das gerações acabaram se esvaziando e perdendo muito do seu significado original. O estudo comparativo aqui proposto permite uma visualização desse esvaziamento e distanciamento das práticas judaicas originais, assim como também permitem aproximações acerca da condição judaica em diáspora.

Se os judeus carregam em si o estigma da perseguição como um povo, a sobrevivência de sua cultura pode ser creditada a exímia habilidade da tradição oral e ao cumprimento da Lei de Moisés, estudada e decifrada continuamente por sábios, rabinos e demais estudiosos e que tem no *Talmud* – que significa “estudo”, ou “aprendizado” – sua interpretação mais importante para o judaísmo. E para entender o que é o *Talmud*, primeiramente é necessário entender o que é a Torá. No Monte Sinai, foram entregues a Moisés a Torá Escrita, conhecido como *Pentateuco* – os cinco livros sagrados – e a Torá Oral, que significa literalmente o que se lê: juntamente com a Torá Escrita, Deus a explicou oralmente a Moisés, para que pudesse ser interpretada, e assim foi repassada ao povo hebreu, também de forma oral.

Após o fim do domínio babilônico – episódio que culminou na criação da Judéia e a construção do Segundo Templo de Jerusalém – e o fortalecimento do Império Romano, os estudiosos da Lei de Moisés começaram a temer que a tradição oral pudesse se perder. Desta preocupação surgiu a primeira compilação escrita da Lei: a *Mishnah*<sup>4</sup>, uma forma resumida de todas as leis seguidas pelo povo judeu. Era uma codificação simples, para fins de estudo, mas que com o passar do tempo passou a gerar muitas discussões e controvérsias interpretativas. Foi feita uma nova coletânea de discussões rabínicas – que incluía também interpretações erradas, para que servissem de exemplo – que recebeu o nome de

<sup>4</sup> *Mishnah*: palavra hebraica que significa “ensinar”.

*Gemara*<sup>5</sup>. Unidas, a *Mishnah* e *Gemara* formam o que conhecemos como *Talmud* Babilônico<sup>6</sup>, ou simplesmente *Talmud*. Um olhar superficial sobre o *Talmud* limita bastante a verdadeira essência de sua obra. Trata-se de uma compilação riquíssima, produzida por vários séculos e constantemente editada, e que engloba diversas áreas de conhecimento, como o direito, história, lógica e filosofia judaica (STEINSALTZ, 2006). O modo de vida judaico também advém do *Talmud*. A alfabetização, por exemplo, é descrita como quesito primordial na vida de um judeu, que deveria acontecer ainda na infância. O *Talmud* apresenta a criança judia que não sabe escrever como “uma criança levada ao cativo por não-judeus”.<sup>7</sup>

Sendo o mote principal deste trabalho um estudo comparativo, então são nas primeiras linhas da confissão dos cristãos-novos ao Santo Ofício que aparecem as primeiras diferenças entre o judaísmo tradicional e as práticas criptojudáicas. O estudo dos processos inquisitoriais dos acusados de judaísmo indica que uma grande parte destes inicia-se pelo envolvimento com a lei de Moisés no intuito de salvação de almas. Como as noções de paraíso e inferno inexistem dentro do judaísmo, não existe a necessidade de salvação individual. Não existe também a noção de remissão de más ações. Para o judaísmo, o “bom destino” é alcançado através de ações diárias, pela justiça (*Tzedaká*) e na crença da vinda do Messias. A incorporação da noção da salvação da alma, portanto, pode ser creditada a essa convivência e assimilação de preceitos católicos, um hibridismo que foge da salvação através da palavra de Jesus Cristo e agora passa a ser pela lei de Moisés. Talvez seja interessante categorizar então o criptojudáismo como uma espécie de sincretismo religioso, com suas devidas ressalvas, mas entra em um rol do particular de cada cristão-novo.

No que tange as leis dietéticas, o mais observado entre os cristãos-novos é o não consumo da carne de porco e dos frutos do mar sem escamas. Embora as leis dietéticas, chamado *kasbrut*, dentro do *Talmud*, seja uma compilação de alimentos cujo consumo é proibido pela Torá (como é o porco e frutos do mar sem escamas ou cartilagosos), o *kasbrut* também dita a forma como certos alimentos são preparados ou colocados para consumo cuja observância do preparo e procedência são tidos como *kosher* (próprio) e *parve* (neutro) – por exemplo, o abate de animais, formas de cozimento, misturas entre alimentos, etc. –, e ainda sobre quais alimentos devem ser consumidos ou evitados nas datas comemorativas judaicas. Esse conhecimento mais elaborado do *kasbrut* era desconhecido entre os conversos. Anita Novinsky (1972) identificou o caso da cristã-nova Izabel de Mesquita como de

<sup>5</sup> *Gemara*: palavra hebraica que significa “estudo” ou “aprendizado”, nesse caso, de uma tradição.

<sup>6</sup> Existem duas versões do *Talmud*: uma copilada primeiramente em Jerusalém (*Yerushalmi*), considerada muito concisa, embora seja utilizada para consultas; e a copilada na Babilônia (*Bavli*), há pelo menos duzentos anos depois da versão de Jerusalém, que é a mais utilizada e difundida.

<sup>7</sup> *Essential Talmud* posição 354. Tradução livre.

conhecimento mais sofisticado do *kasbrut*. A dita declarou ao Santo Ofício que “não comia sangue”<sup>8</sup>, uma referência ao método de abate e cozimento de carnes, esta que não deveria conter sangue do animal (GORENSTEIN, 2008).

Um costume constante entre os criptojudeus é o jejum. De acordo com o *Talmud*, observar o jejum é dedicar esse tempo à reflexão, é a expressão do arrependimento por algum erro. Normalmente acontece em as datas comemorativas, como o *Purim* (jejum da Rainha Esther) e o *Yom Kippur* (Dia do Perdão). Os judaizantes comumente observavam o jejum do Dia Grande, que se refere ao jejum do *Yom Kippur*, o jejum da Rainha Esther, que antecede o *Purim*, e o jejum do Capitão, que provavelmente se tratava do jejum de *Gedaliah*, ou *Tzom Gedaliah*<sup>9</sup>. Francisca Henriques, cristã-nova moradora na Cidade da Bahia e presa em 1726, relatou que cumpria a lei de Moisés através do “[jejum] no Dia Grande, que vem a dez do mes de setembro [...]”<sup>10</sup>. O cristão-novo António Carvalho de Oliveira, preso por judaizar em 1731 nas Minas do Rio de Janeiro, disse que fora instruído pelo seu parente António Pereira para “que por sua observância fizesse o jejum do Dia Grande e Capitão que vem no mês de setembro, e o da Rainha Esther, não lhe disse o mês em que cahia, mas que nelles ficasse sem comer, nem beber, de estrella a estrella, ceando então a noite. [...]”<sup>11</sup>.

Já o cristão-novo Diogo Nunes Henriques<sup>12</sup>, morador em Vila Rica, relata em sua primeira confissão ao Tribunal de Lisboa (ocorrida em 15 de dezembro de 1728) que sua irmã mais velha, Isabel, o havia ensinado a crer e viver na lei de Moisés, devendo rejeitar a lei de Cristo para salvar sua alma, e que deveria fazer os jejuns do Dia Grande e do Capitão, além de guardar os sábados de trabalho como se fossem dias santos e cumprir as cerimônias. Certa feita, havendo aproximadamente 45 anos do ano da confissão em questão, Diogo relata que, na casa de sua mãe Brites, “a dita sua irmã [Isabel] o persuadio a elle (sic) confitente que com ella fizesse o jejum do Capitão, que com gosto o fizerão ambos estando desde a vespera do dito dia [...] sem comer, nem beber [...]”<sup>13</sup> e, passado o jejum, se reuniu com sua mãe e com seus irmãos para fazer o jejum do Dia Grande, no mês de setembro.

Todavia como era uma forma de salvação da alma, o jejum poderia ser feito quando o indivíduo achasse necessário e não somente em datas comemorativas, como demonstra a confissão do

<sup>8</sup> *Cristãos Novos na Bahia*. p. 153.

<sup>9</sup> *Gedaliah* foi o governante de Israel após a destruição do Primeiro Templo. Seu assassinato, observado pelo jejum, significou o fim da comunidade judaica de Israel, que fugiu em direção ao Egito. É feito no mês de setembro, um dia após o Rosh Hashaná, o ano novo judaico.

<sup>10</sup> PT/TT/TSO-IL/028/10156 – Processo de Francisca Henriques.

<sup>11</sup> PT/TT/TSO-IL/028/10474 – Processo de António Carvalho de Oliveira.

<sup>12</sup> PT/TT/TSO-IL/028/07487 - Processo de Diogo Nunes Henriques.

<sup>13</sup> *Idem*, cit. confissão.



cristão-novo José Rodrigues Cardoso, morador nas Minas Gerais e preso em 1729, na ocasião, com vinte anos de idade:

[...] por sua observância fizesse jejum pelo ano nos dias que lhe parecesse estando sem comer, nem beber de um dia a noite até ao seguinte as mesmas horas ceiando então o que tivesse ou fosse carne ou peixe, e que rezasse a oração seguinte: “*Aguias, esquilos, ate os atanados, Adonay, [egiovos] terra grama tom:*” (sic) por que ela que isto lhe dizia, e ensinava cria, e viveria na dita Lei com intento de nela se salvar e por sua observância faria a dita cerimônia [...]<sup>14</sup>.

Nos Estaus, José confessou suas culpas de judaísmo, dizendo ter sido iniciado na lei de Moisés sete anos antes de sua prisão por uma cristã-nova residente na Bahia chamada Ana Mendes, a quem ele descreve como uma “parenta”, não dando maiores informações sobre esse parentesco – embora no Rol dos Culpados de Anita Novinsky (1992), ele apareça como sobrinho de Ana. A curiosa oração ensinada por Ana a José parece se tratar de uma parte readaptada do Triságio, hino utilizado pela Igreja Ortodoxa e Católica em que são ditos os nomes de Deus. A variante do cristão-novo encontra-se aporuguesada e pode se tratar do seguinte trecho: “*Agios, Eschiros, Atheos, Athanatos, Adonai [egiovos] tetragrammaton*”. Não há como saber se a versão já havia sido repassada de maneira readaptada para Ana ou José, ou se o notário escreveu deliberadamente dessa forma no processo. Mesmo desconhecendo a maneira que a informação foi transmitida, a adaptação de orações cristãs é uma prática bastante comum entre os criptojudéus, como forma de disfarce. A oração Padre Nosso também é utilizada de maneira modificada, como indica a confissão do cristão-novo António Carvalho de Oliveira, morador nas Minas, em que diz que foi instruído que “guardasse a Paschoa dos Judeus e rezasse a oração de Padre Nosso sem dizer Jesus no fim [...]”<sup>15</sup>. A prece é um dos mandamentos e no judaísmo são sempre dirigidas a Deus. De acordo com a historiadora Lina Gorenstein:

Orações são parte fundamentais do Judaísmo; muitas das atividades cotidianas são santificadas através das preces. Existem orações matutinas (*shaarit*), as vespertinas (*minhab*), as noturnas (*arvit* - e ao término do serviço do *Shabbat* a *maariv*), aquelas para serem ditas ao lavar as mãos, antes das refeições, as de liturgia comunal, as destinadas para ocasiões específicas. Os judeus ibéricos estavam familiarizados com o ciclo diário das rezas, que incluíam várias bênçãos, o Shemá, uma oração silenciosa para ser recitada de pé (*amidab*) e uma seleção de Salmos. (GORENSTEIN, 2008: 121)

Com base nos estudos feitos por Gorenstein (2008) sobre as mulheres cristãs-novas do Rio de Janeiro, a maioria das orações judaicas são em suma desconhecidas pelos criptojudéus. As mais comuns seriam as entoadas antes de dormir (*nijlît*) e as que acompanham os jejum e o *Shabbat*. Joana de Barros havia aprendido com sua irmã Maria de Barros a seguinte *nijlît*: “Senhor dormir quero, se dormir, guarda-me, se morrer, acompanha-me, minha alma vá com Moisés e com Daniel, e com todos os justos

<sup>14</sup> PT/TT/TSO-IL/028/00019 – Processo de José Rodrigues Cardoso.

<sup>15</sup> PT/TT/TSO-IL/028/10474 – Processo de António Carvalho de Oliveira.

da corte celestial.”<sup>16</sup> Os Salmos também são bastante comuns, especialmente os Salmos de David e os Penitenciais, sendo estes últimos cantados durante a Quaresma. Por fazerem parte da liturgia católica, os Salmos foram durante muito tempo os pilares do criptojudaísmo, por ajudarem a manter as aparências do cristão-novo que judaizava.

Outra prática notável entre os cristãos-novos judeizantes é a observância do Shabbat, *mitzvoth* mais emblemático entre os judeus. O *Shabbat* é parte fundamental do judaísmo e sua importância vem da história da Criação, no livro da Gênese, que remete ao sétimo dia como o dia do descanso. É também um dos dez mandamentos e seu preceito de que “não se deve trabalhar” no dito dia é repetido diversas vezes na Torá além de reiterada diversas vezes pelos profetas (STEINSALTZ, 2006). Trata-se também de um preceito simples de ser seguido, o que o faz ser bastante presente nos processos as confissões de que se “[...]guardava os sabbados dos trabalhos[...].”<sup>17</sup> A prática de vestir roupas limpas ou trocar os lençóis na sexta-feira era bastante observada, uma vez que as atividades domésticas, incluindo a limpeza, são proibidas no *Shabbat*, então tudo deveria ser feito antes do seu início. O cristão-novo António Carvalho relatou que suas práticas sabáticas tinham como preceito que ele “[...]vestisse camiza lavada a sexta-feyra e guardasse os sabados de trabalho como se fossem dias santos[...].”<sup>18</sup> É comum vestir-se bem ou com roupas limpas pois, para o judaísmo, vestir-se adequadamente e de forma agradável é fundamental para manter-se em um bom estado de espírito e renovação, vivências fundamentais para observar o *Shabbat*. A maneira a qual o *Shabbat* era praticado pelos cristãos-novos não escapava aos olhos dos vizinhos, o que gerou várias denúncias.

Não possuir um espaço privado não era exclusividade dos cristãos-novos. A sociedade portuguesa moderna dispunha de poucas condições materiais e socioculturais para a privacidade e a intimidade, sobretudo nas camadas populares (OLIVAL, 2011). Independente das camadas sociais, a privacidade era algo pouco valorizado e as ditas práticas judaizantes aconteciam na pouca intimidade que o espaço privado oferecia, mas que não passavam despercebidos, pois o privado confundia-se com o segredo e com o que deveria ficar oculto. As notícias sobre a “fama pública” dos cristãos-novos eram correntes pelas vilas, tanto antes quanto depois de inquiridos pelo Santo Ofício, uma vez que tudo o que era *público e notório* tinha forte peso na sociedade do Antigo Regime. O discurso inquisitorial se mostrava empenhado em “convidar” a população a denunciar qualquer comportamento tido como herético – cujas características eram fixadas em monitórios –, e que resultou em uma grande adesão na América Portuguesa.

<sup>16</sup> PT/TT/TSO-IL/028/00868 – Processo de Joana de Barros *apud* GORENSTEIN, 2008, p.122.

<sup>17</sup> PT/TT/TSO-IL/028/10156 – Processo de Francisca Henriques.

<sup>18</sup> PT/TT/TSO-IL/028/10474 – Processo de António Carvalho de Oliveira.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

É inegável que havia considerável parcela de cristãos-novos criptojudéus. Suas práticas variam de acordo com o tempo e com o espaço que ocupavam. Já nos séculos XVII e XVIII é observada uma forma bastante diluída do judaísmo original. A própria Igreja Católica retroalimentava a visão do que um judeu era e o que ele fazia não só através dos monitórios, mas também durante as liturgias. Ao informar seus fiéis sobre como identificar um judaizante, o cristão-novo se espelhava nesse discurso e passava a praticá-lo, porque era o que lhe dava as características de um judeu diante daquela sociedade.

Ao escutar dos religiosos o que faziam os judeus, aprendiam e repetiam esses costumes. Ironia do destino, a própria Igreja que perseguia os considerados hereges, ensinava-os como deviam se comportar. Se dizia Saraiva (1994), com muito exagero, que a Inquisição foi uma fábrica de judeus, também o foi a Igreja, pois educava os que queriam judaizar dando-lhes as indicações do que era ser judeu. (ASSIS, 2011: 32)

Apesar da condição social fechada e da violência direta e simbólica praticada pelo Santo Ofício e pela sociedade portuguesa pautada pela diferença, o criptojudeu manteve em seu âmago a tradição oral tão valiosa e a fé na lei de Moisés. Buscaram se preservar, unidos por uma pequena chama do passado, por aquilo que tinham como correto, por mais adaptada, limitada e diminuta fossem suas práticas. Foi um grupo que buscou resistir através do judaísmo que era possível ser praticado. Talvez Maimônides, o Rambam, grande talmudista, filósofo e matemático nascido em Córdoba, em 1135, tenha uma explicação sobre o sentimento compartilhado pelos judaizantes do império português:

A convicção judaica pressupõe a noção dentro de nossas mentes que o mundo exterior coadune com aquilo em que acreditamos. Uma vez que estejamos convictos de nossas crenças, se nossa mente aceitar sem sombra de dúvida, não podendo encontrar qualquer método que a rejeite, ou mesmo vislumbrar a possibilidade de vir a duvidar dela, então saberemos que acreditamos em algo certo. (MAIMÔNIDES, 2012)

Os cristãos-novos, criptojudéus ou não, foram protagonistas de uma política de diferenciação social que surge na época moderna de mãos dadas com a integração Católica e os Estados nacionais absolutistas (ELIAS, 2006: 112). Em 1773, o grupo respirou de maneira mais aliviante pela primeira vez em quase três séculos: foi ab-rogado a distinção entre cristãos-velhos e cristãos novos. Em 1821 o Santo Ofício foi abolido, considerado um retrocesso ao liberalismo nascente enraizado nas Cortes Constituintes, e nem sequer fora defendida pela Igreja, nem pelo inquisidor-geral. Fora um processo pacífico e significou o esvaziamento definitivo da instituição, iniciado por Pombal, frente a nova dimensão política portuguesa e de suas posses no ultramar.

## Bibliografia

### Fontes Primárias

PT/TT/TSO-IL/028/10474 – Processo de António Carvalho de Oliveira.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

PT/TT/TSO-IL/028/07487 – Processo de Diogo Nunes Henriques.

PT/TT/TSO-IL/028/00019 – Processo de José Rodrigues Cardoso.

PT/TT/TSO-IL/028/10156 – Processo de Francisca Henriques.

### Fontes Secundárias

ANDRADE, António Manuel Lopes. *De Ferrara a Lisboa: tribulações do cristão-novo Alexandre Reinel, preso no cárcere do Santo Ofício*. IN: *Caderno de Estudos Sefarditas*, n.7, 2007, pp.83-131.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Ruim cristão e mau judeu: a Inquisição no Brasil colonial e o processo contra João Nunes Correia. *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*, Buenos Aires, Vol. I, Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2008.

\_\_\_\_\_. Menorá de Mil Braços: variações do criptojudáismo no mundo português. *POLITÉLA: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, v.11, n.1, pp.19-33, 2011.

CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Caminhos da intolerância no mundo ibérico do Antigo Regime*. Livro eletrônico. Rio de Janeiro: Contracapa, 2012.

D'AZEVEDO, J. Lucio. *História dos Cristãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1921. 515 p.

ELIAS, Norbert. *Escritos e ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, vol 1, 2006.

FEITLER, Bruno. A Sinagoga Desenganada: um tratado antijudaico no Brasil do começo do século XVIII, *Revista de História*. n.148, pp.103-124, 2003.

\_\_\_\_\_. *O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna*, *Novos Estudos - CEBRAP* [online]. n.72, pp. 137-158, 2005.

GORENSTEIN, Lina. *O criptojudáismo feminino no Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII)*. IN: *Projeto História*. São Paulo, n.37, pp.115-138, 2008.

HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político*. Lisboa: Livraria Almedina, 1994.

MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos (Coletânea)*. Trad. Paulo Rogério Rosenbaum. Livro eletrônico, São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2003.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013. 606 p.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal, *Caderno de Estudos Sefarditas*, Lisboa, n.4, pp.151-182, 2004.

\_\_\_\_\_. *Os lugares e espaço no privado nos grupos populares e intermédios*. IN: MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Org.); MATTOSO, José (Dir.). *História da vida privada em Portugal: A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

PASSOS, Mauro (Org.). *Diálogos Cruzados: religião, história e construção social*. Belo Horizonte: Ed. Argvmentvm, 2010. 304 p.

REVAH, Israel Salvator. *Os Marranos*. IN: FALBEL, Nachman. GUINZBURG, Jacó. *Os Marranos*. São Paulo: CEJ, 1979.

ROTH, Cecil. *A History of the Marranos*. Illinois, USA: Varda Books, 2001.

STEINSALTZ, Adin. *The Essential Talmud*. Nova Iorque: Basic Book, Livro Eletrônico (Kindle), 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *A Inquisição e o cristão-novo no Brasil Colonial*. IN: P.R. Pereira (Org.). *Brasiliana: Guia das Fontes sobre o Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

### Paixão, perversão, sifilização:

nos acordos da inquisição, como foi tratado o pecado da luxúria no Brasil Colônia

Albert Drummond

Mestrando - PUC Minas  
[a\\_drummond@hotmail.com](mailto:a_drummond@hotmail.com)

Ronaldo Carias Junior

Pós-graduando – UFMG  
[ronaldofcarias@yahoo.com.br](mailto:ronaldofcarias@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Desde a Antiguidade Clássica, as paixões que dominam o corpo foram tidas como prejudiciais ao espírito. Com a lista de São Tomás de Aquino, a luxúria passou a integrar uma das sete maiores faltas contra Deus. No período da Inquisição, este pecado foi condenado veementemente em toda Europa, reforçando ainda mais a má reputação que lhe foi atribuída. No Brasil Colônia, os exageros sexuais foram mitificados pela idéia (como assim?) de proporcionarem àqueles que aqui chegavam prazeres de uma moral invertida. Fontes inquisitoriais relativas ao vasto período do século XVI ao XVIII em várias partes da Colônia trazem à luz como a luxúria se fomentou nesta sociedade e, principalmente, como foi a (qual foi) reação das visitas diocesanas ao depararem-se com um novo mundo, sexualmente erotizante. Neste trabalho, a nossa tarefa não é a da absolvição da má fama que afoga a luxúria nem socorrê-la das denúncias que ecoaram desde os padres do deserto, mas sim compreendê-la, investigando, nas documentações eclesiásticas, o papel deste pecado no contexto social do Brasil colonial.

**PALAVRAS CHAVE:** Brasil Colônia, Luxúria, Inquisição.

#### Contextualizando o papel da luxúria na Ortodoxia Cristã

Duas principais fontes caracterizam a luxúria, a primeira é em Aristóteles e a segunda é bíblica<sup>1</sup>. Em *Ética e Nicômaco*, Aristóteles (2001) discorre sobre o que seriam as constituintes da moral, do bem e da virtude, que estão diretamente relacionadas às paixões, e contrapondo-se, é claro, aos vícios. Aristóteles classifica os vícios e os contrapõe às virtudes, e é nesta concepção filosófica que nascerá a primeira classificação dos males humanos, entre eles os males do corpo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Existem muitas civilizações que tratam da luxúria; neste trabalho, porém, só nos interessam dois conceitos; o grego e o bíblico.

<sup>2</sup> São Tomás de Aquino (2001), baseado nas teorias aristotélicas sobre moral, irá organizar os pecados em três grupos: os pecados do corpo, da mente e da alma. A luxúria e a gula se encontram entre os pecados do corpo.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



Para Aristóteles (2001) a “libertinagem” é um vício por excesso, por exagero<sup>3</sup>, que advém de uma pré-disposição humana aos prazeres corporais. Aristóteles diz: “O prazer completa a atividade, não como o faz o estado permanente que lhe corresponde, por já estar presente no agente, [...] nenhum ser humano é capaz de uma atividade contínua e essa é a razão de não ser contínuo também o prazer.” (2001, p. 223). Em outras palavras, o prazer tem uma existência momentânea; por isso sentimos sua falta, nos viciamos em busca de mais prazer. A libertinagem, por sua vez, é o excesso da sexualidade em todas as suas vertentes.

A segunda fonte que caracteriza a luxúria está na Bíblia. No versículo 27 do primeiro capítulo do Gênesis está escrito que:

“Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher”. No versículo 18 do segundo capítulo, porém, lê-se: “O Senhor Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só; vou dar-lhe uma ajuda que lhe seja adequada”. E é apenas no versículo 22 do segundo capítulo que Eva é criada: “E, da costela que tinha tomado do homem, o Senhor Deus fez uma mulher, e levou-a para junto do homem”. (Gn 2, 7-25).

É possível que, no primeiro capítulo, a mulher criada seja Lilith, a qual pode ter sido retirada da Bíblia durante o Concílio de Trento, como sugere Kultrov (2007, pp. 39-40), a interesse da Igreja Católica, para reforçar nas mulheres o papel de submissas, diferentes dos homens. Muitas pinturas e esculturas retratam Lilith<sup>4</sup> como a serpente que tentou Eva, levando-a a comer o pomo do conhecimento.

Dentre todos os sete pecados “capitais”<sup>5</sup>, a luxúria foi a que menos sofreu modificações em sua essencialidade. Passando por Aristóteles e São Tomás de Aquino, este pecado capital saiu do foco grego, que permeava o campo privado e individual, para o foco cristão, ampliando sua significação no meio social<sup>6</sup>. Desde o princípio, a luxúria está no centro da cultura cristã do pecado e, durante toda a

<sup>3</sup> Todos os sete pecados capitais (gula, ira, inveja, avareza, luxúria, acídia e vaidade) são resultantes do excesso e/ou exagero dos nossos comportamentos instintivos ou essenciais.

<sup>4</sup> Em 1510 d.C., Michelangelo cria uma pintura representando Lilith. Na imagem, estão Adão e Eva e, no meio, Lilith, metade mulher, metade cobra, entregando uma maçã a Eva. Nesse quadro, Lilith pode ter sido uma das primeiras personificações do pecado da luxúria, já que seria a responsável por seduzir Eva e levá-la a entregar a maçã ao homem, o que, em consequência, desencadearia toda a História que conhecemos hoje. Outra versão diz que Lilith foi a mulher que Caim encontrou depois de ser expulso e com quem ele teve seu primeiro filho, Enoque. Por sua vez, as culturas hebraica, grega, suméria e mesopotâmica consideram Lilith a primeira mulher de Adão. (KULTROV, 2007).

<sup>5</sup> Tomás de Aquino (2001) os considera os “governantes” ou “gerais” que comandam todos os outros pecados existentes; daí vem a denominação pecados “capitais” (capital, do latim *caput*, significa “cabeça”). Ao tratar dos pecados, Aquino classificou a luxúria e suas oito filhas, as principais ramificações do pecado, são elas: cegueira da mente, irreflexão, inconstância, amor de si, ódio de Deus, apego ao mundo e desespero em relação ao mundo futuro (AQUINO, 2001, p. 108).

<sup>6</sup> Evágrio Pôntico (345-397) foi o responsável por levar para os mosteiros do Oriente a parte da filosofia de Aristóteles relativa a falhas humanas (ECCLESIA, 2009). A nova “filosofia” dos vícios humanos deixava os monges temerosos, **CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Idade Média, a Igreja trabalhou mecanismos para sujar sua reputação. Aristóteles nunca condenou os prazeres sexuais, mas o exagero, caracterizando a luxúria como uma incapacitação do ser humano de lidar com seus limites, uma fraqueza, um vício. A Igreja, no entanto, se dispôs a associar a luxúria com a sujeira da alma, com o nojo, com a escuridão, com a animalidade, que bestifica o corpo e, por fim, com a condenação à morte, à danação, ao inferno, estabelecendo entre o mal e a luxúria a mesma significação.

A Idade Média impulsionará uma forte depreciação da corporalidade e da sexualidade humanas, por meio dos ideários descritos em estudos sobre a sexualidade. Somente no século XII, no entanto, é que os pecados da carne começam a ter maior destaque, quando o celibato é definido como uma obrigação estrita dos clérigos, e uma nova doutrina do casamento, com regras mais coercitivas, se impõe aos laicos (BASCHET, 2000).

No início do século XIV, Dante Alighieri escreve a obra clássica *A Divina Comédia*<sup>7</sup> (1977), que traz pela primeira vez uma descrição geográfica do Além, subdividindo a destinação pós-morte dos homens em três níveis (Inferno, Purgatório e Paraíso), (LE GOFF, 1993). Tanto no Inferno quanto no Purgatório, os luxuriosos possuem lugares garantidos: no segundo círculo do Inferno, as almas condenada pelo pecado da carne estão envoltas por um vendaval frio e seus corpos são lançados de um lado para o outro em enormes pedras, batendo e rebatendo, flagelando os espíritos condenados; já no Purgatório, em seu sétimo círculo, os luxuriosos estão como sombras caminhando sobre enormes labaredas de fogo. São divididos em dois grupos: os que cometeram o pecado de forma natural e os que o cometeram de forma antinatural<sup>8</sup>, os “antinaturais” andam em sentido contrário ao dos “naturais”, e ambos os grupos entoam frases de expurgação enquanto caminham (ALIGHIERI, 1981).

Com a Divina Comédia, Dante solidifica o imaginário moderno sobre as consequências de cometer luxúria. É impossível não colocar a *Divina Comédia* no centro da história do pecado no Ocidente, sobretudo quando se leva em conta sua ampla difusão: “Pela sua obra prima, Dante demonstrava em todo caso que a culpabilização tinha se tornado, desde o século XIV, mesmo entre os

---

principalmente a respeito dos vícios do corpo, como a luxúria e a gula, que, para eles eram os mais difíceis de ser controlados. A definição dos vícios humanos chega ao Ocidente através de João Cassiano (360 – 435), que, entre 420 e 429, escreve duas obras referentes aos vícios (*Das instituições dos mosteiros e das oito falhas principais e seus remédios, livro XII e Conferências XXIV*) (FORTESCUE, 1911). A cultura dos vícios começa, então, a ser difundida em toda a Europa, mas é com Gregório Magno (540 – 604) que ela é de fato instituída na Igreja (HUDDLESTON, 1909). Com São Tomás de Aquino (1227 – 1274), ela ganha sua fórmula final, no livro *Sobre o ensino (De Magistro) e os sete pecados capitais* (AQUINO, 2001). Salienta-se que a lista dos sete pecados capitais atraía pouca atenção da Igreja, até então. No início da Idade Moderna, os pecados tornam-se popularmente conhecidos, principalmente pelos manuais dos confessores e por variadas iconografias (LOPES, 2009).

<sup>7</sup> *A Divina Comédia*, finalizada exatamente na mesma data da morte de Dante, foi escrita entre 1304 e 1321. Há controvérsias quanto à data exata da publicação da obra completa.

<sup>8</sup> De forma natural seria a luxúria dentro da concepção sexual cristã; na forma antinatural se enquadrariam os homossexuais. CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

leigos, a grande preocupação da cultura dirigente” (DELUMEAU, 2003, p. 391). Por mais que a *Divina Comédia* tenha papel importante na cultura de culpabilização do pecado no Ocidente, foi com os manuais dos confessores<sup>9</sup> que uma “neurose coletiva da culpabilidade<sup>10</sup>” surgiu. Para Foucault (1999), com os meios e a mentalidade da época, a Igreja se esforçou para construir uma “ciência da sexualidade”, que definia e hierarquizava as graves faltas advindas da luxúria, e tornou a confissão sua matriz geral.

Na Alta Idade Média, essa sólida matriz que associava a teologia moral do pecado à obrigação da confissão foi rompida ou, pelo menos, distendida ou diversificada, dando vez a novas interpretações acerca do que é pecar por luxúria (FOUCAULT, 1999). Ao fim da Idade Média, o pecado da luxúria se torna secundário e o corpo passa a ser o detentor do mal, “a prisão e o veneno da alma” (LE GOFF, 2006).

Entre 1545 e 1563, durante o Concílio de Trento, a lista dos pecados se tornou fixa nos preceitos doutrinadores da Igreja, oficializando de vez todo o trabalho acerca da alma humana, questionado pelos estudiosos medievais. O discurso sobre os pecados, ao mesmo tempo em que denuncia o mal e busca inculcar as atitudes legítimas da ética católica, é um instrumento valioso com o qual a Igreja difunde seus valores no seio da sociedade e aumenta seu controle sobre ela:

[...] se consegue isso com tanto sucesso não é apenas porque ela empreende uma exploração exaustiva e minuciosa dos sentimentos e das paixões, que se inscreve em uma arqueologia da psicologia ocidental; é também porque ela faz ver, ao mesmo tempo, o mal e o remédio que pode curá-lo [...] (BASCHET, 2000, p. 380).

Se antes a Igreja teorizava e condenava o pecado, com o início da Inquisição<sup>11</sup>, ela passa a condenar o pecador. Com a chegada da Inquisição, outros comportamentos passam a ser avaliados: a mulher passa a ser diabolizada; a sexualidade, controlada; a homossexualidade, no princípio, condenada, depois tolerada e enfim banida; risos e gesticulações se tornam indícios de excitação; máscaras, maquiagens e trajes se tornam sinônimos de sedução e perversão; e a gula (principalmente com relação a carnes, condimentos e álcool), associada à luxúria. Perversão clerical, incesto, meretrício, adultério, sodomia e concubinato passam a ser ferrenhamente condenados pela Igreja: tornam-se as novas filhas da luxúria (LE GOFF, 2006). De todos os sete pecados, talvez a luxúria tenha sido o pecado mais condenável então, uma vez que estava presente em todas as classes sociais.

<sup>9</sup> Manuais construídos pelo clero com o intuito de instruir padres, orientando-os sobre como comportar-se e como obter as confissões dos fiéis.

<sup>10</sup> Termo usado por Delumeau (2003).

<sup>11</sup> O foco central desta pesquisa é a Inquisição Portuguesa (1536-1821), uma vez que é ela a promotora das *visitações* eclesiais em seus domínios ultramarinos (VAINFAS, 2000).

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

### **Paixão, Perversão, Sifilização: compreendendo o pecado em uma sociedade que exalta sexualidade.**

O imaginário acerca da condenação da sexualidade e de suas vertentes foi, ao longo do medievo, tomando formas bem definidas, porém foi no início da Idade Moderna que uma mentalidade a esse respeito foi consolidada de fato.

Uma ditadura do corpo sob uma visão cristã de família e dos bons costumes foi então solidificada e entre os séculos XVI e XVIII foi essa cultura que se instaurou no Brasil Colônia. Com a vinda dos jesuítas para a *Terra brasílis*<sup>12</sup>, a Igreja propôs a cristianização dos nativos, que inicialmente não conseguiam absorver certos aspectos da cultura europeia. Assim como os primeiros navegantes, os jesuítas se assustaram com a prática sexual, supostamente sem culpa, e a facilidade com que as índias se entregavam aos brancos. Nudez, poligamia e outros pecados da carne colocaram o “desbravador” defronte a costumes em contradição com suas noções tradicionais de moral e decência:

No século XVI, Gabriel Soares de Souza, horrorizado, chegou a dedicar um dos capítulos de seu relato para tratar da “luxúria destes bárbaros”. Não havia pecados da carne que os tupinambás não cometessem: incesto, poligamia, homossexualidade e outros mais. Todos falavam abertamente das “sujidades” que cometiam “a cada hora”. (CARMO, 2011, p. 21).

Ainda para Carmo (2011), o que os primeiros cristãos viam ou deduziam era a nudez e a promiscuidade convivendo com o que consideravam o mais “absoluto desregramentos nas relações sexuais”. Porém, em seus primeiros séculos, a Colônia brasileira se caracterizou principalmente por sua relação dúbia entre sagrado e profano, luxúria e pudor. A falta de um organismo eficiente de fiscalização permitia a seus habitantes certa “autonomia e liberdade”.

Com a chegada das visitas diocesanas<sup>13</sup>, um certo medo pairou dentro da sociedade e o que era, por vezes, “escancarado” se fez menos visível.

No século XIII, São Tomás de Aquino já havia analisado o pecado da luxúria e suas ramificações, definindo como “pecado nefando<sup>14</sup>” todo e qualquer tipo de relação com o corpo que tivesse a

<sup>12</sup> Termo utilizado pelos primeiros viajantes ao Brasil vindos de Portugal (MOTT, 1999).

<sup>13</sup> No Brasil, não houve investigações inquisitoriais como na Europa. Houve, entretanto, visitas diocesanas, que possuíam uma estrutura mais simples do que a do tribunal inquisitorial de Lisboa: uma mesa inquisitorial era instituída e os moradores da localidade eram convocados a prestar depoimentos. Dessa forma, os comissários permaneciam nas freguesias, vilas e povoados somente o necessário para a coleta das denúncias e montar os processos, que eram remetidos ao tribunal ibérico (BOSCHI, 1989).

<sup>14</sup> Nefando: do latim *nefandu*, o que não pode ser dito (VAINFAS, 2000), o que não se deve dizer por ser digno de execração.

intenção de puro e livre prazer. Dentre eles, a bestialidade (sexo com animais), a masturbação e a homossexualidade eram os piores, já que não condicionavam à procriação. Os outros como a prostituição, o incesto e o adultério eram de menor gravidade, uma vez que ainda possibilitavam procriar (CARMO, 2011).

As denominações de Aquino sobre a luxúria ou “vícios da carne” permaneceram e foram trazidas para a Colônia e, aqui, coube ao Tribunal do Santo Ofício avaliar e julgar os pecadores que os cometiam.

À sociedade colonial brasileira restou o estigma de um mundo em que as paixões dominavam os reflexos sociais e que, como consequência, herdou todos os males que advinham do vício da luxúria.

Gilberto Freyre (2005) reflete sobre o papel do sexo no início da formação do país e exime a culpa dos negros<sup>15</sup> de terem trazido à “pegajenta luxúria” para a construção de nossa mentalidade, principalmente para a mentalidade colonial.

A Igreja, ao considerar luxúria as relações sexuais e com o corpo, condena as práticas nativas do Brasil e influencia uma cultura “pudorada” do corpo, inserindo doutrinas medievais e da Idade Moderna na nossa cultura.

Além da concepção de pecado, herdamos dos colonizadores todos os males que o pecado carrega consigo, entre eles diversas doenças de origem sexual. As doenças sexuais definiram parte da identidade do homem (e da mulher) colonial, afundando ainda mais na miséria da luxúria parte do que foi estar no Brasil de então.

A sífilis foi uma das primeiras doenças sexuais a chegar à Colônia (CARMO, 2011). Ela se tornou parte da formação cultural do nosso país:

A sífilis fez sempre o que quis do Brasil patriarcal. Matou, cegou, deformou à vontade. Fez abortar mulheres, levou anjinhos para o céu. Uma serpente criada dentro de casa, sem ninguém fazer caso de seu veneno. [...] o brasileiro não ligava importância à sífilis, doença como que hereditária e tão comum que o povo a não reputa em flagelo, nem tampouco a receia. Doença como que doméstica, de família, como o sarampo e os vermes. [...] Em princípios do século XVIII, já o Brasil é assinalado em livros estrangeiros como a terra da sífilis por excelência. (FREYRE, 2005, p. 401).

Definida essa identidade “nacional” e compreendendo o território em que a Inquisição chegou, conseguimos conceber como foi a atuação do Santo Ofício no Brasil.

---

<sup>15</sup> No século XVII, a Igreja atribuiu aos negros a responsabilidade por disseminar o exagero sexual, os pecados nefandos da carne (FREYRE, 2005).

### A luxúria nos acordos inquisitoriais na América Portuguesa.

No período colonial, principalmente no transcorrer dos séculos XVII e XVIII, o pecado da luxúria assume o papel de principal regulador social, definindo ações e comportamentos oriundos da doutrina religiosa que tinham por objetivo investigar e perseguir os desvios, combatendo práticas, condutas e crenças que se opunham ou contestavam a ortodoxia católica.

Na América Portuguesa, não houve um Tribunal Inquisitorial<sup>16</sup> estabelecido. Somente tem-se conhecimento das visitas diocesanas, que eram uma espécie de tribunal itinerante onde se dava a ação dos comissários, que deviam submeter-se hierarquicamente a Lisboa onde os réus provenientes das várias regiões da Colônia eram julgados. No Brasil, os comissários começaram a ser nomeados em princípios do século XVII e assim foi até o início do século XIX, espalhando-se por todo o território. Encarregavam-se das diligências para averiguar os suspeitos sobre a fé. Dessa forma, são agentes do Tribunal do Santo Ofício<sup>17</sup> na América, subordinados ao Tribunal Inquisitorial de Lisboa, a quem deviam prestar contas sobre suas atividades. Nas regiões onde não havia “familiares” e nem comissários, os bispos substituíam os inquisidores, ocupando assim o lugar desses agentes e organizando as visitas episcopais ou diocesanas.

As maiores preocupações do Tribunal do Santo Ofício se relacionavam aos desvios da doutrina e abrangiam um vasto repertório de práticas e crenças divididas em crimes contra a fé, tais como judaísmo, protestantismo, luteranismo, deísmo, libertinismo, molinismo, maometismo, blasfêmias, desacatos, críticas aos dogmas – e crimes contra a moral e os bons costumes, como os delitos da carne<sup>18</sup> e a feitiçaria. Os crimes contra a fé eram considerados mais graves do que os contra os costumes e a moral; estes últimos raramente levavam à pena de morte e tinham sentença leves, ao contrário dos primeiros, que implicavam também o confisco dos bens.

<sup>16</sup> Também conhecido como Tribunal do Santo Ofício.

<sup>17</sup> O Tribunal do Santo Ofício agia por meio de comissários e “familiares”. Os comissários eram homens do clero, representantes do Tribunal que tinham o poder de investigar, prender e enviar o réu e o rol de suas culpas à Inquisição de Lisboa. Eram aprovados para o ingresso na carreira eclesiástica depois de submetidos à habilitação “de genere”, para averiguar a pureza de sangue do candidato e seus ancestrais, a observância dos preceitos religiosos e a inexistência de impedimento como exercício de trabalhos manuais. Familiares eram homens leigos que atendiam aos requisitos de limpeza de sangue, contando com funções semelhantes às dos comissários, tais como colher denúncias, investigar, confiscar os bens, prender e remeter o réu a Lisboa. A familiatura, concedida pelo Tribunal Inquisitorial de Lisboa, era vitalícia e só poderia ser revogada por incompetência ou por outra razão grave. Dentro das atribuições dos familiares, fazia parte prender os suspeitos e conduzi-los até o cárcere e auxiliar o tribunal nas investigações e nas instruções dos comissários (VAINFAS, 2010).

<sup>18</sup> Delito da carne é assim denominado o pecado de natureza sexual, cometido por homem ou mulher. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia estabelecia nove delitos da carne: concubinato, incesto, molície, lenocínio, bestialidade, sodomia, adultério, rapto e estupro (ROMEIRO e BOTELHO, 2004).

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



O maior número de processos inquisitoriais na região mineradora de Vila Rica<sup>19</sup> se concentrou na década de 1730, quando os representantes do Santo Ofício processaram e condenaram blasfemos, sodomitas, concubinos, bigamos, feiticeiros e judaizantes. O maior número de processos é referente ao concubinato, prática muito comum na região, em razão do caráter fluido e instável da atividade mineradora e elevados emolumentos cobrados pela igreja para a realização do casamento.

