



## **Expediente**

### **Conselho Editorial**

Alexandre Vieira Ribeiro (UFF)

Alexsander Lemos de Almeida Gebara (UFF)

Ana Mónica Henriques Lopes (História – UFAL)

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (Sociologia – USP)

Carlos Moreira Henriques Serrano (Antropologia – USP)

Irinéia M. Franco dos Santos (História – UFAL)

Kabengele Munanga (Antropologia – USP)

Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez (História – USP)

Maria Cristina Cortez Wissenbach (História – USP)

Marina de Mello e Souza (História – USP)

Marina Gusmão de Mendonça (História – FAAP)

Mônica Lima e Souza (UFRJ)

Nkolo Foé (Ecole Normale Supérieure, Université de Yaoundé 1 – Camarões)

Ronilda Iyakemi Ribeiro (Psicologia – USP)

Sebastião Vargas Ferreira Netto (UFRN)

Valdemir Donizette Zamparoni (UFBA)

Wilson do Nascimento Barbosa (História – USP)

## **Edição & Revisão**

Apoena Canuto Cosenza

Eduardo Januário

Flávio Thales Ribeiro Francisco

Maria Rosa Dória Ribeiro

Muryatan Santana Barbosa

Renata Ribeiro Francisco

## **Autor Corporativo**

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VII, NºXIII, Julho/2014

NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política

Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana

Publicação semestral do NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política.

Departamento de História (USP). Av. Professor Lineu Prestes, 338. Cidade Universitária.

Sala M-4. São Paulo – SP – CEP 05508-900. Telefone: (011) 3091-8599.

<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

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

<http://site.google.com/site/neacpusp>

[neacp.usp@hotmail.com](mailto:neacp.usp@hotmail.com)

## **Orientação para Autores:**

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

1. Artigos: mínimo de quinze, máximo de trinta páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
2. Resenhas: mínimo de duas, máximo de seis páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
3. Entrevistas: mínimo de duas, máximo de dez páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
4. Documentação: mínimo de dez, máximo de vinte páginas, em Times New Roman, corpo 12,

entrelinha 1,5.

5. As citações, notas de referência e indicações bibliográficas devem seguir as normas atualizadas ABNT.

6. Os artigos devem vir acompanhados com resumo e palavras-chave em português e em língua estrangeira.

7. Todos os artigos devem vir acompanhados de bibliografia ou referências bibliográficas.

8. Serão aceitos artigos em espanhol ou inglês, acompanhados de resumo e palavras-chave em português.

Os textos devem ser enviados em formato doc ou rtf para o endereço eletrônico:

revistasankofa@gmail.com.

Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

#### FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número XIV, Ano VII, Dezembro. São Paulo, NEACP, 2014.  
<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

## Sumário

Sobre a Sankofa.....	5
Apresentação.....	6
“Era Uma Vez...”: O Negro No Imaginário Encantado.....	8
Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820).....	23
Práticas festivo-religiosas na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Florianópolis (inícios do XX).....	62
Gregos e baianos: o drama O pagador de promessas e sua relação com a tragédia grega clássica....	89
Cabo Verde: entre uma civilização agrícola e uma civilização industrial e comercial (1822-1841)	118
Documentação.....	140
O testamento que validou José Eduardo dos Santos na presidência de Angola em 1979.....	140

## **Sobre a Sankofa**

O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.

Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de auto-identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro.

Deste saber africano, Sankofa molda uma visão projetiva aos povos milenares e aqueles desterritorializados pela modernidade colonial do “Ocidente”. Admite a necessidade de recuperar o que foi esquecido ou renegado. Traz aqui, ao primeiro plano, a importância do estudo da história e culturas africanas e afro-americanas, como lições alternativas de conhecimento e vivências para a contemporaneidade. Desvela, assim, desde a experiência africana e diaspórica, uma abertura para a heterogeneidade real do saber humano, para que nos possamos observar o mundo de formas diferentes. Em suma, perceber os nossos problemas de outros modos e com outros saberes. Em tempos de homogeneização, esta é a maior riqueza que um povo pode possuir.

## Apresentação

Cara(o)s Leitora(e)s,

A *Revista Sankofa* tem se dedicado desde seu primeiro número a construir um espaço de divulgação e debate a respeito da *História Africana e da Diáspora*. Essa edição, décima quarta, faz história como a última neste formato visual. Para as próximas edições a *Revista Sankofa* estará reformulada para agregar novidades, uma delas será a seção com debates atuais a respeito da questão do negro no Brasil. Esperamos, com a reformulação, deixar a revista mais atrativa, agregando maior conhecimento aos nossos leitores!

Para esta edição temos o artigo de Amailton Magno Azevedo e Sheila Alice Gomes da Silva, “*Era uma vez...*”: *o negro no imaginário encantado*. O artigo destaca-se pela comparação do método de criação e arte cinematográfica com base em dois filmes infantis: “Kiriku e a Feiticeira” e “A Princesa e o Sapo”. A abordagem denota as diferenças dos conceitos na apresentação do enredo de cada história, e a importância da perspectiva africana na construção da Lei 10.639/03.

Outro artigo é de Alex Rolim Machado, *Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820)*. O texto aponta que embora não tenha havido a formalização do Tribunal da Inquisição na América Colonial Portuguesa, as ações dos Agentes do Santo Ofício seguiam diretrizes semelhantes ao perseguir as culturas das etnias nativas e africanas.

O artigo de Karla Leandro Rascke, *Práticas Festivo-Religiosas na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Florianópolis (Início do século XX)*, expõe considerações acerca das experiências da prática festiva naquela cidade, considerando o impacto cultural, tanto na expressão quanto na organização, após a Abolição no final do século XIX.

Já o artigo de Júlio Lobo, *Gregos e baianos: o drama O pagador de promessas e sua relação com a tragédia grega clássica*, analisa a peça *O pagador de promessas*, de Dias Gomes, comparando a sua estrutura dramática com elementos centrais da tragédia grega clássica. Neste caso, atentando-se para o prestígio do culto católico e a afirmação do candomblé, presentes na narrativa da peça.

Eduardo Pereira, em *Cabo Verde: entre uma civilização agrícola e uma civilização*

*industrial e comercial (1822-1841)*, contribui com um artigo que explora o debate entre elite a cabo verdiana sobre a organização política do arquipélago, definindo qual ilha sediaria a capital. A partir de discursos dos políticos, Pereira traça um quadro econômico de Cabo Verde em meio a disputas acaloradas.

Por fim o artigo de Patrício Batsikama Manpuya Cipriano, *O testamento que validou José Eduardo dos Santos na presidência de Angola em 1979*. Neste texto, com base em documentos e entrevistas, o autor visa demonstrar a importância da Assembleia Regional Extraordinária do MPLA em 1972, que aproximou a figura de José Eduardo dos Santos à de Agostinho Neto, na liderança do MPLA. Fato que foi determinante, segundo o autor, para a trajetória de Jose Eduardo até ao governo de Angola em 1979.

## “Era Uma Vez...”: O Negro No Imaginário Encantado

Amailton Magno Azevedo<sup>1</sup>

Sheila Alice Gomes da Silva<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo objetiva analisar as animações: “Kirikú e a Feiticeira” e “A Princesa e o Sapo”, sob a luz da Lei: 10.639/03, das lutas históricas dos Movimentos Negros, buscando identificar releituras nas representações das culturas das diásporas, sociedades africanas e do continente africano, historicamente construídas a partir de um olhar ideológico eurocentrado, ou reafirmações dessas ideologias hegemônicas; a fim de contribuir com os debates e pesquisas que circundam a construção de relações étnico-raciais positivas.

**Palavras-chave:** Lei 10.639/03 e releituras históricas; Memórias negras; “A princesa e o sapo”; “Kirikú e a feiticeira”; Eurocentrismo-Etnocentrismo.

**Abstract:** This article aims to analyze the animations: "Kiriku and the Sorceress" and "The Princess and the Frog", in light of the Law: 10.639/03, the historical struggles of Black Movements, seeking to identify the re-reading reinterpretations of cultures reinterpretations of diasporas, African societies and the African continent, historically constructed from a Eurocentric ideological look, or restatements of these hegemonic ideologies, in order to contribute to the debates and research surrounding the construction of positive ethnic racial relations.

**Keywords:** Law 10.639/03 and historical reinterpretations; black Memories; "The Princess and the sapo"; "Kiriku and the witch"; Eurocentrism-Ethnocentrism.

### Introdução

Durante muitos séculos desenvolveram-se conhecimentos e valores produtores de uma amnésia coletiva, marcados por uma ideologia cultural eurocêntrica que se autodeclarava universal e relegava diversos grupos humanos, e suas representações socioculturais e religiosas, a papéis de subalternidade na historiografia; não apenas invisibilizando-os, mas relegando-os ao não lugar e ao

---

1 Pós-doutorado pela Universidade do Texas em Austin; Professor do Programa de Estudos Pós Graduated em História do Departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP); Orientador e Membro pesquisador do Centro de Estudos Culturais africanos e da Diáspora – PUC/SP. E-mail: [amailtonazevedo@gmail.com](mailto:amailtonazevedo@gmail.com)

2 Mestranda em História Social - PUC/SP; Pesquisadora associada ao Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora (CECAFRO – PUC/SP). E-mail: [sheilagomessilva@bol.com.br](mailto:sheilagomessilva@bol.com.br)

não ser. As representações eurocêntricas do negro e do continente africano no ocidente vão, então, reafirmar essa ideologia hegemônica e naturaliza-la, tornando-a parte do senso comum das sociedades, “O eurocentrismo situa-se de modo tão inexorável no centro de nossas vidas cotidianas, que mal percebemos sua presença.” (SHOHAT e STAM, 2006, p.20). O eurocentrismo imposto pelas ideologias hegemônicas vai hierarquizar e/ou subalternizar esses outros saberes, culturas e memórias, numa lógica dominante e excludente que não as identifica como formas relevantes e compreensíveis de ser e estar no mundo, condenando-as ao esquecimento inevitável. (Santos, 2010). Esse esquecimento/apagamento do passado constituiu-se como objeto de poder que vai ao encontro das sociedades tradicionais que tem na memória seu suporte para manter suas culturas. Pois, a “memória e cultura são indissociáveis na nossa constituição enquanto seres humanos.” (MONTES, 2007, p.129). Assim, mais do que evocar o tempo passado, a memória se constitui em uma ação produtora de significados para os indivíduos e sociedades.