Luiz Mott (1999) afirma que, depois dos cristãos-novos e judaizantes, os homossexuais foram os mais perseguidos pela inquisição portuguesa. Trinta homens “sodomitas” foram queimados na fogueira: de maneira proporcional, os *gays* constituíram o grupo social com maior intolerância por esse *Monstrum Terribilem*<sup>20</sup> (MOTT, 1988). Foram mais torturados e degredados que os outros condenados e, se não bastasse receberam as penas mais rigorosas. Metade deles foi condenada a remar para sempre nas galés de *El Rei*. O Sermão do Auto de Fé de Lisboa no ano de 1645, diz que:

[...] o crime de sodomia é gravíssimo e tão contagioso que em breve tempo infecciona não só as casas, lugares, vilas e cidades, mas ainda reinos inteiros. Sodoma quer dizer traição, Gomorra, rebelião. É tão contagiosa e perigosa a peste da sodomia que haver nela compaixão é delito. Merece fogo e todo rigor, sem compaixão nem misericórdia. (MOTT, 1988, p. 22).

Mas somente os considerados culpados do que o Tribunal do Santo Ofício classificava como “sodomia perfeita” foram levados ao auto de fé. O crime “sodomia perfeita” consistia “na penetração do membro viril desonesto no vaso traseiro com derramamento de semente de homem”. Os demais atos homoeróticos eram considerados pecados graves ou molície.

Com o medo de acusações, escravos, clérigos, funcionários e muitos outros se confessavam e delataram, mostrando-se humildes e arrependidos diante do inquisidor. Dentre os praticantes da sodomia, isso foi bastante comum, pois, sendo vários deles acostumados a trocar de parceiros (ou parceiras) em curto espaço de tempo, dificilmente poderiam ter certeza do absoluto silêncio de amantes de quem, às vezes, conheciam apenas o nome (CARMO, 2011, p. 51).

A prática da sodomia<sup>21</sup> desde a Idade Média foi considerada pela Igreja Católica como mais abominável dos pecados carnis passou a ser da alçada do Tribunal Inquisitorial português em meados do século XVI, através de provisões régias que foram confirmadas por bulas e breves papais. Passando a ser considerada um pecado muito próximo da heresia, ou seja, um erro de fé, e, por isso, seus praticantes foram perseguidos pelo Santo Ofício, sobretudo nos séculos XVI e XVII. E, em casos

<sup>19</sup> As capitânicas de Minas Gerais e da Bahia de Todos os Santos foram os principais focos das visitas diocesanas e denúncias heréticas.

<sup>20</sup> *Monstrum Terribilem*, do latim Monstro Terrível, um regimento inquisitorial (MOTT, 1988).

<sup>21</sup> Dentre todas as vertentes da luxúria, a sodomia foi a que mais levou pessoas ao auto de fé. Por isso, a ela dirigimos parte do nosso foco.

mais graves, condenados a pena de morte na fogueira – que até aquela época era reservada somente aos hereges “incuráveis e pertinazes”. De fato, os sodomitas foram o segundo maior grupo de condenados tanto pela Inquisição portuguesa quanto pelas visitas diocesanas. Contudo, os sodomitas que efetivamente foram perseguidos são os praticantes do homoerotismo, que, no jargão do Tribunal do Santo Ofício, eram tratados por “pecadores nefandos<sup>22</sup>”.

Todo este vocabulário maculante passou às terras brasileiras no período colonial, conjuntamente com as perseguições Inquisitoriais. Existe uma centena de denúncias arquivadas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Lisboa, contra os sodomitas<sup>23</sup> moradores no Brasil, boa parte delas registrada no caderno do nefando, livro nos quais os visitantes do Tribunal Inquisitorial anotavam as denúncias a serem enviadas.

Mesmo havendo muitas denúncias contra brasileiros por praticarem esse tipo de vertente do pecado da luxúria, poucos, de fato, foram condenados. Houve inúmeros processos, mas nenhum dos denunciados foi condenado à fogueira. Se houve alguma punição, efetivamente foi o desterro às galés<sup>24</sup>. A documentação inquisitorial é rica para avaliar os ritmos e a intensidade maior ou menor das penas, estudar o território íntimo dos “pecados da carne” na Colônia, o cotidiano dos desejos secretos e perigosos e a complexa relação entre sexualidade e estratificação social de uma sociedade escravocrata. A documentação pesquisada contém relatos detalhados sobre o uso do corpo, erotismo de todos os tipos, cenários preferenciais ou possíveis para encontros sexuais entre sodomitas masculinos e femininos, relações de concubinato, meretrício, incesto e casos em que o próprio clero estava envolvido. Por outro lado, o estudo dessa documentação permite estabelecer uma análise autêntica da sociologia histórica do “pecado nefando”.

A documentação nos mostra casos verdadeiramente extraordinários, a exemplo dos casos analisados por Mott (1999), como o do escravo Francisco Manicongo e o de Luiz Delgado:

[...] escravo Francisco Manicongo, que fora amante de inúmeros outros escravos e insistia em trajar vestes femininas típicas dos *quimbandas*, sacerdotes do Congo e Angola adeptos do homoerotismo [...] Luiz Delgado, traficante de tabaco, homem

<sup>22</sup> No vocabulário popular eram chamados de somitígios e ou fanchonos.

<sup>23</sup> Vale salientar que não há registro de casos de afeição recíproca de longa durabilidade nessas relações sodomitas coloniais, a maioria sendo resultado de encontros esporádicos. Prevaecem as relações em que jovens com poucos recursos eram sexualmente atraídos com promessas de presentes, abrigo e/ou refeição por uma ou mais noites. Na maioria das relações, imperava a sedução ou mesmo a violentação de escravos por seus senhores, que, por sinal, pouquíssimas vezes foram presos pela Inquisição, apesar de algumas vezes denunciados. O tema é, de maneira geral, polêmico e, segundo Luiz Mott (1999, p. 03), as hierarquias sociais podiam se dissolver nessas relações homossexuais, passando os escravos a mandarem nos senhores e os pajens e criados em seus amos.

<sup>24</sup> Galés: embarcações movidas a remo, largamente utilizadas no mar Mediterrâneo desde a antiguidade. (SILVA, 1998, p. 192).

casado que, vivendo na Bahia seiscentista, beijava na boca de seu amante nas vistas de sua esposa, e também lhe penteava os cabelos em público, o que para a sociedade da época configurava-se um enorme escândalo. [...] o próprio Governador da Bahia Diogo Botelho foi acusado, em 1618, de promover grandes orgias “sodomíticas” no palácio do governo, no início do século. (MOTT, 1999, p. 1-2).

De acordo com Carmo (2011, p. 66), “a principal ‘nefanda’ da Bahia segundo a documentação teria sido Felipa de Souza, viúva de um pedreiro e casada em segunda núpcias com um modesto lavrador. Apesar de dois casamentos, amava mulheres e continuamente procurava pelo ‘grande amor e afeição carnal’ que sentia quando as via. Felipa mandava recados e presentes a Paula Siqueira, em um lento assédio de dois anos, até conquistá-la com abraços e beijos. Certa vez, Paula que, sabedora dos desejos de Felipa, convidou-a para dentro de seu quarto. E trancadas ali ficaram e mantiveram inúmeros atos sexuais, confessadamente delituosos, durante o dia inteiro”. 20 de agosto de 1591, Paula Siqueira confessou:

[...] então, ambas tiveram ajuntamento carnal uma com outra por diante e, ajuntando seus vasos naturais um com outro, tendo deleitação e consumando, com efeito, o cumprimento natural de ambas as partes como se propriamente foram homem com mulher, e isto foi pela manhã antes de jantar, por duas ou três vezes pouco mais ou menos, tendo o dito ajuntamento sem algum outro instrumento penetrante. E depois que jantaram tornaram a ter outras tantas vezes o mesmo ajuntamento torpe pela dita maneira, usando ela confessante sempre do modo como se ela fora homem, pondo-se de cima [...] e assim lhe disse mais, que ela tinha usado o dito pecado com outras muitas e moças altas e baixas, e também dentro de um mosteiro, onde ela estivera, usara o dito pecado. (CONFISSÕES DA BAHIA, p. 105).

Na confissão de Maria Grega, de dezesseis anos, filha de uma jovem índia e de um carpinteiro grego, casada com o ex-alfaiate Pero Domingues sentia-se toda a sua mágoa e a indisfarçável revolta por ser submetida à situação vergonhosa de jamais ter tido relações sexuais vaginais com o marido. A rispidez do homem, impondo sua forma de prazer jovem, torna-se evidente em seu depoimento datado de 31 de janeiro de 1592 (CARMO, 2011, p. 57):

[...] e confessando, disse que depois que casou [...] nunca até agora o dito seu marido dormiu com ela pelo seu vaso natural, e com a mão a corrompeu e a deflorou, e muitas vezes com a mão lhe anda por dentro do dito vaso natural e a deita de costas, e por cima da barriga lhe alevanta os pés dela até os membros, e assim se põe em cima dela e lhe mete o seu membro desonesto por baixo, pelo seu vaso traseiro, dela confessante, e dorme daquela maneira com ela, efetuando e consumando o pecado nefando da sodomia pelo seu vaso traseiro, como se fizera pelo diante natural, e depois que é casada com ele, todas as vezes que teve ajuntamento carnal foi sempre desta maneira nefanda sodomítica. E sendo mais perguntada, disse que o dito seu marido está em seu siso quando faz os ditos pecados, e sabe muito bem que os faz, e por ela não querer consentir ele lhe diz que cale a boca e que lhe cortará a língua com

uma faca, e que não diga isto a ninguém, e que isto não é pecado. [...] (CONFISSÕES DA BAHIA, p. 278).

De acordo com Carmo (2011, pp. 32-33), solidifica-se a conceito de que, no período colonial brasileiro, o homem cometia adultério, sobretudo com suas escravas. Porém, não era esse pecado que levava suas senhoras à separação, mas sim a humilhação de uma traição explícita. Em grande parte dos casos, a escrava doméstica é que era responsabilizada pela contenda entre o casal, a exemplo da ação de separação, no ano de 1751, movida pela senhora Francisca Pires de Camargo, contra seu marido:

[...] que há seis para sete anos que anda concubinado com uma sua escrava por nome Quitéria com tanto escândalo que quando vem do sítio para esta cidade a traz sempre nas ancas de seu cavalo e o mesmo faz quando se recolhe para o sítio e nisto não há dúvida. (SILVA, 1998, p.234).

Na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil, apenas o condutor de gado Heitor Gonçalves confessou a prática de bestialidade, e disse estar arrependido de tê-la feito, embora seja bem provável que ninguém tenha visto. Declarou o mesmo exercê-la até os quatorze anos de idade, com relativa frequência, em inúmeros lugares e com muitos animais. Heitor ao dizer ter ejaculado dentro dos animais, acabou por dificultar sua situação como réu. O testemunho é datado de cinco de fevereiro de 1592 (CARMO, 2011, p. 68).

[...] e confessando-se que sendo ele moço de idade de oito até quatorze anos pouco mais ou menos, foi pastor de gado na própria ilha, e neste tempo dormiu carnalmente, por muitas vezes, em diversos tempos e lugares, com muitas alimárias, ovelhas, burras, vacas, éguas, metendo seu membro desonesto pelos vasos das ditas alimárias, naturais delas, como se fora ele animal bruto de semelhante espécie, e muitas vezes cumpriu dentro dos ditos vasos das ditas alimárias, consumando o pecado contra a natureza de bestialidade. (CONFISSÕES DA BAHIA, p. 321).

Situação constrangedora também foi a vivida por Simão Lopes da Silva, pois, sua esposa Branca Saldanha alegou que deixou seu leito matrimonial pelo fato de seu marido ter “copula incestuosa” com a filha Páscoa, que também saiu de casa passando a “viver meretriz<sup>25</sup>”. Entretanto, dizia-se que a mãe e a filha, em comum acordo, haviam levantado falso testemunho contra Simão para que assim pudessem viver “meretricidamente”, sem maiores problemas. (CARMO, 2011, p. 80-81).

Inúmeros casos de transgressões sexuais são encontrados nas documentações das visitas diocesanas e todas as vertentes da luxúria são expostas nesses documentos. Em sua maioria, estão

---

<sup>25</sup> O papel do meretrício na colônia era muitas vezes validado pela sociedade, uma vez que era visto como “necessário”, pelo pouco número de mulheres que existiam no início da colonização. Com a chegada das visitas diocesanas, o meretrício passou a ser condenado de fato, mas com menos ênfase do que os outros pecados da carne, uma vez que a mentalidade sobre a “mulher pública” ainda mantinha-se evidente (Carmo, 2011).

relacionados ao pecado da sodomia, o que mostra que foi este o pecado da carne mais cometido na vida cotidiana do período colonial.

Podemos observar, na tabela abaixo, o quantitativo de crimes da carne documentados na primeira visita dos representantes do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil:

Homens e mulheres processados por erros morais no Brasil de 1591 a 1595

	<i>Sodomia perfeita e imperfeita</i>	<i>Bigamia</i>	<i>Defesa de fornicação</i>	<i>Crítica ao celibato religioso</i>
Homens	136			
Mulheres	52			
Incriminação	113	35	38	37
Processados	23	9	19	18

Fonte: VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2010. p. 423-424.

E, num período mais abrangente:

Homens e mulheres processados por erros morais no Brasil entre os séculos XVI e XVIII

	<i>Sodomia perfeita e imperfeita</i>	<i>Bigamia</i>	<i>Defesa de fornicação</i>	<i>Crítica ao celibato religioso</i>
Homens	42	92	19	17
Mulheres	7	13	-	1

Fonte: VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2010. p. 423-424.

Na segunda metade do século XVIII, já sob a tutela do marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo que ocorreu entre 1750 e 1777, a atividade do Santo Ofício arrefeceu de maneira considerável, tanto no Reino quanto no Ultramar, apesar da manutenção de uma visitação a capitania Grão-Pará, em 1763, que somente teve suas atividades encerradas em definitivo no ano de 1821 com a abolição completa do Tribunal do Santo Ofício pelas Cortes Portuguesas.

### Considerações Finais:

Nas últimas décadas, os processos inquisitoriais têm sido explorados como fonte rica para o estudo da cultura e das mentalidades no período colonial do brasileiro. Possibilitando ao estudioso desvendar o universo das crenças, das práticas e das populações da época. E ao mesmo tempo examinar as estratégias de controle e “disciplinarização” dos costumes postas em funcionamento pela

Igreja Católica em conjunto com o aparato governamental Monárquico Português vigente à época. Por meio deste estudo é possível compreender as práticas sexuais mais comuns ao comportamento social da colônia.

O nosso papel neste trabalho não é justificar a má fama em que chafurda o “pecado da carne” na história das religiões e das culturas, mas sim tentar compreender a importância da luxúria na construção de parte da nossa identidade brasileira. Utilizando-se, para isso, os números levantados, os juízos e os registros históricos e inquisitoriais sobre a incidência da sífilis e sobre as acusações e condenações por crimes de perversão sexual.

### Referências:

- ARISTÓTELES. **Ética e Nicômaco**. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001. 239p.
- ALIGHIERI, Dante. **Purgatório: A Divina Comédia**. Tradução Hernâni Donato. São Paulo: Abril Cultural, 1981. p. 131-232.
- AQUINO, São Tomaz de. **Sobre o ensino de Magistro e os sete pecados capitais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 65-133.
- BASCHEP, Jérôme. **A Lógica da Salvação. A Civilização Feudal: Do ano mil à colonização da América**. Trad. Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2000. p. 374-385.
- BOSCHI, Caio C. As visitas diocesanas e a inquisição na colônia. Congresso Luso Brasileiro sobre Inquisição. **Sociedade Portuguesa de Estudos do século XVIII**. Lisboa: Universitária Editora. 1989. 184 p.
- CARMO, Paulo Sérgio do. **Entre a luxúria e o pudor: a história do sexo no Brasil**. São Paulo: Octavo, 2011. 443 p.
- CONFISSÕES DA BAHIA. **Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**. Ronaldo Vainfas (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 368 p.
- ECCLESIA. **Evágrio Pôntico**. 2009. Captado em: <<http://migre.me/d4yJn>>. Acessado em: 25 jan. 2013.
- FORTESCUE, Adrian. **Monarquismo oriental**. A Enciclopédia Católica. New York: Robert Appleton Company, 1911. Captado em: <http://www.newadvent.org/cathen/10467a.htm>. Acesso em: 13 mar. 2013.
- GÊNESIS. In: **A BÍBLIA**: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002. 67p.
- CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



HUDDLESTON, G. (1909). **Pope St. Gregory I (The Great)**. A Enciclopédia Católica. Nova York: Robert Appleton Companhia. Captado em: <<http://migre.me/d4Etb>>. Acesso em: 07 out. 2012.

KOLTUV, Barbara Black. **O livro de Lilith**. Trad. Rubens Rusche. São Paulo: Cultrix, (2007). 134 p.

LOPES, Bárbara M. **Os Pecados Capitais no Tratado de Confissom: A Confissão Auricular na Península Ibérica do Século XV**. Aedos. Revista do Corpo Discente do Programa de Pós Graduação em História da UF

RGS. V.2, n. 2. 2009. 347-353.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**. Trad. Alvaro Lorencini. São Paulo, vol. I. EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_. **O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**. Trad. Alvaro Lorencini. São Paulo, vol. II. EDUSC, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global. 2005. 668 p.

FOUCAULT, Michel. **A História da Sexualidade**. 13ª ed. Trad: Maria Thereza de Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. 152p.

LE GOFF, Jacques. TRUONG, Nicolas. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Trad. Marcos Flamínio Perez. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2006. 207p.

MOTT, Luiz. **O sexo proibido: virgens, gays e lésbicas nas garras da Inquisição**. Campinas: Papirus, 1988. 190 p.

MOTT, Luiz. **Sodomia na Bahia: O amor que não ousava dizer**. Salvador: UFBA, Inquice - Revista de Cultura, 1999. 04 p.

ROMEIRO, Adriana; BOTELHO, Ângela Vianna. **Dicionário Histórico das Minas Gerais**, 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. 320 p.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **História da família no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. 674 p.

SOUZA, Laura de M. e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 408 p.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2010. 425 p.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

## Libertinagens, proposições e heterodoxia religiosa na denúncia contra Francisco Luiz de Mariz Sarmento: tipologias de proposições e possibilidades de pesquisa (1803)

Igor Tadeu Camilo Rocha

Mestrando – UFMG

Agência Financiadora: FAPEMIG

[igortcr@gmail.com](mailto:igortcr@gmail.com)

**Resumo:** o presente trabalho pretende analisar uma denúncia feita ao Santo Ofício, em 1803, contra o bacharel cearense Francisco Luiz de Mariz Sarmento. Dialogando com a historiografia referente à Inquisição portuguesa, buscar-se-á no referido documento se pensar a atitude de indivíduos acusados de libertinagem no fim do Antigo Regime perante as autoridades instituídas, tal como perante a moral e religião. Objetiva-se com isso traçar uma breve reflexão acerca de um processo maior de corrosão dessas mesmas autoridades num contexto de grandes mudanças no tecido social. Por fim, algumas possibilidades de análise dessa fonte e de outros tipos de documentos inquisitoriais que envolvem esses mesmos libertinos serão brevemente discutidas.

**Palavras chave:** Inquisição, libertinagem, religião.

Fundada em 1536, a Inquisição portuguesa tinha como objetivo a manutenção da ortodoxia moral, religiosa e política dos súditos do rei de Portugal. Tal instituição foi híbrida, já que ainda que tenha contado com tribunais eclesiásticos, nunca deixou de se afirmar como régio.<sup>1</sup> Ao longo de seus quase três séculos de existência – de 1536 até 1821, com uma efêmera suspensão entre 1674 e 1681, por influência da Santa Sé de Roma e como resultado de disputas políticas internas<sup>2</sup> -, embora com diversas alternâncias em seu funcionamento, a perseguição de judeus perpassou marcadamente a maior parte da história do Santo Ofício português. O poder e a autoridade inquisitoriais, em Portugal, estiveram firmemente empenhados em denegrir e exterminar o judaísmo, assim como discriminar e explorar os cristãos novos.<sup>3</sup> Quando da sua implantação, não houve um período de grande terror inicial tal como ocorreu na Espanha. A intensidade da repressão aos seguidores e/ou suspeitos de seguir a Lei de Moisés manteve-se relativamente constante entre meados do século XVI e finais do XVII, seguindo-se um declínio gradual ao longo da segunda metade do século XVIII, declínio este decorrente das reformas conduzidas por Sebastião de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal.<sup>4</sup> Francisco Bethencourt chega a se referir a esta constância na repressão à “apostasia dos cristãos novos” como um “regime de

<sup>1</sup> C.f. BETHENCOURT, Francisco. Os Equilíbrios Sociais do Poder, In: MATTOSO, José (dir.) *História de Portugal: No Alvorecer da Modernidade*. Lisboa: Editorial Estampa. 1993. P. 153.

<sup>2</sup> C.f. PAIVA, José Pedro. Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira. In: *Revista Lusitania Sacra*. 23 (Janeiro-Junho 2011)151-168. P. 157.

<sup>3</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução: Denise Bottman. EDUSC/Companhia das Letras. Bauru. 2009. P. 168.

<sup>4</sup> C.f. ROWLAND, Robert. Cristãos novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. In: *Topoi*, v. 11, n. 20, jan.-jun. 2010. Pp. 172-188. P. 176.

monocultura”.<sup>5</sup> De acordo com seu levantamento estatístico, os delitos de judaísmo representam 83% dos processos do tribunal em Coimbra, 84% dos de Évora entre 1553 e 1629 e 69% dos de Lisboa.<sup>6</sup> Robert Rowland chega a números similares numa análise quantitativa de processos desses mesmos três tribunais entre 1536 e o início das reformas pombalinas, admitindo a mencionada queda progressiva nesses números ao longo da segunda metade do século XVIII.<sup>7</sup>

Essa queda progressiva ocorreu no período que corresponde o Reformismo Ilustrado, recorte que abrange os reinados de D. José I (1750-1777), D. Maria I (1777-1816) e D. João VI (1816-1826), neste último caso, desde o período em que governou como regente de fato, isto é, a partir de 1792. A partir da governança do Marquês de Pombal, a partir de 1750, no reinado de D. José I, observam-se mudanças graduais no funcionamento, atribuições e estatuto dos tribunais inquisitoriais. Não se prescinde do Santo Ofício, considerado coluna indispensável para a manutenção de uma ordem social estabelecida na unidade entre altar e trono, em Portugal.<sup>8</sup> Tais reformas marcaram-se por uma orientação reformista ilustrada, que conjugava o discurso de modernizar o reino com a realização de modificações visando à preservação da ordem monárquica, da religião e da moral católicas.<sup>9</sup> É oportuno lembrar que o pombalismo não se incompatibilizou com a Igreja Católica. Pelo contrário, muitas das propostas pombalinas têm sua origem e devem seu êxito à estreita colaboração por ele recebida de personalidades do clero e de congregações religiosas, o que explica o caráter cristão e católico do qual se revestiu a Ilustração Portuguesa.<sup>10</sup>

As reformas no Santo Ofício ocorrem entre o fim da gestão do Inquisidor geral D. Nuno da Cunha e Ataíde, em 1750, sendo esse cargo, a partir de 1758, ocupado por uma série de Inquisidores gerais diretamente submetidos ao Marquês.<sup>11</sup> Ocorre, entre outras modificações, a retirada da atribuição de censura de livros do Santo Ofício, em 1768 – com a criação da Real Mesa Censória-, a vedação dos autos de fé públicos e da impressão das listas de penitenciados, além de um aumento do controle da

<sup>5</sup> BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: Yvette Kace Centeno (coord.) *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Edições Salamandra, 1993. P.104.

<sup>6</sup> C.f. BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX*. Companhia das Letras, São Paulo. 2000. P. 318.

<sup>7</sup> Robert Rowland diverge um pouco sobre esses números em relação ao tribunal inquisitorial de Lisboa, chegando a 68%, ao contrário dos 69% de Bethencourt, sendo os demais números similares. C.f. ROWLAND, Robert. Cristãos novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. In: *Topoi*. V. 11. N. 20, jan.-jun. 2010, p. 172-188. P.175

<sup>8</sup> C.f. AZEVEDO, Lúcio de. *História dos cristãos novos portugueses*. Lisboa, 1922. Apud. RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. *Sob o signo das luzes*. Temas Portugueses, Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa, 1988. P.42.

<sup>9</sup> C.f. VILLALTA, Luiz Carlos. As imagens e o controle da difusão de idéias em Portugal no ocaso do Antigo Regime. Lisboa: *Blogue História Lusófona do Instituto de Investigação Científica e Tropical*. 2011. (Disponível em [http://www2.iiict.pt/archive/doc/bHL\\_Ano\\_VI\\_04\\_Luiz\\_Carlos\\_Villalta\\_As\\_imagens\\_e\\_o\\_controle\\_da\\_difusao\\_de\\_ideias\\_em\\_Portugal\\_no\\_ocaso\\_do\\_Antigo\\_Regime.pdf](http://www2.iiict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_04_Luiz_Carlos_Villalta_As_imagens_e_o_controle_da_difusao_de_ideias_em_Portugal_no_ocaso_do_Antigo_Regime.pdf)), p. 2.

<sup>10</sup> BOSCHI, Caio César. A Universidade de Coimbra e a formação intelectual das elites mineiras coloniais. In: *Achegas à história de Minas Gerais*. Porto, Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 1994. P.107

<sup>11</sup> RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. *Sob o signo das luzes*.... P.42.

Coroa sobre esta instituição.<sup>12</sup> Entre as que incidiram de forma mais aguda no funcionamento do Santo Ofício português, destaca-se o fim da diferenciação entre cristãos velhos e cristãos novos, que fez com que muitos dos procedimentos desses tribunais perdessem a sua razão de ser.<sup>13</sup> Assim, função do Santo Ofício deixa de ser deixar o controle das ações dos cristãos-novos ou vigilância dos suspeitos de “judaizar”.<sup>14</sup>

A defesa da ortodoxia pelo Santo Ofício, dessa forma, dirigiu-se a outros agentes. A partir das reformas pombalinas, a vigilância passa a ser dirigida principalmente aos ímpios, heréticos, maçons, libertinos e livres pensadores que, com suas ideias e práticas heterodoxas, abalariam os alicerces da sociedade portuguesa do Antigo Regime.<sup>15</sup> Difundiu-se a ideia de uma “tríplice conspiração” urdida contra o altar, o trono e a sociedade civil, empreendida a partir de espaços de sociabilidade como, por exemplo, as lojas maçônicas de Portugal e da América portuguesa.<sup>16</sup>

Dispensando uma atenção maior ao termo *libertino* –delito pelo qual é acusado o protagonista da denúncia que será analisada no presente trabalho- vemos que o mesmo traz uma gama bem variada de significados. No 2º volume do dicionário de Antônio de Moraes e Silva (1789), o termo designa “aquele que é licencioso na vida”, como também o indivíduo que “sacudiu o jugo da revelação” e presume que “somente a razão pode guiar, com certeza, no que respeita a Deus e à vida futura.”<sup>17</sup> Assim, entende-se como libertino um indivíduo que questiona os dogmas da religião revelada, autoridades políticas, religiosas e censórias, contrariando toda uma ordem social absolutista, firmada na unidade trono e altar.<sup>18</sup> Este termo passa a compor o vocabulário das autoridades do Estado português. Cumpre

<sup>12</sup> RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. *Sob o signo das luzes...* Pp. 43-4

<sup>13</sup> Acerca do processo de mudanças no Santo Ofício português, ao longo das reformas pombalinas, que culminaram com o fim da distinção entre cristãos velhos e cristãos novos: C.f. SARAIVA Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Porto, 1968. Pp.197-210

<sup>14</sup> BOCHI, Caio César. Estruturas Eclesiásticas e Inquisição. In: BETCHENCOURT, Francisco; CHADHOURI, Kirti (dir.). *História da Expansão Portuguesa :A formação do Império (1415-1570)*. Vol. 1. 1. Navarra: Círculo de Leitores, dez. 1998, P. 449.

<sup>15</sup>RAMOS, Luís A. de Oliveira. A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII: uma tentativa de exemplificação. In: *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª série, volume 5. Porto, 1988. P. 176

<sup>16</sup> C.f. NEVES, Lúcia Bastos Pereira. Revolução: em busca de um conceito no Império Luso-Brasileiro (1789-1822). In: *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. João Ferez Junior, Marcelo Jasmin (organizadores). Rio de Janeiro, 2002. Pp. 131-2

<sup>17</sup> C.f. SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa - volume 2*. Disponível em: <http://www.brasiliiana.usp.br/en/dicionario/2/libertino>, acessado no dia 21/05/2013. P. 221.

<sup>18</sup> C.f. BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e Independência do Brasil (1790-1822)*. Juiz de Fora. Editora UFJF; São Paulo, Anablume, 2006. Pp. 40-7

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

ressaltar ainda que, mesmo na documentação inquisitorial, de tribunais que se dedicavam ao combate da heresia, ideias e práticas desses libertinos eram apresentadas, aqui e acolá, com colorações políticas.<sup>19</sup>

A presente comunicação tem como objetivo analisar uma denúncia contra um indivíduo acusado de libertinagem e irreligião. Trata-se da denúncia feita pelo padre Antônio José Cavalcante contra o bacharel Francisco Luiz de Mariz Sarmiento, enviada por carta ao comissário do Santo Ofício Joaquim Marques de Araújo aos 21 de janeiro de 1803.<sup>20</sup> Pretende-se, a partir desse documento, examinar as proposições denunciadas nele como sendo vestígios, um tanto fragmentários e dispersos, de possíveis comportamentos do acusado, dialogando com um contexto maior, marcado pela dissolução de instituições do Antigo Regime e uma perda crescente do respeito e da reverência em relação aos tribunais do Santo Ofício. E que tais indícios sirvam para se construir uma representação do passado<sup>21</sup>, no ocaso do Antigo Regime, a partir de uma complexa gama de comportamentos desses indivíduos chamados libertinos. Torna-se fundamental para este fim considerar as intencionalidades do documento, sua natureza dialógica<sup>22</sup> e os entrelaçamentos entre verdadeiro e falso contidos na denúncia, cuja percepção nesse tipo de documentação se torna imprescindível para uma investigação histórica.<sup>23</sup>

Francisco Luiz de Mariz Sarmiento, bacharel e secretário do governo da Capitania do Ceará, saiu de Lisboa e chegou nessa capitania em 2 de maio de 1799.<sup>24</sup> Foi casado com Maria Amélia de Figueiredo e pai de Alexandre Maria de Mariz Sarmiento, que foi deputado em Alagoas e um dos membros fundadores do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.<sup>25</sup> Chegou à dita capitania quarenta e quatro dias após a mesma conquistar sua autonomia.<sup>26</sup>

<sup>19</sup>VILLALTA, Luiz C. Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1802). In: ALGRANTI, Leila Mezan e MEGIANI, Ana Paula Torres (orgs). *O Império por Escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Alameda/FAPESP/Cátedra Jaime Cortesão, 2009, v, p. 513

<sup>20</sup> Arquivos Nacionais da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processo nº 13.977, cx. 1582. Título: Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmiento. Daqui em diante, será utilizada somente a sigla ANTT. P. 1.

<sup>21</sup> GAY, Peter. *O Estilo na História*: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

<sup>22</sup> GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. In: *O fio e os rastros: o verdadeiro, o falso e o fictício*. Tradução: Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. P. 285.

<sup>23</sup> GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. Introdução. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, P.14

<sup>24</sup> C.f. MACEDO, Joaquim Manuel de. *Brazilian biographical annual*. Brazil, 1876. Apud. Geneall Net. <http://pagfam.geneall.net/2762/pessoas.php?id=1074598>, acessado em 31/05/2013.- Página 187

<sup>25</sup> C.f. AZEVEDO, Manuel Duarte Moreira de Azevedo. *O Rio de Janeiro: sua historia, monumentos, homens notáveis*. Rio de Janeiro (Brazil) - 1877 - – Pp. 155 e 373. Apud. Geneall Net <http://pagfam.geneall.net/2762/pessoas.php?id=1074597>, acessado em 31/05/2013.

<sup>26</sup> C.f. STUDART, Guilherme (Barão de). *Datas e Factos para a História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar de Alcântara, Biblioteca Básica Cearense, edição fac-símile, vol. II, 2001. P. 428. Apud. VASCONCELOS, Eduardo Henrique Barbosa de. *Fazer o bem sem olhar a quem: aspectos médicos e outras possibilidades na primeira metade do século XIX no Ceará*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz. Rio de Janeiro, 2007. P. 57.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



A denúncia contra Mariz Sarmento traz uma lista de cinco proposições. No vocabulário do Santo Ofício, entendiam-se como *proposição* ideias, declarações e comportamentos os quais potencialmente indicavam concepções errôneas em matéria de religião.<sup>27</sup> Podem ser agrupadas em quatro ou cinco categorias.<sup>28</sup> A blasfêmia poderia ser considerada numa categoria à parte, bastante específica em delito, agrupando nela ataques contra a Igreja e o clero, muitas vezes em demonstração de raiva, grosseria, rusticidade, humor ou ignorância em matérias de fé.<sup>29</sup> Se juntam a ela outras categorias, quais sejam as injúrias contra o Santo Ofício; críticas à Igreja e ao clero; questionamentos quanto à autoridade da Igreja em assuntos relacionados aos dogmas católicos; dúvidas heréticas sobre os sacramentos e questionamentos também heréticos, contrários à moral sexual defendida pela Igreja.<sup>30</sup> No Regimento de 1774, aparecem adjetivos associados às proposições, quais sejam, *temerárias* e *escandalosas*. O primeiro refere-se aos riscos de desvios em matéria de fé contidos nas ditas proposições; o segundo, à sua exposição e repercussão públicas.<sup>31</sup> Em todos os casos, o que caracterizava a heresia era a defesa obstinada e persistente dessas proposições e/ou doutrinas.<sup>32</sup>

A primeira das acusações pode ser entendida como uma postura possivelmente herética em relação aos sacramentos. De acordo com o denunciante, Mariz Sarmento não somente faltaria às missas sem que tivesse quaisquer tipos de impedimento, como também não santificaria os dias de guarda, conforme determina a Igreja e, além disso, seria responsável por sua esposa cometer as mesmas faltas.<sup>33</sup> De acordo com a eloquente denúncia, Sarmento ainda demonstrava tanto horror às cerimônias católicas que chegou a ter uma ríspida discussão com então vigário da vila de Arroches, o padre Albano Monteiro de Sá, apenas por esse último o perguntar se ele fora à missa.<sup>34</sup> Essa atitude perante aos preceitos obrigatórios do catolicismo é característica de uma conjuntura discutida por Roger Chartier sobre a França na segunda metade do século XVIII, a qual define como a dessacralização do mundo. Entende-se aqui como dessacralização, que não se confunde com descristianização, um processo em se desenvolve uma atitude crítica, livre e menos reverente e obediente em relação a pontos antes

<sup>27</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei...* . P. 38.

<sup>28</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei...* P. 40.

<sup>29</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei...* Pp. 40-2

<sup>30</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei...* Pp. 40-3

<sup>31</sup> CUNHA, Cardeal da. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*. Autor: Inquisidor Geral Cardeal da Cunha. Anno MCDDLXXIV. Organização: Manuel Gomes. Primeira edição fac-similada, Novembro/2000. Depósito Legal, nº 158 695/00. Pp. 109-12

<sup>32</sup> C.f. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português & Latino - volume 4*. Disponível em Brasileira USP <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/heresia> Acessado em 21/05/2013.

<sup>33</sup> ANTI. Processo nº 13.977, cx. 1582. *Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmento*. Página 2 v.

<sup>34</sup> ANTI. Processo nº 13.977, cx. 1582. *Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmento*. Página 2 v.



considerados intocáveis.<sup>35</sup> Ao final do século XVIII, o clero perdeu parte de sua importância e poder, mas seguia sendo um apoio importante para a manutenção da ordem e dos poderes estabelecidos.<sup>36</sup> Em Portugal, discute-se nesse período ajustes ao estatuto do clero, sendo suas imunidades, privilégios e domínio plurissecular da educação formal, em alguns autores, vistos como causa do atraso português em relação às demais nações europeias.<sup>37</sup> A atitude atribuída pelo denunciante a Mariz Sarmiento poderia ser entendida como parte de um contexto em que as autoridades eclesiásticas e a própria religião revelada tornaram-se alvo de críticas cada vez mais intensas.

Essa postura contrária à ortodoxia católica também é um elemento presente no segundo delito denunciado. Consta que Mariz Sarmiento utilizaria de seu poder como secretário de governo de forma a perseguir pessoas que fossem vistas “frequentando os Sacramentos, [a] ouvir Missa todos os dias, e [a] assistir a Via Sacra, e as Mizere, que pela Quaresma costuma fazer nesta Matriz [da Vila de Fortaleza] o Reverendo Vigário desta Freguezia.”<sup>38</sup> Completa ainda denunciando que para “se-merecer o seu favor, e proteção, não he preciso mais, do que chamar altamente (...) contra estes santos exercícios espirituaes.”<sup>39</sup> Nota-se aqui alguns indícios importantes sobre esse possível comportamento libertino atribuído ao denunciado. Nesse ponto, reforça-se o anticlericalismo e, ainda, um comportamento irreligioso. A irreligião, tal como as formas supersticiosas de se viver a religiosidade, eram consideradas nocivas à verdadeira religião e duramente combatidas pelas autoridades.<sup>40</sup> Isso assume gravidade maior aos olhos dessas mesmas autoridades quando consideramos tais posturas irreligiosas associadas ao proselitismo na vida pública, característico desses homens alinhados ao pensamento das Luzes.<sup>41</sup> Além da recusa de se obedecer aos preceitos católicos, o acusado protegeria aqueles que fizessem o mesmo e perseguiria os que lhes fossem obedientes. Junta-se a essa denúncia um terceiro delito, que era a posse de livros proibidos. Seriam eles os títulos *Philosophie Du bon sens* (1746) do Marquês D’Argens e *L’Antiquité dévoilé par ses usages* (1768), de Nicolas-Antoine Boulanger. Todos, segundo o denunciante, “o denunciado houve da livraria do Bacharel Manoel Leocádio Rademaker, hoje ouvidor e corregedor da Comarca da Parahiba.”<sup>42</sup> A simples posse de livros proibidos ou a informação de que eles circulavam na

<sup>35</sup> C.f. CHARTIER, Roger. *Origens Culturais da revolução francesa*. Trad. George Schlesinger.– São Paulo: Ed. UNESP, 2009. Pp. 147-170

<sup>36</sup> MARTINEZ, Rogelio Blanco. *La Ilustración em Europa y em España*. Ensayo Ediciones Endymion- Madri, 1999. P. 62

<sup>37</sup> ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal*. Coleção Temas de História de Portugal. Coord. Isabel Cluny e Nuno Gonçalo Monteiro. Lisboa: Livros Horizonte, 2003. Pp.60-1

<sup>38</sup> ANTT. Processo nº 13.977, cx. 1582. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmiento. Página 2 v.

<sup>39</sup> ANTT. Processo nº 13.977, cx. 1582. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmiento. Página 3.

<sup>40</sup> VILLALTA, Luiz Carlos. As imagens, o Antigo Regime e a “Revolução” no Mundo Luso-Brasileiro (c. 1750-1812). Disponível em < <http://www.casaruibarbosa.gov.br/arquivos/file/Luiz.pdf>>. Acessado em 05/09/2013. Pp. 120-1.

<sup>41</sup> MARTINEZ, Rogelio Blanco. *La Ilustración em Europa y em España...* pp. 126-7

<sup>42</sup> ANTT. Processo nº 13.977, cx. 1582. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmiento. Página 3.

capitania do Ceará, no círculo social de Mariz Sarmiento, não nos permite afirmar que eles espalhassem a heterodoxia religiosa e política por si mesmos. Entretanto, a leitura deles e sua sistemática difusão, sinalizadas pela suspeita da posse deles pelo denunciado e sua circulação na mencionada livraria, corroíam os pilares do Estado absolutista – a lei, a fé e o rei.<sup>43</sup> As autoridades desse período consideravam que a circulação desses livros e os espaços de sociabilidade como a livraria em que se menciona que o denunciado conseguiu tais livros espalhariam sedição. Seriam espaços em que se discutem e circulam ideias consideradas heterodoxas e se cultivam valores que vão de encontro aos caros à sociedade de Antigo Regime.

Essa sociabilidade típica entre letrados durante a Ilustração teria sido um estado igualitário – somente entre os pares- imaginado, visto que houve tentativas de abolir ou, ao menos, limitar distinções sociais entre os iniciados nestes círculos, proibindo-se demonstrações de deferência nos seus encontros.<sup>44</sup> Embora fosse hierarquizada assim como a sociedade do Antigo Regime, a existência dessa forma de sociabilidade ilustrada funcionava como uma crítica a essa ordem social. Abria se espaços para a circulação de livros, debates de ideias, leituras públicas, entre outras práticas. Forma-se com isso o que Robert Darnton chama de boemia literária, transgressora dos valores do Antigo Regime ao formar espaços igualitários, de debates de ideias heterodoxas e que contrariam as hierarquias existentes nesse tipo de sociedade.<sup>45</sup> A leitura oral era disseminada e as trocas de livros entre esses letrados eram comuns.<sup>46</sup> A denúncia pode ser interpretada como uma insinuação de que Mariz Sarmiento protegia, na vida pública, pessoas com quem compartilhava- no sentido de observar a realidade sob o olhar do outro- perspectivas de mundo, opiniões e representações da realidade.<sup>47</sup> Criam-se espaços de sociabilidade, entendendo-se este termo como estruturador de redes e espaços de convívio, e ao mesmo tempo de uma espécie de microcosmo intelectual, que estabelece relações de adesão e rejeição no mesmo contexto. Uma sensibilidade ideológica.<sup>48</sup> De toda forma, não se pode aqui extrapolar os limites da fonte e deve-se admitir que se trata somente de indícios.

<sup>43</sup> DARNTON, Robert. *L'Univers de la littérature clandestine Du XVIII<sup>ème</sup> siècle*. GALLIMARD edition (1991). Apud. FURTADO, Júnia Ferreira. Sedição, heresia e rebelião nos trópicos: a biblioteca do naturalista José Vieira do Couto. In: DUTRA, Eliana de Freitas; MOLLIER, Jean-Yves (org.). *Política, Nação e Edição: Política, nação e edição: o lugar dos impressos na construção da vida política*. Brasil, Europa e Américas nos séculos XVIII-XX. Anablume Editora. 2006. P. 75

<sup>44</sup> C.f. BURKE, Peter. A República das Letras europeia, 1500-2000. In: *Estudos Avançados* 25 (72), 2011. P. 277.

<sup>45</sup> C.f. DARNTON, Robert. *Boemia Literária e revolução*. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo. Companhia das Letras, 1987. Pp.46-7

<sup>46</sup> DARNTON, Robert. *Boemia Literária e revolução...* p. 71.

<sup>47</sup> ARENDT, Hannah. *Man in the dark times*. A Harvest book. Harcourt, Brace & World, Inc. New York, 1968. P.24.

<sup>48</sup> SIRINELLI, Jean François. Os Intelectuais. In: REMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro. UFRJ-FGV, 1996. P. 253. Apud. BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e Independência do Brasil...* p.23  
**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Por fim, o padre Antônio José Cavalcante denuncia sacrilégios e blasfêmias cometidas por Mariz Sarmento. Disse que Mariz Sarmento “teve o despejo de jactar-se, que indo a Matriz da Villa de Aronches confessar-se com o Padre Angelo Gomes de Jezus para satisfazer o preceito quadragesimal [no] anno de 1801, antes, e depois da confissão, e comunhão commettera o gravíssimo peccado da molice com hum índio parvulo<sup>49</sup> da caza do mesmo Padre.”<sup>50</sup> E termina com a quinta acusação, dizendo que quando o denunciado passara em frente a uma igreja na Vila de Aracati, diante de várias pessoas, vendo a “figura de huma Pomba” que havia na dita igreja e que representava “a Terceira Pessoa da Santissima Trindade para os cultos, e adoraçoens dos fieis, começou a chamar a hum seu Cavallo de Russa Pombo o seu Espirito Santo.”<sup>51</sup>

Mariz Sarmento, de acordo com a denúncia, cometera o pecado da molície, definida no fim do século XVIII como sendo um pecado contra a castidade o qual consiste na masturbação de homem a homem.<sup>52</sup> A masturbação, já no final da Idade Média e pós Concílio de Trento, adquire um papel menor na hierarquia dos pecados sexuais.<sup>53</sup> Ela era entendida como motivadora de outros pecados contra a natureza e, além disso, é uma prática tão comum que é impossível que a se diga a verdade ao afirmar jamais tê-lo feito. Ainda que descoberta, traria penas infinitamente menos severas que práticas como a sodomia, fornicção ou a bestialidade.<sup>54</sup> Torna-se preocupação do Santo Ofício somente quando relacionada a alguma possibilidade de heresia.<sup>55</sup> Ainda na primeira metade do século XVIII, acrescentou-se à preocupação das autoridades sobre este pecado o acesso à literatura libertina, além de uma tentativa de controle de um crescente comportamento individualista que marcou a Ilustração europeia.<sup>56</sup>

Podemos entender que o ato sexual cometido antes e depois da confissão, e contado em tom jocoso, seria uma forma de blasfêmia equiparável a se chamar de “Espírito Santo” um cavalo do tipo Roça Pombo. Em Antônio de Moraes e Silva, blasfêmia ou o verbo blasfemar estão descritos como o uso de palavras indecorosas, ímpias ou contrárias a Deus e às coisas sagradas, ou mesmo a alguém

<sup>49</sup> Párvulo: Do latim *parvulus*, ‘pequenino’, por via erudita. Criança. C.f. *Novo Dicionário Aurélio Eletrônico 5.0*. Corresponde à *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Autoria: Aurélio Buarque de Holanda. 3ª. edição, 1ª. Impressão, Editora Positivo. 2004.

<sup>50</sup> ANTT. Processo nº 13.977, cx. 1582. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmento. Página 3.

<sup>51</sup> ANTT. Processo nº 13.977, cx. 1582. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmento, Página 3v.

<sup>52</sup> C.f. SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa - volume 2*. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1%2C2%2C3%2C4/moll%3%ADcie>, acessado no dia 21/05/2013. P. 312.

<sup>53</sup> TORTORICI, Zeb. Masturbation, salvation, and desire: connecting sexuality and religiosity in Colonial Mexico. In.: *Journal of the History of Sexuality*, vol. 16, nº. 3, September 2007. University of Texas Press. P. 364.

<sup>54</sup> FLANDRIN, Jean Luis. *O Sexo e o Ocidente: a evolução das atitudes e dos comportamentos*. Tradução: Jean Progin. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1988. P. 295. Informação que consta também em: LAQUEUR, Thomas W. *Solitary sex: a cultural history of masturbation?*. New York, Zone Books. 2003. P.14

<sup>55</sup> TORTORICI, Zeb. Masturbation, salvation, and desire...p. 363.

<sup>56</sup> C.f. LAQUEUR, Thomas W. *Solitary sex: a cultural history of masturbation?*. ..P. 22

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

respeitável.<sup>57</sup> De acordo com Luiz Mott, esse tipo de blasfêmia, no caso, pilhérias com um tom de humor ao se referir ao sagrado, era relativamente comum na América portuguesa e aparece na documentação inquisitorial na forma de comentários irreverentes sobre a sexualidade dos santos, de Jesus Cristo e da Virgem Maria.<sup>58</sup> Na denúncia contra Mariz Sarmiento, tal indecoro e ironia perante o sagrado se manifestam em ato e palavra.

Conclui o denunciante, após salientar o risco existente no fato de os habitantes da capitania do Ceará acreditarem cegamente em Mariz Sarmiento, por sua formação erudita e sua posição no governo<sup>59</sup>, dizendo que:

(...) no anno de 1800 pôz na prezença do Reverendíssimo Vizitador (do Santo Ofício da Inquisição de Portugal) que então era o Padre Francisco de Sales Gurjão tudo quanto diziam do denunciado” e que “como o denunciante não tem visto ate agora dar-se providencia alguma, e que à falta desta se tem animado muito para continuar na mesma libertinagem: por esta razão, e por fugir ás censuras fulminadas contra os que não denunciam, vai offerecer esta denuncia a Vossa Senhoria”.<sup>60</sup>

Podemos relacionar tal falta de providências da Inquisição contra as libertinagens denunciadas contra Mariz Sarmiento como parte de uma perda geral e progressiva de respeito ao Santo Ofício, no ocaso do Antigo Regime no mundo luso-brasileiro. Uma perda de reverência que foi se acentuando na medida em que tais tribunais perdiam poderes ao longo das reformas do período do Reformismo Ilustrado,<sup>61</sup> embora tenha de se admitir que ainda entre o final dos setecentos e início dos oitocentos a Inquisição portuguesa ainda representasse um perigo significativo a quem não se alinhasse com as doutrinas ortodoxas.<sup>62</sup> De toda forma, o quadro descrito pelo padre Antônio José Cavalcante é coerente com a dessacralização das instituições da sociedade absolutista intensificada a partir da segunda metade do século XVIII.

<sup>57</sup> C.f. SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza - volume 1*. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/diccionario/2/blasf%C3%A0mia>, acessado em 01/06/2013. P. 284.

<sup>58</sup> C.f. MOTT, Luiz. Maria, virgem ou não? Quatro séculos de contestação no Brasil. Comunicação apresentada na 15.ª reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba, 23-26 de Março de 1986, Grupo de Trabalho “Sexualidade no Brasil”. Sobre a definição de blasfêmia, conforme o vocabulário inquisitorial, ver também SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei...* P. 41

<sup>59</sup> ANTT. Processo nº 13.977, cx. 1582. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmiento. Página. 3v.

<sup>60</sup> ANTT. Processo nº 13.977, cx. 1582. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmiento. Página 3v.

<sup>61</sup> C.f. RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. *Sob o signo das luzes...* 41-52

<sup>62</sup> Sobre o desgaste e perda de poder do Santo Ofício no final dos setecentos e início dos oitocentos, até sua supressão definitiva, ver em SARAIVA Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Porto, 1968. Pp.197-210. A despeito dessa perda de poder, conforme foi mencionado, muitos libertinos, hereges, maçons, entre outros, ainda nesse período, caíram nas malhas do Santo Ofício de Portugal, sendo perseguidos, em alguns casos buscando exílio noutros países, e ainda casos de indivíduos que passaram longos períodos nos cárceres da Inquisição. Um exemplo no mundo luso brasileiro é o de doutor Joaquim José Vieira Couto, preso em 1803 por fazer parte da francmaçonaria e que viria a falecer em 1811, ainda nos cárceres da Inquisição, caso este analisado por Alexandre Mansur Barata (2006, p. 56 e pp. 84-9).

**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Há de se fazer, pelo menos, mais duas ponderações sobre a denúncia. Primeiramente, ainda que seja datada no ocaso do Antigo Regime, ainda ocorria num contexto em que as estruturas sociais desse tipo de sociedade ainda se encontravam sólidas. Denúncias ao Santo Ofício se inseriam numa racionalidade cortês, dentro de um tipo de sociedade que se caracteriza por um entrelaçamento de interdependências de indivíduos oriundos, principalmente, das elites sociais que buscavam distinção diante massas e disputavam posições numa sociedade hierarquizada em que existe uma centralidade na figura do monarca.<sup>63</sup> Dessa forma, muitas vezes a denúncia ao Santo Ofício se inseria numa disputa de poder entre denunciante(s) e denunciado(s), possibilidade que o documento não nos dá informações suficientes para que seja excluída sobre a relação entre Mariz Sarmiento e o padre Cavalcante. Isso nos faz levar em conta a possibilidade da denúncia não ser verdadeira. Afinal, o documento deixa lacunas importantes, como não haver notícias de seu andamento ou mesmo da denúncia anterior, mencionada pelo padre. Enfim, o “possivelmente falso” surge como algo a se considerar na pesquisa, num documento marcado por indícios e lacunas.<sup>64</sup> Dito isso, ainda que seja impossível extrair de tão curto documento provas que atestem que os delitos denunciados foram de fato cometidos, ele nos traz indícios de um contexto verdadeiro. De representações verdadeiras sobre o real e de valores sociais concretos quando da sua produção.

Percebe-se, nas denúncias, as preocupações das autoridades em relação a comportamentos e sociabilidades no contexto das Luzes, por serem consideradas possíveis locais de irradiação de transgressões das ortodoxias morais, políticas e religiosas do Antigo Regime. A desobediência aos dogmas, blasfêmias e as proposições heréticas, aliadas a forma escandalosa de expô-las ao público fazem eco com todo um contexto de rebeldia contra valores católicos, aristocráticos e absolutistas caros à sociedade da América portuguesa no início dos oitocentos. Agentes partidários da Coroa e dos valores mais tradicionais do absolutismo se esforçaram neste contexto para suprimir esses indivíduos e o seu comportamento iconoclasta. No caso analisado, as denúncias do padre José Antônio Cavalcante indicam isso. As transgressões denunciadas interconectam comportamentos que vão da desobediência de preceitos do catolicismo ao comportamento sexual considerado ilícito, e também da atuação no espaço público que confere ao comportamento libertino um sentido político. Assim, conclui-se que a partir de tais indícios, partindo de uma perspectiva microscópica a fim de se estabelecer diálogos com realidades mais complexas e maiores, macroscópicas - quais sejam o contexto da Ilustração no ocaso do século XVIII e início do XIX e como ele se deu no contexto luso-brasileiro- torna-se possível pensar a

<sup>63</sup>ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Tradução: Pedro Süssekind. Prefácio: Roger Chartier. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar. 2001 p. 32

<sup>64</sup>GINZBURG, Carlo. *O fião e os rastros: verdadeiro, falso e fictício...* P. 18 e Pp. 261-5

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



relação dos chamados libertinos com as autoridades e todo um contexto de mudanças ocorridas no final do Antigo Regime português. Um mundo mudava, alguns valores se corroíam e outros floresciam enquanto uma nova sociedade se formava.

### Bibliografia

ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal*. Coleção Temas de História de Portugal. Coord. Isabel Cluny e Nuno Gonçalo Monteiro. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

ARENDT, Hannah. *Man in the dark times*. A Harvest book. Harcourt, Brace & World, Inc. New York, 1968.

BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e Independência do Brasil (1790-1822)*. Juiz de Fora. Editora UFJF; São Paulo, Anablume, 2006.

BETHENCOURT, Francisco. Os Equilíbrios Sociais do Poder, In: MATTOSO, José (dir.) *História de Portugal: No Alvorecer da Modernidade*. Lisboa: Editorial Estampa.

\_\_\_\_\_. A Inquisição. In: Yvette Kace Centeno (coord.) *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Edições Salamandra, 1993.

BOSCHI, Caio César. A Universidade de Coimbra e a formação intelectual das elites mineiras coloniais. In: *Achegas à história de Minas Gerais*. Porto, Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 1994.

\_\_\_\_\_. Estruturas Eclesiásticas e Inquisição. In: BETHENCOURT, Francisco; CHADHOURI, Kirti (dir.). *História da Expansão Portuguesa: A formação do Império (1415-1570)*. Vol. 1. 1. Navarra: Círculo de Leitores, dez. 1998.

CHARTIER, Roger. *Origens Culturais da revolução francesa*. Tradução: George Schlesinger.– São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

DARNTON, Robert. *Boemia Literária e revolução*. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo. Companhia das Letras, 1987.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Tradução: Pedro Sússekind. Prefácio: Roger Chartier. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar. 2001.

FLANDRIN, Jean Luis. *O Sexo e o Ocidente: a evolução das atitudes e dos comportamentos*. Tradução: Jean Progin. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1988

FURTADO, Júnia Ferreira. Sedição, heresia e rebelião nos trópicos: a biblioteca do naturalista José Vieira do Couto. In: DUTRA, Eliana de Freitas; MOLLIER, Jean-Yves (org.). *Política, Nação e Edição*:

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



*Política, nação e edição: o lugar dos impressos na construção da vida política.* Brasil, Europa e Américas nos séculos XVIII-XX. Anablume Editora. 2006.

GAY, Peter. *O Estilo na História: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt.* São Paulo: Cia das Letras, 1990.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício.* Introdução. Tradução de Rosa Freire d’Aguíar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LAQUEUR, Thomas W. *Solitary sex: a cultural history of masturbation?*. New York, Zone Books. 2003.

NEVES, Lúcia Bastos Pereira. *Revolução: em busca de um conceito no Império Luso-Brasileiro (1789-1822).* In: *História dos conceitos: diálogos transatlânticos.* João Ferez Junior, Marcelo Jasmin (organizadores). Rio de Janeiro, 2002.

MARTINEZ, Rogelio Blanco. *La Ilustración em Europa y em España.* Ensayo Ediciones Endymion-Madri, 1999.

MOTT, Luiz. *Maria, virgem ou não? Quatro séculos de contestação no Brasil.* Comunicação apresentada na 15.ª reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba, 23-26 de Março de 1986, Grupo de Trabalho “Sexualidade no Brasil”.

PAIVA, José Pedro. *Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira.* In: *Revista Lusitania Sacra.* 23 (Janeiro-Junho 2011)151-168.

RAMOS, Luís António de Oliveira. *Sob o signo das luzes.* Temas Portugueses, Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa, 1988.

\_\_\_\_\_. *A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII: uma tentativa de exemplificação.* In: *Revista da Faculdade de Letras,* 2ª série, volume 5. Porto, 1988.

ROWLAND, Robert. *Cristãos novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição.* In: *Topoi.* V. 11. N. 20, jan.-jun. 2010, p. 172-188.

SARAIVA Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos.* Porto, 1968

SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico.* Tradução: Denise Bottman. EDUSC/Companhia das Letras. Bauru. 2009.

TORTORICI, Zeb. *Masturbation, salvation, and desire: connecting sexuality and religiosity in Colonial Mexico.* In: *Journal of the History of Sexuality,* vol. 16, nº. 3, September 2007. University of Texas Press.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

VASCONCELOS, Eduardo Henrique Barbosa de. *Fazer o bem sem olhar a quem: aspectos médicos e outras possibilidades na primeira metade do século XIX no Ceará*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz. Rio de Janeiro, 2007.

VILLALTA, Luiz Carlos. As imagens e o controle da difusão de idéias em Portugal no ocaso do Antigo Regime. Lisboa: *Blogue História Lusófona do Instituto de Investigação Científica e Tropical*. 2011. (Disponível em [http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL\\_Ano\\_VI\\_04\\_Luiz\\_Carlos\\_Villalta\\_As\\_imagens\\_e\\_o\\_controle\\_da\\_difusao\\_de\\_ideias\\_em\\_Portugal\\_no\\_ocaso\\_do\\_Antigo\\_Regime.pdf](http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_04_Luiz_Carlos_Villalta_As_imagens_e_o_controle_da_difusao_de_ideias_em_Portugal_no_ocaso_do_Antigo_Regime.pdf))

\_\_\_\_\_. Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1802). In: ALGRANTI, Leila Mezan e MEGIANI, Ana Paula Torres (orgs). *O Império por Escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Alameda/FAPESP/Cátedra Jaime Cortesão, 2009.

\_\_\_\_\_. As imagens, o Antigo Regime e a “Revolução” no Mundo Luso-Brasileiro (1750-1812). Disponível em <http://www.casaruibarbosa.gov.br/arquivos/file/Luiz.pdf>.

#### Fontes:

Arquivos Nacionais da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processo nº 13.977, cx. 1582. Título: Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmiento.

CUNHA, Cardeal da. *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal*. Autor: Inquisidor Geral Cardeal da Cunha. Anno MCDDLXXIV. Organização: Manuel Gomes. Primeira edição fac-similada, Novembro/2000. Depósito Legal, nº 158 695/00.

#### Instrumentos de pesquisa:

SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa* - volume . Disponível em Brasileira USP: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/edicao/2>

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português & Latino* - volume 4. Disponível em Brasileira USP: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/edicao/1>

*Novo Dicionário Aurélio Eletrônico 5.0*. Corresponde à Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Autoria: Aurélio Buarque de Holanda. 3ª edição, 1ª. Impressão, Editora Positivo. 2004.

## Entre a prática e o discurso:

### Vivência religiosa e sexualidade no Brasil colonial

Viviane Caminhas Santana

Mestranda – UNIMONTES/MG

Agência de Financiamento: CAPES

[vivisantana15@yahoo.com.br](mailto:vivisantana15@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Este estudo tem por objeto as práticas discursivas produzidas sobre a sexualidade. Analisaremos desse modo, a repressão à sexualidade e às relações homoeróticas no Brasil Colonial. O funcionamento dessas práticas como produtoras de sentidos, enquanto criadoras da realidade e instituidoras de papéis e modelos, foi fundamental para a compreensão do significado que possuía a sexualidade naquele momento. O desenho adotado para o alcance dos objetivos propostos foi o de uma investigação de cunho exploratório, na qual procuramos analisar a questão a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, posto que tal documentação representa um conjunto de normas jurídico-religiosas transplantadas para a América Portuguesa, bem como sob a luz das Três Ordenações Portuguesas. Considerando que os lugares de fala produzem sentido, os textos utilizados como fontes serão tratados como discursos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sexualidade, discurso religioso, Brasil Colonial

#### Introdução

A sexualidade sempre esteve presente em diversas formas nas sociedades humanas. Em cada época passa a ser construída socialmente configurando valores específicos. Por séculos ocorreram mudanças na compreensão da sexualidade e o seu papel na sociedade. Faz-se mister considerar a influência da religião nesse processo, uma vez que a mesma tem para os seres humanos uma significativa relevância.

Foi na tradição judaico-cristã que as relações homoeróticas passaram a ser concebidas como pecaminosas. Essa cristandade estava, pois, fortemente presente na Europa e no Novo Mundo, o homem moderno estava inserido numa atmosfera que impregnava todos os aspectos de sua vida. Partindo desse pressuposto, este estudo tem por objeto as práticas discursivas produzidas sobre a sexualidade, analisando desse modo, a repressão à sexualidade e às relações homoeróticas no Brasil Colonial.

Elas foram vistas como procedimentos de normalização moral e disciplinarização dos costumes e corpos na colônia. O funcionamento dessas práticas como produtoras de sentidos, enquanto criadoras

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

da realidade e instituidoras de papéis e modelos, foi fundamental para a compreensão do significado que possuía a sexualidade naquele momento. O desenho adotado para o alcance dos objetivos propostos, foi o de uma investigação de cunho exploratório na qual procuramos analisar a questão a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, posto que tal documentação representa um conjunto de normas jurídico-religiosas transplantadas para a América Portuguesa, bem com sob a luz das Três Ordenações Portuguesas. Considerando que os lugares de fala produzem sentido, os textos utilizados como fontes serão tratados como discursos. Utilizou-se no auxílio do estudo das fontes, autores como Ronaldo Vainfas, Mary Del Priore, Luiz Mott, entre outros.

A leitura de tais fontes foi orientada por alguns dispositivos teóricos da Análise do discurso que segundo Eni Orlandi:

A análise do discurso não estaciona na interpretação, trabalha seus limites, seus mecanismos, como parte dos processos de significação. Também não procura um sentido verdadeiro através de uma “chave” de interpretação. Não há essa chave, há método, há construção de um dispositivo teórico. Não há uma verdade oculta atrás do texto. Há gestos de interpretação que o constituem e que o analista, com o seu dispositivo deve ser capaz de compreender (ORLANDI, 2005, p.23).

A proposta implica verificar como o projeto colonizador catequético transformou esse discurso acerca da sexualidade em instrumento “civilizador” e a forma pela qual ele era representado, significado e vivido pela sociedade naquele período.

Coexistindo culturas e práticas religiosas diversas, era de fundamental importância estabelecer regras e condutas morais dominantes para que fosse evitada a inversão de valores.

Desse modo, trazida pelos reinos Ibéricos, o catolicismo foi a religião oficial do Brasil colonial. Contudo, já se faziam presentes no novo mundo outras crenças e práticas de grupos de indígenas que chocavam com os preceitos católicos. Assim, a religiosidade colonial foi se configurando a partir de um sincretismo, tendo o imaginário europeu como articulador nesse processo. Dessa maneira, na época de domínio português houve uma simbiose de culturas que possuíam significativa relevância e, por vezes, representaram resistência ao projeto colonizador.

Diante desse quadro sincrético, Estado Português e Igreja viram a necessidade de instaurar uma sociedade ideal na colônia, evitando danos tanto em matéria de fé quanto financeiros, e que fossem de encontro aos interesses da época.

Bem diferente também era a noção de pudor que as viagens ultramarinas revelaram aos europeus. Singrando mares e chegando a terras que lhes eram desconhecidas, encontraram povos que tinham outras noções quanto à nudez, às funções corporais ou a sexualidade. Aos olhos dos europeus, os “selvagens” não tinham sido ungidos pela Graça divina (PRIORE, 2011, p. 18).

O novo mundo vira-se impregnado pela divulgação dos costumes, preceitos religiosos e mentalidade europeia especialmente portuguesas, a partir do contexto do expansionismo marítimo e europeu. O que Vainfas considera como o “(...) ambicioso programa de evangelização de massas em todos os domínios da vida social e religiosa” (VAINFAS, 1989, p. 21).

### **As Ordenações Portuguesas**

Esse debruçar sobre a transposição de um modo de vida Europeu no Novo Mundo abarcará o legado do direito brasileiro também vinculado ao Português. Nesse viés, convém lembrar que no período de vigência das Ordenações Afonsinas em Portugal, também o direito Brasileiro sofreu influência das mesmas e por ali vigorou até por volta de 1521, quando tais Ordenações cederam lugar às Manuelinas, estas se prolongaram até por volta de 1603. As Filipinas por sua vez, nascem em torno de 1603 com a publicação das mesmas por Felipe III da Espanha. Essas últimas foram por muito tempo a base judiciária portuguesa e muitas das suas disposições estiveram presentes no Brasil até por volta do século XIX. Cerca de trezentos anos o Brasil se submeteu moral e judicialmente sob os escombros das três Ordenações, situação esta que perdurará até por volta da Independência do Brasil. Enquanto Colônia Portuguesa, o Brasil esteve subjugado às Ordenações do Reino. Cabe frisar que os nomes das Ordenações referendavam os nomes dos reis que as publicavam. Estas Ordenações eram assim, o repertório de todas as leis vigentes em Portugal, executadas a pedido de monarcas, e que passavam a compor a base do direito vigente, e que foram modelos para as atribuições jurídicas futuras.

Sob a jurisdição das Ordenações Portuguesas em terras brasileiras, a sexualidade bem como a sodomia, fora, pois, por séculos, reprimida pelo Estado. Considerando as três Ordenações, as Filipinas foram as mais importantes a respeito da criminalização da sodomia e suas cláusulas explanavam bem as penalidades previstas. O Livro V das Ordenações Filipinas é o diploma penal que vigorou por mais tempo no Brasil, alcançando mais de 220 (duzentos e vinte) anos, já que após promulgação definitiva e entrada em vigor através da Lei de 11 de janeiro de 1603 deixou o ordenamento jurídico somente no ano de 1830, quando sobreveio o Código Criminal do Império.

Acerca do crime de Sodomia reza as Ordenações Filipinas no artigo 13 – Dos que cometem pecado de sodomia e com Alimarias<sup>1</sup>:

Toda a pessoa, de qualquer qualidade que seja, que pecado de sodomia por qualquer maneira cometer, seja queimado e feito fogo em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura possa haver memória, e todos os seus bens sejam confiscados para a coroa de nossos reinos, posto que tenha descendentes; pelo menos caso seus filhos e netos ficarão inábeis e infames, assim como os daqueles que cometem crime de lesa-majestade.

1- E esta lei queremos que também se entenda e haja lugar nas mulheres que umas com as outras cometem pecado contra natura, e da maneira que temos dito dos homens.

2- Outrossim qualquer homem ou mulher que carnalmente tiver ajuntamento com alguma alimária, seja queimado e feito em pó.

3- E as pessoas que com outras do mesmo sexo cometerem o pecado de molície serão castigados gravemente com degredo de Galés e outras penas extraordinárias, segundo o modo e perseverança do pecado.

4- E para que este delito seja descoberto queremos que a pessoa que fizer certo que algum é nele culpado haja a metade de sua fazenda; ficando em sua escolha querê-lo dizer a nós ou aos corregedores do crime da corte e aos da casa do Porto, em segredo ou em público, e em cada uma destas maneiras que o faça certo, haverá a metade da fazenda do culpado (HUNOLD, 1999, p. 91-92).

Todavia, Vainfas (1989) considera que desde as Ordenações Afonsinas, no século XIII, a justiça secular se encarregava de punir a sodomia como pena de morte. O mesmo autor acrescenta ainda:

No início do século XVI, quando as conquistas portuguesas no além-mar chegavam ao apogeu, e antes mesmo do estabelecimento da Inquisição em Portugal, as Ordenações Manuelinas fixaram a pena de morte na fogueira para qualquer homem que cometesse o pecado da sodomia – “para que de seu corpo não haja memória” – e decretaram o confisco de bens em favor da coroa e a inabilitação dos filhos e netos do condenado, pena que seria confirmada nas Ordenações Filipinas no século XVII (VAINFAS, 2006, p. 118).

Para Torrão Filho:

O pequeno reino lusitano não ficou indiferente nem a homossexualidade, nem a sua repressão, que como vimos, aumenta a partir dos séculos XIII e XVI e tem seu pico durante a época moderna. No século XIV, promulgavam-se as Ordenações Afonsinas, Código de leis que considerava a sodomia o pior dos crimes e dos pecados; as Ordenações seguintes (Manuelinas de 1521 e Filipinas de 1606) insistiram também na criminalização da sodomia (TORRÃO FILHO, 2000, p. 136).

---

<sup>1</sup>Alimárias: seria o mesmo que dizer ato sexual com animais irracionais. Cf: HUNOLD (Org.). *Ordenações Filipinas*: livro V. CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



Fica perceptível que por séculos através das Ordenações Portuguesas transplantadas para a colônia, a sodomia fora considerado um delito duramente reprimido pelo Estado, sob esse olhar em Portugal, Estado e religião encontravam-se diretamente ligados, mesclando-se nessa documentação aspectos religiosos, jurídicos, bem como referendando à figura do monarca. Destarte, a sodomia era crime passível a pena de morte. Conforme já fora colocado, de acordo com o livro V das Ordenações Filipinas, a sodomia era crime de lesa-majestade tanto para homens quanto para mulheres. Os condenados seriam queimados e feitos por fogo em pó e teriam ainda os seus bens confiscados. Nas relações consideradas alimária, tanto o acusado quanto o animal seriam queimados. Até mesmo os descendentes do acusado seriam também penalizados. Miriam Lott, em seu trabalho de análise das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia considera que as mesmas, repetem o costume e o Código Filipino, hierarquizando as penalidades de acordo com a condição social dos réus: “E todo aquele que blasfema sobre os santos, será castigado com penas arbitrarias” (LOTT, 2005, p. 32).

Da mesma maneira, a doutrina determina a necessidade de apurar e punir os pecados de feitiçaria, pacto com o demônio e adivinhação. Pecavam também as pessoas que procuravam por estes “serviços”.

Convém esclarecer que embora as Ordenações Filipinas fizessem menção à criminalização da sodomia de igual modo para ambos os sexos, na prática as penalidades para com os homens eram mais rigorosas. Quiçá, esse fato parece justificar-se pelo imaginário que se criou em torno do sexo visto com bons olhos somente com o intuito de procriação. Sobre esse assunto Luiz Mott acrescenta que “são dois semeadores que desperdiçam a semente vital” (MOTT, 2001, p. 03). Dentro dessa lógica, visando à maximização do aproveitamento do esperma, a Igreja não atribuiu tanta relevância às relações sexuais entre duas mulheres.

Como nos aponta a historiadora Helen Ulhôa Pimentel, todo e qualquer discurso é produzido dentro de um quadro ideológico, explícito ou não, e para a autora é nessa inscrição que as palavras estão impregnadas de sentido. Isso equivale dizer e considerando ambos os discursos presentes na documentação analisada, que as palavras proferidas adquirem significação a partir da posição daqueles que a empregam; que são as condições de sua produção e o funcionamento da memória que remetem a uma dada formação discursiva (PIMENTEL, 2012, p. 33). A linguagem e sua constituição, grosso modo, constrói a ideologia e com isso cria evidências, sentidos de verdades. Implica dizer ainda que toda interpretação é perpassada pela ideologia e que toda relação de poder é perpassada por uma realidade e, portanto, por uma ideologia.

#### **A providência divina vai à Colônia: as Constituições e os pecados-crimes**

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

As Constituições são formadas por cinco livros e pretendem contemplar tanto as questões dogmáticas (da fé), como as atitudes frente às “coisas sagradas”, o comportamento dos fiéis no cotidiano, o procedimento desejável do clero e, por último, institui as sanções determinadas pelo descumprimento das orientações dadas. As Constituições estariam presentes na Sé catedral e em todas as Igrejas paroquiais e curadas, deveriam tê-las também o provisor, o vigário geral, desembargadores, o promotor, vigário da Vara e advogados, além do escrivão da Câmara. É definido que os párocos leriam trechos específicos em voz alta a seus fregueses em datas determinadas, para que eles tomassem conhecimento do caminho correto a seguir.

As penas pecuniárias ao lado de sanções espirituais estavam presentes em todo o documento, indicando uma simbiose entre as questões de Deus e do homem, para que se pagasse o processo, despesas da Igreja e às vezes o acusador, demonstrando o incentivo à delação, uma das grandes armas utilizadas pelos visitantes pastorais na busca de irregularidades em seu rebanho. Este era o caso das heresias. Nesses casos tanto as heresias quanto o judaísmo, deviam ser punidos pelo Tribunal do Santo Ofício e para tanto era necessário que fossem denunciados em suas práticas. Acrescenta-se também, um incentivo à denúncia de heréticos e aos portadores, divulgadores e leitores de livros proibidos, sob pena de cometerem pecado grave, sujeito à excomunhão e pena pecuniária. Acerca do Sacramento era dever que se levasse o sacramento da penitência a todos, inclusive aos presos e doentes. Pela visão da época, muitas vezes a enfermidade do corpo procedia da alma estar enferma com o pecado. Por isso, era exigido que os médicos e cirurgiões, visitando algum enfermo, antes que lhe aplicassem medicinas para o corpo, tratassem primeiro da medicina da alma, admoestando-o que logo se confessasse (LOTT, 2005, p. 40).

Do ponto de vista Constitucional, considerando o período proposto para análise, têm-se como pecados-crimes no livro V das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: O Título XVI (Dos Delitos da Carne); o Título XVII (Do pecado Bestialidade, e como será castigado); Título XVIII e o Pecado da Mollicie; Título XIX (Do crime do Adultério, e como se procederá contra os Adúlteros); o Título XX (Do crime de Incesto, e penas, que haverão os clérigos, e leigos, que o cometerem); o Título XXI que trata do Estupro e Rapto, enfatizando as deformidades desses crimes e as penas delles; Título XXII (Do Concubinato); o Título XXIII e como se procederá contra as Mulheres casadas, ou solteiras reputadas por Donzelas, sendo compreendidas em Amancebamento; e por fim o Título XXIV (Dos Clérigos Amancebados). Cabe acrescentar que haviam crimes considerados menos graves que eram enviados ao Santo Ofício, todavia outros casos como a Sodomia e a Bigamia, iam direto para os domínios da Inquisição.

Dar-se-á ênfase nesse trabalho aos Títulos XVI, XVII e XVIII das Constituições Primeiras Do Arcebispado da Bahia. Conforme mencionado no Título XVI Dos Delitos da Carne – Como se deve proceder no crime da Sodomia, os artigos 958 e 959 esclarecem:

É tão péssimo, e horrendo o crime de Sodomia, e tão encontrado com a ordem da natureza, e indigno (1) de ser nomeado, que se chama nefando, que é o mesmo que peccado, em que se não pode fallar, quanto mais commeter. Provoca (2) tanto a ira de Deos, que por ele vem tempestades, terremotos, pestes, e fomes, e se abrazarão e sorveterão cinco cidades, duas delas sómente por serem vizinhas de outras, onde ele se cometia. Sobre o dito crime fez o Santo V. Duas constituições, (3) em que ordenou o modo que se deve observar no castigo dos Clérigos culpados neste delieto, e os Reis deste Reino com santo zelo impetrarão da Sé Apostolica, que para melhor ser castigado este nefando delicto, se commettesse o castig delle aos Inquisidores Apostolicos do Tribunal do Santo Officio, como se fez por um Breve (4) do papa Gregório XIII.

Por tanto Ordenamos, e mandamos, que se houver alguma pessoa tão infeliz, e carecida do lume da razão natural, e esquecida de sua salvação, (o que Deos não permitta) que se ouse commeter um crime, que parece feio até ao mesmo demonio, (5) vindo à noticia do nosso Provisor, ou Vigário Geral, logo com toda a diligencia, e segredo se informem, perguntando algumas testemunhas exactamente; e o mesmo farão nossos Visitadores, e achando provado quanto baste, prendão os delinquentes, e os mandarão ter a bom recado, e em havendo ocasião, os remmettão ao santo Officio com os autos de summario de testemunhas, que tiverem perguntado: o que haverá lugar no crime da Sodomia própria, mas não imprópria, (6), de que ao diante se tratará. (*sic*) (VIDE, 1853, p. 331, 332).

No que se refere às competências da Jurisdição Inquisitorial, atenta-se à esfera eclesiástica enviar os casos suspeitos de heresias, condutas desviantes para o Tribunal da Inquisição. Outra observação pertinente seria à associação da prática de sodomia às catástrofes da natureza – tão horrendo crime capaz de despertar a ira divina o que acaba por ocasionar dilúvios, catástrofes. Ou seja, associou-se também nas constituições baianas às catástrofes naturais aos comportamentos humanos. As constituições ratificam também a crença que gira em torno da acusação de ter sido a sodomia a responsável pela destruição de cidades como Sodoma e Gomorra, embora os nomes delas estejam como “não ditos” no discurso. Conforme nos informa Eni Orlandi no livro intitulado *Análise do discurso: princípios e procedimentos*, o não-dito diz respeito às diversas facetas da linguagem; perpassa e ultrapassa todo o dito; “(...) é subsidiário ao dito. De alguma forma, o complementa, acrescenta-se” (ORLANDI, 2005, p. 82). O que implica dizer que os sentidos estão para além do que se encontra explicitamente em um determinado discurso, o não dito é dessa forma, também constituinte do discurso.

Outra dada relevância dar-se-á ao se analisar os verbos das postas constituições, “Ordenamos e mandamos”, os mesmos corroboram para um maior entendimento acerca da prática coercitiva por parte da Igreja no domínio da mentalidade daquela sociedade colonial.

Neste caso, é preciso atentar para o fato de que o discurso está embutido na fala e que mesmo identifica as construções ideológicas presentes em um determinado texto. A análise do discurso, contudo, não trata da língua, nem da gramática, embora todas lhe interessem, e sim do discurso. A palavra discurso etimologicamente falando tem em si a ideia de curso, percurso, de movimento. Então o discurso é a palavra em movimento. A Análise do Discurso concebe assim, a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social (ORLANDI, 2005).

No caso do Pecado da Bestialidade, no Título XVII, as Constituições primeiras parecem beber da mesma fonte das Ordenações Filipinas, colocadas no capítulo segundo desse trabalho. Contudo naquelas, bestialidade recebia a denominação de Alimária. Reza as Constituições que o crime de bestialidade se comete tendo o homem, ou mulher ajuntamento carnal como qualquer animal. Sendo esse pecado semelhante ao da Sodomia contra a natureza humana, e por ser tão horrendo, mandava Deus no Levítico que não só morresse o homem, ou a mulher, mas também o animal ao qual havia sido com ele praticado tamanho pecado. Esse crime fora assim julgado e executado dessa forma para que não ficasse memória de tão detestável pecado, assim como nas Ordenações Filipinas, mandava-se queimar, e fazer em pó os que o cometessem (*grifus nossos*) (VIDE, 1853, p. 334).

Do pecado da Molície tratado no Título XVIII, por sua vez, considera também gravíssimo pecado posto que seja contra a ordem da natureza. Contudo, não fora considerado tão grave como nos casos de Sodomia e Bestialidade. Para tanto fora ordenado que as mulheres, que uma com as outras cometessem tal pecado, sendo-lhes provado, seriam estas degradadas por três anos para fora do Arcebispado e em penas pecuniárias, as quais dependiam da qualidade das provas apresentadas contra as mesmas, considerando também as circunstâncias em que se dera o pecado. Sendo homens procedia-se da seguinte forma: eram castigados gravemente sob pena de degredo, prisões, galés, além de penalidades pecuniárias. Penalidades estas, muito comuns inclusive naquele contexto de expansão colonial. (*grifus nossos*). Sendo Clérigos, além das ditas penas, eram depostos do Santo Ofício. E os que fossem provados o cometimento de pecado contra a natureza por qualquer outro modo, eram gravemente castigados (VIDE, 1853, p. 335).

Nesse caso fica perceptível à atenção dada com maior rigor nos casos dos homens que cometeram pecados contra a natureza. Tendo como base a bibliografia analisada, percebeu-se que esse fato justificou-se por no caso masculino haver derramamento da semente, ou seja, do sêmen, visto que **CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

as mulheres não corriam tamanho risco, daí penalidades mais brandas. Naquele contexto o sexo somente era bem quisto e um mal necessário para a procriação, o que se desviasse desse preceito era considerado desafios e sobreposições às ordenações divinas. Questionou-se entre os próprios eclesiásticos, a gravidade do sexo entre mulheres, questionou-se até mesmo a possibilidade de haver possibilidade de sexo entre ambas. Para que ocorresse a chamada sodomia perfeita, era necessário a penetração pelo vaso traseiro, com o derramamento da semente vital por vias de ejaculação. Partindo dessa premissa, fica inconcebível associar a sodomia perfeita à mulher. Muitas vezes essas relações eram consideradas apenas molícies, tocamentos ou masturbação, sendo, portanto, menos graves aos olhos da jurisdição Inquisitorial. Contudo, caso fosse utilizado algum instrumento que se assemelhasse ao pênis, ou falo, o agravante era maior. Mesmo assim, ainda se questionavam a improbabilidade do derramamento do sêmen.

O estado de castidade era considerado mais elevado que o de casado, e a missão apostólica realizada pelo clero de fundamental importância para a perpetuação dos ensinamentos de Cristo. Mas, como este estado não era possível para todos, o casamento insere-se nesse contexto, tendo como objetivo, frear os impulsos sexuais e normatizar a vida do casal, fundamentando sua união na graça de Deus e no compromisso de educar os filhos nos preceitos da Igreja (LOTT, 2005, p. 52).

Na concepção de Luciano Figueiredo:

Complementarmente à ação eclesial, o Estado tomou a si, no decorrer da colonização portuguesa no Brasil, a tarefa de estimular a realização de matrimônios, primordialmente entre a população masculina de descendência portuguesa, possuidora de alguma expressão econômica. Temia-se, sobretudo, que a progressiva difusão da prática do concubinato deste grupo com mulheres negras e mulatas se fizesse acompanhar por uma irreversível ampliação de miscigenação da população colonial (FIGUEIREDO, 1993, p. 115).

Do ponto de Vista de Mary Del Priore em sua obra *Histórias Íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*, as regras da Igreja Católica, pareciam esconder-se sob a cama dos casados, controlados todos os seus atos. Proibiam-se ao casal as práticas consideradas “contra a natureza”. Além das relações fora do “vaso natural<sup>2</sup>”, consideravam-se graves “quaisquer tocamentos que levassem à ejaculação”. Assim, perseguiram-se os “preparativos” ou preliminares ao ato sexual. O sexo admitido era restrito exclusivamente à procriação. Dando as posições “certas” durante as relações sexuais. Proibia-se

---

<sup>2</sup> *Vaso natural*: vagina ou *vaso dianteiro*. Cf: MOTT. *Dicionário biográfico dos homossexuais da Bahia*: séculos XVI-XIX.

evitar filhos, bem como ejacular fora do “vaso natural”. Era também proibido à mulher se colocar por cima do homem, contrariando as leis da natureza, visto que só os homens comandavam a relação. Controlar o prazer, o sexo no casamento, virara debito conjugal e obrigação recíproca entre os cônjuges. Para as Igrejas cristãs, toda relação sexual que não tivesse por finalidade a procriação confundia-se com prostituição. Dessa forma, a vida dos casais era regida por normas da Igreja. Até para ter relações sexuais, as pessoas não se despiam, as mulheres levantavam suas saias ou as camisas e os homens, abaixavam as calças ou ceroulas. Nenhuma palavra sobre despir-se (PRIORE, 2011).

Daí a partir das Constituições baianas reforçou-se a ideia da hierarquia eclesiástica nos assuntos de fé e da moral vigente, no panorama colonial. As mesmas organizaram-se sob o prisma da vivência e realidade daquela sociedade. Nesse âmbito, penalidades foram instituídas sob forma de lei, pecados-crimes foram diferenciados em nível de gravidade e punições. Muitos deles considerados imperdoáveis, posto que, colocavam em xeque os fundamentos teológicos, político-econômicos, bem como sociais. Crimes que desrespeitassem às leis das constituições e ao rei deveriam intrinsecamente ser castigados.

O discurso da colonização dessa forma está impregnado de conceitos e preconceitos europeus que tentam subjugar e submeter os outros sentidos que emanam de outros povos e de outros costumes. A proposta da compreensão pretende ultrapassar a homogeneidade significativa, implantada e naturalizada, e apontar para a heterogeneidade constitutivas dos discursos, ou seja, a polifonia de sentidos que os habitam, que é apagada, silenciada e encoberta. O olhar do colonizador não é o de um sujeito, mas o de um lugar de fala que estabelece suas regras e cria sua condição de existência. No caso das normatizações morais e religiosas, ao se estabelecerem ao serem impostas, passaram a ser consideradas como verdades que deveriam ser aceitas. Transmitidas por quem de direito, ou seja, por quem detivesse a autoridade necessária para tal. As normas eram naturalizadas, tratadas como leis, inquestionáveis. É a importância do lugar de fala que se manifesta. Esse lugar, essa posição é que confere autoridade e respeitabilidade ao enunciador. Assim, o discurso estabelece as diferenças na cena enunciativa: quem fala (a autoridade colonizadora) para quem (colonos e índios) do que (regras de sacralização, normas definidoras de bons e maus costumes). Segue-se assim a incorporação, o assujeitamento às novas injunções, ou sua negação, em práticas múltiplas de resistência (PIMENTEL, 2012).

Entretanto, paralelas aos dogmas cristãos, as relações na colônia foram marcadas por uma enorme diversidade sexual, composta pelo que Luiz Mott chamaria de sexualidades indígenas e sexualidades africanas, que acabariam contrariando os ditames do modelo cristão que condenava práticas como o adultério, a bigamia, o concubinato e a sodomia, isto é, os “pecados da carne” (MOTT, CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.



1994). Diante desse quadro sincrético, Estado Português e Igreja viram a necessidade de instaurar uma sociedade ideal na colônia, evitando danos tanto em matéria de fé quanto financeiros, e que fossem de encontro aos interesses da época. Erradicar todas as formas de desvios morais era tarefa dessa junção e sob esse olhar, o pecado era visto como delito. Luiz Mott em seu estudo sobre a *História da Sexualidade No Brasil* considera incorreta a suposição de que os índios e africanos ostentassem uma conduta sexual homogênea. Como já fora citado anteriormente, o correto é falar de “sexualidades Indígenas” e “sexualidades africanas”, posto coexistirem, lado a lado, na América e no Continente Africano, centenas de padrões sexuais completamente distintos e antagônicos. No caso dos índios Tupinambás, a primeira constatação que tanto chocou os cronistas coloniais foi a relação desses com a nudez, além de primarem pela luxúria, e por incansavelmente procurarem variados prazeres eróticos, conhecendo, desse modo, diversos afrodisíacos e magias sexuais que os cristãos interpretavam como coisas do Diabo. Além dos Tupinambás, acrescenta-se ainda, o caso de outras tribos indígenas que abrigavam em suas aldeias grande número de “invertidos sexuais” de ambos os sexo, chamando aos homossexuais masculinos de “tibira” e às lésbicas de “caçoaimbeguira” (MOTT, 1994).