D'Aléssio (2007) ao falar de memória e historiografia nos apresenta caminhos e descaminhos percorridos por grupos humanos afetados pelo processo de aceleração da história, apontada no final do século XX, a partir da percepção coletiva de fatos construídos em bases frágeis, marcados por uma brevidade. Diz ele ainda que além da tirania do consumismo, existe uma busca desenfreada pelo novo desonerando o passado e dando forças a uma cultura do esquecimento que tem como base pensamentos colonialistas de ideologia eurocêntrica. Em paralelo a esta realidade o autor pontua a força que os movimentos de busca identitária vão adquirindo no campo historiográfico, quando grupos sociais encontram seu sentido existencial e referências no passado. Numa crescente necessidade de resgatar essas outras memórias, negadas e invisibilizadas pelo poder, novas linhas interpretativas incorporam-se ultrapassando dogmas, tabus e problematizando a infalibilidade de tudo que já foi produzido.

Em um movimento dialógico, onde os que eram comumente silenciados passam a serem sujeitos históricos, e suas falas e produções ganham status de fonte historiográfica, diversas proposições bibliográficas, musicais, culturais e cinematográficas são construídas como resultado desse reverberar questionador. E ainda, na ânsia de emergir, desvelar e propor uma *releitura* de tudo que outrora havia sido imposto como a verdade absoluta.

Propomo-nos, inicialmente, há pensarmos um pouco sobre a ideia de se fazer releitura. O verbo ler é composto pelo prefixo *re* que significa de novo, e *ler* que segundo o dicionário<sup>3</sup>, no

---

3 FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Aurélio mini: século XXI. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2001, p.423.

que mais se enquadra a proposta, é: “(...) (1) Decifrar e interpretar o sentido de. (2) Perceber. (...)”. Por tanto reler significa, então, decifrar, reinterpretar o sentido, perceber novamente, reelaborar o que já se conhece e/ou já se tem uma ideia formada. Lages (2007) nos aponta para a existência de uma “cadeia infinita das leituras e releituras que atravessam a história.” (IBID, p.117). Fazer uma releitura é interrogar realidades que, de modo geral, supomos conhecer, indagando, ressignificando, construindo paradoxos; subvertendo.

No Brasil não se pode falar, no tempo presente, em releitura histórica de forma relevante sem envolver-se com o universo proposto pela a Lei 10.639, promulgada no ano de 2003, pois seus movimentos predecessores fazem-na grandiosa, ao ponto de tornar sua desejada efetividade um ato revolucionário de grande representatividade para o processo de releitura da historiografia brasileira.

O processo de escravização do Negro durou cerca de três séculos no Brasil, e foi marcado principalmente por movimentos de resistência a este sistema erigido por lideranças negras que se forjaram ante as relações de poder, submissão e dominação, e suas consequências, impostas pelos luso-colonizadores aos escravizados. Estas lideranças cresceram em numero e fortificaram-se, de maneira a representarem institucionalmente os interesses desta parcela da sociedade perante o Estado brasileiro, na luta e mobilização social pela efetiva conquista dos direitos sociais básicos; contra o preconceito racial, a segregação, pela inclusão educacional, a equidade de oportunidades, entre outros. Além de negarem a imagem ideológica comumente difundida no Brasil e no mundo que entendia o continente africano como uma unidade simplista e exótica, habitado por bárbaras tribos canibais, mergulhadas em lendas e misticismo; e o negro dos territórios da diáspora como fraco, incapaz, submisso à escravização.

Contra esse movimento opressor-colonizador lusitano que sempre procurou silenciar as vozes negro-africanas; “(...) negro torna-se, então, sinônimo de ser primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica” (MUNANGA,1988, p.07). Os movimentos negros exigiam uma releitura da África e do Negro no Brasil que reconhecesse o continente africano como território protagonista da história da humanidade, produtor de saberes e de riquezas humanas, e o africano e seus descendentes como atores protagonistas do processo de constituição da nação brasileira. Em resposta a todo esse processo de resistência e de luta, cuja importância histórica é inestimável, foi que o Estado brasileiro promulga a Lei 10.639/03.

A Lei 10.639/03<sup>4</sup> institui a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira em todos os espaços promotores da educação no Brasil, fazendo-se necessária uma revisão histórica e efetivas mudanças nos currículos escolares a fim de que a escola passe a pensar África. Esse movimento constitui um olhar que passa a ver o mundo para além dos valores ocidentais e identifica o negro como protagonista da construção social da história brasileira.

Neste momento histórico, aonde a lei vem coroar séculos de lutas dos movimentos negros, os espaços escolares e acadêmicos veem-se obrigados a envolver-se, a produzir, a estudar esse negro como ator de sua própria história. Toda essa obrigatoriedade que uma lei de âmbito federal implica à sociedade reverbera para além de uma revisão de velhos conceitos ou pré-conceitos, ela traz para o plano coletivo o que outrora se entendia apenas como militância de uns poucos, mas uma mudança estrutural que gera novas demandas de conhecimento. Para tanto, segundo Pereira (2011) universidades começam a abrir cursos de formação aos educadores, visando um aprofundamento do diálogo entre educadores em atuação e licenciandos. Aumenta a produção didática voltada para o assunto, entre outros, produzindo novas dizibilidades e visibilidades sobre a África e sobre o papel do negro no Brasil. – “(...) uma nação que se pensava branca (...)” –, (MUNANGA, 2008, p.48). Nessa perspectiva, Bonzatto (2011) diz que “por alinhar o Brasil com o modelo civilizatório europeu, as elites promoveram uma série de ações para excluir o contingente da população que não correspondia a esse modelo.” (BONZATTO, 2011, p.42).

A mais de uma década da promulgação da lei ainda se tem um longo caminho a trilhar, uma luta constante para fazer com que essa releitura seja naturalizada pelos processos cognitivos do coletivo. Por isso cabe aos educadores buscarem mecanismos e instrumentos facilitadores da prática pedagógica necessária a este processo. Instrumentos, estes que podem ser materializados como contos, músicas, danças, filmes, que nos permitam aproximar os educandos das culturas e realidades africanas e afro-brasileiras.

### **A importância do objeto: a arte cinematográfica**

---

4 [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm)

Em um tempo em que o campo da história social cresce nesse movimento de resgate de memórias de grupos étnicos e sociais, outrora excluídos da historiografia e de releituras, propomos a discutir os olhares e concepções sobre o indivíduo negro e/ou afrodescendente, e sobre o continente africano e suas sociedades, trazidos a partir da arte cinematográfica.

O cinema constituiu-se numa ferramenta de múltiplas possibilidades e de alcance mundial. Seu início incide com o auge do imperialismo e foi predominantemente utilizado para cristalizar uma ordem social hegemônica, trazendo representações a partir da perspectiva da Europa como centro do mundo, do conhecimento, da cultura, e etc., (SHOHAT e STAM, 2006). O discurso colonizador era a única referencia para as produções cinematográficas dominantes, que por sua vez, traziam aos espectadores as civilizações classificadas como barbaras pelo eurocentrismo, assim como a africana, a partir de caricaturizações, “(...) metáforas, tropos e figuras como a animalização e a infantilização.” (SHOHAT e STAM, p.31). O cinema como meio de comunicação produzia imagens, representações e valores assimilados e naturalizados por uma maioria de espectadores que sofriam com, o que tais autores vão chamar de “efeitos intelectualmente debilitantes” do legado eurocêntrico. A forte exposição visual, sonora e as narrativas envoltas por um clima mágico, permitem aos espectadores construir no imaginário coletivo a representação de espelho do mundo. De modo geral, as pessoas não percebem a ideologia eurocêntrica que perpassa os meios de comunicação, “um tipo de mal habito epistêmico presente tanto na produção cultural dos meios de comunicação quanto na reflexão intelectual sobre essa cultura” (SHOHAT e STAM, p.33).

Shohat e Stam (2006) refletem sobre as ideologias hegemônicas que perpassam a filmografia dominante, mas também sinalizam para um momento histórico novo, um período que valoriza o policentrismo cultural, a transformação de discursos subordinados em subversivos e oposicionistas. Um tempo que se passa a pensar o outro, o nosso tempo. O cinema se constitui num espaço de conflito ideológico e desse movimento emergem novas formas de se fazer cinema, como estratégia de resistência às hegemonias, e a construção de idiomas e leituras resistentes que pronunciam outras vozes, outras narrativas denunciadoras das estruturas de poder e privilégios da minoria elitista. Esse tipo de cinema vai se contrapor ao hollywoodianismo<sup>5</sup> e abrir caminhos para a arte cinematográfica de todos os territórios pensarem as culturas.

Tendo em vista a força da releitura como um movimento contemporâneo, analisaremos as

---

5 “Nos estudos cinematográficos, um outro nome para eurocentrismo é hollywoodianismo” (SHOHAT e STAM, 2006, p.61)

animações: “Kirikú e a Feiticeira” e “A Princesa e o Sapo”, ambas estão ligadas ao tema proposto, direcionam-se ao público infanto-juvenil e têm no Brasil um grande alcance popular, estando disponíveis em locadoras, bibliotecas, sites de vídeo gratuitos, entre outros, para livre observação do público em geral. Essa análise buscará identificar releituras ou reafirmações das ideologias eurocêntricas universalistas, nas representações das culturas das diásporas, sociedades africanas e do continente africano, apresentadas nas animações. O objetivo é contribuir com os debates e pesquisas que circundam a construção de relações étnico-raciais positivas.

### **Kiriku e a Feiticeira**

A animação denominada: “Kirikú e a feiticeira”, originalmente: “*Kirikou et la sorcière*” (em francês), tem como roteirista e diretor: Michel Ocelot, animador francês, recebedor de importantes prêmios da animação internacional e que viveu durante a infância na Guiné, país do continente africano<sup>6</sup>. A trilha sonora da animação é assinada por Youssou N’Dour – Cultfilmes França/Bélgica que compôs todas as canções com instrumentos tradicionais do continente como: balafon, ritti, coraxalam, tokho, sabaar e o belon<sup>7</sup>.

A animação foi lançada mundialmente no ano de 1998, tem 1h10 minutos de duração. O enredo é uma lenda africana que se constrói a partir de um menino que antes mesmo de nascer já demonstrava no ventre de sua mãe uma notabilidade impar. Esforçando-se nasce sozinho, corta o próprio cordão umbilical e, para apresentar-se ao mundo, se automeia Kirikú,

Esteticamente é a personificação do anti-herói eurocêntrico, quando, primeiramente, é apresentado como uma criança. Nos contos de fada e histórias de heróis, no geral, estes são sempre adultos, dotados de força e/ou poderes especiais. Kirikú é doce, tranquilo e pacificador; além de muito pequeno e negro. Mesmo com todas as características citadas que já nos trazem uma contraposição à imagem heroica que habita o imaginário popular, a construção de um herói negro nos permite perceber a primeira releitura.