Mesmo que a religião possa ter sido traduzida como mecanismo mantenedor de poder, não se pode deixar de ressaltar que àquela sociedade em que se mesclavam índios, africanos e europeus, não se submeteu passivamente aos ditames do catolicismo. O contexto colonial por si acabou por contribuir para que ocorressem muitos “desvios” e resistências ao estabelecimento da moral européia, num cenário em que se mesclava escassez de mulheres, relações ilícitas, desequilíbrio demográfico entre os sexos, esses fatores acabaram por proporcionar relações que estiveram à margem do catolicismo. De acordo com os autores analisados, dentre eles, Luiz Mott e Ronaldo Vainfas, percebeu-se que ao contrário do que se pensa a sociedade colonial, refez o seu cotidiano, dentro das possibilidades existentes, muitos acabaram por escapar pelas frestas do catolicismo.

A quantidade de crimes relacionados com a sexualidade, com os atos ditos ilícitos, cujas punições estão previstas nas Ordenações e Constituições Primeiras, aponta para resistências, para um contraimaginário que funcionaria como elemento dinamizador do processo social (PIMENTEL, 2012).

Desse modo, fica claro que com a Contra-Reforma, a Igreja Católica reforçara seus dogmas, munindo-se de diversos esforços para disciplinar a vida dos fiéis. Utilizando de diversos mecanismos que fossem capazes de manter o ordenamento daquela sociedade. O monopólio católico teve como pano de fundo, a busca pela pureza e retidão. E essa atmosfera normatizadora da época Moderna, entrara em choque com a forma com que o indivíduo se relacionava com seu corpo, sua sexualidade, visto que naquele período, os controles corporais se intensificaram. O objetivo era disciplinar a alma

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

por meio do controle do domínio do corpo. Assim, a obrigatoriedade da união por meio dos matrimônios, a restauração da Inquisição colocando a sexo como discurso, a obrigatoriedade das confissões para os fiéis, faziam parte de um mesmo processo da Europa Moderna, constituíam um leque de regras moralizadoras preocupadas com o decoro e o pudor que ameaçavam a unicidade católica.

Vimos, portanto, emergir da documentação jogos de poder que estabelecem diferenciações entre o lícito, o ilícito, o aceitável, o não aceitável, mas também formas variadas de resistência. Poderes e resistências que trazem indícios de práticas cotidianas usuais.

Os documentos analisados permitiram perceber valores e modelos sociais deles emergindo, carregados de significações; no contexto em questão, porém alguns sentidos mais específicos como sodomia, concubinato, judeu, bruxa, herege, entre outros, são carregados de valores que não são nunca os mesmos para todos, mas dependem da rede de sentidos na qual estão inseridas.

### Referências

FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro, José Olympio; Brasília, DF, EDUMB, 1993.

HUNOLD, Silvia Lara (Org.). *Ordenações Filipinas: livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LOTT, Mirian Moura. Constituições primeiras do arcebispado da Bahia. In: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, VII, 2005, Belo-Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais, 2005.

MOTT, L. (luizmott@oi.com.br). *A revolução homossexual: o poder de um mito*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por vivisantana15@yahoo.com.br em 11 jun. 2009.

\_\_\_\_\_. *Dicionário biográfico dos homossexuais da Bahia (séculos XVI-XIX)*. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 1999.

\_\_\_\_\_. História da sexualidade no Brasil. Publicado no *Diário Oficial Leitura São Paulo*, nº 141, fevereiro 1994. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por [vivisantana15@yahoo.com.br](mailto:vivisantana15@yahoo.com.br) em 03 abr. 2010.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 5ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2005.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. *Casamento e sexualidade: a construção das diferenças*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2012.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

PRIORE, Mary Del. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

TORRÃO FILHO, Amílcar. *Tribades falantes, fanfonos militantes: homossexuais que fizeram história*. São Paulo: Summus, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. *Trópico dos pecados: moral sexualidade e inquisição no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

### Sociabilização, fé e poder:

#### uma análise acerca do papel social das irmandades nas Minas setecentistas

Leonardo Augusto dos Santos

Graduado - Estácio de Sá  
leonardo.augusto83@yahoo.com.br

Marcelina das Graças de Almeida

Doutora - Estácio de Sá  
marcelinaalmeida@yahoo.com.br

**RESUMO:** O presente artigo analisa o papel social desempenhado pelas irmandades mineiras nos setecentos onde, sustentadas pelos leigos, essas associações surgem a partir da ingerência do Estado Absolutista português frente as questões sociais e espirituais. A Igreja Católica, por sua vez, atrelada a Coroa e por força da instituição do padroado régio, não tem uma atuação efetiva nos assuntos religiosos e sociais da época. As irmandades foram, durante o século XVIII, o principal meio de ajuda mútua entre os irmãos associados, que eram assistidos em situações que demandasse ajuda tais como: miséria, doença, viuvez, prisão, morte e a garantia de sepultamento digno. Desta forma, percebe-se que as irmandades não se preocupavam apenas com o “bem estar” espiritual, mas também, com todas as questões que envolvessem seus irmãos. O artigo analisa como se processou o assistencialismo social nos setecentos mineiro, contextualizando a atuação da Igreja católica no referido século, bem como analisando através do livro de compromisso as práticas sociais desempenhadas pela irmandade de Santo Antônio da Vila Nova da Rainha do Caeté.

**PALAVRAS-CHAVE:** Irmandade, Igreja, Sociabilização.

### INTRODUÇÃO

A vida religiosa na Capitania de Minas foi marcada por grande movimentação dos moradores para a construção de novas igrejas que dessem conta do fervor religioso que pairava sob o século XVIII. Todos ou quase todos os núcleos da sociedade da colônia mineira tiveram suas igrejas construídas em honra aos seus oragos<sup>1</sup>.

O catolicismo durante os setecentos caracterizava-se pela grande participação de leigos<sup>2</sup>, mais precisamente, com a atuação nas irmandades. Essas associações começam a se despontar a partir da iniciativa do Estado Absolutista português, ao proibir o estabelecimento de religiosos regulares na Capitania de Minas. Ficando a cargo dos leigos, elementos constituintes das irmandades, a difusão da fé

<sup>1</sup> O santo da invocação que nomeia uma capela ou templo ou a uma freguesia.

<sup>2</sup> Fiéis, pessoas que não possuem ordem religiosa.

católica, a exteriorização do culto e o assistencialismo espírito-social. Uma vez que o Estado absolutista português não se fazia presente em um primeiro momento nas questões religiosas e sociais da sociedade, então, foi no seio dessas associações que a população encontrou refúgio para as questões espirituais e sociais e,

[...] nessa perspectiva, então, é que se compreende a proliferação dos templos religiosos nas Minas Gerais setecentistas, especialmente quando se tem em conta a quase total isenção de responsabilidade do Estado em relação a auxílios para aquelas edificações e para aqueles grêmios [...]. (BOSCHI, 1986, p.176).

Outro fator que pode ter contribuído para o surgimento das irmandades foi a instabilidade e insegurança em que vivia a sociedade mineira no início do século XVIII, cujo futuro dependia da sorte de encontrar pedras preciosas. Pode-se dizer ainda que, as “[...] irmandades mineiras coloniais surgiram como instituições nas quais as pessoas buscavam apoio mútuo e solidariedade [...]”. (BOSCHI, 1986, p.176)

Várias foram as irmandades que se constituíram ao longo do século XVIII na capitania, desempenhando diversos papéis, seja na prática de seus ofícios como: festividades, missas, procissões e rituais fúnebres, ou seja na ajuda fraterna aos irmãos e na orientação para a boa conduta social. Portanto, fazer parte de uma determinada irmandade era a forma que muitas pessoas viam de serem subsidiadas em suas necessidades futuras. Ser irmão professo de uma irmandade era garantir o amparo em situações de miséria, doença, morte, viuvez, prisão e a garantia de um sepultamento digno. Desta forma, mais que ajuda espiritual, a maioria das associações ofereciam amparo a seus membros. Daí a necessidade de entender os mecanismos de sociabilidade e religiosidade praticados no setecentismo mineiro pelas irmandades, principalmente no tocante ao assistencialismo social exercido por esses sodalícios.<sup>3</sup>

Assim, a pesquisa se justifica na medida em que se busca compreender o papel social desempenhado pelas irmandades na colônia mineira durante o século XVIII, se fazendo necessário entender como a religião e suas práticas se fixaram na colônia mineira através da omissão do Estado Absolutista português, frente às questões religiosas e sociais, influenciando os hábitos comportamentais e culturais da população local. Apesar da interferência praticada pelo Estado e pela Igreja, as irmandades tiveram relevante papel no atendimento das necessidades sociais e devocionais dos irmãos professos uma vez que,

---

<sup>3</sup> Sociedade de pessoas que vivem em comum ou que convivem em associação  
CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

[...] não se poderia, portanto, estudar a evolução social de Minas, suas peculiaridades, sua dinâmica própria, suas projeções históricas, sua influência no comportamento social e político da coletividade mineira contemporânea, sem, antes de tudo, estudar a história das irmandades religiosas. Constituíram estas a mais viva expressão social da Capitania, da Província e mesmo do Estado [...] (SALLES, 2007, p. 181).

Para analisar o papel assistencialista desempenhado pelas irmandades nos setecentos mineiro foi realizado um levantamento bibliográfico relativo à historiografia referente às irmandades no contexto social, bem como, àquela concernente a religiosidade na Capitania de Minas. Cabe destacar além do estudo de Fritz Teixeira de Salles (2007), o estudo de Caio César Boschi (1986). Ambos analisaram as diversas formas de assistência social praticadas pelas irmandades erigidas no decorrer do setecentos na Capitania de Minas, permitindo compreender como a sociedade se organizou em torno desses sodalícios. Salles (2007) se atém mais à interpretação dos compromissos desses sodalícios, já Boschi (1986), enfatiza a relação entre Estado- Igreja- irmandade. A consulta a documentos textuais como os livros de compromissos que consistiam em um estatuto particular a cada irmandade, também foi feito com o propósito de analisar as regras sob as quais estavam submetidos os irmãos professores, e as práticas sociais que aquela irmandade estaria disposta a oferecer a seus membros. A consulta aos livros de receita e de despesas nos permitiu estabelecer uma comparação entre as irmandades, no que diz respeito a valores para a admissão e o pagamento dos anuais.

Apesar da consulta a várias documentações sobre as irmandades para a produção desse artigo, nos ativemos à análise do livro de compromisso da irmandade de Santo Antônio da freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso da Vila Nova da Rainha do Caeté, datado de 1738, sob a perspectiva de analisar sua estrutura e funcionamento.

### **A IGREJA SOB A ÉGIDE ABSOLUTISTA: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO DA ATUAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA NAS MINAS SETECENTISTA**

Nas Minas Gerais setecentistas, a vida social fora marcada por grande fervor religioso, pela participação ativa dos leigos e pela falta de interesse da Coroa nas questões religiosas. Pode-se perceber que, um dos fatores que fez com que os leigos tivessem maior evidência durante o século XVIII na Capitania de Minas, foi a instituição do padroado, onde os monarcas portugueses sob o título de grão mestre da Ordem de Cristo<sup>4</sup>, exerciam “[...] o direito de cobrança e administração dos dízimos

<sup>4</sup> Título esse concedido pela Santa Fé conferia aos reis lusitanos



eclesiásticos[...]" (HOONAERT, 1992, p.162). Além de intervir nas questões religiosas e nas escolhas de nomes para ocupação dentro de uma diocese e paróquias.

No entanto, Adalgisa Arantes Campos, em seu trabalho intitulado *A mentalidade religiosa dos setecentos: O Curral del Rei e as visitas religiosas*, relata que, “[...]ainda que a Igreja mineira estivesse submetida ao Padroado, ela contou com o veículo de atuação tridentina: a Visita Pastoral e as Devassas[...]" (CAMPOS, 1997, p.15), e Caio César Boschi diz que “[...] o clericalismo idealizado pelo Concílio de Trento<sup>5</sup>, não deitou suas raízes no Brasil[...]” (BOSCHI, 1986, p.64), quando Campos (1997) estabelece essa ligação entre a visita pastoral e a atuação tridentina, ela reforça a ideia da fiscalização exercida pelos bispos nas dioceses, através das visitas pastorais<sup>6</sup>, que tinha como intenção criar um laço de aproximação entre os bispos e a sociedade. Estes eram vistos como pastores, e sua função durante a visita era a de acompanhar e controlar o comportamento dos fiéis. As visitas pastorais foram prescritas no Concílio de Trento. Boschi (1986) se refere ao clericalismo como sendo não dominante na colônia, a mentalidade tridentina não pode ser implantada em sua totalidade, pois a instituição do Padroado se fez de maneira incisiva.

A partir da instituição do padroado podemos perceber a relação existente entre a Igreja e o Estado Absolutista português que, se caracterizava pelo regalismo<sup>7</sup>, onde o rei exercia seu poder nas questões eclesiásticas.

Mas como poderia uma instituição religiosa exercer sua função atrelada ao Estado colonizador? A intromissão da monarquia portuguesa nos negócios eclesiásticos só fez com que sua força colonizadora se legitimasse, e desta forma, a atuação da Igreja estaria limitada às demandas e necessidades da coroa<sup>8</sup>, deixando de lado a evangelização e a propagação do cristianismo entre a população, onde “[...] submissos ao Estado, bispos e padres acabaram cuidando exclusivamente de seus próprios interesses e/ou dos da Coroa. Não evangelizaram, no sentido cristão: não foram suporte nem agentes da religião católica [...]” (BOSCHI, 1986, p.64). Não poderia desta forma uma sociedade que estava imersa em um sistema de lutas, incertezas e instabilidades esperar muito de uma Igreja que se fixava nas bases monárquico-colonizadoras, e ao invés de desempenhar seu papel no âmbito cristão,

<sup>5</sup> Sobre a idealização tridentina ver HOORNAET, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. 4ed. São Paulo: Paulinas, 1994. Tomo II/I. p.155.

<sup>6</sup> Sobre as visitas pastorais ver OLIVEIRA, Alcilene C. de. *A Difusão da Doutrina Católica em Minas Gerais no século XVIII: análise das pastorais dos bispos*. História: Questões e Debates, Curitiba, n.36,2002. UFPR.

<sup>7</sup> Segundo Hoonert (1992, p.164) O regalismo é a intromissão do poder civil nos negócios eclesiásticos.

<sup>8</sup> A coroa estava preocupada com o controle da produção aurífera, com o pagamento dos impostos e com o contrabando prática comum na colônia mineira, então as atividades eclesiásticas estavam voltadas para a conscientização do homem, e de enfatizar os “castigos” articulando as noções de pecado e salvação.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

“[...] o trabalho dos homens da Igreja na Colônia foi essencialmente o de desempenhar uma função política no quadro geral da colonização [...]” (BOSCHI, 1986, p. 61).

Percebe-se que, a dependência e por que não dizer a submissão do episcopado e de todo o clero fora legitimado pela instituição do Padroado. Ao rei caberia manter economicamente a Igreja e o clero, atuando efetivamente na cobrança dos dízimos que unido aos impostos cobrados à população, seriam usados em benefício da coroa, deixando de lado na maioria das vezes, a utilização dos dízimos nas obras religiosas, esse recolhimento deveria ser repassado em favor da Igreja e para o pagamento das côngruas, isto é, uma espécie de subsídio financeiro concedido aos vigários, padres e bispos, bem como se responsabilizar pela construção de novas igrejas e manutenção dos cultos.

Estando a Igreja Católica sob a égide do Estado Absolutista, caberia a este manter financeiramente o corpo eclesiástico, estando dependente desse Estado, o “[...] clero prestou à monarquia incontestes provas de sua lealdade, omitindo invariavelmente a respeito das injustiças do sistema, algumas das quais, pelo menos em princípio, feriam os princípios da religião que ele apostolava [...]” (BOSCHI, 1986, p.63).

Portanto, sendo mantida pela Coroa e ligada diretamente a esta, a Igreja não atuou efetivamente nas questões espirituais e sociais, deixando de lado o assistencialismo para com os fiéis e, através de suas ações políticas acabara legitimando a colonização portuguesa no seio da sociedade mineira. Os eclesiásticos sendo subsidiados pela Coroa estavam sujeitos às condições estabelecidas pelo El-Rei, que portando o consentimento papal para a intervenção nos negócios da Igreja muitas das vezes deixavam de exercer suas obrigações para com os sacerdotes e sociedade.

A partir de toda essa limitação imposta a Igreja pelo Estado Absolutista português pode-se perceber a importância histórica das Irmandades no século XVIII em Minas Gerais. Na Capitania de Minas, durante o século XVIII, a expressividade dos ritos religiosos era exposta de forma opulenta, as procissões, missas, rituais fúnebres eram manifestações que envolviam toda a sociedade e estas eram realizadas com toda pompa necessária, principalmente aquelas praticadas externamente.

É então a partir da ingerência do Estado Absolutista em prover os cultos religiosos e as festas dedicados aos santos é que podemos notar o aparecimento das associações formadas por leigos que nesse momento surgem como uma espécie de ajuda ao Estado onde “[...] além de aliviá-lo do compromisso de aplicação dos dízimos eclesiásticos recolhidos na implementação do culto religioso, os irmãos leigos acabaram por absorver a responsabilidade dos serviços sociais a toda a população colonial” (BOSCHI, 1986, p.65).

As irmandades foram para o Estado Absolutista português uma espécie de “válvula de escape”, onde o mesmo afastava de si o compromisso de resolução das questões sociais e “[...] a monarquia absoluta nesse momento empenhava-se em laicizar a assistência social, com o firme propósito de legitimar seu poder e domínio [...]” (BOSCHI, 198, p.53). Nesse propósito de legitimação de poder, o Estado fez com que as irmandades se proliferassem de forma rápida, tendo como pressuposto que eram erigidas para o serviço de Deus e para a veneração dos seus oragos. Nos livros de compromissos consultados pode-se verificar essa preocupação dos leigos em constituir uma irmandade em honra a um santo padroeiro. Vejamos o caso da irmandade da igreja matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso, de 1738:

Dizemos devotos e fregueses da igreja matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso da Vila Nova da Rainha que eles entre si tem ajustado instituir e levantar uma irmandade a mesma senhora para todos os anos a festejarem com zelo e devoção tratando de sua capela maior e porque não podem fazer sua autoridade[...]o reverendo Vigário dará pelo que pedem a Vossa Mm<sup>a</sup> lhe faça me conceder a licença para que possam instituir e levantar a dita irmandade e juntamente fazer seu compromisso para por ele ser governado tudo de baixo do poder da igreja.<sup>9</sup>

Percebe-se a partir do trecho citado acima, do compromisso da irmandade já, que o objetivo desses sodalícios era de instituir e levantar uma irmandade para festejar seu santo e de zelar pelo templo. Preocupação essa que a população agremiada tinha, pois, o Estado e o clero não apresentavam essa preocupação com o zelo. Nota-se porém, que mesmo a Igreja não tendo participação efetiva nos cuidados dos templos, os sodalícios estavam sob a égide dela e do Estado, visto que a aprovação de seus compromissos, segundo Hoonart (1992, p.235) “[...] competia ao rei de Portugal, como Grão-Mestre da Ordem de Cristo, uma vez que durante o período colonial, o rei tinha consentimento papal para intervir nos negócios da igreja [...]”.

Igreja, Estado e leigos formavam na colônia mineira um elo de interesses mútuos. A Igreja agindo como instrumento do Estado, que por sua vez não dispndia atenção para os negócios religiosos e sociais, e a participação dos leigos, frutos dessa interação Estado/Igreja, abraça a religião e suas doutrinas e conseqüentemente os serviços sociais e caritativos, que por ora deveriam ser obrigações e deveres do Estado e da Igreja.

---

<sup>9</sup> Compromisso da irmandade de igreja matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso, cap I, arq. APM, Belo Horizonte, 1738. Optou-se pela atualização ortográfica.

## PARA O AGRADO DE NOSSO DEUS E PARA A SALVAÇÃO DA ALMA: AS PRÁTICAS SOCIAIS DESEMPENHADAS PELA IRMANDADE DE SANTO ANTÔNIO DA VILA NOVA DA RAINHA DO CAETÉ (1738)

No século XVIII em Minas Gerais pairava sobre a sociedade um clima de incertezas e inseguranças, onde os interesses de se enriquecer saltavam aos olhos daqueles que viam na atividade mineradora o meio rápido para esse fim.

As irmandades, ou seja, as associações religiosas constituídas por leigos foram o principal meio de assistencialismo da região das minas setecentistas. Era preciso que essas pessoas que estavam envoltas na corrida do ouro e outros metais preciosos fossem amparados em suas mazelas. O Estado e a Igreja Católica não se encarregaram de suprir as necessidades espirituais e sociais da população.

Desta forma, nesse contexto de omissão dos principais órgãos sociais da época surgem as irmandades formadas por leigos, tendo a fé, o poder e a riqueza como bases sustentadoras das irmandades. A fé expressada nos cultos aos santos, nas celebrações das missas, na concessão de indulgências e principalmente nos ofícios fúnebres. Muitas irmandades mineiras agremiaram em seu seio centenas de pessoas, e através do número de pessoas agremiadas essas associações se tornavam ricas por via das contribuições estipuladas que estes eram obrigados a pagar. Assim, tendo um número expressivo de contingente agremiado e um vasto cabedal logo esta irmandade se sobressairia na sociedade despertando os interesses da população.

Salles afirma que o poder ou autoridade de uma agremiação religiosa nada tem a ver, em princípio, com seu sentido social. Isto é, o que levava uma irmandade a ser promovida “[...] era tão somente o seu poder econômico e social, expresso no número de irmãos arregimentados [...]” (2007, p.52). Apesar do interesse da população em usufruir dos benefícios concedidos aos irmãos professos das irmandades, o poder dessas associações estava diretamente ligado ao número de irmãos arregimentados em seu corpo, e das pessoas que a compunham e, não no seu papel social.

Fazer parte de determinada irmandade era a forma que muitas pessoas viam de serem subsidiadas em suas necessidades futuras, portanto, ser irmão professo de algumas das irmandades existentes era garantir o amparo nas situações de miséria, doença, morte, viuvez, prisão e a garantia de um sepultamento digno. Mais que ajuda espiritual, a maioria das associações oferecia amparo a seus membros.

A religião nos setecentos mineiro era o principal meio de sociabilização e distração entre as pessoas, como afirma Salles:

[...] toda população tinha nas cerimônias do culto sua ocupação predileta. A religião era o divertimento, através das grandes festividades que se multiplicavam o ano todo, graças as irmandades, a religião era também convívio, nas palestras pelos adros das capelas antes e depois das cerimônias; a religião estava ainda ligada à morte, ao nascimento e ao casamento. Os atos religiosos não se resumiam apenas àqueles dos domingos e dos santificados. Havia, também, as novenas promovidas pelas irmandades, bênção à tarde nos dias úteis, à qual as corporações exigiam o comparecimento dos filiados (irmãos), com suas opas, isto é com sua responsabilidade social. Era a participação na vida da comunidade [...] (2007, p. 177).

As irmandades foram o apoio que o Estado Absolutista português encontrou para afastar de si essas responsabilidades, ficando a cargo desses sodalícios as procissões, os enterros, e a manutenção dos templos religiosos. O caráter social obtido pelas irmandades permeavam diversos setores da vida social de um indivíduo, como citado anteriormente. A garantia de um sepultamento digno, talvez fosse o maior interesse da população, pois no século XVIII a salvação da alma era a preocupação do homem colonial. Para muitos uma garantia para se ter uma boa morte, isso porque, “[...] quando falecer será obrigado a irmandade mandar dizer 10 missas pela sua alma, lhe dará sepultura a seu corpo nas covas das irmandades quando capazes de se entrar nelas [...]”.

As irmandades, com a preocupação de arregimentar um número expressivo de irmãos, a estes ofereciam a garantia do sepultamento digno e a certeza de que sua alma gozaria dos sufrágios. E as irmandades “[...] renitente a preocupação com a morte, mantêm-se os gestos piedosos em relação ao ato de se dar sepultura digna ao falecido, bem como os pedidos e orações dedicados aos mortos [...]” (ALMEIDA, 2007, p.90), em seu livro de compromisso no capítulo VIII, a irmandade de Santo Antônio da Vila Nova da Rainha do Caeté solicita ao Bispo a concessão de covas,

[...] pedimos ao reverendíssimo Bispo pelo amor de Deus atendendo a este nosso grande zelo e segmento dessa irmandade e para que se faça de todos, mais desejados, nos mande conceder 5 ou 6 covas dos que tem a fábrica da Igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso, para enterrar nossos irmãos que vierem a falecer [...] <sup>10</sup>.

A família do defunto encontrava na celebração das missas a garantia do conforto na hora da angústia e da perda, e “[...] já que o havia perdido, desejava assegurar-lhe o máximo de felicidade na outra vida [...]” (SALLES, 2007, p. 120). Como pode-se observar, a preocupação dos homens do século XVIII era com a felicidade pós-morte e não com a conduta na terra enquanto vivo. O caráter solidário em relação a morte esta justamente na obrigação dos irmãos em rezar missas e acompanhar o defunto até o sepultamento, “[...] mandar celebrar missa, melhor ainda, frequentá-la, traz grandes frutos para os vivos e para os mortos [...]” (CAMPOS, 1996, p. 67).

<sup>10</sup> Compromisso da irmandade de Santo Antônio da Vila Nova da Rainha do Caeté. APM, Belo Horizonte, 1738. Optou-se pela atualização ortográfica.

As obrigações dos irmãos vivos para com os mortos não se resume apenas à participação do sufrágio da missa, de acordo com o capítulo XII do compromisso da irmandade de Santo Antônio,

[...] quando Deus for servir de levar para si algum irmão ou irmã toda a irmandade se juntará para o enterrarem, saindo com seu guião e cruz da dita Igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso em forma de irmandade e os irmãos com suas opas brancas e com velas e tochas acesas nas mãos, e da mesma forma retornarão depois do enterro para dita Igreja e cada irmão rezará para o outro que falecer 1 rosário por sua alma, no mesmo dia que o tal irmão falecer e não podendo fazer por alguma grande ocupação ou impedimento o rezará sem falta no outro dia [...].<sup>11</sup>

A partir desse trecho podemos observar como deveria ser pomposo o ritual fúnebre, e a verdadeira preocupação da irmandade em satisfazer o desejo do defunto de ser bem enterrado.

Outro aspecto da maior relevância concernente ao assistencialismo social encontrado no compromisso da irmandade de Santo Antônio era a assistência praticada caso algum irmão adoecesse. Essa questão é retratada no capítulo XIII do compromisso da referida irmandade:

[...] Sendo o caso de algum irmão ou irmã desta santa irmandade de adoecer será obrigado o procurador a visita-lo e depois dar a saber ao juiz e escrivão para que também o visite e se for em grande pobreza na sua doença se lhe dará uma boa esmola para se socorrer sua necessidade e se acaso falecer não tendo nada de seu, sempre a irmandade o enterrará [...].<sup>12</sup>

O auxílio garantido pela irmandade se estende também as mulheres viúvas e aos filhos legítimos, vejamos:

[...] Será esta santa irmandade obrigada a enterrar as mulheres dos irmãos que forem casados e filhos que sejam ainda naturais dos ditos irmãos enquanto não forem emancipados, as ditas mulheres e filhos não gozarão das missas e se o irmão falecer e sua mulher não casar e for sempre continuando com as mesadas ficarão sendo irmão e gozará das missas, e se acaso cair em pobreza sendo viúva será a irmandade obrigada a enterrá-la e fazer-lhe todos os sufrágios como irmã que é [...].<sup>13</sup>

Verifica-se certo rigor por parte da irmandade em estender os benefícios às esposas e aos filhos do irmão. O interessante é observar que a irmandade mesmo que indiretamente influencia a vida dos irmãos, quando em seu livro de compromisso ela relata que somente as mulheres e filhos que não

---

<sup>11</sup> Compromisso da irmandade de Santo Antônio da Vila Nova da Rainha do Caeté. APM, Belo Horizonte, 1738. Optou-se pela atualização ortográfica.

<sup>12</sup> Idem, op. cit.

<sup>13</sup> Compromisso da irmandade de Santo Antônio da Vila Nova da Rainha do Caeté. APM, Belo Horizonte, 1738. Optou-se pela atualização ortográfica.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



forem emancipados não gozarão do benefício, deixando a margem aqueles que fossem fruto de uma união , não consensual pela Igreja Católica.

A irmandade de Santo Antônio não fugiu as características sociais que caracterizavam as outras irmandades. É importante lembrar que, as ações sociais desempenhadas por esses sodalícios eram comuns á época, deixando explícitos os pontos que temia a sociedade. Eram estes: a morte, o sepultamento, a garantia de assistência na doença, prisão, viuvez, dentre outros. Então as pessoas buscavam nas irmandades seus interesses individuais, porém contribuindo para o interesse comum.

Estando expostas as situações que a corrida atrás do ouro pudesse trazer, uma pessoa estaria fadada a marginalização, se não fosse irmão (ã) de uma irmandade. Para Salles,

[...] o primeiro objetivo da criação das irmandades religiosas no mundo católico, foi, obviamente, propagar a vida espiritual e a educação religiosa. No entanto, em Minas do século XVIII, embora conservando esta finalidade inicial, as confrarias se projetam numa atividade muito mais ampla, quase transformando a corporação religiosa em certa estrutura formal ou orgânica, cujo conteúdo principal se expressa na formulação da assistência social e securitária adequada ao meio e à época [...] (2007, p. 119).

É importante ressaltar que os negros foram acolhidos nas irmandades mesmo que, na maioria das vezes não pudessem expressar sua cultura, e ser inserido em uma irmandade era um dos único ou único meio de associação permitido aos cativos, “[...] as irmandades eram a oportunidade que estes cativos e ex-cativos afrodescendentes, tinham de garantir auxílio [...]” (CRUZ, 2007, p. 12).

[...] E por que o fim principal que com esta irmandade se pretende o bem espiritual de nossas almas e limpeza de nossos costumes, e santa vida com a qual vão os nossos serviços ao glorioso Santo Antônio em cujo favor e amparo esperamos alcançar nossa salvação. É necessário que todos entendam que ao assistir suas obrigações e ao visitar o irmão enfermo são obras mui agradáveis a Deus e ao mesmo santo com os quais esperamos merecer o prêmio da eterna glória e nesta vida graça para vivermos [...].<sup>14</sup>

O capítulo XIX do livro de compromisso da irmandade de Santo Antônio da Vila Nova da Rainha do Caeté, acima citado, ilustra a preocupação espiritual e social da irmandade para com a sociedade mineira setecentista, ressaltando que as obras caritativas feitas pelos irmãos são agradáveis a Deus.

<sup>14</sup> Compromisso da irmandade de Santo Antônio da Vila Nova da Rainha do Caeté. APM, Belo Horizonte, 1738. Optou-se pela atualização ortográfica.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Poder entender a religiosidade mineira setecentista desenvolvida pela sociedade através dessas associações religiosas formadas por leigos, é se deparar com inúmeras questões, sejam elas, sociais, econômicas, políticas e religiosas que permeiam os horizontes das irmandades e da sociedade mineira.

Inicialmente, pode-se dizer que as irmandades surgem num momento de falta de interesse do Estado Absolutista português em gerir a sociedade, no tocante ao assistencialismo social e religioso, e a Igreja católica por sua vez, atrelada a este Estado, não coloca em prática as suas ações evangelizadoras deixando à margem seu papel apostólico e agindo como força legitimadora da colonização.

As irmandades serviram de apoio para diversas pessoas da população mineira que estavam imersas no sistema colonizador. Fome, morte, doença, prisão, abandono, viuvez eram constantes no século XVIII, na Capitania de Minas. As irmandades agiram justamente nessas questões ajudando mutuamente os irmãos professos. Esses sodalícios foram a força propulsora da fé católica e da devoção aos santos, agindo única e exclusivamente para os interesses de seus associados. Várias foram as irmandades que se constituíram ao longo do século, atendendo a diversas camadas sociais.

Em sua afirmativa, Salles nos diz que as irmandades setecentistas “[...] constituíram estas a mais viva expressão social da capitania, da província e mesmo do Estado [...]” (2007, p.181). Eis então, a necessidade de compreender e estudar essas associações que contribuíram para a disseminação da fé católica e acima de tudo, contribuíram para a formação das festas religiosas mineiras que ainda persistem até os dias atuais.

Portanto, as irmandades atendiam além das necessidades espirituais, as necessidades pessoais e materiais dos irmãos, através da ajuda fraterna. As irmandades foram um importante instrumento de assistencialismo nas Minas setecentistas assistindo seus irmãos em várias questões que demandassem ajuda.

Contudo, pode-se dizer que os objetivos ora levantados foram atingidos no decorrer da pesquisa, principalmente aquele que trazia o ponto principal dessa pesquisa, o papel social desempenhado pelas irmandades. A consulta aos livros de compromisso nos mostrou que essas associações traziam consigo interesses, poder e fé, que foram paulatinamente construídos no decorrer dos setecentos. Podemos constatar que as irmandades foram instituições de grande prestígio social e por isso se fez necessário estudá-las para compreender a dinâmica colonial, a difusão da fé católica e da cultura e o processo de estratificação social ocorrido nas minas setecentistas.

Acreditamos que, a sociabilidade prestada por estas irmandades chamavam a atenção de várias pessoas da sociedade, sendo assim, estes sodalícios poderiam ser considerados como espaço de poder e prestígio nas Minas Setecentista.

## REFERÊNCIAS

ALMADA, Márcia. **Livros manuscritos iluminados na era moderna: Compromissos de irmandades mineiras, século XVIII**. 2006. 169 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. **Morte, Cultura, Memória- MÚLTIPLAS INTERSEÇÕES: Uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades do Porto e Belo Horizonte**. 2003. 385 f.

Tese (Doutorado em História Social da Cultura) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. **Religiosidade, Solidariedade e Sociabilidade: fé e cotidiano nas Irmandades de São Miguel e Almas do Setecentos mineiro**. In: XXIX Semana de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012, Juiz de Fora. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/semanadehistoria/files/2010/02/Anais-da-Semana-de-História-20121>>. Acesso em 18 de agosto de 2012.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **“Irmandades Mineiras e Missas”**. In: **Varia História UFMG**. Belo Horizonte, nº 16, 1996, p. 66-76.

\_\_\_\_\_. **A mentalidade religiosa do setecentos: o Curral del Rei e as visitas religiosas**. In: **Vária História UFMG**. Belo Horizonte, nº 18, 1997, p.11-28.

EUGÊNIO, Alisson. **Tensões entre os visitantes Eclesiásticos e as Irmandades Negras no século XVIII Mineiro**. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, nº 43, 2002, p. 33-46.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. **Abreviaturas manuscritos dos séculos XVI ao XIX**. 3ed. Ver. e aum. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.

GROSSI, Ramon Fernandes. **A religiosidade nas Minas setecentistas**. In: **Varia História UFMG**. Belo Horizonte, nº 24, 2001, p. 90-106.

HOORNAET, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. 4ed. São Paulo: Paulinas, 1994. Tomo II/I.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

OLIVEIRA, Alcilene C. de. **A Difusão da Doutrina Católica em Minas Gerais no século XVIII: análise das pastorais dos bispos.** História: Questões e Debates, Curitiba, n.36,2002, p. 189-217. UFPR

SALLES, Fritz Teixeira de. **Associações religiosas no ciclo do ouro: Introdução ao estudo do comportamento social das Irmandades de Minas no século XVIII.** 2ed. Ver. e ampl. São Paulo: Perspectiva, 2007.

### FONTES MANUSCRITAS

#### Arquivo Público Mineiro – APM

AVC-01 - Compromisso da Irmandade das Almas da Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Caethé – 1713

AVC-05. DOC 01 – Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja de Nossa Senhora do Pilar das Congonhas – 1725

DOC2 – Compromisso da Irmandade de Santo Antônio da Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso de Vila Nova da Rainha do Caethé – 1738.

AVC-02 – Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Representação da Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso – 1738.

AVC-03 – Compromisso da Irmandade da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Bonsucesso de Vila Nova da Rainha do Caethé – 1738.

AVC-08 – Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso – 1745.

#### Casa Borba Gato –Sabará

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos – Arraial de Santa Rita, Freguesia de Santo Antônio no Rio Acima, Comarca do Sabará – 1782.

Livros de Receitas e despesas – Igreja do Rosário, comarca do Sabará.

### FONTES DIGITALIZADAS

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

Compromisso da Irmandade da Virgem Senhora do Rozario dos Pretos do Arrayal do Morro Vermelho da Freguezia da Senhora do Bom Sucesso do Caeté Comarca do Sabará – 1790. <<http://www.brasiliana.usp.br>>. Acessado em 30/07/2012.

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos da Comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, Capitania de Minas Gerais – 1796. <<http://www.brasiliana.usp.br>>. Acessado em 30/07/2012.

## Apontamentos sobre o ritual católico do batismo no universo cultural do Antigo Regime

Paulo Cezar Miranda Nacif;

Mestrando – UFF

[pcnacif@gmail.com](mailto:pcnacif@gmail.com)

**RESUMO:** No Reino de Portugal, em virtude de sua adesão às determinações do Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja assumiu um papel essencial na organização de suas populações e territórios, configurando uma situação de mútua ingerência entre esta instituição e o Estado. Consolidou-se uma sociedade onde a vida de todos era enquadrada por preceitos religiosos, do nascimento à morte. Em meio a este universo, o sacramento do batismo funcionava como um rito iniciático e, por isso, essencial a qualquer católico. Ao recebê-lo, o indivíduo deixa de lado sua existência puramente profana e ingressa na comunidade cristã. O objetivo do presente trabalho consiste em abordar os significados religiosos e sociais do ritual católico do batismo pós-Trento no reino lusitano. Ademais, também são abordadas questões relacionadas ao parentesco ritual que o neófito e seus progenitores estabeleciam com os padrinhos, aqueles que recebiam a tutela espiritual do batizado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antigo Regime, batismo, compadrio.

A partir do século XVI, uma unidade religiosa que há muito vigorava no Ocidente europeu, sustentada pela Igreja Católica, deixou de existir. Em meio ao contexto das reformas religiosas, cristalizou-se um ambiente de incertezas no seio da Igreja. A ordem católica se fragilizava, perdendo o controle sobre os fiéis, sobretudo daqueles que se convertiam às novas religiões. Através do Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja Católica procurou solucionar a questão, aproximando-se do cotidiano dos fiéis, desenvolvendo formas de conhecimento e controle. A reação ao movimento protestante incidiu sobre dois pontos principais: 1- a definição mais precisa do que consiste a doutrina oficial católica; 2- a garantia de que os mecanismos que a transmitem e fiscalizam sua adoção se tornassem cada vez mais eficientes. Desde então, de forma gradativa, tal postura encetada pela Contra-Reforma teve um efeito decisivo na vida das populações católicas (CARVALHO, 2011: 35). Essas medidas coincidem com o início da expansão do catolicismo, o qual ocorreu paralelo ao processo colonialista português, principiado também no século XVI. Naturalmente, a Igreja, sob novos patamares, tratou de estender seu controle também às populações do Novo Mundo (NADALIN, 2004: 41). As populações portuguesas, no Reino e no ultramar, viveram numa sociedade onde a vida de cada um era enquadrada por preceitos religiosos, do nascimento à morte (CARVALHO, 2011: 32).

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* representaram a mais importante tentativa de adaptação das resoluções do Concílio de Trento para o contexto particular da vivência religiosa na América portuguesa. São o resultado de um sínodo realizado na Bahia no ano de 1707. Embora sua abrangência, a princípio, referir-se apenas à arquidiocese local, gradualmente substituíram as da

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



arquidiocese de Lisboa em todos os bispados e prelazias existentes na colônia. Vigorou como o principal *corpus* de legislação eclesiástica da América portuguesa ao longo de todo o período colonial, e ainda depois, sendo publicadas novamente em 1853, sob o império (CHAON, 2008: 30).

As disposições tridentinas reforçaram a importância do batismo. Dentro de uma política de afirmação empreendida pela Contra-Reforma, este sacramento passou a ser sistematicamente obrigatório a qualquer indivíduo, independente de sua condição social, econômica, de cor ou etnia. Ser católico, dada a junção entre Igreja e Estado, tornou-se uma condição *sine qua non* para ingressar por inteiro na sociedade lusa, tanto na península, quanto no ultramar (HAMEISTER, 2006: 188-9).

Conforme as *Constituições Primeiras*, o batismo é a “porta por onde se entra na Igreja Católica” (VIDE, 1720, Livro Primeiro, Título X: 14). Trata-se de um rito iniciático essencial para se tornar católico. Sua forma foi definida pelas palavras proferidas pelo próprio Jesus que foram registradas na Bíblia. Simbolicamente, o pecador, ao entrar em contato com as águas do batismo, submete-se à morte de seus vícios e lava todas as culpas de sua alma, ressuscitando por meio do Espírito Santo e abrindo a possibilidade de ingresso no Reino de Deus (CAMPOS; FRANCO, 2004: 27).

Desde o Concílio de Trento foi reafirmada a importância de um ritual que, sem o qual, ninguém pode ser considerado católico. Ademais, no reino português, em virtude da junção do Estado com a Igreja, sem se passar pelo rito, não se poderia ingressar na sociedade lusa. Mas no que exatamente consiste um ritual? Qual a sua lógica interna? A fim de melhor compreendermos os significados do batismo, religiosos e sociais, passaremos à uma reflexão mais aprofundada sobre este conceito.

De acordo com Émile Durkheim os ritos seriam “maneiras de agir”. Surgem em meio a grupos e, para a finalidade dos mesmos, destinam-se a suscitar, manter ou refazer determinados estados mentais (DURKHEIM, 1989: 38). São modos de ação que só podem ser definidos e diferenciados das outras práticas humanas pelo gênero de seu objeto. Um rito, tal como uma regra moral, nos prescreve maneiras de agir, porém, cada um se dirige a objetos cuja natureza especial é diversa, sendo a do rito, expressa na crença. Segundo o autor, são essas as duas categorias que balizam o fenômeno religioso, a crença e o rito; tal como pensamento e movimento. Um se constitui enquanto “estados da opinião, representações”; o outro, conforme já argumentamos, como “maneiras de agir” (DURKHEIM, 1989: 67-8).

As crenças religiosas, de forma intrínseca, supõem uma classificação das coisas reais ou ideais em dois gêneros opostos: o *profano* e o *sagrado*. Esta antítese que, em cada contexto/sistema religioso, delinea o contorno dos rituais (DURKHEIM, 1989: 68). A partir do batismo, o neófito inaugura uma vivência sacralizada deixando para trás seu passado profano. Nesses termos, portanto, as crenças religiosas constituem representações que expressam a natureza das coisas sagradas e as relações que

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

mantêm entre si com as profanas. Assim, os ritos “são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas” (DURKHEIM, 1989: 72). Não há rito que não expresse essa dualidade. Sempre existem “palavras, termos, fórmulas, que só podem ser pronunciadas pela boca de personagens consagradas; há gestos, movimentos que não podem ser executados por todos” (DURKHEIM, 1989: 68). Para que tais delimitações aconteçam, as relações de poder são determinantes. Os rituais se fundamentam em regras estabelecidas por uma “autoridade reconhecida pela coletividade ou pela comunidade de fiéis” (CAMPOS; FRANCO, 2004: 22). Cabe a essa autoridade reconhecida prescrever como o homem deve se comportar em relação à esfera do sagrado. Segundo Talal Asad, o desenvolvimento de um rito envolve não apenas símbolos a serem interpretados, mas habilidades a serem adquiridas de acordo com as regras que são delimitadas por aqueles situados numa posição de autoridade. No caso do catolicismo, é a Igreja que detém o monopólio da interpretação das escrituras e, a partir delas, (re)formula seus rituais. Tal monopólio tratou de ser reafirmado durante a Contra Reforma (ASAD, 1993: 60-2).