No livro *Negritude: Usos e Costumes* (MUNANGA, 1988) o autor vai problematizar a imagem negativa que a historiografia eurocêntrica construiu e perpetuou sobre o negro de modo universal, como: “retardado, perverso, ladrão” (MUNANGA, 1988, p. 13). Segundo Munanga

---

6 Informações retiradas do Internet Movie Database, fonte de dados on line, originalmente britânica, mantido atualmente pela Amazon.com. <http://www.imdb.com/name/nm0643664/>, acessado em 05/03/2014.

7 Informações retiradas do DVD da animação “Kirikú e a feiticeira”.

(1988), essa ideologia que era imposta ao indivíduo negro como inescapável conduziu-o a uma condição de eterno perdedor. A animação vai de encontro com esse universo, e apresenta um herói negro cheio de seus atos de coragem, bondade, autonomia e benevolência.

Diferente de uma visão estereotipada a animação faz o elogio à tradição, numa visão que vai de encontro com o eurocentrismo, que “impõe uma narrativa linear, que encerra os povos das sociedades tradicionais como prisioneiros de um passado inerte incapazes de ação e mudança.” (SHOHAT e STAM, 2006, p.418), a partir da representação do cotidiano de uma comunidade senegalesa, habitante do continente africano, e suas relações com a natureza, o modo de vestir-se, a organização social, a relação com o sagrado, à musicalidade; trazendo, assim, outros possíveis caminhos e sentidos de existência no mundo.

Nas imagens da comunidade, denominada aldeia na animação, é possível percebê-la circundada por árvores Baobás; todos os personagens estão caracterizados com penteados e roupas tradicionalmente africanas. Outras cenas trazem a leveza das ações cotidianas, como: (a) a mãe de Kirikú varrendo sua cabana com uma vassoura tradicional (monte de palha amarrada sem cabo), (b) Kirikú dormindo em uma esteira, mulheres cozinhando e batendo alimentos no pilão.

O enredo da animação traz o núcleo da maldade e dominação materializado por karabá, a feiticeira, que esta sempre banhada em joias e com uma vestimenta que sugere superioridade diante da simplicidade nua de Kirikú. Karabá se diz autora do feitiço que escraviza e subjuga os habitantes da comunidade de Kirikú aos seus mandos e desmandos, e faz todos acreditarem que devorou todos os homens da comunidade, inclusive o pai de Kirikú, seus pais e tantos outros, situações que acabam por aproximar esses dois personagens dentro da história.

Muitas vezes desacreditado pela comunidade por ser criança e pelo seu tamanho (minúsculo), Kirikú nos traz a imagem de um negro que resiste ao preconceito, luta por seus objetivos, e é resiliente. Por vezes, salva as crianças da comunidade das armadilhas de Karabá, e com isso é louvado com danças e cantos por todos, “Kirikú é pequeno, mas é bem valente” “ele é pequeno e tem seu valor”, enaltecendo sua bravura e heroísmo.

O pequeno Kirikú além de atos heroicos traz ao espectador reflexões sobre o mundo em que vivemos, mostrando a todos um pouco da sabedoria africana no tecer as relações humanas. Em uma das cenas, em que mostra um diálogo entre Kirikú e sua mãe, ele se queixa da maldade das pessoas referindo-se a Karabá. Como resposta, a mãe lhe diz que a feiticeira não era a única má, lembrando

o filho que a maldade é algo coletivo. Então, Kirikú lembra-se que apesar de ter salvado tantas vezes as crianças ainda não era tratado bem por elas, mas mesmo assim ele diz a ela que se tratando de uma comparação entre os dois tipos de maldade, com certeza, Karabá era a mais malvada. Em resposta as colocações do filho, a mãe de Kirikú problematiza sua afirmação questionando-o e a todos nós, se a feiticeira era a mais malvada ou a era a pessoa que tinha mais poder? Questionamento que reflete um pouco da sabedoria africana, sobre o caráter dos homens diante do poder.

Influenciados pela cultura eurocêntrica geralmente dividimos o mundo em duas vertentes principais: a do vencido - perdedor e a do vencedor, o que se estende a literatura, ao cinema, teatro, novelas, entre outros. Torcemos para que os perdedores sejam, necessariamente, os malfeitores, acreditando que a morte é o único possível e maior castigo que o mocinho e/ou herói deve empreender contra os personagens que representam a ameaça.

Kirikú nos mostra um caráter reconstrutor ideológico quando inusitadamente busca primeiro tentar entender a razão de toda a maldade do opressor e não pensa em simplesmente mata-lo para livrar-se do problema. Diferente disso Kirikú recorre a um sábio (seu avô) – valorizando o conhecimento do ancião/idoso/aquele que já muito viveu – não para fazer de Karabá a perdedora, mas fazer todos os participantes da história vencedores. Trazendo-nos a percepção do coletivo, a importância do perdão, altruísmo e da astúcia; características tão raras de serem percebidas em nossa sociedade contemporânea. Quando Kirikú busca o sábio da comunidade para entender o que acontece, a animação nos mostra a supervalorização do passado no presente. Traz-nos uma cultura que não apaga ou desvaloriza o passado em detrimento do presente, mas propõe um andar junto, um reconhecimento do ancião e/ou do que foi como base do que é.

Kirikú descobre o real motivo de tanta maldade demonstrada pela feiticeira; um espinho na carne de Karabá, além disso, seu avô revela a ele que quanto mais as pessoas têm medo dela, mais poderosa ela fica. O herói Kirikú então percebe que ele não veria teme-la, mas antes, benevolmente liberta-la de uma maldade que se apoderara dela. Kirikú retira o espinho, e livra-a da prisão que se tornará o seu poder.

A animação nos traz outra possibilidade de se tratar o vilão, olhando para o ser humano que há por trás da maldade. A feiticeira livre da maldade destrói o feitiço; e com isso, não apenas a feiticeira ou Kirikú, mas todos, todos ganham, todos saem vencedores.

Todos na comunidade passam cantar e dançar: “Kirikú é o melhor em nós”, mostrando ao espectador que as aparências enganam uma das várias ideias trabalhadas no filme.

Com Kirikú é possível se abrir para outras possibilidades, uma substituição do: “Eles foram felizes para sempre”, pelo “E *todos* foram felizes para sempre.” A partir de um herói que contraria as noções universalistas e estereotipadas desse personagem, e que outrora estaria fadado a figuração e sátira, “Kirikú e a Feiticeira” propõe outros olhares, outros modos de ser e estar no mundo, nos propõe pensar a não ocidentalização do mundo, e nos faz pensar África.

### **A princesa e o sapo**

Em outro exercício analítico trazemos a animação: “A princesa e o sapo”, lançada pelos estúdios Disney no ano de 2009, sob a chamada de ser a “primeira princesa negra da Disney”. De modo geral representaria, então, a abertura dos estúdios de maior representatividade na história das animações no mundo para as histórias da África e sua diáspora. Mesmo assim o enredo da animação é baseado no conto do Príncipe Sapo<sup>8</sup> de autoria dos Irmãos Grimm, que eram de nacionalidade alemã e atingiram notoriedade como escritores de fabulas infantis. Isso nos faz questionar: como uma animação baseada num conto de origem alemã pode trazer ao público o universo de permanências e rupturas da Diáspora africana, especificamente, na América do norte? Permitimo-nos, então, a partir dos conceitos trazidos na introdução do artigo sobre a universalidade empreendida pelo eurocentrismo na escrita da historiografia mundial, perceber esse fato estruturador da animação, na proposta do texto, como reafirmação.

As cenas são ambientadas na cidade de Nova Orleans da década de 1920, berço do jazz norte americano, outrora, grande polo de tráfico de negros vindos da parte Ocidental do continente africano para serem escravizados. Apresenta, ineditamente, ao público muitos personagens negros e/ou afro-americanos, dentre eles direcionaremos nossa análise, principalmente, para três: Tiana (a princesa), Naveen (o príncipe sapo) e Dr. Facilier (o bruxo).

Como todo conto de fadas a animação traz, de forma bem definida, o núcleo dos mocinhos e dos vilões. A princesa Tiana, que no começo da animação é apenas uma plebeia pobre, é a primeira personagem que nos ateremos e que faz parte do núcleo dos mocinhos. Tiana tem a pele negra, mas apresenta um fenótipo distante dos traços negroides comuns a população afrodescendente. Seus

---

8 Disponível em: <http://www.botucatu.sp.gov.br/eventos/2007/conthistorias/bauhistorias/contosinfantis.pdf> , acessado em 10/02/2014.

cabelos não são crespos e nem trançados, seus lábios são cuidadosamente desenhados para não estarem nem grossos demais e nem muito finos, além de corpo seguir os padrões eurocêtricos de beleza associada, especificamente, à magreza.

Tiana é filha de uma costureira negra que presta serviços na casa de uma família branca, rica, e que tem uma filha, Charlotte, que convive com Tiana nas visitas que a mãe faz para tirar as medidas de roupas da menina. Quando Tiana e sua mãe saem da casa de Charlotte, depois de mais uma tiragem de medidas para um novo vestido, é possível que observemos na sequência de imagens que se seguem durante a viagem de volta para a casa de Tiana a segregação urbano-territorial que os negros estavam confinados em Nova Orleans. Numa viagem de bonde são perceptíveis as mudanças estruturais que se mostram ao sair de um bairro “nobre” para a periferia. De mansões bem iluminadas e ruas arborizadas para casebres velhos, pequenos e rústicos. O que nos permite classificar essa cena do filme, como um dos momentos promotores de releitura da historiografia eurocêntrica, que não admite as violências perpetradas contra a população africana e afrodescendente nos territórios da diáspora.

Motivada desde a infância pela ideologia meritocrática propagada pelo falecido pai e pelos sonhos dele de montar um restaurante na cidade onde moravam, Tiana acumula funções e economiza todo o dinheiro que pode para realizá-lo. A ideologia meritocracia, sinalizada por Shohat e Stam (2006) como a hiper valorização das conquistas pessoais e da contra vitimização, que foi imputada aos negros na historiografia eurocêntrica e que representa de modo *latu* a reafirmação dos conceitos universalistas, é expressa diversas vezes em falas de Tiana; como: “o único jeito de conseguir algo nesse mundo é trabalhando muito!”; “vou me esforçar para ter o meu lugar ao sol”; e “se você der o seu melhor atraíra o melhor para você”.

Na ânsia de completar o dinheiro que usaria para comprar um galpão, que serviria como sede do sonhado restaurante, Tiana vai trabalhar na festa de Charlotte, um baile à fantasia, que se inicia e segue com um tango, apesar de estarem na capital do Jazz. O que nos sugere, dentro desse universo proposto pela animação, uma reafirmação dessa segregação espacial e agora musical entre negros e brancos, também em Nova Orleans. O Jazz em diversas cenas é o ritmo que embala o cotidiano da cidade e dos territórios negros, e o tango, por exemplo, um ritmo, nesse caso, mais próximo da elite.

Em uma das cenas que mostra Tiana, ainda criança, e seu pai em casa preparando uma sopa,

a história nos trás um senso de comunidade, do acolhimento, da união, da coletividade africana. O pai de Tiana a questiona, retoricamente, sobre o que a comida tem de bom, e responde dizendo: “ela reúne as pessoas de todas as classes sociais, da uma sensação boa aqui (apontando para a barriga) e põe felicidade no rosto delas”. Ao fazer a sopa Pai e Filha distribuem para todos da comunidade, num ato coletivo de comensalidade, onde cada um traz mais alguma coisa e juntos colocam em prática a partilha e/ou o ditado popular: “Quando um tem todos tem”. Essa coletividade africana é um dos elementos que nos permitem refletir sobre o pensamento filosófico africano. A representação da família ocidental é composta por um núcleo principal: pai, mãe e filhos; já nas sociedades tradicionais o conceito de família é estendido ou, como denominado por Serrano e Waldman (2007): “famílias extensas”, onde todos os membros da comunidade são mães, pais e irmãos. A responsabilidade de um é para com todos e a responsabilidade de todos é para com cada um; é um eu comunitário. Esses valores familiares permanecem resistindo a ideologia hegemônica, não se dissolveram e mantem o equilíbrio das comunidades tradicionais que tem como suporte fundamental o grupo familiar. Um conceito que retrata uma experiência histórica, porque produz uma espécie de estrutura social de sustentação a partir de uma profunda base solidaria entre os indivíduos. Essa experiência social vai desenvolver nos indivíduos do grupo uma consciência de pertencimento, laços de solidariedade que segundo Serrano e Waldman (2007) impactaram e/ou influenciaram a dinâmica das diásporas e a formação dos territórios americanos.

Há ainda uma cena que nos chama a atenção de maneira especial por unir sons e imagens na transmissão das idéias. Quando Tiana ao cair em cima da mesa das guloseimas que servia na festa suja a sua fantasia, é levada por Charlotte para trocar-se, e sai com um vestido típico das princesas européias dos contos de fada mais populares, de luvas, salto alto e com um vestido longo brilhante. Assim que Charlotte a vê vestida dessa maneira, a cena fica a meia luz com foco especificamente em Tiana, além da trilha sonora também sugerir surpresa e fascínio. Charlotte fica boquiaberta dizendo a Tiana que estava mais bonita que as flores da primavera. Ao aproximar-se do universo de beleza européia através das roupas e acessórios, ela fica deslumbrante, ela chama a atenção pela beleza que em suas roupas normais, com sua beleza naturalmente negra não reconheciam.

Quando Tiana finalmente consegue todo o dinheiro para dar entrada na compra do galpão que almeja, tem seu primeiro momento musical na animação, que será a materializado numa idealização do seu sucesso a frente do restaurante. Nesse sonho ela esta usando um vestido de branco, modelo dos anos 20, com seus cabelos lisos num corte chanel; o que nos permite associar

sucesso a embranquecimento. As roupas mudam, os traços mudam, quanto ao próximo do sucesso mais próxima da branquitude ela será apresentada pela animação, numa reafirmação dos valores eurocêtricos.

O outro personagem que nos propomos a analisar é o príncipe Naveem, da Maldonia, que chega a cidade procurando um casamento com uma garota rica, a fim de sair da falência financeira que se encontra. É apresentado, diferentemente de todos os outros príncipes conhecidos dos contos de fadas produzidos pela Disney, com características mais próximas dos vilões, como: malandro, ganancioso, mulherengo e aproveitador. A própria Tiana (personagem principal da animação) no início da animação o define como: “inútil, preguiçoso e muito abusado!”. Ele é negro, e numa inversão de valores, nunca antes pontuada em animações, tem o mordomo branco. Apesar de todas as cenas mostrarem relações raciais, entre negros e brancos, tranqüilas e boa convivência, Naveem, negro, maltrata de maneira sarcástica o seu mordomo, branco. E assim como Tiana, tem suas características fenotípicas distanciadas dos traços negróides.

O núcleo da maldade e/ou do vilão é composto pelo Dr. Facilier (denominado feiticeiro) ou Homem Sombra, praticante de Vodum, tradição religiosa teísta-animista baseada nos ancestrais, tem suas raízes primárias nas sociedades Ewe-Fon da África Ocidental (Benin). Apresentado com um caráter negativo, invejoso e ganancioso, tem sua primeira aparição na animação costurada a uma música que nos traz um olhar restrito e universalista sobre suas praticas de Vodum, como: “Tem magia boa e má”, trazendo na palavra má um close ao personagem, quando o mesmo jogava cartas para um senhor branco na cidade. Outra parte da musica, é: “Consiga o que quer e depois perca tudo...” classificando o Vodum uma prática mentirosa e enganadora. Numa outra cena Facilier promete almas aflitas as divindades do Vodum, sugestionando uma demonização da prática. Tiana (protagonista) refere-se ao Vodum como: “magia negra” numa conotação negativa. O filme, de modo geral, representa o Vodum sob as lentes disciplinares da ideologia hegemônica eurocêntrica que segundo Shohat e Stam (2006) traz a Europa numa perspectiva central no mundo do conhecimento, da cultura, entre outros.

O personagem do “bruxo” tem em suas características fenotípicas com uma maior incidência de traços negróides, como: lábios grossos e nariz não afunilado, o que não encontramos nos personagens do núcleo dos mocinhos. O que nos permitiu associar a uma linha da cor, onde a bondade esta associada ao embranquecimento ou aproximação da beleza eurocêntrica, e a maldade ao distanciamento desta e/ou enegrecimento.

A história da animação, de modo geral, é simples e continua de maneira copiosa os contos de fadas já lançados pelos estúdios em outros momentos. A menina pobre que tem um brilho próprio, uma bondade exacerbada, e uma vontade de melhorar de vida, no que tange sua condição social. Dr. Facilier, o feiticeiro, quer usar o príncipe falido, Naveem, para casar com a rica Charlotte, e conseguir dominar a cidade com a fortuna que herdaria. Acaba então enganando o príncipe e transformando-o em um sapo, e fazendo seu maltratado mordomo tomar seu lugar fisicamente, com a magia. Para desfazer o feitiço colocado em Naveem era preciso que ele convencesse uma princesa a lhe beijar, e Tiana disposta a ajudar o beijou, mas diferente do que pensava, por ela não ser uma princesa, o feitiço também a atinge e ela se torna uma rã. Juntos os dois terão que encontrar um meio de desfazer o encanto.

Como todo conto de fadas também passa uma mensagem: o príncipe - aprende que o dinheiro não é a coisa mais importante para a vida do homem, e que o amor e o carinho de seus amigos e da mulher que se apaixonou valem muito mais; Tiana – percebe o quanto é especial e que tem capacidades para além do que imaginava; Dr. Facilier – morre na reafirmação recorrente dos contos de fada da Disney de que o fim de tudo que é mal é morrer, a morte como um castigo. O fim da animação não traz nenhum argumento inédito, eles se casam e vivem felizes para sempre. Esse “eles” enquadrando apenas o núcleo dos mocinhos, claro!

## **Considerações Finais**

A partir de movimentos questionadores das narrativas hegemônicas, releituras emergem como contra narrativas, num intuito de fazer ouvir vozes, outrora, silenciadas. São mulheres, crianças, pobres, trabalhadores, nordestinos, migrantes, entre tantos outros, e negros.

Sociedades africanas e afrodescendentes foram submetidos a um processo de desumanização na história mundial, pelo sistema de dominação e escravidão empreendidos por brancos “colonizadores”. Até hoje não é difícil identificar práticas discriminatórias contra o indivíduo negro nas diversas sociedades, e em especial, no Brasil. Um país que tem sua história marcada pela busca de uma identidade que “higienizasse” e/ou promovesse a eugenia, e o branqueamento da nação. Perpetuando no imaginário coletivo a necessidade de excluir o negro das paisagens urbanas, das empresas, das escolas, enfim, da nação como um todo.

A partir de lutas individuais e de movimentos de resistência organizados, torna-se

possível propor que pensemos um Brasil Negro. A partir desses olhares ampliados educadores e a sociedade, no geral, passam a demandar novos meios de se repensar a África e o negro. Sendo assim, animações como as que analisamos: “A princesa e o Sapo” e “Kirikú e a Feiticeira”, acabam sendo usados por educadores e pela sociedade como instrumentos promotores de releitura, sem que haja uma real análise da história e das cenas apresentadas. Há de se refletir sobre tais questões que no lugar – comum da filmografia é também uma construção ideológica que pode trazer uma nova perspectiva do racismo, da discriminação e do preconceito nas novas relações de poder postas no mundo.

Em virtude dos fatos mencionados e das análises empreendidas no corpo do artigo entendemos que cada animação traz um olhar diferenciado sobre o continente África e suas sociedades, ou sobre o afrodescendente. Proporcionando ao espectador possibilidades de perceber o universo negro-africano, hora reafirmando as narrativas hegemônicas, hora questionando e/ou promovendo releituras.

A partir da análise de cada filme foi possível concluir que de modo geral o filme “Kirikú e a Feiticeira” reúne elementos que trazem ao espectador um conjunto de novos olhares sobre o que as narrativas hegemônicas propagaram contra o negro e/ou afrodescendente e contra a África. Partindo das belas paisagens no fundo das cenas, a sabedoria dos indivíduos, o retrato do cotidiano de uma África não estereotipada, o espírito de luta e resistência e por fim o herói negro. Propondo ao espectador pensar o mundo para além do ocidente, aparentando ser uma animação para o público infantil, mas tratando de assuntos que interessam todas as gerações havidas por reconhecer-se e identificar-se em filmografias.

A animação se desenrola em meio aos valores africanos de coletividade, alegria, suas relações com a natureza, entre outros, trazendo mensagens de perdão, altruísmo, coragem e resistência.