No caso dos sacramentos do catolicismo pós-Trento, conforme consta nas *Constituições Primeiras*, a delimitação entre o universo sagrado e o profano é clara. Em seu Livro I, há uma atenção central na definição das formas e significados dos rituais. Sobre o batismo, conforme o Título XI, especifica-se “Em que tempo, por que pessoas, e em que lugar se deve administrar o Santo Sacramento do Batismo” (VIDE, 1720, Livro Primeiro, Título XI: 16). No que se refere ao tempo, os recém-nascidos deveriam ser encaminhados ao batismo em até oito dias. Obrigatório a eles, este sacramento “poderia apagar a mancha do pecado original transmitida pela semente de Adão” (PROSPERI, 2010: 180). Caso contrário, a porta da salvação não estaria aberta. Por isso sua urgência e aproximação ao momento do nascimento natural. A negligência de seus proenitores poderia incorrê-los numa pena pecuniária (VIDE, 1720, Livro Primeiro, Título XI: 16). O batismo reproduzia e consumava simbolicamente o processo do nascimento. Nele, o nascimento enquanto fato da natureza, era sobreposto por outro da cultura. Sem que se renascesse em espírito, não era possível ingressar no reino dos céus, tampouco ser acolhido no mundo terreno (PROSPERI, 2010: 167-174). Para a crença do catolicismo, portanto, aqueles que ainda não receberam o sacramento, gozavam de uma existência profana. Apenas através deste ritual que se fazia a passagem de um mundo ao outro. A fim de que fosse “licitamente administrado”, o sacramento havia de ser realizado “pelo próprio pároco, que é o legítimo, e verdadeiro ministro dele”. As palavras necessárias ao ritual do batismo deveriam ser pronunciadas de sua boca, assim como os gestos, efetuados por seu corpo – lembremos, os ritos são “maneiras de agir”. Era essencial que a passagem se desse por intermédio de uma autoridade oriunda da esfera do sagrado.

Com o local da cerimônia não era diferente. A pia batismal, situada no interior do espaço sagrado, era o lugar por excelência onde deveria ocorrer o batismo (VIDE, 1720, Livro Primeiro, Título XI: 16).

Como o que estava em jogo era a salvação da alma, ainda que o batismo devesse ocorrer dentro da igreja e tendo como ministro o pároco, haviam situações em que tais prerrogativas deveriam ser contornadas. A cargo do Título XIII, constavam, digamos, as exceções: “Dos casos em que se pode administrar o sacramento do batismo por aspensão, fora da igreja, em qualquer lugar, e por qualquer pessoa.” O batismo poderia ser administrado fora da igreja, em qualquer lugar por qualquer pessoa em “casos de necessidade, e todas as vezes que houver justa, e razoável causa, que obrigue a que assim se faça” (VIDE, 1720, Livro Primeiro, Título XIII: 19, 20). Tais exceções eram abertas em casos em que alguma criança ou adulto estivesse em perigo de morte antes de poder receber o batismo na igreja. O Título XVI é como que complementar ao anteriormente mencionado. Nele, há orientações aos párocos para que ensinem os moradores das paróquias pelas quais são responsáveis como deve ser administrado o batismo em caso de necessidade, especialmente as parteiras (VIDE, 1720, Livro Primeiro, Título XVI: 27). Ainda no Título XIII, existem outras instruções concernentes aos batismos por necessidade que ficam sob incumbência das parteiras:

Porque muitas vezes acontece perigarem as mulheres de parto, e outrossim perigarem as crianças, antes de acabarem de sair do ventre de suas mães, mandamos as parteiras, que aparecendo a cabeça, ou outra alguma parte da criança, posto que seja mão, ou pé, ou dedo, quando tal perigo houver, a batizem na parte que aparecer, e em tal caso, ainda que aí esteja homem, deve por honestidade batizar a parteira, ou outra mulher, que bem o saiba fazer. Também acontecendo, que alguma mulher prenhe faleça de parto, ou de outra causa, sem ter saído do ventre a criança, ou alguma parte dela, devem as pessoas da casa da defunta, tendo certeza dela ser morta, e probabilidade da criança estar viva, procurar, que por autoridade de justiça se abra a mãe com muito resguardo, para que não matem a criança, e sendo achada viva a batizem (VIDE, 1720, Livro Primeiro, Título XIII: 19, 20).

Nesse “ritual de emergência” estava em jogo a salvação da alma dos recém-nascidos. Mas, com ele, não se dava o ingresso na comunidade. Caso sobrevivessem, deveriam ir à igreja receber os santos óleos. Só então a passagem estaria completa. Essa necessidade de apresentar-se à igreja posteriormente, indica que a ruptura com a esfera do profano ainda não havia se dado por completo. Teria ocorrido, de certa forma, no plano religioso, não no social.

Dentro da classificação criada por Arnold Van Gennep, o sacramento do batismo constitui um “rito de passagem”, pois indica a transformação ou mudança de um estado social para outro. Para o autor, nessas condições o ritual se faz necessário pois “entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermediário” (GENNEP, 1978: 25). Aquele que se submeteu às interdições rituais prescritas, jamais é

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

o mesmo de antes. Quando o universo religioso é apresentado ao neófito, por meio de uma verdadeira metamorfose, ocorre a passagem da existência puramente profana para a experiência sagrada (CAMPOS; FRANCO, 2004: 22). Outrossim, os ritos de passagem são caracterizados por três fases: separação, margem e agregação. A primeira, se refere ao comportamento simbólico que tem como significado o afastamento do indivíduo do estado anterior que, no caso do batismo, se refere à condição de pagão. Ao receber as águas do batismo, o neófito encontra-se na segunda fase, no “limiar” do catolicismo, no sentido de processo de entrada, estando às portas de uma nova condição. Nessa condição, segundo Victor Turner, “as características do sujeito ritual (o ‘transitante’) são ambíguas”, pois “passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro (TURNER, 1974: 116-7). Na terceira etapa, a passagem é consumada. É agregado à comunidade e passa a gozar de um estado relativamente estável. Por isso, tem direitos e obrigações perante os demais, sendo esperado que se comporte conforme determinadas “normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições” (TURNER, 1974: 117).

No caso do batismo, a incorporação é consumada com o recebimento de tutores espirituais. Por consistir num “renascimento espiritual”, os batizados deveriam dispor de um novo vínculo filial, agora definido através dos padrinhos, “pais espirituais”. Estes, recebem a tutela espiritual do neófito ao momento de sua agregação à comunidade. É criado um vínculo “não do corpo, ou da carne, ou da vontade humana enquanto expressa na lei civil”; trata-se de “associação ou solidariedade, através da comunhão de ‘substância espiritual’” (GUDEMAN; SCHWARTZ, 1988: 41). Segundo as *Constituições Primeiras*, os padrinhos tornam-se “fiadores para com Deus pela perseverança do batizado na fé”. Suas obrigações, enquanto pais espirituais, são “lhes ensinar a Doutrina Cristã, e bons costumes” (VIDE, 1720, Livro Primeiro, Título XVIII: 29). Entendia-se que era contraído um vínculo de parentesco onde as pessoas são associadas de tal modo, que havia impedimento canônico ao matrimônio entre os envolvidos. Tratava-se de um parentesco vitalício que era instaurado tanto na relação padrinho-afilhado, quanto na compadre-compadre (ARANTES, 1982: 195).<sup>1</sup>

O compadrio era produzido na Igreja entre sujeitos que o levavam para fora da instituição formal. Consequentemente, era projetado para dentro do ambiente social e, apesar da concepção religiosa oficial, prestava-se também a interesses mais propriamente seculares. (GUDEMAN; SCHWARTZ, 1988: 37).<sup>2</sup> Paralelamente à sua função sagrada, o ato do apadrinhamento tinha como consequência a ampliação dos laços familiares para além do sangue, pois poderia reforçar relações

<sup>1</sup> Cf. VIDE, 1720, Livro Primeiro, Título XVIII: 29.

<sup>2</sup> Cf. RAMOS, 2004.

sociais preexistentes ou criar novas. Além disso, poderia ligar verticalmente pessoas socialmente desiguais. Tais vínculos constituem um dos fundamentos da vida comunal de grupos católicos (LANNA, 2009: 10). Essa instituição favoreceu que comunidades criassem laços de solidariedade, muitos dos quais, exteriores ao ambiente doméstico dos progenitores da criança. Os pais biológicos não poderiam ser também os espirituais. Por isso, a “lógica” do compadrio possui uma dimensão de exterioridade que estabelece novos laços de parentesco além do biológico imediato (LANNA, 2009: 7). Certamente, questões de ordem mais pragmática pesavam na escolha dos padrinhos.

Essa instituição, por parte de comunidades católicas em situações históricas e estruturais determinadas, passou por um processo de reelaboração em termos de prática social efetiva. Pelo fato do compadrio ser submetido à uma reformulação que consiste, em grande medida, na sua utilização enquanto um mecanismo diretamente relacionado a fins práticos, nada justifica supor que sua “utilidade” resida em sua razão de ser (ARANTES, 1982: 197). Não devemos perder de vista que o compadrio, por ir além de uma concepção religiosa acerca da família e do nascimento, conforme expressa nas Sagradas Escrituras e no rito do batismo, não pode ser reduzido a simples instrumento ou ferramenta para ampliar ou intensificar relações sociais (MINTZ; WOLF, 1950: 348 *apud* LANNA, 2009: 7). Elementos de ordem social e religiosa encontravam-se imbricados nessa relação. Conforme demonstramos acima, não devemos nos esquecer da importância que o batismo possuía para as populações católicas do período moderno. Sem dúvida, com os padrinhos, cuja figura é uma peça-chave do ritual de renascimento e agregação à comunidade, não era diferente.

No âmbito do Antigo Regime parece certo que a criação do vínculo social sedimentado pelo compadrio era algo desejado e, por isso, passava por uma criteriosa seleção pela parte dos progenitores das crianças. Como definiu Antonio Moraes e Silva, no final dos setecentos, “estar compadre de alguém”, além de significar “o que serve de padrinho a um menino”, também significa estar “em boa amizade” (SILVA, 1789). Devido ao prestígio da relação, mesmo parentes consanguíneos, preferiam intitular-se “compadres” (VAINFAS, 2000: 126). Ademais, a cultura oral consubstanciada nos adágios citados por D. Raphael Bluteau, evidenciam a importância que era atribuída a esse tipo de relação: “quem bem me traz, ele é meu compadre”; “do pão de meu compadre, grande pedaço a meu afilhado”; “nunca ruim por compadre” (BLUTEAU, 1712-1728: 414). Solidariedades se multiplicavam e se intensificavam tendo como base as alianças rituais.

Por meio do ritual, amizades eram formalizadas pela contração de um parentesco espiritual. Algumas eram criadas; outras, anteriormente existentes, eram reforçadas, mesmo onde já havia um vínculo consanguíneo. Era instaurada uma relação de solidariedade entre os seus participantes, que se expressavam, principalmente, por meio de cooperação econômica e lealdade política. Através dos laços

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

de compadrio operavam “complexos sistemas de troca de bens e serviços, assim como várias formas de relações políticas (seja de aliança, seja de dominação)” (ARANTES, 1982: 196). Por isso, acreditamos que a perspectiva do dom constitui um plano teórico privilegiado para apreendermos esse tipo de envolvimento.

A obra de Marcel Mauss intitulada *Ensaio Sobre a dádiva* consiste no estudo primordial sobre a noção de dom (ou dádiva) (MAUSS, 2008). O antropólogo procurou demonstrar como dar, receber e retribuir são obrigações relacionais que se encontram organizadas de modo particular em cada caso. Uma dádiva inicial, se aceita, é capaz de gerar um vínculo de reciprocidade entre doador e donatário, pois o segundo se vê impelido a retribuir. As dádivas podem tomar diversas formas, sendo concebidas e praticadas diferentemente em cada contexto. São trocas onde estão presentes bens mais ou menos alienáveis, assim como bens úteis economicamente ou não. Referem-se a qualquer forma de prestação, como: presentes, serviços militares, mulheres, visitas, festas, comunhões, esmolas e heranças. Essa circulação de riquezas simbólicas constituiria um momento do estabelecimento do contrato social (LANNA, 2000: 179).

Maurice Godelier apontou que o dom, num sentido geral, poderia ser definido como um ato voluntário que consiste em transferir voluntariamente algo que pertence a alguém para outrem, solicitado ou não por aquele que recebe. O doador pode ser tanto um grupo, como também um indivíduo que age sozinho ou em nome de um grupo. Ao passo que o donatário pode ser um indivíduo ou um grupo ou ainda uma pessoa que recebe o dom em nome do grupo que representa. O dom também institui simultaneamente uma dupla relação entre aquele que dá e aquele que recebe. Por um lado, podemos perceber uma relação de solidariedade, visto que, “quem dá, partilha o que tem, quiçá o que é, com aquele a quem dá”, e, por outro, uma relação de superioridade, “pois aquele que recebe o dom e o aceita fica em dívida para com aquele que deu”. Por meio desta dívida, o donatário se vê obrigado a retribuir e, até certo ponto, encontra-se sob dependência do doador, ao menos até que consiga restituir o que lhe foi dado. Sendo assim, o dom instaura uma diferença e uma desigualdade de *status* entre doador e donatário. Esta desigualdade, em certas circunstâncias, pode cristalizar-se em hierarquia e, caso esta já existisse antes do dom entre as partes envolvidas, ele viria ao mesmo tempo expressá-la e legitimá-la. Ademais, o dom se constitui como um ato “pessoal”. Por isso, qualquer que seja o tipo de sociedade levada em conta, hierarquizada ou não, o dom perpassa todos os campos da vida social nos quais as relações pessoais continuam a exercer um papel hegemônico (GODELIER, 2001: 22-3).

As principais dimensões do dom, portanto, seriam as seguintes: um ato voluntário e aparentemente desinteressado; pessoal; individual ou coletivo (tanto para quem dá, quanto para quem

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



recebe); duplo, no sentido de que ao mesmo tempo em que representa uma solidariedade, também representa uma relação de poder que instaura uma diferença/desigualdade de *status* entre doador e donatário, podendo também consolidar e/ou legitimar uma hierarquia preexistente.

Na sociedade do Antigo Regime, a noção de “prestígio” vinculava-se à capacidade de dispor de recursos, (fossem eles pessoais ou do aparelho de Estado), estabelecendo relações de reciprocidade social envolvendo desiguais baseada numa “economia de favores” – de dom e contra-dom (VENÂNCIO; SOUSA; PEREIRA, 2006: 274). A dádiva fazia parte

[...] de um universo normativo preciso e minucioso que lhe retirava toda a espontaneidade e transformava em unidade de uma cadeia infinita de actos beneficiais, que constituíam as principais fontes de estruturação das relações políticas (HESPANHA; XAVIER, 1997: 340).

Essa “economia de dom” se definiria a partir dos atos de dar e retribuir, sedimentando relações de “amizade desigual”, onde se inseriam diversos tipos de envolvimento, dentre eles, o entre rei e vassalo, pai e filho ou padrinho e afilhado – assim como relações entre compadres situados em posições hierárquicas diferenciadas. Ao se dispensar algum benefício, o benfeitor instaura no beneficiado uma obrigação moral de receber e, também de restituir, cristalizando uma cadeia de obrigações recíprocas imersas em uma espiral de poder. Outrossim, conceder “mercês ao 'mais amigo' eram situações sociais quotidianas e corporizavam a natureza mesma das estruturas sociais, sendo, portanto, vistas como 'normais'” (HESPANHA; XAVIER, 1997: 339).

A criança, enquanto veículo de valor simbólico mediador do laço de compadrio, pode ser entendida como uma dádiva que é concedida através do ritual do batismo. Logo quando o padrinho *recebe* simbolicamente a tutela espiritual da criança e são estabelecidos os laços de parentesco, relações de reciprocidade eram engendradas pois, dar, conforme já argumentamos, gera no donatário da prestação a obrigação moral de retribuir. Recusar um dom é negar a aliança veiculada sob a forma de um gesto desinteressado. O que obriga que a dádiva inicial, quando aceita, é retribuída, consiste no fato de que nela ainda há algo do doador. Segundo Marcel Mauss, a coisa recebida não é inerte: “mesmo abandonada pelo doador, é ainda qualquer coisa dele e, através dela, ele tem domínio sobre o beneficiário” (MAUSS, 2008: 69). No caso do compadrio, essa situação é mais evidente ainda, pois a dádiva oferecida possui um vínculo filial irremediável ao doador. Por isso, os pais espirituais vinculavam-se aos biológicos.

No contexto do Antigo Regime a seleção do padrinho para o neófito assumia um caráter estratégico, pois poderia ampliar a gama de “oportunidades de vida” que se abririam ao novo católico. Numa sociedade que a desigualdade era legitimada pelo Direito, boa parte das possibilidades que

estavam abertas aos sujeitos, encontrava-se determinada pela condição de nascimento. Tornar-se afilhado ou compadre de sujeitos melhor posicionados na hierarquia social rendia suas vantagens e, como sabemos, não se resumia a uma aliança entre indivíduos, mas sim entre famílias e grupos. De acordo com Márcio de Sousa Soares, os laços desse tipo “pressupunham contrapartidas por parte dos padrinhos aos seus afilhados e compadres” (SOARES, 2009: 266). Nesse tipo de envolvimento onde figuravam trocas de dons, por mais assimétrica que fosse a relação, ninguém era tão pobre que nada poderia oferecer, assim como ninguém era tão rico que nada precisasse receber. O compadrio no Antigo Regime consiste numa dimensão privilegiada para ser pensado o enredamento de indivíduos em redes de clientela. Afinal, são relações que se configuram como tendencialmente assimétricas (em diversas gradações), marcadas por uma estabilidade (é um vínculo vitalício) e são construídas pela reciprocidade (dons e contra-dons circulam, e a concessão da tutela espiritual do batizado é um deles). Uma peculiaridade dessa instituição, quando pensada pela lógica do dom, consiste no fato de que, no caso das alianças assimétricas, a dádiva usualmente parte dos que menos tem a ofertar em termos materiais. Por outro lado, o doador pode possuir muito em termos de parentela ou mesmo de pessoas de equivalente condição social oriundas de seu grupo de relações, agora acessíveis ao donatário da dádiva (HAMEISTER, 2006: 267).

Conclui-se, portanto, que o batismo era um rito que reproduzia e consumava simbolicamente o processo do nascimento. O personagem profano tem que morrer para dar lugar a um novo homem, que então pode ser incorporado ao conjunto de experiências sagradas (CAMPOS; FRANCO, 2004: 22). Nesse processo, o renascido passa a dispor de um novo vínculo paterno e materno que somava-se ao consanguíneo preexistente. Esse novo vínculo consiste nos “pais espirituais” que recebem a tutela religiosa do batizado. Através desse envolvimento padrinho-afilhado, os pais biológicos se aproximavam dos pais espirituais de seus filhos, tornando-se compadres e gozando de um estatuto de parentesco, dessa forma também entendido pela Igreja Católica. Entretanto, na prática, essa tutela não se restringia à uma orientação espiritual. Tratava-se de um vínculo de solidariedade, marcado por uma economia de favores, mesmo onde havia um foço hierárquico separando ambas as partes e vindo mesmo a consolidá-lo. Numa sociedade com poucas instituições e onde as possibilidades que estavam abertas a cada um tinham íntima relação à condição de nascimento, estratégia e cálculo social entravam em cena para selecionar quem seria o contraente desse novo vínculo, o qual poderia abrir novas possibilidades, por vezes decisivas, para aquele que o buscou.

#### Fontes impressas:

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. Vol2.  
SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario de lingua portuguesa*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.  
VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor...*, 1720.

#### Fontes manuscritas:

*Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana – Cúria Metropolitana de Mariana*

- Casa Branca – Sala nº20 – Prateleira J  
Batismos – 1739-1760 – livro 27

Batismos – 1773-1847 – livro 28

#### Referências bibliográficas:

ARANTES, Antonio Augusto. Pais, padrinhos e o Espírito Santo: um reestudo do Compadrio. In: *Colcha de retalhos: Estudo sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

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.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal*. Família e Sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. *Notas sobre os significados religiosos do Batismo*. In: *Varia História*, v. 31. UFMG, 2004.

CARVALHO, Joaquim Ramos de Carvalho. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na época moderna. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (coord.) *História da Vida Privada em Portugal - a Idade Moderna*. Lisboa: Temas e debates, 2011.

CHAON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do senhor*. São Paulo: Edusp, 2008.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Dos Poderes de Vila Rica do Ouro Preto: notas preliminares sobre a organização político-administrativa na primeira metade do século XVIII. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 31, 2004.

GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravo na Bahia do século XVIII. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

HAMEISTER, Martha Daisson. *Para dar calor à nova povoação: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir de registros batismais na Vila do Rio Grande (1738-1763)*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, UFRJ, 2006.

HESPANHA & XAVIER. *As redes clientelares*. In: MATTOSO, José (Dir.) *História de Portugal: o Antigo Regime*. Lisboa: Ed. Estampa, 1997.

JARDIM, Márcio. *A inconfidência mineira: uma síntese factual*. Rio de Janeiro: Ed. Biblioteca do Exército, 1989.

LANNA, Marcos. A Estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade?. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 45, p. 5-15, 2009.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dívida*. *Revista de Sociologia e Política*, n. 14, Curitiba, v. 14, p. 173-194, 2000.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dívida*. Lisboa: Edições 70, 2008.

NADALIN, Sergio Odilon. *História e demografia: elementos para um diálogo*. Campinas: ABEP, 2004, vol. 1.

PROSPERI, Adriano. *Dar a alma*. História de um infanticídio. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RAMOS, Donald. Teias sagradas e profanas: o lugar do batismo e compadrio na sociedade de Vila Rica durante o século do ouro. *Varia História*, v. 31, 2004.

SILVA, Vera Alice Cardoso. Aspectos da função política das elites na sociedade colonial brasileira. O 'parentesco espiritual' como elemento de coesão social. *Varia História*, v. 31, 2004.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

“Compadrio”. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.) *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VENÂNCIO, Renato Pinto; SOUSA, M.J.F. ; PEREIRA, M. T. G. . O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII. *Revista Brasileira de História*, v. 26, p. 273-294, 2006.

### Islamismo, memória e oralidade:

#### Processo de cisão da *Mesquita Islã* e a fundação da *Mussala*, entre imigrantes e brasileiros, na cidade de Belo Horizonte

Edson Alexandre Santos Real

Especialista – UFMG  
[alexandrereal@msn.com](mailto:alexandrereal@msn.com)

**RESUMO:** Este texto é uma síntese da pesquisa que foi desenvolvida para a conclusão do Curso de Especialização em História e Culturas Políticas da UFMG. Nele, em nenhum momento, pretende-se tratar da imigração árabe-muçulmana para o Brasil ou para Minas Gerais. O objetivo central é abordar, por meio da história oral, a comunidade muçulmana de Belo Horizonte e apontar os fatores que contribuíram para a separação deste pequeno grupo e, conseqüentemente, o surgimento da sala de orações - a mussala-.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cisão, mesquita, Belo Horizonte.

#### Introdução

O mundo contemporâneo vem passando por intensas transformações de caráter político, econômico, religioso e sócio-cultural. Nos últimos dias do ano de 2010, um cidadão tunisiano desempregado ateou fogo ao próprio corpo como forma de criticar o governo e as más condições de vida de boa parte da população daquele país. Após sua morte, milhares de pessoas saíram às ruas. Os protestos tinham como objetivo principal libertar o país do ditador Zine el-Abdine Ben Ali que estava no poder há várias décadas. Após dias de manifestações e forte repressão do governo, Ben Ali se viu obrigado a renunciar ao cargo no dia 14 de Janeiro de 2011.

Movimentos contestatórios emergiram em diversas partes do Norte da África, espalhando-se, posteriormente, por todo o Oriente Médio. Um a um, os ditadores do Egito, Hosni Mubarak, que estava no poder há mais de 30 anos, Muamar Kadhafi, da Líbia, no poder desde 1969 e Ali Abdullah Saleh, presidente do Iêmen, foi sendo retirado do governo após intensa pressão popular. Esse movimento internacional ficou conhecido como *Primavera Árabe*.

Analisando os conflitos ocorridos no mundo árabe, podem-se afirmar, de forma generalizada, algumas peculiaridades desses países onde ocorreram essas ondas revolucionárias.

- 1- A maioria da população é muçulmana — desconsiderando as diferenças internas existentes entre as várias doutrinas do Islã — e urbana.
- 2- A parte litorânea desses países é densamente povoada, onde se localizam as cidades mais importantes e, em alguns casos, as capitais.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



- 3- A língua e a cultura árabe, presentes na vida da maioria da população, estabelece entre eles um traço identitário de base religiosa.

Assim, por estarem ligados por laços religiosos, os muçulmanos possuem um forte sentimento de união e *comunidade (ummah)*. Estes sentimentos fazem com que os muçulmanos de diversas partes do mundo estejam engajados na cooperação mútua em movimentos separatistas, em revoltas populares e na adaptação de imigrantes em outros continentes.

No Islã, a comunidade não assenta na raça, nacionalidade, lugar, ocupação, parentesco, ou interesses especiais, assim como não deriva o seu nome de algum chefe, fundador ou acontecimento. Ela transcende as fronteiras nacionais e políticas. A base da comunidade no Islã é o princípio que designa à submissão voluntária a vontade de Deus, a obediência a sua lei e o empenho na sua causa. Em resumo, a comunidade islâmica só existe, quando alimentada e sustentada pela filosofia islâmica. (ABDALATI, 1989, p.70)

Como ressaltado por Abdalati, o muçulmano, seguidor do Islamismo, não tem nacionalidade específica. Ele pode ser muçulmano na Arábia Saudita, na China, na Índia, na Palestina ou mesmo no Brasil. Ele pode ser branco, negro, mestiço, pardo ou oriental. O muçulmano, crê que os seguidores do Islã compõem uma grande família, onde a união vem do fato de acreditarem em um único Deus, Alah, e que Muhammad<sup>1</sup> foi o derradeiro profeta enviado por Deus para salvar a humanidade<sup>2</sup>.

O tema do presente artigo encontra sua relevância acadêmica nas discussões sobre a comunidade muçulmana, importante grupo religioso em número de fiéis, o Islã está em voga na mídia global após os ataques as Torres Gêmeas do World Trade Center, nos Estados Unidos, ao conflito entre judeus e muçulmanos, na Palestina e, mais recentemente, a Primavera Árabe. Além disso, o estudo sobre os muçulmanos no Brasil é muito reduzido, uma vez que há poucas pesquisas sobre o tema. O foco do estudo dar-se-á nos muçulmanos em Belo Horizonte, particularmente no que diz respeito a história e as relações entre os membros do Centro Islâmico de Minas Gerais, na Capital Mineira.

### O surgimento da *Mesquita* de Belo Horizonte

Por se tratar de uma força de trabalho passageira e obedecendo aos ensinamentos de *comunidade (ummah)* do Islã, os imigrantes árabes-muçulmanos procuravam se fixar próximos uns aos outros, em

<sup>1</sup> Obedecendo ao padrão internacional, utilizaremos o nome do profeta em árabe; Muhammad, mas comumente conhecido como Maomé.

<sup>2</sup> Os muçulmanos acreditam que de tempos em tempos Deus envia à Terra “homens iluminados” para salvarem a humanidade. Os cinco principais profetas dignos de maior fé no Islã são: Noé, Abraão, Moisés, Jesus e Muhammad, que foi o último profeta, sendo considerado o mais importante por isso.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

pequenas ruas<sup>3</sup>. Reuniam-se em residências onde não faltavam as comidas da terra e, também, suas danças típicas. Nesses encontros aconteciam os flertes e namoros entre eles, surgindo rapidamente os primeiros casais. As comunidades se expandiam em ritmo acelerado.

A prosperidade econômica alcançada pelos primeiros imigrantes, que construíram pequenos armazéns e fábricas de tecidos, além de comercializar de forma ambulante, favoreceu esse fluxo migracional. A semelhança étnica, cultural e religiosa entre os grupos de sírios, libaneses e palestinos, fazia com que promovessem a solidariedade, o afeto e amenizassem com isso, a saudade da pátria.

Assim, alguns desses pequenos grupos criaram Sociedades Benéficas Muçulmanas – SBM<sup>4</sup> – e clubes, como o Club Libanês e Clube Sírio-Libanês, espalhados por todo território nacional, principalmente na região Centro-Sul do Brasil.

As SBM eram constituídas basicamente por imigrantes árabes-muçulmanos de várias nacionalidades e seus descendentes, que também professavam o Islã. No princípio, havia um certo isolamento involuntário provocado por várias condições adversas iniciais, como: os costumes árabes eram bem distintos dos brasileiros e a dificuldade idiomática, que foi amenizada ao longo dos anos, quando os filhos assimilavam mais rápido o idioma português, transmitindo aos pais.

A prática religiosa realizada nas pregações de sexta-feira, dia sagrado para os muçulmanos, foi a forma encontrada pela comunidade árabe-muçulmana para manter a união do grupo. Essas reuniões aconteciam principalmente na região central da cidade, onde os adeptos podiam manter um convívio social e falar a língua árabe.

Em Belo Horizonte, este pensamento surge no início da década de 1960. Em 27 de maio de 1962, a SBM de Minas Gerais é fundada na capital. Sua sede localizava-se à Rua Padre Marinho, 507, no bairro de Santa Efigênia. A sociedade propunha a preservação da identidade muçulmana, assim como a manutenção dos costumes e hábitos. Funcionando por toda a década de 1960 e princípios de 1970, enfraqueceu-se com o passar dos anos, devido à ausência de uma figura religiosa, o Sheikh<sup>5</sup>, a falta de uma sede própria e o limitado número de membros.

Os encontros em Santa Efigênia não chegaram a cessar, mas reduziram-se drasticamente. No começo da década de 1980, em média trinta muçulmanos começaram a se encontrar em uma pequena

<sup>3</sup> Sobretudo na rua dos Caetés e Avenida Santos Dumont, região central da capital mineira. Sobre o assunto no Estado de São Paulo, ver a Dissertação de Mestrado e a Tese de Doutorado de Samira Adel Osman.

<sup>4</sup> Sobre as diversas comunidades muçulmanas do Brasil, analisar: MONTENEGRO, Sílvia Maria. *Identidades muçulmanas no Brasil*. entre o Arabismo e a Islamização. Ed. Lusotopie. n. 2, 2002. p. 59-79.

<sup>5</sup> Uma pessoa comum. Líder espiritual e político de uma comunidade. Não é um intermediário entre o crente e Deus, mas possui grande conhecimento acerca dos ensinamentos de Muhammad. Tem a responsabilidade de cuidar da mesquita, conduzir orações e dar conselhos aos fiéis.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

sala na Rua São Paulo, número 692, esquina com Avenida Amazonas, no centro da capital<sup>6</sup>. Nas palavras de Constantino et al, surge uma figura decisiva para a construção da mesquita, o Sheikh Suheil,

um jovem com pouco mais de trinta anos, veio para Belo Horizonte, os membros da sociedade começaram a concentrar esforços para a construção de uma sede própria. [...] O sheikh tentou despertar naqueles que tinham mais posses e condições financeiras a vontade de ter um local nos padrões muçulmanos onde pudessem realizar as orações, receber a comunidade [...] reavivando as tradições religiosas e os pilares do islamismo para aqueles que aqui viviam. (SUHEIL, 2006, p.16)

Devido à dificuldade econômica encontrada para a construção da mesquita, uma família de origem síria, dona da rede de lojas *Nova Brasília*, em Belo Horizonte, se solidarizou com os apelos do sheikh e financiou com cinquenta por cento dos recursos para as obras de construção do templo religioso; o restante foi dividido entre famílias que possuíam boas condições financeiras.

O Governo do Marrocos, seguindo os ensinamentos do Islã — difundir as palavras de Muhammad pelo mundo — financiou a planta arquitetônica da nova mesquita. O templo foi construído nos padrões da arquitetura árabe-marroquina e o projeto é de autoria do arquiteto de mesma nacionalidade, El Ajmi Mohamed Hicham.

Em 27 de agosto de 1989, contando com a presença da comunidade local, autoridades municipais, estaduais, federais e alguns embaixadores muçulmanos, uma cerimônia dá início as obras de construção do que mais tarde seria a Mesquita Profeta Muhammad, atualmente Mesquita de Belo Horizonte, localizada na Rua João Camilo de Oliveira Torres, número 20, Mangabeiras. Em 1991, após dois anos de trabalho intenso, a mesquita ficou pronta mas, sua utilização apenas ocorreu no ano seguinte.

Com a inauguração da mesquita, em 1991, foi desenvolvido um Estatuto de Fundação da SBM-MG, onde definia que “a sua área de ação e atividades estende-se a todo o Estado de Minas Gerais [...] a Sociedade é filiada ao Centro Islâmico do Brasil, em Brasília, e à Liga Islâmica Mundial, com sede em Meca, Arábia Saudita”. (SBM-MG, 1991, p.1) Ainda de acordo com o documento, a finalidade da mesma era “a união, harmonia e concórdia entre muçulmanos, tanto de origem árabe como não árabe e entre seus descendentes”(SBM-MG, 1991, p.1).

### **Um rompimento na *Mesquita*: a cisão**

Com relação ao templo religioso, a *mussala* é um pequeno local onde os muçulmanos de várias origens se encontram para fazer orações. É comum existir mussalas em cidades onde o número de

<sup>6</sup> Esta sala ficava na sobreloja de uma loja de departamentos denominada Nova Brasília, que pertencia a um imigrante sírio-muçulmano.

muçulmanos é muito pequeno para constituir uma mesquita, porém, em grandes cidades, como Rio de Janeiro e São Paulo, o deslocamento para a mesquita no dia sagrado das orações, sexta-feira, é dificultado pelo trânsito e pelas distâncias, sendo assim, são criadas “salas de orações” em regiões da cidade onde há um número significativo de seguidores do Islã.

Então, por que na capital mineira, uma cidade onde já existe uma mesquita e o número de adeptos do Islamismo não é alto, foi criada uma mussala<sup>7</sup>? Quem responde está pergunta é o ex-secretário João Faustino, para ele:

Em dezembro de 2006, o sheik da mesquita de Belo Horizonte foi embora para o Marrocos, após a morte de seu pai, deixando o templo sem um chefe religioso. Ele voltou em março de 2007 e queria retomar o controle da mesquita. Desse fato, surgiu a ideia de fazer um abaixo assinado para decidir quem iria ser o sheik da capital mineira — o líder vindo de Santos, a mando do CDIAL<sup>8</sup>, ou o sheik que queria recuperar o seu posto. (JOÃO FAUSTINO, abril. 2012)

De acordo com narrativas, após “descobrir” que havia perdido “o controle do templo”, o antigo sheik fez diversas reclamações por ter mais de 14 anos de serviços prestados a mesquita e ter vindo morar em outra cidade com a família. Além disso, ameaçou colocar “a boca no mundo” e levar o caso para a Polícia Federal caso o templo religioso não fosse entregue novamente a seu comando. Para João Faustino;

Quando ouvi aquilo, eu falei: pera lá, Polícia Federal? Aí o Nasir, presidente<sup>9</sup>, falou para ele: Mas o sheik Mokhear, o senhor está cansado de saber que a mesquita pertence a Liga Islâmica Internacional, com escritório em Brasília. Não somos nós. Você não trabalhava para mim, eu não assinei sua carteira. Você trabalhava para a liga, né? Então, se você tem alguma reclamação trabalhista a fazer, você deve fazer a Liga Islâmica, não a nos, porque eu não posso, é, tirar o Hassan assim e por você no lugar, afinal de contas, ele foi nomeado pelo Mustfer, de São Paulo, que está viajando. Foi visitar a esposa, na Síria, que está doente. Ele vai demorar 15 dias, quando ele voltar, ai sim, nós vamos apresentar o caso e ele decidirá. (JOÃO FAUSTINO, abril. 2012)

Informações nos dão conta que foi feita uma proposta para o antigo sheik Mokhtar — a mesquita iria pagar para ele seis meses de aluguel em uma casa mobiliada, até o sheik Mustfer voltasse e

<sup>7</sup> Se juntarmos os frequentadores da mesquita e da mussala de Belo Horizonte, não chegaremos ao número de 50 muçulmanos orando durante às sextas-feiras. Na média, são aproximadamente 15 muçulmanos na mussala e outros 35 na mesquita. As fichas de inscrição dos dois templos religiosos superam juntas a marca de 300 fiéis, porém, em todo o Estado de Minas a quantidade de pessoas que se declaram seguidoras do Islã não chega a 1000. É necessário dizer que todos os dados são extraoficiais, uma vez que há um grupo significativo de frequentadores dos templos islâmicos de Minas que é composta por turistas, visitantes e imigrantes temporários. Fora da capital mineira e Região Metropolitana, o Estado de Minas Gerais possui grupos significativos de muçulmanos nas regiões Leste, Zona da Mata e Central, destacando-se as mussalas das cidades de Juiz de Fora, Uberaba, Montes Claros e Governador Valadares.

<sup>8</sup> Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, grifo nosso.

<sup>9</sup> Nasir Mohammad Alaiele, Presidente da Associação Beneficente Muçulmana de Minas Gerais, grifo nosso.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

decidisse a situação — entretanto, segundo as fontes, ele não aceitou. Novamente, as explicações de João Faustino são relevantes para entendermos o processo de cisma entre os muçulmanos de Belo Horizonte. Segundo ele;

Falei com alguns brasileiros: “isso para mim está cheirando o seguinte”: nem todos tem condições de passar por um crivo na Polícia Federal. Se ele (Mokhear) está ameaçando levar para a Polícia Federal um caso que é do Ministério do Trabalho, “esse negócio tem coisa”! Ai, não houve acordo naquele momento. Fomos embora, eu, Daniel, os brasileiros, sabe. Voltamos a rezar novamente as sextas-feiras e ele continuou a rezar como fiel e depois o Nasir devolveu para ele a mesquita e nomeou o Hassan para outro lugar. (...) Então, nós nos reunimos na mesquita e falamos: escuta, porque não aproveitamos a oportunidade, já que nós não devemos nada a Polícia Federal (...) e eu sou “ficha limpa” (risos) e criamos a nossa mussala. (JOÃO FAUSTINO, abril. 2012)

Na mesma época, Edmar Sena em sua Dissertação de Mestrado denominada *Islã e Modernidade: um Estudo Sobre a Comunidade Muçulmana em Belo Horizonte*, já nos alertava sobre uma possível separação na comunidade islâmica no ano de 2007, mesmo ano de criação do *Centro de Estudos Islâmicos de Belo Horizonte - CEIBH*. No relato colhido por Sena:

Tem divisão aqui, você não viu... (pausa). Nós sentamos aqui à esquerda e eles do lado de lá, eles não se misturam. Já falei até com o sheikh. Ninguém se propôs a ensinar árabe pra gente. Agora você veja só assim as pessoas vêm e vão embora, num voltam mais. (“G. 68 anos, convertido” *apud* SENA, 2007, p.74).

Ao longo de um trabalho monográfico que realizei entre os anos de 2009 e 2010, na Mesquita do Mangabeiras, intitulado *A presença de muçulmanos e a construção da mesquita na Capital Mineira (1962-2008)*, também verifiquei que:

Durante o estudo de campo fomos surpreendidos por algo que marcou a pesquisa: *foi constatado que há um Cisma na Mesquita*. Não é uma separação religiosa, é um rompimento étnico e ideológico (...) de um lado, os *imigrantes muçulmanos* não possuem nenhum interesse em vulgarizar o Islã e suas tradições nas Gerais. Por outro, os brasileiros convertidos buscam essa divulgação religiosa, não se interessando pela questão cultural árabe. (REAL, 2010, p. 35-36)

Os fatos observados por mim e por Edmar Sena demonstram que por volta dos anos de 2006 e 2007 havia certa “tensão” entre muçulmanos “árabes” e “brasileiros”. A cisão entre imigrantes e brasileiros é interpretada de forma variada entre os adeptos da mussala. Quando indagados sobre o motivo da criação de uma sala de orações no Centro de Belo Horizonte, mesmo existindo uma mesquita nesta cidade, as respostas foram diversas. “Não gosto muito de entrar nesse assunto pois aparentemente foi um desentendimento entre o povo da mesquita e o povo da sala e eu não gosto

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

muito de falar” (RAFAEL SILVA, abril. 2012). A mesma pergunta sobre uma possível separação ou uma briga entre os imigrantes muçulmanos e os brasileiros convertidos foi respondida de forma enfática pelo *imame* Sameh; “como assim, briga? Não houve briga, houve preguiça de ir lá (...) no Islã, sexta feira é um dia sagrado e aqui no Brasil é um dia comum, tem comércio. No islã, na sexta-feira é como um domingo” (SAMEH SAKR, maio. 2012). Sakr se referia ao fato que vários fiéis frequentam a mussala por ser localizada em uma região mais central da cidade, o que favorece o deslocamento e um rápido retorno ao trabalho, sobretudo porque a mesquita da capital fica em uma área residencial de “difícil acesso”. Uma outra interpretação deste assunto polêmico aparece na narrativa do médico Mansour;

A sala de orações no centro de Belo Horizonte foi criada a partir de uma necessidade que as pessoas tinham, que muçulmanos brasileiros tinham de aprender a religião, entender a religião e aprender o idioma, porque é necessário você aprender o árabe para se entender o Alcorão em árabe. E como havia essa pequena falha na direção da mesquita, no Centro Islâmico, no Mangabeiras, foi necessário que tivesse esse espaço aonde pessoas se dispusessem a ensinar a religião e a ensinar o idioma para quem tem a curiosidade de aprender sobre a religião de Deus. (ALLAN MANSOUR, abril. 2012).

A mesma pergunta foi feita para o líder religioso dos muçulmanos em Belo Horizonte, o sheik Mokhtar el Khal. De acordo com ele:

Você deveria perguntar para o pessoal da mussala, porque tem gente que quer usar a mesquita para outros fins e eu não tolero isso. Tem gente que gosta de começar a fazer coisas, misturar cultura com hábito (...) com comportamento pessoal. Assim, está prejudicando a imagem dele (...) então, o pessoal que não gosta e não gostou, saiu para fazer o que achava certo. Porque quanto tem um espaço que cabe 200, uns 20 vão embora... (MOKHTAR EL KHAL, julho. 2012)

Após analisar as diversas versões do mesmo fato, observa-se que houve uma separação efetiva entre alguns muçulmanos de origem árabe e brasileiros convertidos frequentadores da mesquita. Pode-se afirmar que os principais motivos para a cisão foram a disputa de poder entre os vários “grupos”; a necessidade de um local de oração em uma região mais central de Belo Horizonte; a urgência em se criar um espaço onde fosse ensinado aos brasileiros o idioma árabe e a religião islâmica; a utilização do templo sagrado para “outros fins” e a falta de interação entre os membros.