Com relação à segunda animação analisada: “A princesa e o sapo”, entendemos que apesar de apresentar algumas cenas que nos permitem identificar questões de grande importância, como a segregação urbano-espacial do negro em Nova Orleans e das áfricas da diáspora, ainda sim a animação não traz representativamente uma releitura das narrativas hegemônicas e/ou eurocêntricas, e o discurso do colonizador perpassa muitas de suas cenas. O filme, de modo geral, traz um olhar míope sobre diversos assuntos, reafirmando as vozes dominadoras de uma

historiografia que silencia, classifica e exclui o que caracteriza diferente. Apesar da promessa que envolve sua chamada de lançamento: “A primeira princesa negra da Disney” a animação não da conta de todos os significados que esta máxima traz consigo.

Contudo acreditamos ser imprescindível que educadores, pais, entre outros, que tenham contato com animações como estas que analisamos, desempenhem um olhar crítico na busca de realmente promover uma mudança em nossa sociedade, a partir de releituras que fidedignamente pautem-se em discursos contra hegemônicos, a fim de que verdadeiramente promovamos as relações Étnico-raciais positivas, o real objetivo da lei 10.639/03 e dos movimentos negros.

### Referências Bibliográficas

- BONZATTO, Eduardo Antonio. *Aspectos da História da África, da Diáspora Africana e da Escravidão: sob a Perspectiva do Poder Eurocêntrico*. São Paulo: Ícone, 2011.
- D'Aléssio, Márcia. Memória e historiografia: a experiência com historiadores franceses. In Miranda, Danilo Santos de. (Org). *Memória e Cultura: A importância da memória na formação cultural humana*. São Paulo: SESC SP, 2007
- LAGES, Suzana Kampff. Literatura e memória – caminhos e descaminhos. In Miranda, Danilo Santos de. (Org). *Memória e Cultura: A importância da memória na formação cultural humana*. São Paulo: SESC SP, 2007.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e sentidos*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- PEREIRA, Amilcar Araújo. A pesquisa e o Ensino de História da África a partir da Lei 10.639/03. In: *A Universidade e a formação para o Ensino de história e Cultura africana e indígena*. Editora da Prefeitura Municipal de São Paulo: São Paulo, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: \_\_\_\_\_; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SERRANO, Carlos; Waldman, Maurício. *Memória d' África: a temática africana em sala de aula*. Ed. Cortez: São Paulo, 2007.
- SHOHAT, Ella e STAM, Roberto. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*, trad: Marcos Soares, São Paulo: Cosacnaif, 2006.

## **Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820).**

Alex Rolim Machado<sup>1</sup>

**Resumo:** Apesar de não ter sido instaurado um Tribunal da Inquisição na América portuguesa, é enganoso pensar que suas ações não tenham chegado aos Trópicos. Inicialmente foi pensado para perseguir crimes “europeus”, sendo o principal o judaísmo. Nos territórios americanos, os Agentes do Santo Ofício se reinventaram a todo momento com o tráfico do negro africano, a conquista dos ameríndios e a miscigenação por conta de seus fortes traços culturais e modos de vida. Aprenderam ali a classificar e a perseguir práticas das etnias africanas e americanas. Do mesmo modo, os escravos, forros e livres igualmente se propuseram a usar a Inquisição como ferramenta de resistência, travando em alguns momentos sua suposta maquinação efetiva e voltando-a contra os senhores brancos.

**Palavras-chave:** Inquisição, Alagoas Colonial, Negro Africano.

**Abstract:** Despite not having been instituted a Court of Inquisition in Portuguese America, it is misleading to think that their actions have not reached the Tropics. In the Portuguese America, the agents of the Inquisition re-invented themselves in every moment, with the African slave trade, the conquest of Native Americans, cultural miscegenation and lifestyles. The agents learned there rating and pursue practices from African and American ethnic groups. In the same way, the slaves, and the free, also used the Inquisition as a tool of resistance, putting latches in some moments and turning against the white masters.

**Keywords:** Inquisition, Colonial Alagoas, Black African.

Em 1984, ao escrever um texto acerca de uma teoria para a História Institucional do Antigo Regime, António Manuel Hespanha já tecia comentários críticos sobre como a Inquisição era vista em artigos e livros acadêmicos portugueses: um conjunto de histórias pitorescas de valor histórico-crítico baixo, “que muitas vezes preferem os aspectos patéticos e polémicos aos aspectos político-institucionais”<sup>2</sup>. Dez anos adiante, Francisco Bethencourt lançou sua obra **História das Inquisições**; um estudo político-institucional comparativo entre as três Inquisições da época

---

1 Pesquisador do Grupo de Estudos da América Colonial da Universidade Federal de Alagoas. E-mail: [arolimmm@hotmail.com](mailto:arolimmm@hotmail.com).

2 HESPANHA, António Manuel. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime”. In: HESPANHA, António Manuel (org.). **Poder e Instituições na Europa de Antigo Regime**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 11.

moderna: portuguesa, espanhola e italiana<sup>3</sup>, pretendendo suprir essa lacuna da historiografia sobre o estudo do Tribunal, elucidando muitos aspectos que eram conhecidos de leve ou escritos de forma rasteira sobre o funcionamento da instituição.

O presente artigo não pretende estudar apenas os aspectos da Inquisição como Tribunal que julga e persegue, mas também daqueles que foram classificados e perseguidos pelos agentes do Santo Ofício. Nesse caso, enquanto A. Hespanha e F. Bethencourt se preocupavam com os aspectos institucionais e políticos, Laura de Mello e Souza em 1986 lançava sua obra pioneira (e até hoje referência) sobre a religião popular na América portuguesa, sendo uma das primeiras a esmiuçar os aspectos ideológicos da sociedade portuguesa e da Inquisição nos quesitos dos conhecimentos e classificações das práticas religiosas dos africanos traficados e dos ameríndios que cá já estavam antes da chegada dos conquistadores portugueses<sup>4</sup>. Depois de sua iniciativa, outros temas como o casamento, a sexualidade, os crimes eclesiásticos e a formação das redes de agentes do Santo Ofício foram aparecendo em maior número e com um rigor teórico e metodológico apurado<sup>5</sup>. Contudo, é importante frisar que o tema da Inquisição já era conhecido em espaços brasileiros a partir das iniciativas de Anita Novinsky e de Sônia Siqueira<sup>6</sup>.

Portanto, dividir-se-á o texto aqui proposto em dois pontos sociais. Primeiramente, a partir de alguns estudos de caso, avaliar-se-á como os agentes da Inquisição foram criados nos espaços locais. E a partir de suas *práxis* de perseguição classificavam os africanos e seus descendentes como “má-vindos” na sociedade tanto pelos ideais antigos (a pureza de sangue portuguesa) como costumeiros (a miscigenação nos Trópicos)<sup>7</sup>. Ali suas presenças foram demasiadas elásticas nos

---

3 BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha, Itália**. Lisboa: Círculo de leitores, 1994.

4 SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. – 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

5 VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, Sexualidade e inquisição no Brasil**. – Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2010. MOTT, Luiz. **Bahia: Inquisição & Sociedade**. – Salvador: EDUFBA, 2010. VAINFAS, Ronaldo. FEITLER, Bruno. LIMA, Lana Lage da Gama. (org.). **A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso**. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2006.

6 NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972. SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

7 Ronaldo Vainfas vai delimitar essa diferença entre “Pureza de Sangue” e “Preconceito de cor”, que apesar de terem

quadros sociais, como indivíduos renegados em alguns momentos, ou até mesmo bem-vindos em outros, dependendo do grau de interesse do branco conquistador<sup>8</sup>. Outros casos permitem avaliar como eram dadas as perseguições quando algum tipo de “crime” de alçada inquisitorial era identificado e seu proponente denunciado e/ou preso. A partir das leituras dos discursos e sua análise temática, ver-se-á as denominações e caracterizações dadas quando um negro, pardo ou mulato era encarado como “inimigo da fé católica”.

A segunda perspectiva aqui é de retomar um debate “materialista-social” em torno da sociabilidade dos negros e seus descendentes dentro da comunidade conquistadora branca<sup>9</sup>. Ensaios atuais (baseados em larga leitura bibliográfica e pesquisa empírica) se propõem a demonstrar a importância dos múltiplos estudos das etnias africanas e ameríndias nos espaços das conquistas do Império português<sup>10</sup>. Tomando aqui uma posição de olhar analítico entende-se que indicar as

---

se tornado quase sinônimos no Brasil, por conta da estrutura da escravidão, são diferentes em seus estatutos jurídicos e costumeiros. Cf. VAINFAS, Ronaldo. “Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa**, vol. I. NOVAIS, Fernando. (dir.). – São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 238-239.

8 FRAGOSO, João. “Capitão Manuel Pimenta Sampaio, senhor do engenho do Rio Grande, neto de conquistadores e compadre de João Soares, pardo: notas sobre uma hierarquia social costumeira (Rio de Janeiro, 1700-1760)”. In: FRAGOSO, João. Gouvêa, Maria de Fátima (orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI – XVIII**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Cf. VAINFAS, Ronaldo. “A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais”. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs.). **O Brasil colonial: volume 1 (ca. 1443- ca.1580)**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. Só para ficar em dois exemplos: o primeiro no campo das relações de poder, e o segundo no quesito dos sincretismos religiosos.

9 Vários estudos já tratam de tentar identificar a pluralidade étnica dos negros africanos dentro dos espaços da América portuguesa. Nesse artigo, usar-se-á a denominação dada pela documentação do Santo Ofício em relação aos negros e os pardos, visto que suas etnias não foram explicitadas pela documentação redigida (negro Angola, Guiné, Costa, entre outras denominações). Em relação aos pardos, interessante conferir o vocábulo dado por BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino**. Áulico, anatômico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, Acessado em [www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1](http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1) em 16/01/2014 às 17:58: “PARDO: Cor entre branco, & preto, própria do pardal, dõde parece lhe veio o nome. (...) Homem pardo. *Vid.* Mulato”. (*Vocabulário Portuguez & Latino - volume 6*, p. 265). “MULATA & Mulato: Filha, & filho de branca, & negra, ou de negro, & de mulher branca. Este nome Mulato vem do Mû, ou mulo, animal gerado de dous outros de diferente espécie”. (*Vocabulário Portuguez & Latino - volume, 5* p. 628).

10 LARA, Silvia Hunold. “Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América

perseguições contra religiões e práticas africanas é essencial. Mas perderia força de explicação social quando se conclui de modo pouco crítico e se incorpora, sem citar, um “olhar Freyriano”. Nele, mesmo com a perseguição contra africanos, ameríndios e seus descendentes, cria-se um universo magnífico e colorido de religiões e práticas sincréticas, fazendo das conclusões históricas espaços de reflexão e crítica racionalista voltada para compreender uma futura identidade nacional, mas não de luta ou de justiça social. Ou seja, mesmo não se acreditando mais no mito da democracia racial (G. Freyre), a “harmonização” das três etnias (e seus grupos étnicos) minimizaria esse processo longo e conflituoso.

O conjunto documental para este estudo foi variado. Devido à falta de pesquisas mais sistemáticas e de um balancete empírico mais apurado para os espaços “alagoanos”, priorizou-se aqui casos qualitativos de diferentes naturezas<sup>11</sup>. Teve-se como linha mestra a classificação e perseguição de negros, pardos e mulatos. Sendo ainda estudo inédito para o território sul de Pernambuco: a Inquisição na Comarca das Alagoas<sup>12</sup>. Apesar de poucos, sua pluralidade foi o que garantiu a esse texto as hipóteses que aqui se pretendem demonstrar.

O recorte espacial será o que se compactua aqui chamar de “Alagoas Colonial”, proposição primeiro pensada por Antonio Filipe Pereira Caetano, ao atribuir no espaço sul de Pernambuco algumas ideias iniciais sobre a relativa autonomia política, tanto da administração, quanto de alguns

---

portuguesa”. In: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. FERLINI, Vera Lúcia Amaral. (orgs.). **Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português – séculos XVI-XIX.** – São Paulo: Alameda, 2005, pp. 21-38. MATTOS, Hebe. “Colonização e escravidão no Brasil – Memória e historiografia”. In: FRAGOSO. GOUVÊA. Op. Cit., 2014.

11 Por conta de espaço, retirou-se aqui da análise casos, por exemplo, de pardos (as) bígamos (as).

12 Luiz Mott, no seu artigo citado (Bígamos de Alagoas nas garras da Inquisição, op. Cit., 2012), deixa transparecer certo entristecimento com o fato de, desde 1992 até 2012, nenhum historiador alagoano ter se aprofundado nos estudos inquisitoriais abertos por ele. Anita Novinsky, em uma entrevista rápida para o dossiê de Inquisição da Revista de História da Biblioteca Nacional, em outubro de 2011, tratou o território alagoano como “virgem” pela falta de pesquisas e interessados nos estudos da Inquisição e do Santo Ofício. Nas palavras da historiadora: “Tudo ainda está por ser estudado na história da Inquisição no Brasil, que atuou do Amazonas ao Rio Grande do Sul. Há estados ainda não pesquisados, completamente virgens, como Alagoas”. Cf. NOVINSKY, Anita. Entrevista por Rodrigo Elias. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Ano 7, nº 73, Outubro de 2011, p. 32. Sobre o primeiro estudo de Luiz Mott, cf. MOTT, Luiz. “A inquisição em Alagoas”. **Debates de História Regional (Revista do departamento de história da UFAL)**, nº 1, Maceió, 1992.

costumes locais, indicando não uma independência, mas dinâmicas próprias<sup>13</sup>. Hipóteses sobre como usar esse conceito para o estudo da Inquisição se encontram no final do texto. O leitor primeiro terá que acompanhar o passo-a-passo para compreender (ou até discordar) do porquê de “Alagoas Colonial” ser uma chave-teórica cabível para tal tipo de estudo e jurisdição.

O recorte temporal obedecerá as ideias dos parágrafos anteriores. Como aqui se pretende estudar a relação da Inquisição (e de seus agentes “alagoanos”) com os “crimes” acontecidos nos espaços das vilas do sul de Pernambuco, pretende-se ter como ponto inicial a formação dos primeiros quadros dos agentes inquisitoriais em “Alagoas”. A saber, o pedido de habilitação de Severino Correia da Paz, em 1674, dando o pontapé inicial para outras habilitações futuras (inclusive na própria família), e a última habilitação, sendo ela de 1820. Todos os processos e denúncias aqui analisados pertencem em exclusivo ao século XVIII. No entanto, como o texto se propõe a estudar dialeticamente a relação entre agentes repressores e agentes perseguidos toma-se como ponto inicial o primeiro Familiar do Santo Ofício “alagoano” e, o final, o último Familiar. Mesmo que no ano seguinte (1821) tenha sido decretado o fim da Inquisição portuguesa, cessando a perseguição *inquisitorial*. Ações repressivas de outras maneiras contra os negros, ameríndios e seus descendentes, fossem escravos ou não, foram continuamente reelaboradas no período imperial e republicano.

## 1. Classificação.

Para o Regimento do Santo Ofício era proibida, em seus quadros internos a admissão de agentes que tivessem sangue de “raça de infecta nação”, assim como culpados e sentenciados pela própria Inquisição e Justiça Secular; pais de filhos ilegítimos também não deveriam ser aceitos como oficiais do tribunal<sup>14</sup>. O ideal da pureza de sangue não foi algo que nasceu com a conquista da

13 CAETANO, Antonio Filipe Pereira. “Existe uma Alagoas Colonial?” Notas preliminares sobre os conceitos de uma Conquista Ultramarina.” In: **Revista Crítica Histórica, Ano I, nº 1, Junho/2010**. Acessado em <http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/> (dia 16/05/2012). Arthur Curvelo defendeu atualmente sua dissertação de Mestrado, onde conseguiu demonstrar que pelo menos a Câmara da Vila das Alagoas, no contexto recortado, atuou em diversos momentos em assuntos à parte do Governo de Pernambuco. Cf. CURVELO, Arthur. **O Senado da Câmara de Alagoas do Sul: Governança e poder local no sul de Pernambuco (1654-1732)**. – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, programa de Pós-Graduação em História (dissertação de Mestrado), Recife, 2014.

14 Regimento de 1640. Livro I, Título I, §2º. *Apud*: RODRIGUES, Aldair. **Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: Os Familiares do Santo Ofício (1711-1808)**. Dissertação (mestrado). FFLCH-USP, departamento de

África e muito menos da América, mas já advinha de Portugal no período da reconquista quando mouros, judeus e outras “raças” não eram admitidas nos quadros burocráticos, políticos e nobres das localidades. Apesar da relativa “admissão” dos mesmos nos quadros sociais locais<sup>15</sup>. Com as conquistas da África, suas feitorias, a invasão na América, ocupação, miscigenação e outras trocas e intercâmbios culturais, os portugueses trataram por reafirmar de maneiras modeladas sua condição de branco “puro”, europeu e diferente daquelas “raças de infecta nação”. Pretendiam, mesmo fora do reino, alçar ainda um estatuto de fidalgo, nem que fosse reinventando-se e criando novas tradições e costumes; aliados, na maioria dos casos, a seus próprios interesses (de conquistador, e de representantes da Monarquia portuguesa católica e mercantilista)<sup>16</sup>. Para não fugir da proposta do artigo, focar-se-á no tópico da “pureza de sangue” sempre que possível, uma vez que o foco apresentado dá-se sobre a relação intrínseca entre as ações da Inquisição e as ações de pessoas negras, pardas e mulatas<sup>17</sup>.

### *1.1 Formação da polícia<sup>18</sup> do Santo Ofício: a negação das raças.*

História, São Paulo, 2007, p. 92-93.

- 15 TORRES, José Veiga. “Da Repressão Religiosa para a Promoção Social. A Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil”. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 40, Outubro 1994. BOXER, Charles. **O império marítimo Português**. 1415-1825. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 273-275.
- 16 “Ser familiar do Santo Ofício significava <<enobrecer-se>>, o que implicava ter <<pureza de sangue>>, requisito básico para a habilitação àquela honraria. Significava, por vezes, utilizar-se dessa qualificação para, além das benesses, prerrogativas, privilégios e prestígio social que lhes eram adstritos, tirar proveito em negócios. (...) <<mas os familiares eram mais do que meros espiões. Espécie de ‘intermediários’ entre o Tribunal e a população, exerciam múltiplas funções. Recebiam denúncias e tinham obrigações de informar a Mesa inquisitorial das causas ‘pertencentes à Santa Fé’. Zelavam pelo cumprimento das penas dos réus e a sua aparição pública era notória, acompanhando os penitenciados nos autos-de-fé e dando um peso singular a este rito>>. (...) <<em regra, eram os executores das prisões e responsáveis pelos sequestros de bens nos casos cabíveis>>”. BOSCHI, Caio. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. In: BETHENCOURT, Francisco. CHAUDHURI, Kirti. (dir.) **História da Expansão Portuguesa vol. II: Do Índico ao Atlântico (1570-1697)**. Lisboa: círculo dos leitores, 1998, p. 452
- 17 Sobre a questão da pureza de sangue como promoção social, cf. VEIGA TORRES. Op. Cit., p. 119. Partindo para outras posições dos poderes dos agentes, interessante e importante conferir RODRIGUES. Op. Cit., 2007, pp. 73-74. Cf. CALAINHO, Daniela Buono. “Pelo reto ministério do Santo Ofício: falsos agentes inquisitoriais no Brasil colonial”. In: VAINFAS. FEITLER. LIMA. (orgs.) Op. Cit., 2006, pp. 92-95.
- 18 Utilizar-se-á o conceito de António Manuel Hespanha para “polícia” no século XVII, de acordo com as doutrinas

Julga-se aqui que a relação familiar era um dos tópicos mais importantes para alguém que estava se habilitando a se tornar agente da Inquisição em solos americanos. Seria consenso na historiografia atual a conclusão que o ponto mais visado pela Inquisição, ao admitir uma pessoa em seus quadros institucionais, era descobrir se o pretendente a Familiar do Santo Ofício era cristão-novo ou descendente de alguma “raça impura”<sup>19</sup>. A partir disso, a relação matrimonial é um assunto que deve ser tratado de maneira delicada, visto seu peso dentro dessas posições que a Inquisição fazia os súditos tomarem, principalmente no que tangiam a afirmação de suas condições, assim como o desejo de manterem tais “limpezas” ao decorrer das gerações.

Ao contrário da descendência (cristão novo, mouro, africana ou ameríndia), o casamento não era obrigatório ao agente do Santo Ofício (nesse caso, os Familiares). Porém, uma vez casado, toda a árvore genealógica da esposa deveria ser pesquisada pelo Comissário da Inquisição e, qualquer desvio dos pontos que eram aplicados ao marido, visto pela instituição, poderia ser fator agravante para o pretendente a agente não ser agraciado com o cargo. Além da descendência, uma vez dito casados, a Igreja obrigaria que tal união tivesse seguido os ritos Tridentinos, que já eram postos em prática em Portugal e foram levados para o além-mar na época das conquistas e colonizações dos espaços<sup>20</sup>. Deste modo, casar-se não era apenas contrair matrimônio com uma cristã-velha, branca e “pura”, mas garantir que a união tivesse obedecido a um rol quilométrico de regras e normas ditadas pela Igreja Católica.