Uma parte dos brasileiros frequentadores da mesquita seguiu as orientações de João Bicalho e constituíram um novo local de orações para os muçulmanos na capital das alterosas, a mussala. Todavia, os “brasileiros” não acabaram completamente sua ligação com a mesquita. Nas semanas que há feriado prolongado e durante o mês do Ramadã, período sagrado para os muçulmanos, é comum



que alguns membros da mussala desloquem-se para a mesquita do bairro Mangabeiras com a finalidade de confraternizar o espírito humanitário e de solidariedade entre eles.

### **Surgimento do Centro de Estudos Islâmicos de Belo Horizonte: *Mussala***

No dia 30 de março de 2007, ocorreu na Rua São Paulo, número 1071, Centro, uma Assembleia Geral para a fundação do CEIBH, também conhecida como Mussala de BH. Neste encontro, os muçulmanos que saíram da mesquita criaram uma associação civil, sem fins lucrativos e com duração indeterminada<sup>10</sup>. A mussala foi registrada no Cartório do Registro Civil das Pessoas Jurídicas (antigo Cartório Jero Oliva), estabelecido na Avenida Afonso Pena, 732, 2º andar, no Centro da Capital. De acordo com o Estatuto da entidade, seus objetivos são:

promover estudos e palestras sobre o Islamismo, congregando os irmão muçulmanos e suas famílias, servir como um local de orações (salat) ou seja, ter status de Mesquita. Estimular a parceria. O diálogo local e solidariedade entre os diferentes seguimentos sociais, participando junto a outras entidades de atividades que visem interesses comuns. (ESTATUTO CEIBH, 2007, p.1)

Porém, ao longo dos anos, a entidade e boa parte de seus seguidores não vem cumprindo com alguns objetivos previstos no estatuto. Em conversas rápidas, indaguei aos comerciantes locais sobre a localização de um centro muçulmano naquela região, entretanto, a maioria desconhecia seu endereço<sup>11</sup>. Essa resposta está de comum acordo com a falta de interesse que há na divulgação do Islã em Belo Horizonte. Para o *imame* egípcio, ao ser perguntado sobre a difusão da religião na capital, ele respondeu;

Não chamo pessoas para a mesquita, porque o muçulmano tem que vir, não pode chamar, ele tem que vir com o coração para a religião. Ele deve estar preparado para fazer submissão (...) Não tem *show*, não tem propaganda, eu não tenho palavra para falar para você para vir fazer jejum 30 dias, 5 orações, tem que procurar, eu não tenho que chamar pessoas (SAMEH SAKR, maio. 2012).

Desta forma, o Islamismo em BH se torna bastante interessante pois não há um “convite formal” para que as “pessoas leigas” frequentem o culto. Para os muçulmanos, a pessoa tem que se sentir chamada por Deus para ir para a religião, por isso as únicas formas de divulgação da fé são feitas em conversas com fiéis interessados na doutrina e pela doação de livros, uma vez que a propaganda/venda é considerada um crime por muitos chefes religiosos. Sakr concorda com as

<sup>10</sup> Os fundadores originais são: Daniel José Fernandes Rocha, João Faustino, Frederico L. A. dos Santos, Vítor Moreira de Souza, Gianfranco Guerini, Mustafá Abdul Jaruche, Lucas Botelho, Abdul Rahman Jaruche, Ali Abdullah Slaybe e João Carlos Domingues. Nota-se que na Ata de fundação do CEIBH, aproximadamente 40% dos membros são estrangeiros, comprovando que havia uma insatisfação generalizada entre os frequentadores da mesquita.

<sup>11</sup> Atualmente, a mussala se localiza em uma sala alugada na Rua dos Guaranis, número 620, segundo andar, no Centro da capital mineira.

mesmas ideias do xiita Rafael Silva quando ele afirma que. “Eu falo sim com as pessoas, falo continuamente (...) qualquer pessoa que me pergunta eu falo que sou muçulmano, falo sobre o Islã”. (RAFAEL SILVA, abril. 2012)

### **Apresentação da mussala.**

Para as pessoas que não conhecem o local, ele passa despercebido, principalmente por não haver nenhuma placa, faixa ou letreiro avisando sua existência. Sua vizinhança é composta por drogarias, bares, restaurantes, salões de beleza, clínicas odontológicas, posto da Polícia Militar e outros templos religiosos.

Com relação ao objeto de estudo, a mussala é um local aberto ao público e é permitido a qualquer visitante assistir ao culto, fazer perguntas e conversar com os muçulmanos. Em comparecimento ao local, durante aproximadamente quatro meses, foi observado que a mussala é um espaço simples, onde existem vários quadros com imagens de cidades e mesquitas sagradas para os muçulmanos<sup>12</sup>.

Também há uma mesa para que os visitantes possam se sentar e, sobre ela, diversas publicações sobre o islamismo e a prática da fé. O chão é forrado com tapetes, sendo proibido pôr os pés com algum tipo de calçado.

Aos fundos, existe uma copa onde há outra mesa, várias cadeiras e alguns armários onde são guardados contas de água, luz, telefone, aluguel e documentos como o registro no cartório da sociedade. Além dos brasileiros convertidos ao Islã sem ascendência árabe, a mussala também é frequentada por imigrantes da França, do Egito, do Marrocos, de Angola, por turistas muçulmanos em visita a Belo Horizonte e por brasileiros com ascendência árabe.

### **A Mesquita e a Mussala como locais de preservação da identidade árabe**

Nos causa curiosidade algumas respostas dadas pelos entrevistados. Quando perguntados se contribuíram de alguma forma para a construção da mesquita, as refutações foram muito semelhantes, principalmente, de Allan Mansour, João Faustino, Mokhtar el Khal e Rafael Silva que disseram, basicamente, “não contribuíram pois o templo já estava pronto quando aqui chegaram”, se referindo a mesquita. Tal fato comprova que o processo de construção do lugar sagrado para os muçulmanos na capital mineira se deu sobretudo graças ao financiamento e a união dos primeiros imigrantes árabes do

---

<sup>12</sup> Não é aceito a representação iconográfica do profeta ou de qualquer pessoa na Doutrina Islâmica, o que a diferencia do Catolicismo.

século XX, havendo um número muito pequeno de brasileiros que frequentavam e contribuíram para o erguimento do templo.

Assim, mesmo o imigrante árabe sendo um grupo importante na capital, nenhum dos entrevistados consegue perceber a mesquita como um local de preservação de identidades étnicas e culturais, porém, Allan faz uma crítica sobre esse assunto:

Qualquer pessoa, um norte-americano, um europeu, um africano, qualquer pessoa é bem aceita e quando ela integra a comunidade e a comunidade integra ela. Infelizmente, tem algumas poucas pessoas de mente fechada que não entendem isso. Na pessoa árabe ou de ascendência árabe, como é o meu caso, existe uma primazia nisso, mas dentro da palavra de Deus, dentro do Alcorão, não existe isso, é tudo mentira. (ALLAN MANSOUR, abril. 2012).

Este comentário está diretamente relacionado a falta de interesse que alguns grupos, principalmente dos imigrantes árabes mais antigos, tem em ensinar a língua árabe — oficial para a realização da liturgia — e a fé islâmica para uma quantidade cada vez maior de brasileiros convertidos ao Islã, desta forma, muitos frequentadores convertidos pensam que os imigrantes, sobretudo da Síria e Líbano, querem utilizar a mesquita como um local de manutenção de suas tradições, o que também pode ser apontado como um dos fatores que resultou na separação dos muçulmanos de Belo Horizonte e, conseqüentemente, na criação da mussala<sup>13</sup>. Porém, isso não é aceito por Sameh, para ele, “a pessoa que tem essa ideia não é muçulmano, Islã não é cultura, Islã não é nacionalidade, Islã tá no coração” (SAMEH SAKR, maio. 2012). Quando indagado sobre a mesma questão, o brasileiro convertido Rafael nos afirma que “não há preservação dentro da mesquita, todos são muçulmanos” (RAFAEL SILVA, abril. 2012), fato também é confirmado por Allan: “Não, na mesquita eu não vejo um local de preservação de identidades etno-culturais, pelo seguinte: o Islã não pode-se fechar a etnias e culturas”. (ALLAN MANSOUR, abril. 2012)

Por este motivo, acredito que os sócios fundadores do CEIBH incluíram em seu estatuto a isenção “de quaisquer preconceitos ou discriminações relativas a etnias, credo religioso, classe social, concepção política partidária e filosófica, em suas atividades, dependências ou em seu quadro social” (ESTATUTO CEIBH, 2007, p.1) por supostamente terem sofrido preconceitos quando frequentavam a Mesquita do bairro Mangabeiras.

<sup>13</sup> É importante ressaltar que existe uma grande pluralidade étnica nos frequentadores da Mesquita Profeta Muhammad, no Mangabeiras. Regularmente ela é frequentada pelos imigrantes sírio-libaneses que fundaram o templo e já estão em idade avançada, por estudantes estrangeiros que participam de intercâmbio na capital e por imigrantes de diversas nacionalidades residentes em Belo Horizonte; nesse grupo podem-se incluir marroquinos, argelinos, kosovares, egípcios, franceses, turcos, indianos senegaleses e paquistaneses.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

## Os templos religiosos e a atração de novos fiéis

Nas visitas a mesquita e a mussala de Belo Horizonte, foi verificado que a maioria dos fiéis são frequentadores assíduos do templo; são brasileiros sem ascendência árabe; fazem as cinco orações diárias; frequentam os templos nos dias sagrados para os muçulmanos, sexta-feira, onde realizam um encontro que tem seu início por volta de 13:00 horas, estendendo-se até às 15:00. Nesses cultos, são discutidos temas como as diferenças entre os Sunitas e os Xiitas; a Doutrina Islâmica; a prática da fé; a Primavera Árabe; o Alcorão; os Cinco Pilares Sagrados; a discriminação religiosa; os problemas cotidianos do islamismo; a relação dos árabes com o Estado de Israel; a destruição de locais sagrados; a necessidade de união entre os muçulmanos.

Após estas observações, surgiu a necessidade de incluir a pergunta que abordava se a construção da mesquita serviu para atrair novos fiéis<sup>14</sup>. Para Allan:

É uma coisa interessante pois onde ela estiver, a mesquita é um símbolo religioso. O simples fato de ter uma mesquita ou uma sala de oração é importante, faz com que as pessoas vão para esses lugares para obter informações (...) a grande massa das pessoas converge a lugares de adoração (...) é da natureza humana convergir para esses lugares (...) ter uma mesquita, uma sala de oração é fundamental para as pessoas irem para esses lugares para obter respostas para as perguntas delas. (ALLAN MANSOUR, abril. 2012).

Para o sheik, o mesmo fato é interpretado de forma diferente.

Não. A internet é que trouxe muita gente, não foi a divulgação, não. Foi a internet e o fato do 11 de setembro ter despertado a curiosidade de muitos brasileiros. Tem gente que vem fascinado para vingar contra os Estados Unidos e acabam conhecendo a realidade do Islã que é totalmente diferente daquela imagem negativa que é mostrada. Ai muita gente começa a abraçar o Islã. A mídia pode continuar pois está fazendo fato positivo para o Islã. (MOKHTAR EL KHAL, julho. 2012)

Podemos perceber após as declarações de Allan e Mokhtar que o crescimento do Islã no Brasil, em Minas Gerais e em Belo Horizonte está diretamente relacionado a uma maior “visibilidade” que é dada ao credo na mídia nacional após os incidentes de 11 de setembro de 2001<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Para a nossa surpresa, foi constatado que a presença do grupo original de imigrantes árabes teve o seu número reduzido com o passar dos anos. Este fato pode ser explicado pela morte dos mais velhos; pelo processo de aculturação de seus filhos e netos, que nem sempre seguem as tradições de seus antepassados no Brasil; a redução da quantidade de imigrantes muçulmanos que chegam ao país. É preciso dizer também que o número de conversões de brasileiros sem ascendência árabe vai aumentando na mesma proporção, crescendo a quantidade de muçulmanos em Belo Horizonte.

<sup>15</sup> Apesar de não ser amplamente difundido no Brasil, o Islamismo tem na cosmopolita São Paulo seu principal centro religioso-intelectual na América Latina. O estado brasileiro concentra o maior número de mesquitas, escolas, centros islâmicos e sociedades beneficentes muçulmanas, além de reunir a Assembléia Mundial da Juventude Islâmica – WAMY, o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina – CDIAL, a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAS e a Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil. Ao todo, são aproximadamente 44 mesquitas existentes no Brasil hoje em dia.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Mesmo sendo uma religião “pouco conhecida” no campo religioso brasileiro e sempre estar relacionada aos extremistas muçulmanos, os seguidores do Islã em Belo Horizonte afirmam que não sofrem nenhum preconceito ou sentem dificuldade em professar sua fé. Para o emigrante egípcio:

Nunca sofri discriminação por ser muçulmano, isso que é o melhor no Brasil, graças a Deus. Tem muitos países na Europa que têm preconceito. Alemanha é bom de mais. França é bom de mais, mas tem outros países que não. Mas aqui no Brasil, nada, nada. Quando eles descobrem que eu sou muçulmano, que sou árabe, que sou Egito, eles ficam mais felizes. Mas tem coisa que me machuca, como: Você é muçulmano? Quantas esposas você tem? Você é árabe? É irmão do Bin Laden? ” (SAMEH SAKR, maio. 2012).

Este “humor negro” de alguns brasileiros também é lembrado por Mokhtar. Segundo ele:

Não, nunca, só alguma gozação por causa da novela “O Clone”, por causa do 11 de setembro. Isso são coisas que agente não reage, são normais. Isso são brincadeiras de brasileiros, coisas que não são sérias (...) o Islã é bem visto porque o brasileiro em geral não tem essa coisa de odiar o outro. (MOKHTAR EL KHAL, julho. 2012)

A ausência de informação sobre a maior religião do mundo faz com que milhares de brasileiros tenham uma visão distorcida sobre o Islã. O sheik Mokhtar, com quase 20 anos de Brasil, já está “calejado” com os estereótipos acerca dos muçulmanos. Para piorar a situação, pouco tempo após o atentado terrorista contra as torres do World Trade Center, em Nova Iorque, a Rede Globo de Televisão colocou no ar, no dia 1 de outubro de 2001, uma novela denominada “O clone” e que supostamente tinha como foco principal os muçulmanos. Todavia, a telenovela brasileira escrita por Glória Perez, com direção-geral de Jayme Monjardim, abordava os muçulmanos árabes do Marrocos. Assim, emergiram representações errôneas dos muçulmanos como um grupo homogêneo em todas as partes do planeta.

Paradoxalmente, a mesma mídia que “cria estereótipos” é aquela que contribuiu para a divulgação da religião islâmica em um país tradicionalmente cristão, despertando, com isso, a curiosidade de milhares de pessoas em conhecer a religião.

Levando-se em consideração esses aspectos, as visitas a mesquita e a mussala de Belo Horizonte foram importantes pois pôde-se observar as características físicas, arquitetônicas, religiosas e culturais dos muçulmanos da capital mineira. Nas conversas, quase sempre descontraídas, observei uma preocupação dos fiéis em responder de forma detalhada as dúvidas que surgiam, tanto do pesquisador quanto dos visitantes.

Assim, com o passar do dias, o entrevistado, que já possuía uma autonomia e liberdade para dizer o que pensava, foi ganhando cada vez mais confiança em relatar temas polêmicos dentro do grupo. A separação da mesquita, como eles próprios denominam, e a união de um grupo multiétnico

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

com o objetivo de criar um Centro de Estudos Islâmicos em Belo Horizonte, era uma questão de necessidade e de tempo.

### Considerações Finais

O Islã, religião que surge com o Profeta Muhammad em 610 d.c e que se expandiu por todo o mundo, pouco mudou até os dias atuais. As práticas e tradições do profeta (*sunna*), o livro sagrado do Alcorão e a Lei Religiosa *al-Chari'ah*, ainda fazem parte do dia-a-dia de milhões de pessoas. O “tradicionalismo” e “conservadorismo” muçulmano é criticado pela imprensa global, sobretudo, a ocidental. Em qualquer horário do dia ou da noite, quando o assunto abordado é o mundo muçulmano, as informações que chegam até nós são referentes a ataques terroristas; a extremistas islâmicos protestando contra Israel e mulheres adúlteras sendo castigadas até a morte.

Para Samuel P. Huntington, em seu livro *O choque das civilizações*, “tudo o que o mundo ocidental sabe sobre o Oriente foi escrito no Ocidente”. Esta religião milenar sofreu poucas alterações durante os séculos e quase não modificou sua prática religiosa neste período. Da mesma maneira, alguns costumes comuns entre os povos muçulmanos foram mantidos até os dias atuais e são vistos como barbárie por cristãos e judeus.

Assim, entender os muçulmanos, para nós, ocidentais, por si só já é uma tarefa bastante complicada. Todavia, em grandes nações como nos Estados Unidos e, principalmente, na Europa, milhões de pessoas já aceitaram Allah como único Deus e Muhammad como o último profeta.

No Brasil, o campo religioso é bastante vasto e temos representantes das mais diversas religiões, porém, o Islã ainda é um tema completamente desconhecido pela maioria das pessoas. Nas academias brasileiras, são raros os trabalhos de autores do nosso país que dão ênfase a esta temática tão em voga na atualidade.

Recentemente, o desinteresse que havia sobre os muçulmanos começou a ruir. A Revista Época produziu uma matéria onde afirma no seu título que o “Islã cresce na periferia das cidades do Brasil”<sup>16</sup>. Este fato pôde ser percebido em quase todas as grandes cidades do país, inclusive na região norte, onde muitas pessoas vão as mesquitas e as mussalas apenas por curiosidade, mas, após conhecer o Islã de perto, uma parcela significativa se reverte a religião. Segundo Eliane Brum (2009):

Em São Paulo, estima-se em centenas o número de brasileiros convertidos nas periferias nos últimos anos. No país, chegariam aos milhares. O número total de muçulmanos no Brasil é confuso. Pelo censo de 2000, haveria pouco mais de 27 mil

<sup>16</sup> Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/ISLA+CRESCER+NA+PERIFERIA+DO+BRASIL.html>



adeptos. Pelas entidades islâmicas, o número varia entre 700 mil e 3 milhões. A diferença é um abismo que torna a presença do islã no Brasil uma incógnita. A verdade é que, até esta década, não havia interesse em estender uma lupa sobre uma religião que despertava mais atenção em novelas como *O clone* que no noticiário. (BRUM, 2009.)

Relacionando o assunto ao objeto de pesquisa, nota-se claramente que a presença do islamismo vem crescendo de forma lenta e gradual no cenário brasileiro e, também, na capital mineira. Novamente de acordo com Eliane Brum:

o muçulmano Feres, divulgador fervoroso do islamismo, tem viajado pelo Brasil para fazer um levantamento das mesquitas e mussalas (espécie de capela). Ele apresenta dados impressionantes. Nos últimos oito anos, o número de locais de oração teria quase quadruplicado no país: de 32, em 2000, para 127, em 2008. Surgiram mesquitas até mesmo em Estados do Norte, como Amapá, Amazonas e Roraima. (BRUM, 2009.)

O crescimento vertiginoso do Islã nos últimos anos, em todas as regiões brasileiras, promoveu uma série de acontecimentos que inauguram uma nova etapa desta religião. Realizando entrevistas de história oral de vida com os fiéis frequentadores dos templos religiosos em Belo Horizonte, foi observado que este grupo estava em um processo de rompimento interno.

A separação inevitável não era religiosa, entre Sunitas e Xiitas, uma vez que conviviam em harmonia na mesquita; também não era econômica, entre pobres e ricos, porque no Islã, independente de quanto se ganha, cada fiel deve contribuir com 2,5% de sua renda anual para a caridade; tampouco ideológica, entre os que querem o culto desta ou de outra forma, principalmente porque havia a presença de um sheik. Sendo assim, pode-se afirmar que a separação ocorrida entre os muçulmanos frequentadores do CEI-MG, conhecida também como Mesquita de Belo Horizonte e, que originou o surgimento da Mussala da Rua dos Guaranis, ocorreu por questões étnicas.

As críticas feitas por um grupo grande dos frequentadores é baseada na “falta de interesse” dos membros mais antigos, sobretudo os imigrantes do Oriente Médio, em ensinar a língua árabe, necessária para a realização das orações, para os brasileiros convertidos. Durante os relatos colhidos por meio das entrevistas, houve diversas reclamações por parte dos convertidos brasileiros que diziam: “os árabes nos tratam mal”, “os árabes não ensinam a religião”, “os árabes brasileiros não sabem a religião e a misturam com cultura”, “os árabes são responsáveis pela estagnação do Islã no Brasil”, “os árabes, os árabes, os árabes...”.

A crítica acima demonstra toda a insatisfação que o grupo de brasileiros convertidos, em crescimento evidente, têm com relação ao grupo dos primeiros imigrantes árabes. Como o próprio

imame Samer afirmou em sua entrevista, “os muçulmanos não procuram ampliar o número de fiéis por meio da divulgação”. Para eles, a pessoa que, assim como eu, está interessada em conhecer o credo, é que deve buscar a fé. Ai, sim, os membros da mesquita ou da mussala irão conversar com ele. Percebe-se que os muçulmanos em Belo Horizonte compõem um grupo heterogêneo formado em sua maioria por brasileiros convertidos e imigrantes, antigos e novos, que passaram por uma separação interna muito forte e que está em um processo de reconhecimento por parte da população da cidade. Inúmeros mineiros estão conhecendo mais a religião a cada dia, fazendo com que a presença de brasileiros em uma religião tipicamente oriental continue crescendo e merecendo novos estudos nesta área.

### **Bibliografia**

- ABDALATI, Ammudah. *O Islam em foco*. São Bernardo do Campo: [s.n.], 1989.
- AB SABER, Aziz Nacib. *Desenvolvimento das relações árabe-brasileiras*. In: Relações entre o Brasil e o Mundo Árabe: construção e perspectiva. Fundação Alexandre de Gusmão, 2000.
- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005.
- ANDRADE FILHO, Ruy. *Os muçulmanos na Península Ibérica*. São Paulo: Contexto, 1989.
- ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. *Etnografia da prática escolar*. Campinas: Papirus, 1995.
- ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil, segundo o censo de 2000. *Magis: Cadernos de Fé e Cultura*, Rio de Janeiro, ano 9, n.1, p.83-109, ago. 2002.
- ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BARROS, José D'Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BARTHOLO, R.; CAMPOS, A. O Islã no Brasil. In: LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. A migração para Belo Horizonte na primeira metade do século XX. *Cadernos de História: [Belo Horizonte]*, Belo Horizonte, v.9, n.12, p.11-33, jul. 2007.
- BRASIL. *Rev. Imig. Col*: Boletim do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, ano V, número 3, setembro de 1944. pag. 590-641-642; ano XII, número 136, dezembro de 1945. pag. 207-223.
- \_\_\_\_\_, ano XII, número 136, dezembro de 1945. pag. 209 a 214.

BRITO, Fausto. *Os Povos em Movimento: as migrações internacionais do desenvolvimento do capitalismo*. In: Programa Interinstitucional de Avaliação e Acompanhamento das Migrações Internacionais no Brasil. Campinas, v1; setembro, 1995.

BRUM, Eliane. *Islã cresce na periferia das cidades do Brasil*. Revista Época, São Paulo, 30 jan. 2009. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228,00-ISLA+CRESCER+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>>

CABREIRA, Márcia Maria. Cultura e identidade em São Paulo: a imigração síria e libanesa. *Ecos: Revista Científica*, São Paulo, v.3, n.1, p.93-103, jun.2001.

CONSTANTINO, Cristiane et al. *Allah Belo Horizonte: um estudo sobre a comunidade muçulmana de BH*. Belo Horizonte, s.n, 2005.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DÉMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. *Imigração, urbanização e industrialização: Estudo sobre alguns aspectos da contribuição cultural do imigrante*. São Paulo: Brasiliense, 1964.

FARAH, Paulo Daniel. *O Islã*. São Paulo: Publifolha, 2001.

\_\_\_\_\_.; ABREU, Alê. *ABC do mundo árabe*. São Paulo: SM, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GARAUDY, Roger. *Promessas do Islã*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

GIBB, H. A. R. *Studies on the civilization of Islam*. London, [s.n.], 1962.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

HADDAD, Jamil Almansur. *O que é Islamismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HAJJAR, Claude F. *Imigração Árabe: 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ícone, 1985.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p.81.

HAMIDULLAH, Mohammad. **Introdução ao Islam**. São Bernardo do Campo: Alvorada, 1990.

HINNELLS, John R. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Cultrix, 1984.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2 ed, 1991.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- JORGE, Salomão. *Álbum da colônia sírio-libanesa no Brasil*. São Paulo: Sociedade Imprensa Brasileira, s.d., p.135.
- KNOWLTON, Clark S. *Sírios e Libaneses. Mobilidade Social e Espacial*. São Paulo: Anhambi, 1961.
- LE BON, Gustave. *A civilização árabe*. Curitiba: [S.l.], [s.n.] [19-]. 3 v.
- LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- LEWIS, Bernard. *Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O que deu errado no Oriente Médio?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1996.
- LO JACONO, Claudio. *Islamismo*. São Paulo: Globo, 2002.
- MEDDEB, Abdelwahab. *A doença do Islã*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral**: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Manual de história oral*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 1996.
- MONTEIRO, Norma de Góes. *Imigração e colonização em Minas Gerais, 1889- 1930*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1994.
- MONTENEGRO, Sílvia Maria. *Identidades muçulmanas no Brasil: entre o Arabismo e a Islamização*. Ed. Lusotopie. n. 2, 2002. p. 59-79.
- \_\_\_\_\_. *Discursos e contra discursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil*. Ed. Mana. n. 8, 2002. p. 63-91.
- MUSEU HISTÓRICO ABÍLIO BARRETO. *De outras terras, de outro mar: experiências de imigrantes estrangeiros em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Museu Histórico Abílio Barreto, 2004.
- PEREIRA, Elizabeth Guerra Parreiras Baptista. *Belo Horizonte, uma cidade de acolhimento: a identidade de sobrevivência na imigração portuguesa entre 1975 e 1990*. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013**, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

REAL, E. A. S. *A presença de muçulmanos e a construção da mesquita na Capital Mineira (1962-2008)*. 2010. 61f. Monografia (conclusão de curso) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Instituto de Ciências Humanas, Belo Horizonte.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SENA, Edmar A. *Islã e Modernidade: um estudo sobre a comunidade muçulmana de Belo Horizonte*. Juiz de Fora. 113f. 2007. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, Departamento de Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

TRUZZI, Oswaldo. *De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Sumaré, 1992.

VEJA ON LINE. *O Islã no centro do mundo: A religião que mais cresce vive uma hora decisiva*. 2010. Disponível em: [http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/islamismo/contexto\\_perspectivas.html](http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/islamismo/contexto_perspectivas.html). Acesso em: 18 fev. 2010.

VILELA, Elaine Meire.; FÍGOLI, Leonardo Hipólito Genaro: *Sírios e libaneses e o fenômeno étnico: manipulações de identidades*. Belo Horizonte, [s.n.], 2002.

\_\_\_\_\_, *Migração Internacional, multiculturalismo e identidade: sírios e libaneses em Minas Gerais*. Caxambu, setembro 2004. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais (ABEP)

WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. *Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social*. Alceu: Revista de Comunicação, Cultura e Política, v.1, n.2, p.155-180, jan./jun. 2001.

### Fontes primárias

ALCORÃO. PORTUGUÊS. *Alcorão Sagrado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tanguará, 1977.

ATA DA ASSEMBLÉIA GERAL DE FUNDAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDOS ISLÂMICOS DE BELO HORIZONTE. Belo Horizonte: mar. 2007.

BOLETIM DO MINISTÉRIO DO TRABALHO, INDÚSTRIA E COMÉRCIO, 1945, p. 209-214

SBM-MG. *Estatuto da Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais*. Belo Horizonte, s.n, 1991.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). **II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais...** Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

REGISTRO DO CENTRO DE ESTUDOS ISLÂMICOS DE BELO HORIZONTE. Belo Horizonte: Registro Civil das Pessoas Jurídicas. nov. 2007.

### Entrevistas (história oral)

Allan Mansour. 52 anos. Sunita frequentador da Mussala de Belo Horizonte. UFMG: Belo Horizonte, entrevista concedida em 13 de abril de 2012.

João Faustino. 60 anos. Secretário da SBM-MG entre 2002 e 2007; Tesoureiro e fiador da Mussala de Belo Horizonte. UFMG: Belo Horizonte, entrevista concedida em 20 de abril de 2012.

Mokhtar el Khal. 55 anos. Sheik da Mesquita de Belo Horizonte. UFMG: Belo Horizonte, entrevista concedida em 27 de julho de 2012.

Rafael Antunes Silva. 24 anos. Xiita frequentador da Mussala de Belo Horizonte. UFMG: Belo Horizonte, entrevista concedida em 13 de abril de 2012.

Sameh H. M. M. Sakr. 38 anos. *Imame* da Mussala de Belo Horizonte. UFMG: Belo Horizonte, entrevista concedida em 4 de maio de 2012.



## O Museu Arquidiocesano de Mariana (MAM) e o patrimônio cultural e religioso

Riler Barbosa Scarpati

Mestrando – UFOP

[riler.scarpati@hotmail.com](mailto:riler.scarpati@hotmail.com)

**RESUMO:** O Museu Arquidiocesano de Mariana (MAM), fundado e inaugurado entre 1961 e 1962, teve como mote de sua criação a defesa do patrimônio cultural e religioso da Arquidiocese referida, que estaria sendo dilapidado pela ação de antiquários e ladrões. Tendo em vista a importância que o patrimônio móvel e imóvel da Igreja Católica apresentava nos anos de 1960, esta comunicação visa explorar a relação, por vezes ambígua, da Arquidiocese supracitada com o valioso patrimônio do qual ela é proprietária. Evidenciaremos que, para além da defesa de determinado patrimônio cultural e religioso, a criação da instituição, capitaneada pelo Arcebispo Dom Oscar de Oliveira, lançou mão da construção de uma memória da cidade e da própria instituição católica, a primaz de Minas como o prelado gostava de afirmar. Desta forma, metodologicamente, pretendemos explorar como se dá a constituição desse projeto museal através da análise das cartas e correspondências entre as lideranças eclesiais e civis envolvidas no processo, atentando para seus lugares de fala, silenciamentos e não-ditos. Sendo assim, postula-se como argumento principal que o MAM, implicitamente, apresentou um projeto político-cultural de viés letrado, associado às ações que intercruzavam ideais iluministas de erudição e civilidade com valores católicos de evangelização das nações. Tratava-se de um projeto voltado para a construção de uma memória de si próprio, de um grupo de letrados que tinha como referência a si mesmo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Museu Arquidiocesano de Mariana, Patrimônio, Memória Cultural e Religiosa

### 1. Introdução

O Museu Arquidiocesano de Mariana (MAM) foi fundado em 8 de abril de 1961, data que se comemorava os 250 anos da elevação de Mariana à condição de Vila de Ribeirão do Carmo. Foi inaugurado, somente, em sessão solene, com duração de três dias, em 22 de setembro de 1962, data do bicentenário de nascimento do pintor e artista marianense Manoel da Costa Ataíde. A instituição teve em D. Oscar de Oliveira, então arcebispo de Mariana, seu principal mentor intelectual<sup>1</sup>.

Segundo o estatuto da instituição, o Museu foi criado para “salvaguardar peças de valor artístico e histórico” pertencentes à Arquidiocese de Mariana e que estavam sendo perdidas devido à “ação de ladrões” e ao “comércio de antiquários inescrupulosos”. Esta tônica de roubo de peças parece ter sido

---

<sup>1</sup> Há risco de se colocar a ação de criação do Museu como tarefa apenas de uma pessoa como no caso de Dom Oscar de Oliveira e o sabemos. Apesar disso, afirmamos, aqui, que Dom Oscar de Oliveira apresenta-se como protagonista desta fundação. O que não significa que na fase organização e coleta dos objetos a serem expostos e mesmo depois disso, e também com relação à responsabilidade jurídica sobre a instituição outras pessoas não tenham contribuído; ademais, outros atores sociais sugeriram ações, contribuíram financeiramente e ajudaram na divulgação da instituição, o que torna este processo extremamente denso e realizado de maneira intersubjetiva.

**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

corrente na região de Minas Gerais desde pelo menos os anos de 1920 e perdurava até os anos 1960<sup>2</sup>. Sabemos, entretanto, que um museu não se cria assim, pela simples vontade e ideia de alguém. É preciso que haja um processo que vai desde a localização e a coleta dos objetos, à sua catalogação e à forma como eles serão expostos, ou seja, a um tipo específico de discurso que se pretende veicular aos que ali forem visitar o museu.

Há nesse período um conjunto de ações da Arquidiocese de Mariana, capitaneadas por D. Oscar de Oliveira, voltado para a disseminação e intensificação da fé católica no seu espaço de atuação. Nesse sentido, em 1959 quando D. Oscar foi transferido de volta a Mariana como bispo coadjutor, auxiliando D. Helvécio de Gomes de Oliveira, que era o arcebispo de então<sup>3</sup>, ele já lançava mão de instrumentos para intensificar essa atuação da e na Arquidiocese. Significativo disso são a reforma do Cabido Eclesiástico e o lançamento do jornal *O Arquidiocesano*, órgão oficial da Arquidiocese de Mariana e que tinha publicação semanal.

Adotamos o ano de 1959 como marco inicial de nossa investigação, pois como mencionado acima, é a data em que D. Oscar de Oliveira retorna a Mariana na condição de bispo coadjutor<sup>4</sup>. Como se concebe a ideia da criação de um Museu de Arte Sacra em Mariana por D. Oscar? Como se constitui este projeto voltado para a preservação de determinado patrimônio em um espaço museal? Difícil responder o momento exato que tal ideia surge no prelado, certo é que determinada memória que se construiu sobre ele afirma que já mesmo antes de retornar a Mariana, em 1959, D. Oscar planejava fundar um Museu<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Letícia Julião abordou este tema em sua tese de doutorado. JULIÃO, Letícia. *Enredos museais e intrigas da nacionalidade: museus e identidade nacional no Brasil*. Tese (doutorado em História) apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008. p.200.

<sup>3</sup> Há importância da figura de Dom Helvécio Gomes de Oliveira na vida de Dom Oscar de Oliveira considerável. Foi Dom Helvécio quem permitiu que Dom Oscar arrecadasse fundos que possibilitassem sua manutenção como estudante do Seminário e fora ele quem ordenara Dom Oscar padre e, posteriormente, bispo auxiliar de Pouso Alegre entre 1954 e 1959. Em 1944, segundo Mabel Pereira, Dom Helvécio nomeou o então padre Oscar como diretor da Banda de Música São José. PEREIRA, Mabel. In: *Dom Helvécio Gomes de Oliveira, um salesiano no episcopado: artífice da Neocrisandade (1888-1952)*. Tese (doutorado em História). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2010. p.274.

<sup>4</sup> Grande parte do corpo documental dessa dissertação foi conseguida no **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (doravante AEAM)**, sob a direção de Monsenhor Flávio Carneiro que, por intermédio da professora Virgínia Buarque, nos possibilitou o acesso. Agradeço a ele e a funcionária Luciana a gentileza e a disponibilidade em esclarecer dúvidas que foram aparecendo na medida em que arrolávamos a documentação.

<sup>5</sup> Na Ata de Fundação do Museu, escrita em Setembro de 1962 por outra pessoa, que não Dom Oscar, há um trecho em que se afirma esta vontade do prelado anterior ao seu retorno a Mariana. Também em carta do Padre Anísio de Assis Reis ao Cônego Pedro Terra já existe uma referência a peças a serem transportadas para o museu vindas da localidade de Itaverava e que teriam sido escolhidas e solicitadas por Dom Oscar de Oliveira em julho de 1960. Carta de Padre Anísio de Assis Reis ao Cônego Pedro Terra. In: *AEAM*. Arquivo 6, Gaveta 2, Pasta 20: Museus. Itaverava. 23/08/1962. Também em carta do Cônego Pedro Terra ao padre José Tito de Oliveira, de setembro de 1962, há uma menção de peças que teriam sido enviadas ao Museu “dois ou três anos atrás” e que Pedro Terra não sabia de seu paradeiro. Carta do Cônego Pedro Terra ao Padre José Tito de Oliveira. In: *AEAM*. Arquivo 6, Gaveta 2, Pasta 20: Museus. Mariana. 01/09/1962. E Carta de Lauro Moraes a Dom Oscar de Oliveira. In: *AEAM*. Arquivo 6, Gaveta 2, Pasta 20: Museus. Mariana. 30/06/1963. **CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

Em termos metodológicos, pretendemos reconstituir o projeto de fundação do museu através dos discursos dos agentes que protagonizaram a fundação da instituição. Trabalharemos, neste espaço, com os discursos e enunciados sobre o museu feitos por lideranças eclesiais e civis, sobretudo com as correspondências a que tivemos acesso no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM). Paralelamente, para ampliar o leque das fontes a serem consultadas, trabalharemos com a repercussão que as ações de fundação do Museu tiveram na imprensa. Imprensa, aqui, não apenas a Católica e da Arquidiocese como o caso do periódico *O Arquidiocesano*, mas também outros periódicos da época que reverberaram tais notícias.

## 2. Michel de Certeau e a função da escrita: decifrando os rastros do Outro

Pretendemos nesta parte explorar as contribuições de Michel de Certeau com relação à função da escrita e de que maneira ela atua no deciframento dos rastros do Outro<sup>6</sup>. Através desse caminho metodológico, buscamos compreender como se dá a configuração do projeto museológico do MAM, salientando que as escolhas dos sujeitos são feitas a partir do momento em que escrevem.

Ao dar significado ao mundo através da escrita, cada autor promove um ato de tentar compreender e captar o real. Evidentemente, que a escrita não é capaz de captar toda a experiência, pois ela é fragmentada. A escrita tem a dupla capacidade de dizer, protegendo os fatos do esquecimento, mas também substitui o esforço da memória. Ela não é capaz de ser um artifício que compreende a realidade da maneira como ela se deu, mas produz significados sobre a realidade e expressa o vivido como texto. (BRANDIM, 2010: 135).

Contudo, não podemos nos esquecer de que esse processo de escrita está intimamente ligado a escolhas e opções que os sujeitos fazem em sua vivência. A escrita é uma trama textual, registro de algo ausente, e por isso o registro histórico é um discurso da presença do faltante, uma forma de túmulo que exorciza aquele que não existe mais (Idem)<sup>7</sup>.

Para Michel de Certeau, a escrita de um modo geral, e particularmente a escrita da história, faz parte de uma “operação” que se relaciona a um lugar social e a uma série de procedimentos (prática). A

<sup>6</sup> Apoiamo-nos, aqui, na leitura dos seguintes textos: CERTEAU, Michel. A operação historiográfica. In: *Escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica [de] Arno Vogel. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. CERTEAU, M. Economia escriturística. In: *A invenção do cotidiano*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. vol. 1. 3ª Ed. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1998. p.221-245. BRANDIM, Ana Cristina Meneses de Sousa. Paul Ricoeur e Michel De Certeau: A hermenêutica da falta como produção de sentidos ou a hermenêutica dos rastros do outro. *Revista de Teoria da História*, Universidade Federal de Goiás, N. 4, dez. 2010. P.134-146.

<sup>7</sup> Afastamo-nos aqui da perspectiva que busca procurar no texto a “verdade”, ou de pensar que essa “verdade” está apenas no texto. É necessário, em nossa concepção, perceber as complexas relações que se estabelecem entre os sujeitos que estão ligados a lugares de fala e que são lugares de poder. O que também não quer dizer que haja uma determinação exclusiva do lugar de fala do sujeito com aquilo que ele escreve. Só acreditamos que é prudente investigar como esses sujeitos se articulavam através de lugares de fala, lugares que estão vinculados a práticas sociais.

escrita é uma prática social que remete a lugares a partir dos quais o autor fala (CERTEAU, 1982: 65). Ela está submetida a imposições, ligada a privilégios e enraizada em uma particularidade (Idem).

Para o historiador e jesuíta francês, escrever é a atividade concreta que consiste, sobre um espaço próprio, a página, em construir um texto que tem poder sobre a exterioridade da qual foi previamente isolado (CERTEAU, 1998: 225). A escrita é uma operação a ser esmiuçada, no sentido de revelar suas inscrições. Ela é um “teatro”, tendo uma prática como objetivo. É preciso que se evidenciem seus autores, a representação, a cena. A representação escriturária deve considerar que a fabricação de sua arquitetura é limitada. Aquilo que se diz obedece a regras, preenche lacunas na constituição de conceitos, visando preencher a falta. A escrita apresenta uma dupla dicotomia, pois é túmulo para o morto, mas também possibilidade de criação, invenção.

Certeau diz que escrever é uma “prática mítica moderna”, mas o mito é entendido como um discurso fragmentado que se articula sobre as práticas heterogêneas de uma sociedade e as articula simbolicamente. A origem não é mais aquilo que se narra, mas a atividade murmurante e multiforme de produtos do texto e de produzir a sociedade como texto (Ibidem: 224).

Entretanto, mais do que dar significado a realidade, uma questão básica perpassa todos os textos de Certeau que abordam a questão da escrita: a urgência de escutar o Outro. O Outro, no caso da historiografia é o passado, e da escrita, de um modo geral, é esse espaço dos desvios, daquilo que chega a nós de forma alterada e silenciada. Daí a importância das pesquisas históricas, e nós como pesquisadores, atentarem para os silenciamentos, os desvios, aquilo que não se diz, o não-dito. Isso porque a produção historiográfica faz parte do mundo do qual ela fala e que essa realidade pode ser apropriada enquanto atividade humana, enquanto prática. (Idem).

Para Certeau, essa possibilidade historiográfica de dar sentido ao Outro tem início quando atentamos ao *lugar social* de produção escrita. É este lugar que determina, além de outras questões, a relação do sentido com o corpo social. O lugar social é responsável pelo credenciamento daquele que diz. O lugar social possibilita aquilo que se diz, mas também autoriza esse dizer. (BRANDIM. 2010: 138). Em suas palavras,

Mostrou-se que toda interpretação histórica depende de um sistema de referência; que este sistema permanece uma ‘filosofia’ implícita particular; que infiltrando-se no trabalho de análise, organizando-o à sua revelia, remete à ‘subjetividade’ do autor.<sup>8</sup>

### 3. A Arquidiocese de Mariana e a salvaguarda do patrimônio

Data dos anos de 1920 as primeiras práticas de salvaguarda do patrimônio propostas pela Arquidiocese de Mariana. Antes mesmo de os primeiros órgãos federais de proteção do patrimônio

<sup>8</sup> In: *Op. Cit.* p.67.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

existirem, Mariana já tomava algumas atitudes que atentavam ao conceito de preservação, mas também havia limites nessas ações.

Destaco alguns episódios dessas práticas preservacionistas da qual Arquidiocese participou. A *Carta Pastoral* de 1926, assinada pelo episcopado mineiro (constando entre os signatários, D. Helvécio Gomes de Oliveira, então Arcebispo de Mariana) que dava indicativas precisas<sup>9</sup> de como os prelados deveriam tratar os objetos e construções pertencentes à Igreja. Nela lemos,

1ª: A constituição pelo Ordinário de um Commissariado permanente diocesano para os documentos e monumentos sobre a guarda do clero, afim de assegurar e melhorar a conservação dessas coisas.

2ª: A redacção, pelo Commissariado, dum Catologo simples (...) dos monumentos e objetos artisticos sob a guarda do clero diocesano. (...)

4ª: Continua vigilância do Commissariado para que o clero diocesano execute escrupulosamente a dita conservação; no caso de alguma deficiência, advertir o responsável, e, sendo preciso, apresentar o recurso e os motivos delle ao Ordinário, que não deixara de se informar e dar, com urgência, as providencias. Por ocasião da visita Pastoral o Ordinário verificara o estado das coisas a que se refere a Circular, e dará aviso ao Commissariado para oportunas disposições.<sup>10</sup>

Apesar dessa *Carta Pastoral*, devemos pensar como se dava a recepção em paróquias distantes das Matrizes que compunham a Arquidiocese e também refletir sobre se no caso de Arquidioceses grandes, como a de Mariana, não haveria espaço para que padres pudessem não seguir estas orientações, ou ainda, outros prelados que não tivessem formação suficiente e que não soubessem lidar com as exigências que se faziam sobre a temática do patrimônio.