Ronaldo Vainfas, em sua obra **Trópico dos Pecados**, apesar de focar no estudo da sexualidade, da moral “lusobrasileira” e da perseguição da Inquisição (e sociedade), em relação a algumas práticas condenadas pela Igreja Católica, traz sobre o debate do casamento na colônia pontos de avaliações muito importantes. Para este trabalho, pode-se avaliar o casamento sob dois prismas: 1) perpetuação do ideal de sangue branco europeu e cristão velho, evitando a miscigenação

---

jurídicas de administração baseadas especialmente em conceitos Aristotélicos: “(...) i.e., a actividade do poder tendente a organizar as actividades económicas e sociais”. Cf. HESPANHA, António Manuel. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime”. HESPANHA, António Manuel. **Poder e instituições na Europa do antigo regime**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 15.

19 Historiografia essa já tratada nos parágrafos anteriores.

20 VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, Sexualidade e inquisição no Brasil**. – Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2010, pp. 29-75, 101-147. VAINFAS, Ronaldo. SANTOS, Georgina Silva dos. “Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais”. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs.). **O Brasil colonial: volume 1 (ca. 1443- ca.1580)**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 483.

com as “raças impuras e infectas”, assim como (2) ter um casamento extremamente arrumado que não fosse condenado pela Inquisição. Sob o primeiro ponto de vista, utiliza-se uma ideia que será desdobrada nesse tópico de várias maneiras: que o casamento “era uma opção das ‘classes dominantes’, motivado por interesses patrimoniais ou de status”<sup>21</sup>. Na segunda observação, os tipos de convivência em que a Igreja estaria de olho seriam o concubinato, o amancebamento e os casamentos costumeiros, que eram vigentes desde Portugal da Baixa Idade Média<sup>22</sup>. Em termos Inquisitoriais, a bigamia foi o crime que a instituição decidiu perseguir e punir os envolvidos<sup>23</sup>.

Como dito anteriormente, havia perseguição da Inquisição, mas inclusive da própria sociedade. Ora, se amancebar com negra, índia, ou casar-se com algum(a) descendente não era crime institucional. Não era proibido. Nem passível de ser degredado ou queimar na fogueira. Mas era uma prática que seria “condenada” pelos moradores dos trópicos<sup>24</sup>. Condenação paradoxal. Impossível dizer que todos os brancos se relacionaram sexualmente com africanas e índias, mas foi, de fato, uma prática comum a todos os espaços do Brasil Colonial<sup>25</sup>. Uma sedução, um aliciamento, uma “escapadela” poderia até mesmo ser aprovada por setores da sociedade colonial, a saber, a parte masculina misógina, que se valia da estrutura da escravidão para tais atividades; afinal, muitos senhores se inseriam nesse mundo “convictos da inferioridade dessas moças ‘solteiras’, boas para amar, indignas para se casar”<sup>26</sup>. Inclusive a Igreja e a estrutura monárquica deram algumas contribuições para essas aprovações<sup>27</sup>. Entretanto, a condenação que aqui se refere seria dos “frutos”

---

21 VAINFAS. Op. Cit., 2010, pp. 103-104. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: editoria da Universidade de São Paulo, 1984, PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. – 23ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2008. FARIA, Sheila de Castro. **A colônia brasileira: economia e diversidade**. – São Paulo: Moderna, 1997.

22 VAINFAS. Op. Cit., 2010, p. 110.

23 Citam-se aqui em especial os casos de bigamos em Alagoas, estudados por MOTT. Op. Cit., 2012.

24 VAINFAS. Op. Cit., 2010, p. 126. BOXER. Op. Cit., 2002.

25 PRADO JÚNIOR. Op. Cit., 2008, p. 271.

26 VAINFAS. Op. Cit., 2010, p. 127. VAINFAS, Ronaldo. “Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. Coordenado por Fernando A. Novais. – São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 229-242.

27 “A política matrimonial da Coroa parece ter se guiado, com efeito, por razões de Estado, interesse no povoamento, manutenção da segurança e do controle mais do que por fidelidade à ética da Contrarreforma”. Cf. VAINFAS. Op. Cit., 2010, p. 134.

gerados desses relacionamentos: os filhos, ou um constante contato, inclusive vivendo “portas adentro”<sup>28</sup>. Caso fosse escancarado para todos os círculos sociais, a condenação poderia ser imediata: atentado à lei católica, desobediência de algum mandamento cristão, compactuação com as “raças impuras e infectas”.

Adquirir esse estigma era algo que nenhum homem branco “poderoso” queria carregar, ou passar aos seus filhos<sup>29</sup>. Se habilitar ao Santo Ofício era uma estratégia de calar a sociedade, mas também uma chance de dar a Inquisição uma oportunidade de por sobre a mesa a suposta “mancha”, no sangue ou no casamento do habilitando. Além de demonstrar poder aos outros “brancos”, invariavelmente era uma prática que fez com que a pureza de sangue se perpetuasse cada vez mais. Tal como escreveu Jean-Louis Flandrin: “a história da família não pode ser escrita sem se ter em conta estas relações de boa – ou má – vizinhança, da vigilância pela comunidade (...), das suas intervenções na vida privada e da pressão muito forte que ela exercia sobre o comportamento de cada um”<sup>30</sup>. O casamento colonial tridentino era condição *sine qua non* de enraizamento estrutural do caráter racista da escravidão, aliado aos ideais nobiliárquicos de Antigo Regime<sup>31</sup>.

Muitos conseguiram burlar as leis e recriar os costumes hierárquicos da sociedade colonial até certo ponto<sup>32</sup>. Todavia, importa aqui lembrar que por mais que uma instituição tivesse em seus quadros um “sangue impuro”, tão importante seria saber como a sociedade ao redor dele se comportava em relação a sua pessoa. Para o caso do Santo Ofício, as famas de “mourisco”,

---

28 Expressão popular comum em vários documentos inquisitoriais, citada em todo momento por autores como Ronaldo Vainfas e Luiz Mott. Cf. VAINFAS. Op. Cit., 2010, p. 124.

29 Sobre os “poderosos” Senhores de Engenho do Recôncavo Baiano, cf. SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835.** – São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 225-231

30 FLANDRIN, Jean-Louis. “Família”. In: Le GOFF, Jacques. CHARTIER, Roger. REVEL, Jacques. (dir.) **A Nova História.** Coimbra: Almedina, 1990, p. 213.

31 “Não fosse pela pobreza ou reputação que infamavam tais concubinas, sê-lo-ia pela cor e progênie índia, mestiça ou negra, igualmente infamada no direito e nas tradições ibéricas da época moderna. Os que ousassem casar com negras, mulatas ou cristã-novas ficariam impedidos de concorrer aos quadros burocráticos da monarquia; ingressar nas Ordens Militares de Cristo, Aviz e Santiago; integrar o clero; obter vereanças nas câmaras municipais; associar-se a certas irmandades, misericórdias, instituições de caridade e outras, além de igualmente bloquearem toda a sua descendência”. VAINFAS. Op. Cit., 2010, p. 114

32 Novos estudos se propõem atualmente a tratar essa inserção do negro dentro da sociedade colonial, burlando sistemas e se aproveitando de suas rachaduras para auferirem pontos de resistência, pactos e negociações no regime escravista. Cf. LARA. Op. Cit., 2005. MATTOS. Op. Cit., 2014.

“mulato” ou de amancebamento com pessoas “de cor” impediram muitos colonos de ingressar na instituição<sup>33</sup>.

Pretende-se observar o casamento aqui não como algo pensado para o Santo Ofício, e sim como uma ferramenta social de estabelecimento na sociedade. Uma prática social comum na América portuguesa. Uma estrutura mental que ganhou força com a escravidão, no sentido de diferenciação, hierarquização e distinção social. Observar os matrimônios de alguns Agentes da Inquisição ajuda a complexificar a ideia de que, nem tudo que os Familiares faziam eram por causa da Inquisição. Cria-se, por conseguinte, uma perspectiva dialética na qual certas atitudes eram ações em prol do Tribunal (ou por medo); e o Santo Ofício, por sua vez, também foi utilizado como ferramenta de poder por parte dos luso-brasileiros.

Assim sendo, não se deve cair no erro de ilusão biográfica<sup>34</sup>. Uma natural da terra se casar com um reinol é uma opção. Dois brancos se casarem em uma sociedade escravista é outra posição. Mas, um reinol e uma natural da terra, brancos, se casarem pensando em promoção de *status* para ascender na sociedade, visando um cargo no Santo Ofício em um futuro é algo completamente diferente. Há uma relação de causa-e-efeito simples: só pode ser Familiar do Santo Ofício quem for “branco” e sem vestígio de “raça impura”. Logo, todos os familiares do Santo Ofício em “Alagoas Colonial” serão “brancos” (ou pelo menos tratados como). Contudo, nada mais natural que em uma sociedade escravista, onde o negro e o ameríndio foram tratados como “raças inferiores e impuras” e que seus descendentes sofreram as discriminações sociais e raciais, os habitantes lusos e luso-brasileiros se casassem entre si, perpetuando os ideais de sangue do Antigo Regime. A partir disso, salienta-se que *ninguém* se casa para ser do Santo Ofício. As pessoas se casavam para criar, manter e perpetuar aparências sociais e materiais na sociedade em que viviam a partir da estrutura mental dominante naquela época e espaço<sup>35</sup>. Afinal, tão importante quanto os rituais e seus significados,

---

33 NOVINSKY, Anita. “A Igreja no Brasil colonial. Agentes da Inquisição”. **AMP, XXXIII**, 1984, p. 26-34. Apud VAINFAS. Op. Cit., 114.

34 Conceito elaborado pela crítica de Pierre Bourdieu. Cf. SCHMIDT, Benito Bisso. “História e Biografia”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. (orgs.) **Novos domínios da história**. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, pp. 197-198. Ver também sua entrevista em **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Ano 8, nº 94, julho de 2013, pp. 52-57, em especial p. 56.

35 Dominante aqui se entende no sentido de que exercia poder contra outras opções que seriam contrárias a ela ou pusessem em risco sua hegemonia. Não se acredita que a “estrutura dominante” existia porque era “a melhor”, e sim porque detinha meios de coerção e até mesmo violência para impor seus ideais perante outras classes

“mais reveladores são os costumes da convivência entre os jovens e respectivas famílias antes e depois do compromisso (...)”<sup>36</sup>.