Segundo, a criação de uma primeira instituição de memória social, o Museu Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, em 29 de agosto de 1926, dedicado à “arte e história antigas”. Sobre este Museu, primeiro do país no gênero, temos poucas informações sobre sua existência, mas teve como sujeito privilegiado de sua constituição o Arcebispo D. Helvécio Gomes de Oliveira. Ele foi sediado na Igreja de São Pedro dos Clérigos e criado, nas palavras de D. Helvécio, com o objetivo de “resguardar o que resta do custoso patrimonio artístico de nossas egrejas<sup>11</sup>” e teve a duração de 18 anos, sendo extinto em 1944 com grande parte do seu acervo sendo transferido para o Museu da Inconfidência que

<sup>9</sup> Marcos Napolitano da Silveira, ao estudar a destruição de antigos templos católicos entre os anos 1940 e 1960 e a construção de novos templos em estilo modernista, afirma que as orientações trazidas pelo Vaticano no que tange à preservação de templos antigos eram ambíguas, sendo utilizadas tanto por defensores do modernismo arquitetônico católico e quanto por padres e intelectuais contrários a esse modernismo. SILVEIRA, Marcos Napolitano da. In: *Templos Modernos, templos ao chão: a trajetória da arquitetura religiosa modernista e a demolição de antigos templos católicos no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Historiografia de Minas Gerais. Série Universidade; 2). P.58.

<sup>10</sup> *Carta Pastoral*. Do Episcopado Mineiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses sobre o patrimônio artístico. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas, 1926, p.389-390.

<sup>11</sup> Arte e Religião: o Sr. Arcebispo de Mariana sócio benemérito da S.B de Bellas Artes. *A noite*. Belo Horizonte. 28/06/1926.

**CORREIA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

estava próximo de ser inaugurado pela Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/DPHAN.



(Imagem 1. Igreja de São Pedro dos Clérigos, Mariana. 1921.

Acervo Arquivo Público Mineiro<sup>12</sup>)

Entre 1944 (fechamento do Museu Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana) e 1961 (fundação do Museu Arquidiocesano de Mariana/MAM), as lideranças da Arquidiocese mantiveram relativa correspondência com diversos interlocutores, eclesiásticos ou não, relativos ao tema do patrimônio móvel e imóvel pertencente à instituição católica. Entre os pontos mais importantes, os casos de dois objetos merecem destaque: o primeiro é o da Bandeira do 17º batalhão de Voluntários da Pátria e o segundo é o quadro intitulado “Desposório de São José”. Esses dois objetos foram alvo de disputas com o Museu da Inconfidência/DPHAN, embate não público, diga-se de passagem.

Por outro lado, a própria Arquidiocese de Mariana, com seu Arcebispo D. Oscar de Oliveira, nos anos de 1960, criou imensa polêmica ao autorizar a destruição da antiga Matriz de Sant’Ana dos Ferros, em Minas Gerais, e a construção de uma nova Igreja em moldes modernistas. Segundo Marcos Napolitano da Silveira, que estudou este caso, a Igreja Católica passava por um período de disputas entre correntes e alas divergentes e alguns setores teriam sido seduzidos pelo desenvolvimentismo dos anos 1950 e início dos anos 1960. Essa situação de derrubada de antigas Igrejas e construções de outras

<sup>12</sup> Disponível em: [http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/fotografico\\_docs/photo.php?lid=29450](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/fotografico_docs/photo.php?lid=29450). Acesso em 08/09/2013.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



em moldes modernistas não se restringiu apenas a Ferros, abarcando outras localidades pertencentes à Arquidiocese de Mariana, como Piranga, e outras de vários estados.<sup>13</sup>

Historicamente, como afirma Françoise Choay, a Igreja Católica possui uma relação ambígua com relação ao seu próprio patrimônio, ora o destruindo ora o salvando. Em suas palavras

“Com efeito, esses homens ofuscados pela luz da Antiguidade e das antiguidades não podiam, da noite para o dia, libertar-se de uma mentalidade ancestral, esquecer comportamentos já há muito arraigados e que continuavam sendo os da maioria de seus contemporâneos, tanto letrados quanto iletrados. O distanciamento em relação aos edifícios do passado requer uma longa aprendizagem, com uma duração que o saber não pode abreviar e que é necessária para que a familiaridade seja substituída pelo respeito.<sup>14</sup>”

De fato, e de acordo com a autora, o que existiu ao longo do tempo foram práticas preservacionistas ligadas ao amor pela arte e à paixão pelo saber, incorrendo em erro grave se nós pensássemos que já nos séculos XV e XVI existia uma consciência em nível europeu ligada ao patrimônio. Neste sentido, cremos que essa prática de ora preservar ora se desfazer do patrimônio de acordo com necessidades práticas seja um possível caminho para a análise do fechamento da instituição, pois a DPHAN parece ter ajudado na preservação de igrejas ligadas a Arquidiocese<sup>15</sup> e também contribuído para a transformação da cidade de Mariana pela Ditadura do Estado Novo em Cidade-Monumento em 1945<sup>16</sup>.

#### 4. O Museu Arquidiocesano de Mariana (MAM)

Interessa-me neste ponto a dimensão político-cultural de uma instituição de memória social como o Museu. Esta dimensão político-cultural de construção e reafirmação de identidades, nas modernas sociedades ocidentais, foi estudada por vários autores, dos quais cito apenas alguns (CANCLINI, 2008; POULOT, 2011; ABREU & CHAGAS, 2009; JULIÃO, 2008; BREFE, 1999).

Com base no mesmo argumento usado por D. Helvécio Gomes de Oliveira de que o roubo de peças de arte sacra permanecia ininterrupto, as lideranças eclesiásticas da Arquidiocese lançaram-se a uma tarefa: a fundação do Museu Arquidiocesano de Mariana (MAM) em 8 de abril 1961, que teve em

<sup>13</sup> SILVEIRA, Marcos Napolitano da. In: *Templos Modernos, templos ao chão: a trajetória da arquitetura religiosa modernista e a demolição de antigos templos católicos no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Historiografia de Minas Gerais. Série Universidade; 2).

<sup>14</sup> CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade: Ed. UNESP, 2001. p.58.

<sup>15</sup> Ver Carta de Rodrigo Melo Franco de Andrade ao Padre José Higino Freitas. In: *AEAM*. Arquivo 6. Gaveta 1. Pasta 13: Correspondência com Leigos. Rio de Janeiro. 01/08/1944.

<sup>16</sup> Essa transformação de Mariana em cidade monumento será abordada por nós no segundo capítulo, quando formos falar da figura do historiador e intelectual Augusto de Lima Júnior.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

D. Oscar de Oliveira seu presidente e no cônego Pedro Terra<sup>17</sup>, nomeado diretamente por D. Oscar, o primeiro diretor, a quem competia “[...] a administração ordinária do Museu e representá-lo juridicamente.<sup>18</sup>”

A partir deste momento, estabeleceu-se entre os dois uma relação de efetiva comunicação, por meio de encontros face a face, mas também através das cartas. Estes dois eclesiásticos assumiram uma função de liderança no que concerne ao projeto do MAM e de todos os trâmites necessários para a sua execução. Desta forma, é preciso que tenhamos em mente que eles se lançaram a uma tarefa de múltiplas frentes para colocar o MAM em funcionamento, escolhendo desde as peças que seriam expostas (e a complexa negociação em torno de se consegui-las), o local onde seria instalado, as possíveis e até necessárias adaptações, a divulgação em meios católicos e não católicos e o apoio de entidades públicas e privadas, tais como governos municipal, estadual e federal e empresas.

O local escolhido pelas lideranças eclesiásticas foi o prédio anexo à Catedral da Sé de Mariana. Em torno da história do edifício girava uma confusão a respeito se ele teria ou não sido sede de uma cadeia (aljube) em outra época, conforme lemos “Desejaria apenas saber se se trata somente de arte sacra, ou se o futuro museu *a se instalar no ex-aljube (?)* abrirá suas portas, também, à outra espécie de arte<sup>19</sup>. (Grifo nosso.)”



Imagem 2. Fachada do Museu Arquidiocesano de Mariana.  
*Correio da Manhã*. 30 mar. 1963<sup>20</sup>.

<sup>17</sup>Cônego Pedro Terra era professor de arte sacra no Seminário Maior São José, em Mariana, e ocupava o cargo de Chanceler do Arcebispado. O Chanceler do Arcebispado é um notário e secretário da Cúria.

<sup>18</sup>Ata de fundação e dos estatutos do Museu Arquidiocesano de Mariana. In: *AEAM*. Arquivo 6. Gaveta 2. Pasta 20: Museus. 23/07/1962.

<sup>19</sup>Carta de Danilo (?) a Cônego Pedro Terra. In: *AEAM*. Arquivo 5. Gaveta 2. Pasta 19: Museus. Belo Horizonte. 22/08/1962.

<sup>20</sup> CARPEAUX, Otto Maria. Contrastes de Mariana: Museu e não. In: *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro. 30/03/1963. 2º caderno. Sem página.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

O prédio sofreu adaptações. Foram incorporados outros ambientes ao prédio inicial: o andar térreo (onde funcionava uma tipografia), a sala do Cabido, a sacristia e o corredor que a ligava ao restante da Igreja Matriz. Esta última sugerida pela DPHAN através do diretor do Museu da Inconfidência, Orlandino Seitas Fernandes

Com relação ao outro tópico da carta de V. Revdma., dando-me conhecimento do propósito do eminente titular da Arquidiocese, de acordo com o diretor do Museu da Inconfidência, Orlandino Seitas Fernandes, no sentido de aproveitamento do corredor da Sé, como prolongamento das exposições do Museu Arquidiocesano, isolando-o do recinto da Catedral no horário de visitação ao mesmo museu, tenho o prazer de comunicar-lhe que esta Diretoria aprova plenamente esta iniciativa<sup>21</sup>.

A formação do acervo do MAM se deu de variadas maneiras. O importante é notar como a constituição do acervo evidenciava os valores de erudição que perpassavam a prática de colecionar. Inicialmente, a Arquidiocese levou a cabo a confecção de um catálogo. Catálogo sugerido, mais uma vez, pela DPHAN, e que constituiria em um inventário “sumamente técnico” e “densamente descritivo” das peças e obras de arte sacra existentes nas igrejas de *Ouro Preto*, a ser feito em parceria com a Arquidiocese<sup>22</sup>.

Ao mesmo tempo, D. Oscar de Oliveira, em suas visitas a paróquias e igrejas pertencentes à Arquidiocese, conversava com padres e párocos e observava nas igrejas e capelas possíveis objetos que poderiam figurar no Museu

Por intermédio do Sr. Henrique Aleixo de Paula, presidente do Conselho Vicentino e meu sacristão, venho fazer a V. Revdma. a entrega das imagens e objetos, escolhidos pelo Exmo. Sr. Arcebispo, *por ocasião de visita pastoral em julho de 1960* e destinados por S. Excia. ao Museu Arquidiocesano.(Grifo nosso)<sup>23</sup>

<sup>21</sup>Carta de Rodrigo Melo Franco de Andrade a Cônego Pedro Terra. In: *AEAM*. Arquivo 5. Gaveta 2. Pasta 19: Museus. Rio de Janeiro. 16/08/1962.

<sup>22</sup>As igrejas de Ouro Preto faziam parte da Arquidiocese de Mariana.

<sup>23</sup>Carta (manuscrita) de Padre Acrísio de Assis Reis ao Cônego Pedro Terra. In: *AEAM*. Arquivo 6, Gaveta 2, Pasta 20: Museus. Itaverava. 23/08/1962.



Imagem 3. Foto do Santo Antônio de Ouro Branco.

Acervo Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

Cônego Pedro Terra enviava cartas aos padres da Arquidiocese informando sobre a fundação do Museu, convidando para a inauguração e solicitando peças e objetos que fossem “dignos” de ser expostos na instituição

Caríssimo Padre Becho,

O Exmo. Sr. Arcebispo pediu-me para escrever a V. Revma. Comunicando-lhe que é intenção sua inaugurar, no próximo dia 22 de setembro, aqui em Mariana, um pequeno mas bem selecionado Museu de arte e história. [...] *S. Excia. espera uma contribuição da piedosa e artística da paróquia de Santa Bárbara, tendo em vista a não utilização em culto do objeto*<sup>24</sup>. (Grifo nosso)

A Arquidiocese, além da já mencionada parceria com SPHAN/DPHAN, contou com a ajuda de empresas para efetivamente colocar a instituição em funcionamento. Nem todas as várias empresas que Cônego Pedro Terra e D. Oscar de Oliveira solicitaram ajuda atenderam ao pedido dos eclesiásticos. À medida que as empresas iam doando materiais e contribuindo com o Museu, Pedro Terra publicava seus respectivos nomes em *O Arquidiocesano*<sup>25</sup>.

Merecem menção especial a COMPANHIA SIDERÚRGICA BELO MINEIRA, que doou o assoalho completo do prédio do Museu [ilegível] extensão de 180m<sup>2</sup> de peroba do campo, e a Companhia Siderúrgica Mannesmann que abriu o livro de Ouro com a quantia de 10.000,00 (dez Mil Cruzeiros)<sup>26</sup>.

<sup>24</sup>Carta de Cônego Pedro Terra ao Pe. José Maria Becho. In: *AEAM*. Arquivo 5. Gaveta 2. Pasta 20: Museus. Mariana. 29/07/1962.

<sup>25</sup>Esta prática de publicar nomes de empresas que contribuíram com o Museu, aconteceu também em relação às paróquias, pessoas físicas e autoridades públicas que cederam peças ou contribuíram de alguma forma com a instituição.

<sup>26</sup>Museu Arquidiocesano, novas doações. In: *O Arquidiocesano*. Mariana. 14/10/1962. p.4.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

A Prefeitura de Mariana e a Câmara de Vereadores também compartilhavam da ideia de que a criação do Museu seria benéfica para a localidade. Mais uma vez, defendemos tratar-se de negociação que envolve disputas, mas que de forma alguma se tornam conflitos públicos, dado os valores e visões de mundo que eram compartilhados. Sobre tal aspecto, o prefeito de Mariana em 1962, Daniel Carlos Gomes, assim se pronunciava sobre a criação da instituição:

Agora que a estrada rodoviária para Ouro Preto começa a ser consoladora esperança, o Museu Arquidiocesano vai ser um ponto de atração muito grande para os *turistas cultos*, que nos vierem visitar. – Os senhores sabem que países como a Itália e a Suíça têm no turismo suas principais fontes de renda. A cidade de Mariana, apresentando novas atrações, chamará a atenção dos visitantes, que aqui virão tomar um conhecimento com as fontes da história e da arte em Minas.<sup>27</sup> (Grifo nosso)

A solenidade de inauguração do Museu começou no dia 20 de setembro de 1962 e durou três dias, sendo o destaque concentrado no sábado, 22 de setembro, decretado feriado municipal pelo prefeito Daniel Carlos Gomes. Nesse tríduo comemorativo enalteceu-se a memória do mestre Manoel da Costa Ataíde, “gênio e amigo do Aleijadinho”, com conferências, palestras e números de arte. O importante parece-nos ser mostrar que a Arquidiocese de Mariana, ao criar o Museu, lançou mão da construção de determinada memória sobre si mesma, no sentido mesmo de enquadramento da memória de que nos fala Michel Pollak<sup>28</sup>, e que, de alguma maneira, essa memória era compartilhada por outras pessoas, o que não impedia que outras construções de memória na cidade de Mariana e no espaço de atuação da Arquidiocese se colocassem em disputa com esta da instituição e que poderiam ora se afastar, ora se aproximar das concepções dos prelados.

Entre as pessoas convidadas a participarem da inauguração como conferencistas estão, além do já citado escritor e jornalista Sérgio D. T. Macedo, os professores Ivo Porto de Menezes, Carlos del Negro e Edson Mota. No caso de Ivo Porto, ele foi convidado a palestrar sobre o tema “Manoel da Costa Ataíde, sua vida e obras”, já Carlos del Negro teve como temática de sua apresentação “Pintura de Ataíde” e, por fim, Edson Mota “Pintura Mineira no século XVIII e os problemas de sua restauração”. Mas quem são essas pessoas convidadas a palestrar? O que as torna sujeitos capazes de contar uma história sobre Minas Gerais, Mariana e suas personalidades mais famosas? Em nosso ponto de vista, mais significativo parece ser a evidência de que a direção do Museu ao convidar pessoas para falar sobre arte e cultura do século XVIII tenha recorrido a letrados, pessoas com as quais eles tinham identificação e compartilhavam determinados pontos de vista sobre a cultura e a cultura civilizada.

<sup>27</sup> O Museu Arquidiocesano de Mariana. In: *O Arquidiocesano*. 19/08/1962. p.3.

<sup>28</sup> POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.2 n°3, 1989, p.3-15.



Desta forma, valemo-nos, mais uma vez, das contribuições de Michel de Certeau ao afirmar que o lugar social possibilita aquilo que se diz, mas também autoriza esse dizer

Nos três dias de festa da inauguração do Museu, a solenidade contou, entre outras personalidades e figuras públicas, com a presença do Governador de Minas José de Magalhães Pinto, membros do clero de Mariana, prefeito da cidade Daniel Carlos Gomes, artistas e intelectuais. Dom Oscar de Oliveira não participou, pois havia sofrido grave acidente de carro no mês de agosto de 1962 na localidade de Piranga, em Minas Gerais. Desta forma, percebemos que a lógica de composição do MAM foi uma associação entre o político e o religioso, onde a Igreja Católica atuava como substrato moral do político. Essa mesma lógica, que perpassou grande parte da história da Arquidiocese ao longo do século XX, procedeu na fundação do Museu Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana e guiou o seu fechamento em 1944, com a transferência das peças ao Museu da Inconfidência. Ela também estava presente na criação da nova instituição em 1961-1962 pelo Arcebispo D. Oscar de Oliveira, como se nota pela presença de autoridades.

## 5. Conclusão

Com esse texto, tentei evidenciar os aspectos ambíguos da Arquidiocese de Mariana no que tange à preservação de seu próprio patrimônio. As elites eclesásticas que ao longo de uma parte do século XX lançaram mão de estratégias que atentavam ao conceito de preservação adotaram uma atitude que via em suas próprias ações um caráter didático, professoral.

Com base na leitura da documentação sobre essa preservação do patrimônio da Arquidiocese, percebemos que o conceito de civilização cristã é mantido na defesa de uma sociedade hierarquizada onde as lideranças eclesásticas tinham preeminência e os dois Museus cumpriam essa função. Eles deviam dizer o que era certo e errado e as vozes de fiéis eram pouco escutadas e quando se faziam ouvir eram, em geral, taxadas de ignorantes. Os fiéis cumpriam, então, a função do Outro de Certeau, eram eles os não mencionados, os silenciados nas ações das lideranças. A Arquidiocese cumpria assim sua função de mentora do corpo social em atuação conjunta, embora não pública, com a política. Ela aferrava-se ao antigo, ao tradicional na defesa de valores consolidados através do tempo, valores como ordem social, valorização da hierarquia católica e da função da Igreja como mentora do corpo social.

## 6. Referências Bibliográficas

1.1. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM)  
Arquivo 6, Gaveta 2, Pasta 20: Museus

Arquivo 5. Gaveta 2. Pasta 18: SPHAN/Patrimônios.



Arquivo 5. Gaveta 2. Pasta 19: Museu de Arte Sacra.

Arquivo 6. Gaveta 1. Pasta 13: Correspondência com Leigos.

1.2. Periódicos

CARPEAUX, Otto Maria. Contrastes de Mariana: Museu e não. In: *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro. 30/03/1963. 2º caderno. Sem página.

*O Arquidiocesano* (1961-1964)

1.3. Diversos

*Carta Pastoral*. Do Episcopado Mineiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses sobre o patrimônio artístico. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas, 1926, p.389-390.

ABREU, Regina & CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

BRANDIM, Ana Cristina Meneses de Sousa. Paul Ricoeur e Michel De Certeau: A hermenêutica da falta como produção de sentidos ou a hermenêutica dos rastros do outro. *Revista de Teoria da História*, Universidade Federal de Goiás, N. 4, dez. p.134-136, 2010.

BREFE, Ana Cláudia F. *Um lugar de memória para a nação: O Museu Paulista reinventado por Affonso d'Esgragnolle de Taunay (1917-1945)*. Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 1999.

CANCLINI, N. G. O porvir do passado. In: *Culturas Híbridas*. Estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução Heloísa Pezza Cintrão. 4ªed. São Paulo: Editora da USP, 2008. (Ensaio latino-americanos, 1). p.159-204.

CERTEAU, Michel. A operação historiográfica. In: *Escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica [de] Arno Vogel. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, M. Economia escriturística. In: *A invenção do cotidiano*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. vol. 1. 3ª Ed. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1998. p.221-245.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade: Ed. UNESP, 2001.

JULIÃO, Leticia. *Enredos museais e intrigas da nacionalidade: museus e identidade nacional no Brasil*. Tese (doutorado em História) apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.

PEREIRA, Mabel. *Dom Helvécio Gomes de Oliveira, um salesiano no episcopado: artífice da Neocristandade (1888-1952)*. Tese (doutorado em História). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2010.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.2 n°3, p.3-15,1989.

POULOT, Dominique. Cultura, História, Patrimônio e Museus. In: *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 27, n°46: p.471-480, jul/dez. 2011.

SILVEIRA, Marcos Napolitano da. *Templos Modernos, templos ao chão: a trajetória da arquitetura religiosa modernista e a demolição de antigos templos católicos no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Historiografia de Minas Gerais. Série Universidade; 2).

## Monstros no paraíso: entre Deus e o Diabo!

Guilherme Jacinto Schneider

Mestrando – UFJF

[guijaschneider@hotmail.com](mailto:guijaschneider@hotmail.com)

**RESUMO:** O artigo trata dos encontros dos europeus com criaturas fantásticas nas terras Americanas nos séculos XV e XVI. As fontes utilizadas são os relatos de viagens daqueles que, a partir da conquista das Américas e ao longo do século XVI descreveram algum tipo de contato com tais criaturas. Foram usados bestiários medievais, textos de autoridades da igreja e outras fontes do período medieval e antigo que tratam sobre o tema. Busca-se identificar o quanto a visão de mundo religiosa influenciou os encontros dos europeus com os monstros.

**PALAVRAS-CHAVE:** Monstros, relatos de viagem, imaginário cristão.

Não importa a época, os monstros sempre existiram, nem que seja apenas no imaginário dos homens<sup>1</sup>. Ainda hoje, quando o racionalismo e a ciência alcançaram alto grau de inserção na sociedade (sobretudo Ocidental), o universo do maravilhoso se faz presente em livros e filmes por exemplo, demonstrando assim o fascínio que os homens sentem pelo desconhecido, obscuro, misterioso. Se hoje esse universo mágico ainda se mostra presente, em tempos onde a razão e o método científico ainda não predominavam como critério de explicação do mundo, o universo fantástico era mais uma certeza do que uma possibilidade.

Em nosso trabalho, trataremos dos encontros dos europeus com criaturas fantásticas nas terras Americanas nos séculos XV e XVI. As fontes utilizadas são os relatos de viagens daqueles que, a partir da conquista das Américas e ao longo do século XVI descreveram algum tipo de contato com tais criaturas. Usaremos também bestiários medievais, textos de autoridades da igreja e outras fontes do período medieval e antigo que tratam sobre o tema. Nosso objetivo é identificar o quanto a visão de mundo religiosa influenciou os encontros dos europeus com os monstros (constatar se havia diferenciação entre monstros, demônios, animais e homens, se o monstro era considerado diabólico, inteligente, animalesco ou com certa “humanidade”, integrando-o ou não na criação Divina).

---

<sup>1</sup> DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história sobre monstros do velho e do novo mundo* (séculos XVI – XVIII). São Paulo: Companhia das letras, 2000.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

A cosmovisão religiosa de mundo, bem como a cultura popular do realismo grotesco<sup>2</sup> se faz presente nos relatos de encontros com monstros nas Américas, influenciando o modo como tais seres eram considerados pelos europeus, Numa sociedade onde o fantástico era encarado com tanta normalidade e o racionalismo científico estava distante de se tornar uma realidade organizadora do real, as diferenciações entre monstros, demônios, animais e homens são na maioria das vezes ditadas pela própria Igreja. Assim, nosso trabalho tentará identificar influências oriundas da cultura popular, das histórias de monstros dos povos antigos e da visão oficial da Igreja.

### Antiguidade:

Já na Antiguidade, os homens estiveram em contato com histórias sobre monstros e outros seres fantásticos. Homero, a partir de seus poemas épicos<sup>3</sup>, trouxe ao conhecimento da humanidade uma série de monstros: sereias, grifos, harpias, medusas, entre outros. Alexandre Magno (356-323 a.C), em contato com a cultura persa e através da formação do Helenismo, enquanto viajava rumo ao Oriente, escrevia relatos<sup>4</sup> de encontros com monstros variados. Até mesmo a Bíblia, com seus Gigantes e o Behemut<sup>5</sup>, integra os “monstros” como personagens de suas histórias.

Os limites do mundo conhecido eram sempre considerados habitados por criaturas fabulosas, e os relatos dos viajantes que se aventuraram pelo Oriente confirmavam a existência de monstros. Um deles foi Ctésias de Cnido (398 a. C.)<sup>6</sup> cujos manuscritos situavam a Índia nos confins da Terra, onde se localizariam todas as criaturas e raças monstruosas conhecidas desde Homero. A este se seguiu Megástenes<sup>7</sup>, geógrafo enviado como embaixador ao primeiro rei da Índia, Chandragupta, após o fim das campanhas de Alexandre Magno (326 a. c.), que forneceu um testemunho ocular (extremamente valorizado e crível durante a Antiguidade) das maravilhas encontradas naquele país. A narrativa de Megástenes sobreviveu graças a Plínio o Velho<sup>8</sup>, cuja obra “Historia natural” reuniu, entre inúmeras outras coisas, tudo o que se sabia a respeito de monstros durante a Antiguidade. Essa obra influenciaria,

<sup>2</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1993.

<sup>3</sup> HOMERO. *Odisséia*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2011. HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Os gregos atribuíam os poemas épicos *Ilíada* e *Odisséia* a um suposto poeta chamado Homero, embora nada se saiba sobre sua vida.

<sup>4</sup> STONEMAN, Richard. *The Greek Alexander Romance*. New York: Penguin, 1991.

<sup>5</sup> Livro de Jó, 40:15-24.

<sup>6</sup> Médico, feito prisioneiro do imperador persa Ataxerxes II (404 a 358 a. C.). Escreveu “Historias do Oriente”.

<sup>7</sup> Megástenes ( 350 - 290 a.C.) foi um geógrafo grego que nasceu na Ásia Menor , viajou por toda a Índia, tendo escrito a obra “Índica”.

<sup>8</sup> Gaius Plinius Secundus (23 a 79 d. C.), nascido em Como, oficial da cavalaria na Germânia, procurador de finanças na Espanha e amigo do Imperador Vespasiano, escreveu cerca de 37 volumes, onde cita inúmeros outros autores latinos, gregos e orientais. Sua obra “*Naturalis historia*” é praticamente uma enciclopédia de todo o conhecimento que havia naquele período.

juntamente com o *Physiólogo* Grego (séculos III a V d.C.), toda a produção cultural posterior acerca de criaturas fabulosas, servindo como base para a confecção de bestiários medievais e o pensamento de grandes doutores da Igreja, como Santo Agostinho e Santo Isidoro de Sevilha, como mostraremos adiante.<sup>9</sup> Eis uma parte de um relato transmitido por Plínio o Velho sobre as viagens à Índia descritas por Megástenes e Ctésias:

Próximo aos citas que vivem no Norte, não longe do lugar onde se levanta o vento Aquilon (seu antro, dizem) vivem os arimaspes, que têm como signo distintivo um único olho no meio da testa. Por causa das minas de metal, eles movem guerras incessantes aos grifos, espécie de monstros alados que, a crer nas lendas, extraem ouro das galerias; seu empenho em defendê-lo só se iguala à vontade dos arimaspes em roubá-lo [...] Os primeiros antropófagos vivem a dez dias de viagem para além do rio Boristene e bebem em crânios humanos, servindo-se de sua cabeleira como de uma toalha dobrada sobre o peito. Para além do país dos citas antropófagos, num grande vale do monte Imavus, encontra-se uma região chamada Abarimon, onde vivem homens selvagens com pés virados para trás na companhia de animais selvagens.<sup>10</sup>

Ora, os homens selvagens citados acima serão posteriormente encontrados nas terras americanas sobre o nome nativo de Curupira, o que nos possibilita estabelecer relações entre a tradição dos antigos e as descrições de (não tão) “novas criaturas” encontradas durante a conquista da América.

### Idade Média:

Ao longo do período Medieval, várias culturas acabaram por se mesclar na Europa, o que trouxe uma nova onda de seres fantásticos, como os monstros da mitologia Nórdica e Celta (por exemplo, o Kraken Viking e os Duendes Celtas). Para os medievais, criaturas míticas eram apenas mais um aspecto de todo um universo fabuloso ao qual pertenciam<sup>11</sup>, estando em constante contato com o mundo sobrenatural, onde anjos e demônios influenciavam tanto as ações humanas quanto as obras da natureza. Os Bestiários Medievais descrevem criaturas fabulosas, como o Unicórnio e os centauros<sup>12</sup>, localizando-as sempre no Oriente, considerado como o fim do mundo, onde se encontrariam toda espécie de maravilha, inclusive o paraíso terrestre<sup>13</sup>. Nesses bestiários, os monstros são encarados como

<sup>9</sup> DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história sobre monstros do velho e do novo mundo* (séculos XVI – XVIII). São Paulo: Companhia das letras, 2000.

<sup>10</sup> PLÍNIO, o Velho, *Históires de la Nature*. Paris: Jérôme Millon, 1994, p.15.

<sup>11</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1993.

<sup>12</sup> MALAXECHEVERRÍA. *Bestiario Medieval*. Madri: Siruela, 1987.

<sup>13</sup> DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história sobre monstros do velho e do novo mundo* (séculos XVI – XVIII). São Paulo: Companhia das letras, 2000, p. 18.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

exemplos de moralidade, positiva ou negativamente, sentido apregoado pela Igreja católica (por exemplo, os pigmeus simbolizam a humildade; os gigantes, o orgulho; os cinocéfalos<sup>14</sup>, a discórdia, etc).

Santo Agostinho<sup>15</sup> explica que os “monstros” existem pois têm algo a ensinar, mostrar. Se Deus havia criado o homem à sua imagem e sua obra era perfeita, a única explicação possível para a existência de criaturas monstruosas era de que tais seres deveriam ensinar algo aos homens, seja na forma de virtudes a serem praticadas, pecados a serem evitados ou castigos a serem temidos. O próprio Santo Agostinho faz alusão a uma raça de seres monstruosos com características semelhantes ao que chamaríamos de “curupira”:

Pergunta-se, além disso, se é crível que dos filhos de Noé ou melhor, de Adão, de quem esses também procedem, se hajam propagado certas raças de homens monstruosos de que a história dos povos dá fé. Assegura-se, com efeito, que alguns têm um olho no meio da testa, que outros têm os pés virados para trás, que outros possuem ambos os sexos, a mamila direita de homem e a esquerda de mulher, e que, servindo-se carnalmente deles, alternativamente geram e dão à luz.<sup>16</sup>

Mesmo questionando-se sobre a possível descendência monstruosa dos filhos de Noé, santo Agostinho não pretende negar a existência de tais criaturas, mas busca sobretudo enquadrar a possível existência dos mesmos à partir da visão cristã que ele mesmo contribuiu para que se desenvolva.

Nos bestiários medievais, toda descrição de qualquer criatura é sempre relacionada com algum aspecto da visão de mundo cristã imperante naquele período. Assim, em sua maioria, todos os seres descritos nos bestiários representam ou um vício ou pecado, ou então uma virtude ou aspecto de Deus. O elefante, por exemplo, representaria a castidade: “(...) *ignoran lo que es la concupiscência; y, no obstante, son ton castos...*”<sup>17</sup>; a Fênix representaria Jesus Cristo: “*Este pájaro representa a Jesus, hijo de Maria, pues tuvo el poder de morir a su albedrío, y de la muerte regresó a la vida...*” (Malaxecheverría, 1987, p. 7, 123)<sup>18</sup>. Constata-se portanto como as narrativas de encontros com monstros também são dotadas de sabedoria e conselhos, obtendo uma função até mesmo utilitária no cotidiano dos homens dessa época.

Citaremos um exemplo que ilustra a questão da presença da visão cristã e a preocupação com uma “moral” da história. Trata-se da descrição em soneto da Mantícora, do pouco conhecido italiano Gubbio (início do século XIV):

<sup>14</sup> Cinocéfalos são “homens com cabeça de cão; vestem-se com peles de animais e ladram em vez de falar...” que não se compreendem devido ao fato de latirem. São citados por Ctésias de Cnido e Megástenes. DEL PRIORE. Opus citatum, p. 21.

<sup>15</sup> AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus* (Contra os Pagãos). Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1989. [original latino: De civitate Dei]

<sup>16</sup>Idem, p. 229

<sup>17</sup> MALAXECHEVERRÍA. *Bestiario Medieval*. Madri: Siruela, 1987, p. 7.

<sup>18</sup> Idem, p. 123



*Una fiera llamada manticora, / concebida de hombre y de animal, / pero semejante a cada uno de ambos, / y que desea carne humana con avidez. / Su voz es bella y armoniosa, / y quien la oye, en ella se deleita: / es afín, por supuesto, al Enemigo, / que, fingiendo, engaña al alma. / Se parece al hombre por su engaño, / que, queriendo atraer a sí a la gente, / se convierte en un ángel de luz, / y a la bestia que vive en el deleite: / tanto hace disfrutar a quien la cree, / que lo conduce a la condenación.<sup>19</sup>*

O Bispo Santo Isidoro de Sevilha (576-636)<sup>20</sup>, outro grande Doutor da Igreja que contribuiu tanto para o desenvolvimento da visão religiosa de mundo cristã quanto para a preservação e adequação da sabedoria dos povos antigos à essa mesma visão, estabelece uma categorização quanto aos monstros, divido-os entre: monstros individuais, raças monstruosas, monstros fictícios e os homens animais ou bestas humanas.

A partir do Renascimento, o monstro passa a ser relacionado com o mal, o imperfeito, e muitas vezes, com o Demônio. A existência de uma criatura monstruosa passava a ser vista como fruto de pecado, pacto ou mesmo coito com entidades diabólicas, e mesmo quando se buscava uma explicação afastada da ótica religiosa, o monstro era sempre considerado uma imperfeição da natureza, um fenômeno raro, uma exceção à ordem natural das coisas. Concomitantemente, a astrologia era também usada como explicação para nascimentos monstruosos, e o próprio São Jerônimo defendia essa visão, alegando que o clima influenciaria o surgimento de seres monstruosos. Essas visões são fruto da crença entre a inter-ligação e dependência entre o micro e o macrocosmo, característica tanto medieval quanto renascentista.<sup>21</sup>

Mesmo quando se questiona a existencia dos monstros, não se ousa afirmar que eles não existem. Sebastião Munster (1489-1552) dizia que “os antigos inventaram vários monstros estranhos que fizeram viver na Índia. Todavia, ninguém no Ocidente nunca viu tais maravilhas. Mas eu não teria a audácia de duvidar do poder de Deus, que é maravilhoso em suas obras...”<sup>22</sup>.

### O Novo Mundo:

Com o início das grandes navegações, o homem se lança ao “Mar Tenebroso”, lugar de medos coletivos de uma civilização essencialmente terrestre como era a européia; e embora o progresso das

<sup>19</sup> Gubbio, p. 83 (soneto XXIV, *De la manticora*). O “*Bestiário Moralizado de Gubbio*” é uma coleção de 64 sonetos, dos quais cada um expõe uma ou várias propriedades de animais, extraindo destas sua correspondente lição de moral simbólica. Apud: MALAXECHEVERRÍA. Opus citatum, p. 177.

<sup>20</sup> Além de escrever sobre teologia (e ser canonizado), Isidoro escreveu “Etimologias”, que reúne todos os conhecimentos sobre a antiguidade que se dispunha naquele período. Figura como o último testemunho do período antigo e como referência para toda a escrita medieval.

<sup>21</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1993.

<sup>22</sup> Apud DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história sobre monstros do velho e do novo mundo (séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das letras, 2000. pág. 42.

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

técnicas de navegação tenham possibilitado aos navegantes uma maior chance de sobrevivência no mar, o prolongamento das viagens acabou por trazer novos problemas para os viajantes, como o escorbuto, alimentos estragados, doenças dos climas exóticos, ciclones das zonas tropicais<sup>23</sup>, etc. Enfrentando os perigos do mar em busca do Oriente, os europeus acabaram por encontrar a América.

Se o Oriente era considerado o fim do mundo, com a conquista do Novo Mundo e com a abertura do caminho para as índias, tanto o paraíso quanto as legiões de seres fantásticos que o circundavam foram “transferidos” para o continente americano. Aqui o desconhecido e o inóspito se somaram aos milênios de crença em monstros, fazendo das novas terras, ora um lugar paradisíaco<sup>24</sup>, ora infernal<sup>25</sup> (Laura de Melo e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*)

Durante o primeiro século de conquista, encontramos vários relatos de encontros e descrições de criaturas fantásticas conhecidas e desconhecidas pelos viajantes europeus. O que hoje nós conhecemos como o “bicho preguiça” foi assim descrito por Conrad Gesner (Zurique, 1516-49):

Existe na América uma fera extremamente disforme que os habitantes chamam de haut e os franceses, guenon, tão grande quanto um enorme macaco africano. Seu ventre é caído, sua cabeça e seu rosto são como os de uma criança, [...] e quando é capturado grita como uma criancinha. Sua pele, de cor cinza, é aveludada como a de um urso; ela só tem três garras em cada pé, tão longas quanto quatro dedos, que lhe permitem subir nas mais altas árvores.<sup>26</sup>

Como pode-se perceber, é um monstro com características humanas. Aqui já não se encontram mais explicações religiosas e ensinamentos cristãos acompanhados das descrições dos monstros. É importante observar que na América os monstros ora possuem formas bestiais, ora diabólicas, ora caracteres humanos e muitas vezes um misto de todas elas. Podemos citar Jean de Léry com um exemplo de criatura ligada à maldade e ao diabo:

Durante sua vida os pobres selvagens são terrivelmente afligidos pelo espírito maligno (o qual eles chamam kaagerre) que, como vi, várias vezes os ataca. [...] eles dizem que visivelmente os vêem em forma de besta ou ave, ou em outra forma estranha.<sup>27</sup>

O Curupira, considerado pela maioria dos viajantes como uma das criaturas mais temidas pelos índios, com seus pés virados para trás, demonstra características muito próximas das criaturas descritas pelos escritores antigos (como Megástenes e Plínio o velho, por exemplo), como já foi dito acima.

<sup>23</sup> Como bem explicitado em: DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 1ª parte, cap. 1.

<sup>24</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

<sup>25</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>26</sup> Apud DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história sobre monstros do velho e do novo mundo (séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

<sup>27</sup> LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

Existem também criaturas sem forma própria, como Anhanga, conforme explica o viajante Thevet: “Vêem muitas vezes um mau espírito ora numa forma, ora em outra, o qual nomeiam em sua língua Agnan e os persegue freqüentemente dia e noite, não apenas a alma, mas também, o corpo”.<sup>28</sup> Outra criatura é a ypupiara, que por vezes é referida como uma raça de “homens marinhos”, embora seja um monstro que ao mesmo tempo demonstra características humanas, animais e diabólicas:

Não há duvida que se encontram na Bahia e nos recôncavos dela muitos homens marinhos, a que os indios chamam na sua lingua Ypupiara, os quais andam pelos rios de agua doce pelo tempo do verão, onde fazem muito dano aos indios pesadores e mariscadores que andam em jangadas, onde os tomam, e aos que andam pela borda da agua, metidos nela. A uns e outros apanham, metem-nos debaixo d’agua, onde os afogam, os quais saem à terra com maré vazia, afogados e mordidos na boca, narizes e na sua natura(...) os quais fantasmas ou homens marinhos mataram por cinco vezes indios meus.<sup>29</sup>

Portanto, constata-se que nas Américas acreditava-se existirem uma grande variedade de criaturas nas mais diversas formas, sejam criaturas conhecidas pelas estórias dos povos antigos e bestiários medievais, sejam novos seres oriundos das lendas indígenas ou mesmo um híbrido entre as duas tradições.

### Conclusão:

De certa forma, podemos considerar que já era esperado que se encontrassem criaturas monstruosas nas terras americanas, o estranho seria se não houvesse nenhuma, já que tanto a sabedoria dos escritores antigos quanto a tradição religiosa medieval respaldava a existência de tais criaturas em terras inóspitas. Alguns, como o curupira, remetiam a seres descritos desde a antiguidade, que aqui se mesclaram com as lendas dos povos nativos, que passaram pelo filtro da visão européia para chegar até nós. Até porque apenas o testemunho ocular, pessoal ou não, já servia como base para que o relato se tornasse crível.

Durante o período medieval, o monstro foi enquadrado na ordem da criação divina, possuindo um papel que era o de ensinar aos homens sobre os desígnios de Deus, seja representando pecados, virtudes ou aspectos divinos. Os monstros geralmente se diferenciavam por suas características ora mais animais, ora mais humanas, híbridas, diabólicas ou mesmo celestiais, bem como seu número poderia constituir raças ou se limitar a indivíduos. No Renascimento, o papel moralizador do monstro

<sup>28</sup> Apud CASCUDO, Luíz da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2001, p. 77

<sup>29</sup> SOUZA, Gabriel Soares de. *Notícias do Brasil*. Lisboa: Alfa, 1989, p. 190.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazalato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

se perde e este adquire o status de exceção, imperfeição, raridade, ao mesmo tempo que se liga à intervenção de forças malignas.

O que podemos concluir é que, mesmo sem a investigação e crítica de fontes tão fundamental à nossa ciência histórica atual, os homens desse período “pré-racionalismo”, ao invés de negar a existência de seres fantásticos, buscavam sempre uma maneira de englobá-los em sua visão de mundo, seja por meio da religião, da erudição advinda da sabedoria dos antigos ou mesmo de um sincretismo e assimilação de crenças. O importante era saber qual o lugar ocupado pelos seres monstruosos em sua visão de mundo, e o que se poderia aprender com eles.

#### **Bibliografia:**

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus* (Contra os Pagãos). Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1989.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1993.

CASCUDO, Luíz da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história sobre monstros do velho e do novo mundo (séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

MALAXECHEVERRÍA. *Bestiario Medieval*. Madri: Siruela, 1987.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Notícias do Brasil*. Lisboa: Alfa, 1989.

## Taoísmo no Brasil:

### presença e modalidades de sua transplantação no século XX

Matheus Oliva da Costa

Mestrando – PUC-SP.

[matheusskt@hotmail.com](mailto:matheusskt@hotmail.com)

**RESUMO:** O taoísmo é uma *tradição religiosa* de origem chinesa (Robinet, 1997). Granet (2008) observa que além de influenciar toda a história da China, fundamentou também práticas muito difundidas pelo mundo, como o *taiji quan*, *qi gong*, *feng shui* e *acupuntura*, sendo que hoje todas elas podem ser encontradas no Brasil. Apesar de todas essas práticas serem de origem taoísta, essa tradição chegou aqui de forma um tanto dispersa e por vezes descontextualizada, nem sempre conectada a uma linhagem ou mestre taoísta, como afirma José Bizerril (2007). Este é o autor da única tese de doutorado sobre uma tradição taoísta no Brasil, fato que aponta para a lacuna que existe sobre o assunto. Aqui consideramos que a transplantação do taoísmo ao Brasil passa por duas fases: uma primeira presença indireta (especialmente literária) contando com práticas mais ou menos dispersas; e a segunda, após a chegada de linhagens taoístas por meio de *mestres* e/ou sacerdotes chineses, marco que tem início na diáspora chinesa provocada pelo advento da China Socialista em 1949 (Apolloni, 2004). Destarte, nesta comunicação buscamos realizar uma investigação *exploratória* da presença das tradições taoístas na paisagem religiosa brasileira. Fontes primárias e secundárias são analisadas, bem como estudos históricos e socioculturais sobre o taoísmo e teorias de transplantação religiosa foram usadas para *lançar luz* ao nosso objeto de estudo – às formas transplantação da tradição taoísta na sociedade brasileira durante o século XX. Assim, este estudo possibilita uma primeira sistematização dos estudos e da presença das tradições taoístas no Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Transmissão, Literatura, Tradições religiosas.

*“O que é precioso na história é que, expondo o passado, ela é uma mestra para o futuro”*

Wang Fuzhi (1619-1692)

### que é taoísmo? – Uma revisão teórica

Podemos dizer que os primeiros escritos da chamada *daojia* (escola taoísta), estão centradas no *dao* (tao). O *dao*, segundo Jennifer Oldstone-Moore (2010, p.22), é “um poder e princípio sem nome e sem forma que cria todas as coisas, sem esforço e espontaneamente”. Deve ser lembrado que o *dao* não é uma divindade ou deidade, mas um princípio a qual os taoístas acreditam que está em tudo e de que tudo veio dele. Conectado a isso existe o *wu wei*, que pode ser traduzido como não-ação, no sentido de um agir naturalmente, espontaneamente. Outra noção, de *qi* (*chì*), é entendida como o sopro vital, ou – numa linguagem mais *próxima* – energia vital presente em tudo e em todos (as). Dessa forma, podemos entender que no taoísmo, procura-se um “viver naturalmente”, de acordo com o fluir do *dao* e de forma espontânea (*wu wei*).

Mas, para além de conceitos elementares de taoísmo,  *pensemos sobre como os taoístas o vivem*. O taoísmo pode ser visto como uma tradição religiosa nativa da China, de acordo com a sinóloga Isabelle CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

Robinet (1997). A noção de *tradição* quer trazer à tona dois pontos: 1) a clássica diferenciação entre um suposto *taoísmo filosófico* e um oposto *taoísmo religioso* é historicamente ilusória. Ou seja, não há essa separação na história do taoísmo, e nem mesmo houve pretensão dos taoístas de ser uma *escola de pensamento*. E 2) é importante notar que, sendo uma *tradição*, o taoísmo abrange uma ampla gama de crenças, práticas e tudo que as envolve: trajés, objetos, pensamentos, sincretismos, rituais, livros, imagens, para citar alguns exemplos.

A divisão entre um taoísmo filosófico e outro religioso advém, provavelmente, de preconceitos tanto por parte de alguns (letrados) chineses, quanto de *scholars* europeus. Nesse sentido Oldstone-Moore (2010, p.12, *grifo nosso*) explica que

Influenciados pelo preconceito de alguns estudiosos chineses proeminentes, muitos dos primeiros estudiosos ocidentais da religião chinesa eram missionários que se escandalizavam com as tradições mágicas e exorcistas do taoísmo. Para eles, o taoísmo praticado pelos sacerdotes e pelo povo parecia uma *versão degradante e supersticiosa* da tradição eminente e filosófica da Antiguidade [chinesa].

No que se refere ao desprezo pelo aspecto mais visivelmente mágico-religioso do taoísmo, a tradição *oficial* da era imperial chinesa, predominantemente confucionista, já revelava tais opiniões. Talvez como uma reação ao que foi chamado de neoconfucionismo, onde houve um sincretismo declarado com técnicas profiláticas e meditativas do taoísmo e budismo, houve uma *revanche* dos letrados oficiais. Anne Cheng (2008, p.642) explica que, de modo geral, a classe mandarínica dos Qing (1644-1912) tentou rejeitar toda contribuição não-confuciana, ou seja, do taoísmo, budismo ou influências externas recém-chegadas como o cristianismo; o letrado Yan Yuan (1635-1704) chegou mesmo a considerar estas tradições como nocivas para a vida social (Cheng, 2008, p. 665).

Já na sua versão *outsider*, a representação que foi construída sobre o taoísmo teve influência da própria visão chinesa *oficial*. Como explica Phyllis Brooks (1997), no prefácio da tradução para o inglês de *Taoism: growth a religion*, o “ocidente” teve relutância em ver o taoísmo como tradição religiosa. Autores da Europa explanaram sobre a *daojia* ou como uma *filosofia*, ou como um *conjunto de superstições populares*, sendo a raiz de uma suposta divisão do taoísmo – entre filosófico e religioso. Tais noções podem ser vistas até hoje em *manuals* sobre religiões, como por exemplo, *As Religiões do Mundo* de Huston Smith (2001), para citar um autor mais respeitável.

Contudo, devido a todos estas confusões a cerca da definição e classificação do taoísmo, este nunca foi examinado de forma crítica e aprofundada até meados do séc. XX (nem mesmo na China).

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**



Os poucos estudiosos europeus do taoísmo que surgiram no século XX se esforçam por demonstrar a realidade do taoísmo com fontes empíricas e documentais, como afirma Phyllis Brooks (1997) no prefácio do livro citado acima. O pioneiro sinólogo Marcel Granet (2008, p.306) já explicava que pode-se reconhecer

(...) que o pensamento dos primeiros autores taoístas não pode ser explicado sem se levar em conta a prática do êxtase, corrente nos meios em que eles viviam. Isso equivale a admitir implicitamente que o taoísmo tem como ponto de partida não a especulação pura, mas costumes religiosos.

Essa afirmação de Granet (*idem*) é seguida do questionamento sobre a possível desvalorização de algumas práticas populares vistas como inferiores aos textos considerados taoístas (o *Daodejing* e o *Zhuangzi*). Destaca, então, que as considerações dos textos primordiais do *daojia* não se distanciam do que *magos* e *feiticeiros* da antiguidade faziam: as práticas de longevidade. Assim, Granet (2008, p.320) resume que os taoístas tiveram a originalidade de juntar, em um *corpo comum* teorias do conhecimento, técnicas de quietismo naturalista e um ideal de santidade.

Corpo comum, ou mais precisamente um *todo coerente*, é justamente como Isabelle Robinet (1997) caracteriza a tradição taoísta. Em um desenvolvimento da tradição baseada em elementos nativos chineses, somado a empréstimos culturais do confucionismo e do budismo (e sua *bagagem* cultural hindu) o taoísmo formulou uma síntese cultural religiosa. Mas isso “(...) sem nunca abandonar sua identidade a coerência [interna]”.<sup>1</sup> (Robinet, 1997, p.23). Esse espírito de síntese é apontado por todos sinólogos e sinólogas citados acima como sendo uma característica cultural sínica. Sendo um dos *três ensinamentos*, o *daojia* (escola do tao), ou melhor, o *daojiao* (ensinamento/religião do tao) mostra-se como uma expressão cultural eminentemente chinesa.

Outra questão a deve ser posta em debate: em que sentido pode-se falar de taoísmo enquanto *religião* (*daojiao*)? Primeiramente, Robinet (1997) esclarece que esse todo coerente seria uma justaposição de elementos distintos, mas que foram incorporados em *um só corpo* ao longo dos séculos. Este corpo de tradições tem um objetivo comum: a busca por uma santidade, santidade que é também um estado de imortalidade. Essa imortalidade não seria uma longevidade corpórea e material – apesar de ter conexões com a corporalidade. É, exatamente, a união com o *Dao* (Tao), o absoluto, a *realidade última*, quando não existiria mais um ego individual.

<sup>1</sup> Na tradução inglesa: “(...) without ever abandoning its own identity and coherence” (Robinet, 1997, p.23). Tradução livre minha.

Por esse ideal de *salvação* e todo o arsenal de práticas mágicas é que Granet (2008) vê no taoísmo uma tradição espiritual/religiosa. Todavia, essa “salvação não passa de um retorno à natureza” (Granet, 2008, p.314), de forma que pode-se ser lido o termo *natureza* na sua concepção *morfológica* chinesa (Cheng, 2008, p.32 e 50): imanente, vitalista, relacional e dotando o Céu-Terra (natureza) de certa inteligência. Este autor reluta em ver nessa tradição uma *religião organizada* (Granet, 2008, p.329), com o argumento de que sua história demonstrou certo sectarismo com a formação de *seitas*.

Acreditamos que Granet (2008) foi muito exigente em sua concepção de organização religiosa. A própria noção de *seita* usada por ele demonstra uma divisão arbitrária e pouco sistemática sobre o assunto. Neste trabalho utilizamos tanto da concepção clássica de religião em Durkheim (1996, vide *Formas elementares da vida religiosa*), como em recentes noções de religião, como em Geertz (1989) ou Hanegraff (1996). Todos estes autores acima apontam para o caráter sociocultural e simbólico das religiões, vendo-as como sistemas coletivos de produção de sentido. Destarte, consideramos aqui o taoísmo como religião, chamando a atenção, entretanto, para sua realidade complexa e múltipla enquanto tradição cultural.

Interessante ressaltar que essa reivindicação de *tradição* e de religião não é somente um discurso acadêmico: o sacerdote da Ordem Ortodoxa Unitária (*Zheng Yi*) que vive no Brasil desde a década de 1970, Wu Jyh Cherng (2000, p.31), afirma em sua *Iniciação ao Taoísmo* que “a tradição taoísta forma um corpo único (...). assim, não seria correto interpretar o Taoísmo de forma fragmentada”. E dessa forma “hoje pode-se encontrar dentro dele [do taoísmo,] elementos que correspondem ao que nós chamamos de religião no Ocidente” (Cherng, 2000, p.9), explica.

Nesse sentido, nossa concepção de taoísmo segue a indicação do cientista da religião Hans-Jürgen Greschat (2005, p.80) para que o cientista da religião realize uma *humanização do foco*, de forma que “as afirmações sobre uma religião são avaliadas como ‘cientificamente verdadeiras’ e confirmadas pelos seguidores a que se referem”. Assim, a produção científica desse pautar pela *realidade* dos sujeitos pesquisados, e não apenas por especulações teóricas. Todavia, mais do que o aval dos fieis, a pesquisa científica deve se firmar em dados empíricos para sua consolidação. Sendo assim, perguntamos: existem registros da tradição taoísta no Brasil antes deste sacerdote? Quais seriam esses registros? De quais tipos são as expressões dessa tradição em nosso país?

### **Contextualizando a relação taoísmo – Brasil**

Antes de responder as questões referentes a registros do taoísmo no Brasil, devemos ter em mente duas informações. Primeiramente, sendo uma tradição, a visão de mundo taoísta fundamenta ou,

no mínimo, serve de grande inspiração a muitos elementos da cultura chinesa. Para citar os mais conhecidos no Brasil: acupuntura, *Yi Jing* (I Ching), e *taiji quan* (tai chi chuan). Sendo assim, tais práticas e objetos podem transmitir alguns elementos culturais chineses ou mais especificamente taoístas para quem tem contato com eles.

Em segundo lugar, tradicionalmente a tradição taoísta foi transmitida através de linhagens espirituais, ou seja, de mestres para discípulos diretos. Todo arsenal de técnicas taoístas é passado de geração em geração dessa maneira, pelo menos *oficialmente*, com sacerdotes ou sacerdotisas. O que não impede que um praticante leigo possa dominar algumas delas, sem necessariamente tornar-se sacerdote, contanto que o conhecimento venha de um mestre.

Dessa maneira, leva-se em conta o alerta do antropólogo José Bizerril (2007) de que muitas das práticas chinesas chegaram de formas descontextualizadas no Brasil, ou são vividas fora do seu contexto original, de maneira livre e não muito criteriosa. Essa situação pode gerar significações bem diferentes do que os ensinamentos queriam mostrar inicialmente, já que “o sentido de um termo depende de sua relação com os demais termos de um sistema” (Bizerril, 2007, p.39). Isso, claro, não é para identificar uma pretensa tradição legítima das não legítimas. Apenas queremos pontuar, que há diferenças entre uma interpretação *livre* e descontextualizada e interpretações das tradições pautadas por critérios legitimados por essas mesmas tradições. Sendo assim, é uma distinção metodológica, e não normativa, entre uma transmissão indireta e outra transmissão direta de uma mesma tradição.

### **Primeiras formas de divulgação do taoísmo no Brasil: esoterismos, literatura e *new age***

Em nossa recente busca por fontes taoístas em sites, livros especializados e bibliotecas, deparamos com uma ausência de material sobre *história do taoísmo no Brasil*. Mesmo sabendo que existem chineses no Brasil desde a época colonial, de forma dispersa, e desde 1812 como um grupo oficial de imigrantes, não encontramos referências diretas ao taoísmo em trabalhos acadêmicos brasileiros<sup>2</sup>. A única exceção é o livro *Retorno à raiz* do antropólogo José Bizerril (2007) e outros escritos do mesmo autor, sendo que este autor enfatizou a linhagem do mestre *Liu Pai Lin* em uma perspectiva etnográfica. Nutrimos de sua pioneira e relevante contribuição, mas pretendemos neste *paper* ser mais abrangentes, e ao mesmo tempo, focar no aspecto sócio-histórico do taoísmo no Brasil.

---

<sup>2</sup> Ver por exemplo: LEITE, José Roberto Teixeira. 1999. *A China no Brasil. Influências, Marcas, Ecos e Sobrevivências Chinesas*. Campinas, Editora da UNICAMP. Ou ainda: Silva, Marcos de Araújo. *Guangxi nos trópicos: um estudo sobre a diáspora chinesa em Pernambuco*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2008.

Por outro lado, não é nada difícil encontrar traduções de clássicos taoístas, como o *daodejing* (Tao Te Ching), o *Zhungzi* (Chuang tzu) ou o *Yi jing* (I Ching), como afirma Bizerril (2007, p.37). Qualquer pessoa que procure por estes livros poderá encontrar em uma grande biblioteca, ou menos que isso. Livros como *O tao da física* de F. Capra seria um exemplo de fontes literárias inspiradas ao taoísmo que foram bastante lidas no Brasil, além de poder ser encontrado em muitas livrarias do país. E para falar em ordem cronológica da difusão do taoísmo no Brasil, foram os movimentos esotéricos – como a Teosofia – que “pavimentaram o caminho para a posterior vinda de mestres e difusão de seus ensinamentos” (Bizerril, 2007, p.38). Bizerril (*idem*) chega a dizer que a difusão de tradições asiáticas “na cultura religiosa brasileira já tem quase um século”. Posteriormente, esoterismos de origem asiática também entraram no Brasil, como o grupo *Ten Tao* (grafia dada pelo próprio grupo).

Dentre essas primeiras formas de difusão do taoísmo no Brasil ainda não foi citada a influência e/ou inspiração taoísta na obra do escritor João Guimarães Rosa. Duas fontes apontam essa relação: como fonte primária há a entrevista concedida a Günter Lorenz (1983, *grifo nosso*) onde Guimarães Rosa diz: “[...] Eu não sei o que sou. Posso bem ser cristão de confissão sertanista, mas também *pode ser que eu seja taoísta à maneira de Cordisburgo*, ou um pagão crente à la Tolstoi.” Tal comentário, no mínimo, sugere que ele teve contato indireto com o taoísmo!

Sabendo da fluência desse escritor em muitas línguas – como o alemão, numa época de orientalismo eferescente – e do seu ofício de diplomata, pode-se inferir que ele deve ter lido o *daodejing* ou o *Yijing*. Essas obras, tidas pelos taoístas como sagradas, foram traduzidas para idiomas europeus desde o século XIX pelos chamados orientistas. Na mesma entrevista Guimarães Rosa chega a dizer que: “A religião é um assunto poético e a poesia se origina da modificação de realidades linguísticas. Desta forma, pode acontecer que uma pessoa forme palavras e na realidade esteja criando religiões” (Lorenz, 1983). Sabemos, pois, que os taoístas tinham uma opinião sobre a linguagem com certa semelhança ao que foi dito acima, como pode ser visto no *Zhuangzi* (Merton, 1977, p.126).

A relação de Guimarães Rosa com o taoísmo, e na verdade, com toda uma mística cristã, zen budista e taoísta foi estudada no livro *João Guimarães Rosa: Metafísica no Grande Sertão* de Francis Uteza (1994). Neste livro, evidencia-se a relação que o escritor *sertenejo* tem com uma mística taoísta. A influência começa pelo título de uma das suas grandes obras: *Grande ser-tao: veredas*. O termo *veredas* pode ser usado para traduzir o termo *tao*, esse jogo de palavras é no mínimo curioso apontando várias possibilidades interpretativas. Nesse sentido, já nos anos de 1950 pode-se dizer que, de forma bastante indireta, temos registros de crenças e ideias taoístas no Brasil.

Ainda sobre as difusões indiretas do taoísmo, é significativa a contribuição do movimento *new age* para a divulgação de ensinamentos asiáticos, incluindo o taoísmo. Para falar da *onda* novaerista temos que lembrar que existem muitos elementos conectados a esse novo estilo de espiritualidade: o ocultismo, o esoterismo e o orientalismo. Segundo José Guilherme Magnani (2000, p.16) esses últimos fenômenos citados “já existiam por aqui, de longa data: [...] pode-se com certeza afirmar que algumas sociedades iniciáticas estão presentes no Brasil desde pelo menos o século XVIII”, como a maçonaria. E, recordando o que foi dito anteriormente com Bizerril (2007), essas sociedades iniciáticas abriram o espaço para a entrada de tradições chinesas no Brasil, bem como para o próprio movimento *new age*.

Se o movimento *new age* tem raízes nos esoterismos, ele não se reduz a estes últimos. Quando se trata do movimento nova era, segundo Magnani (2000), podemos notar algumas tendências gerais que norteiam as práticas e cosmovisões dos *adeptos*. Uma teodicéia imanente, a negação ou antipatia por hierarquia centralizada, insatisfação com as religiões institucionalizadas e dominantes são as características gerais de quem segue – consciente ou não – um *estilo nova era*. Mas, talvez, um elemento central desse estilo de espiritualidade é a liberdade de *rearranjar* os vários elementos de diversas tradições religiosas, modificando-as de modo novo e sob a perspectiva de uma *espiritualidade secular* (Hanegraaff, 1999) e numa “condição permanente de busca” (Bizerril, 2007, p.40).

O *boom* deste movimento foi entre as décadas de 1960 e 1980 no Brasil, passando por várias fases de adaptação ao contexto sociopolítico brasileiro. Mas em todos esses momentos até a atualidade, práticas chinesas apresentam aproximações com o estilo nova era de religiosidade. A acupuntura e os exercícios corporais chineses, por exemplo, são divulgados no Brasil desde a década de 1960 (Apolloni, 2004; Magnani, 2000). Muitas vezes esses elementos da cultura chinesa são vistas como *práticas holísticas* e ensinados em locais de tendência nova era, como a UNIPAZ – Universidade Holística de Brasília (Bizerril, 2007; Costa, 2012b). Ou seja, tradições chinesas são vividas e divulgadas sob uma roupagem novaerista.

No que concerne a tradição chinesa do taoísmo é interessante trazer à tona trechos do prefácio à quarta edição da tradução do *Daodejing* (Tao Te Ching) feita por Humberto Rohden, um dos pioneiros na tradução deste clássico taoísmo e de tendência nitidamente novaerista. Sobre a história dessa obra no Brasil, ele afirma que “essa obra imortal recebeu várias traduções” (Rohden, 2003, p.12). Elas começaram na década de 1970, tendo entre os primeiros tradutores um monge budista (!), tradutores anônimos de grupos macrobióticos, e o próprio Rohden, esta última versão contendo comentários *filosóficos* e ilustrações. Daí seguiram diversas traduções, algumas bilíngues desde os anos 1980 até hoje, sendo que muitas traduziam somente trechos e outras tinham *introduções* de sinólogos ou chineses.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

De modo geral Ronden afirma que “todas estas edições [...] se encontram à disposição dos leitores nas livrarias brasileiras” (Rohden, 2003, p.13). Este fato pode ser confirmando em uma consulta em sites de grandes livrarias brasileiras ou no site *estante virtual* (onde há venda de livros usados). Assim, o movimento *new age* contribuiu na difusão formal e informal de práticas chinesas como acupuntura, *taiji quan*, *oráculo Yi Jing* e/ou traduções do *Daodejing* (Rohden, 2003; Magnani, 2000; Bizerril, 2007). A espiritualidade nova era tem sido, então, uma fonte de contato com o taoísmo que o público brasileiro tem à sua disposição. Cabe lembrar apenas que essa forma de espiritualidade tende a selecionar e/ou fragmentar as tradições que são divulgadas e seus ambientes (Magnani, 2000). Dessa forma, como é o caso das traduções do *Daodejing*, o taoísmo foi ensinado de modo parcial, sem levar em conta todas as expressões da tradição taoísta, como sua ritualística ou suas técnicas de meditação.

### **Da difusão *autorizada* das tradições taoístas no Brasil no sec. XX por fontes étnicas**

Já mostramos como o taoísmo foi expresso, e ainda o é, pelas mais diversas formas indiretas no campo religioso brasileiro: por sociedades iniciáticas, literatura regional, movimento nova era e/ou traduções de clássicos. Mas, ressaltamos: será que as pessoas que tiveram um contato descompromissado e parcial com o taoísmo se autodefiniriam como taoístas? Essa é uma questão chave nessa pesquisa, não exatamente pelo critério de autoafirmação, mas pelo critério de uma identidade religiosa definida com clareza suficiente para um adepto se afirmar *dentro do caminho taoísta*, e não apenas admirador. Dessa forma, Bizerril (2007) foi pioneiro em mostrar um primeiro caso de transmissão da tradição taoísta no Brasil através de uma linhagem espiritual *autorizada* e por fontes étnicas, já que o taoísmo é eminentemente chinês.

O nosso papel, agora, é dar início ao registro do processo de transplantação religiosa de tradições taoístas em geral, mas que seguem os critérios de uma *tradição autorizada*<sup>3</sup>. No que se refere a *transplantação* ou *transnacionalização* de uma tradição cultural religiosa, pontuamos agora algumas questões que devem ser esclarecidas. Entendemos aqui o termo *transplantação*, primeiramente como um *processo de difusão e divulgação* de uma tradição a um local geograficamente distinto. Sendo assim, trata-se de um processo dinâmico que envolve muitos sujeitos que por sua vez estão inseridos em um sistema sociocultural, mostrando certa complexidade.

O sociólogo Ronan Alves Pereira (2001) estudando a difusão de uma das Novas Religiões Japonesas (NRJ) utilizou o termo *transplantação* para designar este mesmo *processo* cultural. A partir de

---

<sup>3</sup> Frisamos que não se trata de uma distinção *normativa*, de julgamento de valor em relação à espiritualidade nova era e o que chamamos aqui de tradição autorizada. Essa distinção metodológica tem uma função de compreender melhor a diferença entre um *adepto* que se norteia por uma constante busca (não se fixando em nenhuma tradição) e o *adepto* que escolheu seguir uma determinada tradição com tudo que isso implica.



uma discussão teórica com os autores Susumu Shimazono, o antropólogo Nakamaki Hirochika, Mark R. Mullins e do sociólogo Martin Baumann, propôs sua própria noção de transplantação religiosa. Ronan Pereira (2001, p.44) mostra que para entender o processo transplantação de uma religião na contemporaneidade devemos levar em conta: 1) o impacto do avanço tecnológico (comunicação e transporte); 2) Movimentos como a Nova Era e a Contracultura; e 3) Postura do regime político dos países envolvidos (contextos nacionais). Vamos continuar nosso debate sobre a transplantação já utilizando os três pontos ressaltados por Pereira (2001).

Consideramos que os itens 1 e 3 estão mais conectados na realidade do nosso objeto de estudo, assim optamos metodologicamente por primeiro destacar o ponto 2. Para o historiador Wouter J. Hanegraaff (1999) o fenômeno *new age* é uma mistura de espiritualidade esotérica e uma atitude espiritual eminentemente moderna. Assim, esse todo chamado pelos autores contemporâneos de movimento Nova Era tem raízes tanto em grupos como Rosa Cruz quanto na crença moderna na ciência. Por isso mesmo, ele utiliza o termo *secular religion* para designar essa religiosidade. Essa religiosidade secularizada também tem sua inspiração e fonte nos movimentos de Contracultura dos Estados Unidos, como os *beatnick* ou os *hippies*.

O fato interessante é que seguindo essa tendência, a Nova Era acabou criando uma complexa constelação simbólica coletiva, mas sempre pautada pela interpretação pessoal dessa constelação. Isso gerou a possibilidade de unir Jesus com Buda ou mesmo são Francisco com *Laozi*, como pessoalmente observei em um professor de *taijiquan* da cidade de Montes Claros-MG (Costa, 2012b, p.50). Assim, reforçando o que já foi dito anteriormente neste *paper*, todos esses movimentos culturais semearam as sementes e prepararam o solo para o público brasileiro em relação a tradições chinesas (entre outras tradições de outras culturas).

Mas um somente solo fértil não é capaz de fazer florescer um jardim, são necessárias vegetações com raízes firmes. É, justamente, com essa metáfora de raízes que o antropólogo Bizerril (2007) intitulou seu livro a tradição taoísta do mestre *Liu Pai Lin* no Brasil: *Retorno à Raiz*. Observamos aqui uma ambiguidade simbólica: é feita uma menção ao *dao* (tao, a fonte), que é o cerne do caminho taoísta, e ao mesmo tempo alude ao estabelecimento da taoísmo através das práticas trazidas um mestre chinês ao Brasil. Sabendo da vinda do mestre *Liu Pai Lin* em 1975 (Bizerril, 2007, p.84), quando procuramos saber de outros grupos taoístas percebemos que outro chinês que trouxe o taoísmo ao Brasil também veio morar aqui no ano de 1973. Trata-se de *Wu Jyh Cherng*, fundador da Sociedade Taoísta do Brasil.

Há, então, transplantação do taoísmo por mestres chineses detentores de linhagens a partir da década de 1970. O mestre *Liu Pai Lin* (1907-2000) teria vindo visitar uma filha em 1975 e resolveu ficar

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

no Brasil (Bizerril, 2007, p.84). Inicialmente deu aulas de *taijiquan* e outros exercícios chineses, e posteriormente de ensinamentos taoístas das tradições *Longmen* e *Kun Lun* do taoísmo, principalmente na cidade de São Paulo. Seus ensinamentos tiveram como foco a corporalidade: meditação taoísta, *taiji quan*, e *qi gong*. Sendo que seu grupo de discípulos caracteriza-se por um taoísmo distinto “das formas litúrgicas de taoísmo, a transmissão de mestre Liu prescindiu de sacerdotes e do culto a deidades taoístas, afirmou-se como movimento de leigos, pelo exemplo do próprio mestre, ele mesmo um homem leigo” (Bizerril, 2011, p. 10). Em nossa busca encontramos um grupo de prática ligado a linhagem do mestre *Pai Lin* na cidade de São Paulo<sup>4</sup>.

Sendo justamente esse *taoísmo litúrgico* com sacerdotes e deidades citado por Bizerril (2011), há outra linhagem taoísta difundida no Brasil também por um *mestre* chinês. *Wu Jyh Cherng* (1958-2004), vindo de Taiwan, fundou em 1990 na cidade do Rio de Janeiro a Sociedade Taoísta do Brasil (STB). *Wu Jyh Cherng*, por sua vez, é filho do também mestre de *taijiquan* *Wu Chao Hsiang*. Seu pai veio da China continental para Taiwan na metade do século XX. *Wu Jyh Cherng* “nasceu em Taiwan, em 1958, e em 1973 mudou-se com seus pais para o Brasil, onde foi viver no Rio de Janeiro”. Posteriormente tornou-se “sacerdote Taoísta, fundador e regente da organização denominada Sociedade Taoísta do Brasil” ligada a tradição *Zheng Yi* (Ordem Ortodoxa Unitária), e escreveu vários livros em português sobre taoísmo, segundo o site da STB<sup>5</sup>. A STB chegou a realizar dois cursos de formação de sacerdotes taoístas para brasileiros ministrados por *Cherng*. Atualmente tem dois templos, um no Rio de Janeiro e outro em São Paulo com atividades regulares e eventos internacionais.

Perguntemos: por que dois chineses ligados ao taoísmo teriam chegado exatamente na mesma década no Brasil? Considerando também os pontos 1 e 3 a serem avaliados para a compreensão da transnacionalização de uma tradição religiosa segundo Pereira (2001), devemos analisar – para além dos motivos pessoais dos líderes – os fatores sociopolíticos e tecnológicos que envolvem esse processo. Alertamos os leitores e leitoras que a história chinesa é rica e complexa, e a história chinesa depois do fim do império (a partir de 1911) é também bastante complexa. Agora vamos realizar um breve recorte para elucidar o quadro sociopolítico em que duas lideranças taoístas vieram ao Brasil, fundamentados no historiador John King Fairbank (2006).

De forma geral, a tomada de poder do Partido Comunista Chinês (PCC), liderado por Mao Zedong, demorou pouco menos de meio século e foi bastante turbulenta. Entre o mar de fatos que podem ser lembrados, pontuamos dois: Primeiramente, depois de uma relação ambígua, entre acordos,

<sup>4</sup> Ver site <http://www.centrotaoista.com.br/>, do *Centro Taoísta de Cultivo da Longevidade* que existe desde 1998.

<sup>5</sup> Sobre as informações citadas veja: <http://sociedadetaoista.com.br/blog/sociedade-taoista/mestre-wu-jyh-chenrg/>.

**CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.**

concessões e traições, quando o PCC começou a ganhar o poder, perseguiu os membros e apoiadores do *Guo min dang* (GMD) traduzido como Partido Nacionalista. Dessa forma, forçou muitos chineses a fugir para a ilha de Taiwan em 1945 onde estabeleceram a República da China apoiada inicialmente pelos EUA (Fairbank, 2006, p.313).

Um segundo ponto, ainda mais polêmico na historia moderna da China é a chamada Revolução Cultural. Fairbank (2006, p.354) explica que a “Revolução Cultural durou três anos, do início de 1966 a abril de 1969, contudo alguns afirmam que suas atividades continuaram durante toda uma década, até 1976”. Por todo este tempo houve um combate vigoroso e até violento contra os “Quatro Velhos Conceitos – velhas ideias, velha cultura, velhos costumes, velhos hábitos” (Fairbank, 2006, p.360). Podemos dizer, baseado no historiador citado acima, que esse foi um período de violência e terror na China Comunista, com perseguições a tudo que era visto como burguês e/ou tradicional. Assim, as religiões, incluindo o taoísmo, passaram por uma situação difícil, passando até mesmo a ter certa concorrência com um culto a Mao Zedong (Fairbank, 2006, p.371).

O cientista da religião Rodrigo W. Apolloni (2004) usa o termo *diáspora chinesa* para falar do movimento de migração chinesa, principalmente no final do século XX. Sabemos que a Revolução Cultural foi um fator importante para a expansão ultramarina de chineses nas ultimas décadas, mas já havia viagens sínicas ao redor do mundo há muitos anos. Apolloni (2004, p.64), usando a tipologia de Wang Gungwu, mostra que a história da migração chinesa pode ser dividida da seguinte forma: 1) Tipo *coolie* (*Huagong*), de exportação de mão de obra no século XIX; 2) O segundo seria *Mercantil* (*Huashang*), mais restrito ao sudeste asiático; 3) *Temporário* (*Huaqiao*), seria os imigrantes que saíram do *País do Meio* (*Zhongguo*) devido às turbulências políticas do final do século XIX até meio do século XX; e, 4) *Remigrante* (*Huay*), chinesas(es) que desde os últimos cinquenta anos saíram da China, sendo filhos de imigrantes ou tendo filhos fora do seu país, sendo em geral mais capacitados profissionalmente.

O próprio Apolloni (2004) usa essa tipologia de Wang Gungwu para explicar a transplantação de práticas marciais chinesas ao Brasil, estando numa linha teórica próxima à Pereira (2001) e sua teoria da transplantação religiosa. Na linha de raciocínio dos dois autores acima, acreditamos que tanto a *diáspora chinesa* quanto a transplantação da tradição taoísta ao Brasil aconteceram nesse ultimo processo de migração sínica – remigrante ou *Huay*. Dessa forma, a diáspora chinesa ocorreu mais acentuadamente com a tomada de poder dos comunistas na China (continental), diáspora que aumentou com a Revolução Cultural. Sobre a relação Brasil – China, Apolloni (2004, p.71) afirma:

A partir da segunda metade do séc. XX, o movimento migratório não partiu de uma demanda brasileira, mas de situações decorrentes do contexto internacional - avanço do comunismo na China e as revoluções que, na esteira da Guerra Fria, levaram à independência das ex-colônias europeias na África - que implicaram no deslocamento de milhões de chineses para vários países [...].

Paralelamente a este período conturbado para a população chinesa (ou até imediatamente após isso), ocorreu o crescimento econômico de países asiáticos. Primeiro os chamados *tigres asiáticos* – e depois a China com as reformas pós-Mao realizadas por Deng Xiaoping inspiradas nos seus vizinhos, – grande parte da Ásia entrou fortemente na economia mundial. Segundo Fairbank (2006) o crescimento econômico da China comunista teve seu início exatamente aí, fato que dura até o dia em que escrevemos este artigo. Segue agora algumas reflexões a serem ressaltados sobre a transmigração chinesa ao Brasil.

Primeiramente, se o leitor for atento, perceberá que um dos líderes taoístas vindos ao Brasil tem um trajeto pessoal que remonta exatamente o que foi dito acima. *Wu Jyh Cherng* é filho de chineses do continente que foram para Taiwan após 1945, nasceu na ilha Formosa, depois veio (com seus pais) ao Brasil exatamente quando Taiwan e os outros tigres asiáticos emergiram na economia mundial. Nesse primeiro ponto podemos arriscar duas reflexões: Taiwan seria, na contemporaneidade, um grande *filtro* sociocultural do taoísmo, sendo o refúgio dessa tradição e ao mesmo tempo sua fonte de divulgação.

Também podemos cogitar que a difusão do taoísmo, no caso da Sociedade Taoísta do Brasil de *Cherng*, não seria fruto de uma diáspora, mas como fruto de certo orgulho das tradições chinesas. Explico: a história da China mostra que a força política e econômica sempre rendeu certo orgulho da própria cultura à sua população, mas após a Guerra do Ópio e a humilhação causada por países europeus, sua população começou a procurar por elementos culturais estrangeiros em vários setores da vida<sup>6</sup>. O retorno às tradições, como a volta do estudo de Confúcio (Fairbank, 2006, p.401, 403 e 405), veio somente depois do crescimento econômico e da distribuição de renda. Atualmente pode ser observado o reflorescimento de religiões na China, inclusive o taoísmo, que junto com o confucionismo foi visto com certa “relevância” pelos jovens chineses (Fairbank, p.401). Assim, enquanto uma hipótese a ser testada, cogitamos: uma situação econômica rica e estável é fator determinante para um povo se interessar ou não por suas próprias tradições, e até mesmo para sua divulgação.

No que concerne à transplantação do taoísmo ao Brasil no século XX, há ainda o ponto 1 da teoria da transplantação de Pereira (2001). O avanço tecnológico dos meios de transporte e de

<sup>6</sup> Ver a história da China moderna em Anne Cheng (2008) e John Fairbank (2006).

comunicação foram fatores preponderantes para a divulgação dessa tradição por aqui. Viagens extracontinentais de *Cherng* foram essenciais para sua formação de sacerdote e dos ensinamentos trazidos por ele. O mestre *Liu Pai Lin* tem discípulos espalhados por todo o Brasil e até na Argentina (Bizerril, 2007) devido às facilidades de transporte. Ambas as linhagens, bem como os admiradores do taoísmo, usam da internet como meio de divulgação das ideias e práticas taoístas. A produção de livros e traduções – algumas diretas do mandarim – também são frutos da rapidez dos meios de comunicação. E poderíamos estender essa lista por várias páginas.

### O taoísmo no Brasil contemporâneo (século XXI)

As tradições taoístas que chegaram ao Brasil seguem expandindo seus espaços, mesmo que em meio eletrônico. Além dos sites e das obras de Bizerril (2007, 2011) não temos dados empíricos para mostrar a atual situação de expansão do taoísmo no Brasil. Ao contrário, apesar do recente esforço por divulgação, o taoísmo ainda é numericamente pequeno no Brasil segundo os dados do IBGE. No último censo de 2010<sup>7</sup> o taoísmo nem chega a ser contado individualmente: está entre as “outras religiões orientais”. Dessa forma, estão diluídos entre os 9.675 adeptos da categoria Outras Religiões Orientais do censo 2010. Apesar disso, práticas e crenças conectadas a essa tradição estão difundidas de várias maneiras e em vários espaços, como tentamos mostrar neste trabalho.

Apontamos agora algumas *circunstancias de convergência* que possivelmente favoreçam o crescimento dessa tradição no Brasil. Desde os anos 1990 o Brasil começou a ganhar espaço no cenário internacional, quando estabilizou sua economia e sua política. Nos últimos anos do século XXI houve uma aproximação política e econômica entre o Brasil e a China, sendo atualmente as maiores economias da América Latina e da Ásia segundo o professor da universidade de Hubei, *Zhou Shixiu*<sup>8</sup>. Devido às recentes aproximações dos países em desenvolvimento, tanto a China como Taiwan buscam divulgar sua cultura (principalmente língua), e dessa forma abrem mais portas ao taoísmo.

Existem também alguns casos recentes de transplantação/transnacionalização da tradição taoísta no Brasil. Bem recentemente, um brasileiro e uma brasileira se tornaram sacerdotes taoístas na China (continental) pela tradição *Longmen* (de um grupo distinto do *Pai Lin*). Desde 2007 ensinam taoísmo em Goiânia sob autorização do seu mestre chinês, usando os seguintes nomes sacerdotais: *Tian Xin Shan* e *Tian Xin Jie*. Em uma conversa por e-mail, o sacerdote *Tian Xin Shan* confirmou ter sido motivado pelo seu mestre *Tien Cheng Yang* para divulgar o taoísmo no Brasil, fato que pode confirmar

<sup>7</sup>[http://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico\\_2010/Caracteristicas\\_Gerais\\_Religio\\_Deficiencia/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia.pdf](http://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religio_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf)

<sup>8</sup><http://web.grupomaquina.com/maquinaNet/techEngine?sid=MaquinaNet&command=noticiaClippingSite&action=visualizar&RSS=true&idCliente=46&idNoticia=3346103613976&idClienteRSS=46>

CORRÊA, B. C.; GALVAO, G. S.; LANARI, R. A. O.; LÉO, Fabiana; RODRIGUES, C. M.; SILVA, Paloma Porto; SOUZA, Débora Cazelato; (Org.). II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA, 2013, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. Vol. 3.

nossa reflexão sobre o atual orgulho chinês quanto as suas próprias tradições. No mesmo email ele afirmou que ensina “aspectos tradicionais do taoísmo tais como rituais, treinamentos monásticos, talismãs, alquimia interior avançada e demais outros conteúdos ensinados em templos” (04/5/2013). Estes sacerdotes fundaram recentemente a Associação Taoísta do Brasil. Não sabemos informações relativas a um status jurídico dessa instituição, mas é possível observar um site na internet que inclui vídeos com os sacerdotes<sup>9</sup>, o que já pode mostrar as atividades que eles vem realizando.

Com este trabalho, esperamos ter contribuído para a construção da história e da compreensão sociológica do taoísmo no Brasil, desejando que essa temática possa ser cada vez mais aprofundada e debatida. Desejamos também que os estudiosos das religiões no Brasil, principalmente os cientistas da religião, inspirem-se e estudem outros fenômenos religiosos como o taoísmo, expandindo o campo de estudo das religiões no país.

### Bibliografia

- APOLLONI, Rodrigo Wolff. **Shaolin à Brasileira: Estudo Sobre a Presença e a Transformação de Elementos Religiosos Orientais no Kung-Fu Praticado no Brasil.** Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.
- BIZERRIL, José. **Retorno à raiz: tradição e experiência de uma linhagem taoísta no Brasil.** São Paulo: Attar, 2007.
- BIZERRIL, José. **Estéticas da existência em fluxo: corporeidade taoísta e mundo contemporâneo.** *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 12, n. 13, p. 77-101, fevereiro de 2011.
- CHENG, Anne. **História do pensamento chinês.** Trad. Gentil Evelino Títton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CHERNG, Wu Jyh. **Iniciação ao Taoísmo: volume 1.** Rio de Janeiro: Mauá, 2000.
- CHERNG, Wu Jyh. **Iniciação ao Taoísmo: volume 2.** Rio de Janeiro: Mauá, 2006.
- CHERNG, Wu Jyh. **Meditação Taoísta.** Rio de Janeiro: Mauá X, 2008.
- COSTA, Matheus Oliva da. **Ethos, símbolos e imaginário religioso de um grupo de praticantes de Jeet Kune Do.** Primeiros Estudos – Revista de Graduação em Ciências Sociais, Edição n.2. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012a. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/primeirosestudios/ojs/index.php/primeirosestudios/issue/view/3/showToc>. Acessado em 17/04/2013.
- COSTA, Matheus Oliva da. **Garça Branca no Sertão: estudo sobre a (res)significação dos elementos religiosos pelos praticantes de *Taiji quan* em Montes Claros – MG.** Monografia de

<sup>9</sup> <http://www.filosofiataoista.no.comunidades.net/index.php>



Graduação em Ciências da Religião. Montes Claros, MG: Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, 2012b.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FAIRBANK, John King. **China: uma nova história.** Trad. Marisa Motta. Porto Alegre, RS: L&PM, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Sem indicação de tradutor. Rio de Janeiro: Livros Técnicos Científicos (LTC), 1989.

GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é a ciência da religião?.** Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

HANEGRAAFF, Wouter. **New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective.** Leiden, Boston, Köln: Brill. Social Compass, 1999.

LAO TSE. **Tao Te Ching: o livro do caminho e da virtude.** Trad. Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

LEITE, José Roberto Teixeira. 1999. **A China no Brasil. Influências, Marcas, Ecos e Sobrevivências Chinesas.** Campinas, Editora da UNICAMP.

LORENZ, Günter. **Diálogo com Guimarães Rosa.** In COUTINHO, Eduardo F. Guimarães Rosa. Rio de Janeiro/Brasília, INL, 1983 (Col. Fortuna Crítica, 6).

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da Nova Era.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MERTON, Thomas. **A via de Chuang Tzu.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

OLDSTONE-MOORE, Jennifer. **Conhecendo o taoísmo: origem, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados.** Trad. Daniela Barbosa Henriques. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

PEREIRA, Ronam Alves. **O budismo leigo da Sokâ Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial.** Campinas, SP: [s.n.], 2001

ROBINET, Isabelle. **Taoism: growth of a religion.** Stanford: Stanford University Press, 1997.

SILVA, Marcos de Araújo. **Guanxi nos trópicos: um estudo sobre a diáspora chinesa em Pernambuco.** Dissertação de mestrado em Antropologia. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2008.

SMITH, Huston. **As Religiões do Mundo.** Trad. Merle Scoss. São Paulo: Cultrix, 2001.

UTEZA, Francis. **João Guimarães Rosa: Metafísica no Grande Sertão.** Trad. José Carlos Garbuglio. São Paulo: EDUSP, 1994.