### *1. 2. Microcosmos da Inquisição.*

Uma relação curiosa, dentro da estrutura dos Familiares e Comissários do Santo Ofício, é a questão de famílias terem em seus quadros genealógicos, diversos agentes da Inquisição. Seja se casando, ou com parentes se habilitando ao mesmo tempo, ou em períodos próximos.

Alerta-se de imediato que tal ideia tratará por separar para avaliação os conjuntos familiares já estruturados pós-carta de habilitação do Santo Ofício. Ou seja, respeitam-se as disparidades temporais de casamentos entre membros da própria família, onde poderiam ter havido influência de algum membro para o outro se casar e, conseqüentemente, se tornar Agente da Inquisição. Contudo, preferiu-se selecionar e fechar todos os conjuntos já com suas respectivas habilitações, no intuito de garantir avaliações para poder traçar hipóteses de como certas atividades poderiam ser pensadas visando um fim (ter mais de um membro Familiar do Santo Ofício).

Dos 18 agentes do Santo Ofício em “Alagoas Colonial”, constatou-se que no carrossel dos casamentos e das habilitações acabou-se formando 05 famílias nas quais mais de um membro era Familiar ou Comissário do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. Dentro desses cinco conjuntos matrimoniais, encontram-se 14 dos 18 agentes do Santo Ofício em “Alagoas Colonial”. Portanto, veem-se no território “alagoano” verdadeiras famílias de agentes da Inquisição.

#### **Tabela: Famílias da Inquisição em Alagoas (1674-1820)<sup>37</sup>**

---

subalternas e até mesmo as culturas populares que se reinventavam a partir da conexão com a “dominante”, assim como resistiam em relação a essa última. Cf. GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Cf. BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, pp. 233-267. Cf. BURKE, Peter. “Pensador polivalente”. Entrevista por Bruno Garcia e Janine Justen. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 9, nº 102, Março 2014, pp. 52-53. MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Organização, tradução, prefácio e notas de Marcelo Backes. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 71.

36 FLANDRIN. Op. Cit., 1990, p. 212.

37 Fonte: ANTT. Tribunal do Santo Ofício. Habilitações; cf. ROLIM, Alex. “Mercadores da inquisição. Notas sobre

<i>FAMILIAS</i>	<i>NÚMERO DE AGENTES</i>
Correa da Paz – Araújo – Araújo Barbosa – Rabello Almeida	Severino (1674) <sup>1</sup> Antonio (1678) Constantino (1683) Antonio (1696) Agostinho (1766)
Amorim Cerqueira – Araújo Lima – Carvalho Monteiro	João (1703) Domingos (1709) Manuel (1716)
Lins Vabo	João (1790) Inácio (1790) José (1790) Pedro (1790)
Bastos	Joaquim (1818) João (1810)
Inácio de Lima – de Gusmão <sup>2</sup>	José (1765) Pedro Jorge Monteiro (sem info.) <sup>3</sup> João Friz[?] Vieira[?] (sem info.) <sup>3</sup>
Lemos Barbosa	Gonçalo (1716)
Lemos Ribeiro	André (1773)
Sampaio	Gabriel (1808)
Alves de Barros	Francisco (1820)

1 – Falecido durante o processo.

2 – Família da esposa, natural do centro da Capitania de Pernambuco

3 – Maridos das sobrinhas da esposa do habilitando (em Pernambuco)

Essa questão de data e habilitações simultâneas pode ter sido reflexo do enraizamento da Inquisição na sociedade portuguesa e luso-portuguesa nos Trópicos. É bem fundamentada a visão historiográfica de que a Inquisição portuguesa já estava debilitada nos períodos finais do XVIII e começo do XIX<sup>38</sup>. Não se sabe, de modo geral, um período mais ou menos específico onde famílias inteiras e de uma só vez se habilitassem para os cargos do Santo Ofício. Pelo menos para “Alagoas Colonial” têm-se os irmãos Pedro, Inácio, José e João Vabo se habilitando ao mesmo tempo em 1790, enquanto os irmãos João e Joaquim Tavares de Bastos, que vieram de Portugal, se habilitaram simultaneamente entre 1803-1808.

Tais informações podem garantir diversas interpretações e hipóteses de estudo. Inclusive é deveras importante salientar que o cargo do Santo Ofício era vitalício, mas não perpétuo, nem hereditário e muito menos venal. A existência de vários parentes, em ambos os ramos da família,

---

estratégias de ascensão social (Alagoas Colonial, c. 1674 – c. 1820)”. **Historien (Petrolina)**. Ano 4, nº 9. Jul/Dez 2013, pp. 346-365. Acessado em [www.revistahistorien.com](http://www.revistahistorien.com)

38 Opinião comum para Aldair Rodrigues, Daniela Calainho, Ronaldo Vainfas, Francisco Bethencourt e José Veiga Torres.

inseridos na Inquisição é completamente diferente de uma estrutura parecida ser aplicada aos cargos administrativos e militares, por exemplo, como foi bem estudado – e continua sendo – por Dimas Marques<sup>39</sup>.

Um dos primeiros pontos a ser complexificado é a clássica conclusão da “limpeza de sangue”: habilitar-se ao Santo Ofício significava limpar o sangue da família de qualquer vestígio de judeu, africano e/ou ameríndio. Se isso era bem visado, qual a motivação de pessoas da mesma família habilitarem-se ao decorrer dos anos?

O ponto principal para se partir aqui é que a limpeza era feita “para trás”. Limpavam o sangue do habilitando, da esposa (se fosse casado), assim como dos irmãos, dos pais, dos avós e dos bisavós. Se um irmão limpo se casasse com uma cristã-nova e tivesse um filho, provavelmente a Inquisição não consideraria o sobrinho do habilitado como uma pessoa de sangue puro. Além do mais, estudando as habilitações em separado, pode-se verificar melhor essa dinâmica do carrossel inquisitorial.

Contudo, mesmo os Familiares tendo prestígio e usando-o a seu bel prazer, arbitrariamente, ou apenas simbolicamente sem uso da força, ou causando transtorno, vários foram os casos de agentes da Inquisição que eram “injurados” pela população local, não pelo seu comportamento como Familiar, mas pela sua condição de sangue e fama: nesse caso, cristãos-novos ou mulatos. Já foi afirmado que a “pureza de sangue” era condição *sine qua non* para que uma pessoa se tornasse agente da inquisição, principalmente antes das reformas pombalinas. Veiga Torres apontava que a passagem de um cristão-novo pelas malhas da inquisição era quase impossível, visto o rigor que existia em relação à “pureza de sangue” nos quadros das entrevistas e construções genealógicas. Todavia, Familiares no Brasil foram constantemente chamados de mulatos ou de cristãos-novos, tanto pelas más-línguas da sociedade, como pelos inimigos e detratores<sup>40</sup>.

Esse primeiro apanhado de ideias serve para criar base de sustentação para o que seguirá adiante. O fator “sangue impuro” esteve sempre presente nas conversas de famílias que pretendiam manter sua linhagem “livre de infecta nação”. A partir de estudos de caso, observar-se-á como o aparecimento de negros(as) e pardos(as) receberam diferentes olhares pela Inquisição, assim como

39 MARQUES, Dimas. “**Por meus méritos às minhas mercês**”. Elites administrativas e a distribuição de cargos (Comarca das Alagoas – século XVII-XVIII). Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Departamento de História, Monografia: Maceió, 2011.

40 CALAINHO. Op. Cit., 2006, pp. 110-114.

pela população local, que misturavam aspectos como “baixa condição” e “utilidade no serviço”. Com isso, pode-se hipotetizar diferentes visões sobre os negros e a partir deles.

### *1. 3. Habilitação negada por envolvimento com negra escrava.*

Em 1755 ocorreu na Vila das Alagoas uma diligência para habilitação de Familiar do Santo Ofício. O requerente era Antonio Pinto Nogueira, natural da Vila de Amarante, Bispado de Braga e morador na Vila das Alagoas, Capitania de Pernambuco. Vinha de família “limpa” de sangue e relativamente honrada, tendo inclusive sido estudante na Sacristia de São Gonçalo com os religiosos Dominicanos, em Portugal. Fora ainda menor de idade para “os Brasis e terras de Pernambuco”. Casou-se com Maria José, natural e moradora na Vila das Alagoas, filha de pessoas importantes e “ilustres” nos quadros sociais da vila, pois eram limpos de sangue (“sem mistura”), brancos, cristãos velhos, que tinham ocupado os cargos nobres da República (ou seja, a Câmara Municipal), assim como postos de Capitães Mores da Ordenança e Clérigos “competentes”. Sua riqueza estava avaliada em viver de fazendas e de um Engenho de Açúcar<sup>41</sup>.

Isso teria sido o suficiente para Antonio Pinto Nogueira se habilitar sem impedimentos ao cargo de Familiar do Santo Ofício. Economica e politicamente era um “fiel vassalo” do Rei católico de Portugal<sup>42</sup>. Contudo, sua vida social nos Trópicos deixou muito a desejar aos Comissários encarregados nas diligências. Apesar de Maria José ter sido sua primeira e única mulher, Antonio Pinto Nogueira não se conteve nos ímpetos misóginos e sexuais da América portuguesa escravista, pois antes de se casar tivera dois filhos ilegítimos com uma escrava mestiça que ele mesmo forrara que se achava ausente nas partes da Bahia. Depois de consumado o casamento com Maria José, se

---

41 Maria José era filha de António Correia Dantas e de Madalena Pais; neta paterna do capitão mor Miguel Correia Dantas e de Isabel de Amorim; e materna de Manuel Cardoso Rego e de Ana Correia Pais, todos naturais e moradores em Alagoas. ANTT. Tribunal do Santo Ofício. Conselho Geral. Habilitações incompletas. Maço 17, doc. 677.

42 No resumo da entrevista, as informações principais são: “boa reputação no procedimento, vida e costumes, tem vivido limpamente, e com tratamento nobre de seus cavalos de estada na estribaria, e os aprestos[?] necessários para o uso deles, e a esse respeito fora admitido a servir os cargos honrosos da Republica de Almotacé, vereador, e Juiz Ordinario, e a sua vivenda era de lavrador de canas com suas fábricas, tendo mais parte de um engenho de água de fazer açúcar, moente e corrente, que lhe veio de dote, ou legitima de sua mulher Maria José com quem hé casado, e está fazendo vida marital; e possuir de seu cabedal melhor de dez mil cruzados, saber ler e escrever”. Cf. Idem. Maço 17, doc. 677.

relacionou com outra escrava (já defunta em 1755), com quem tivera oito filhos, “entre machos e fêmeas”, das quais uma foi forrada pela própria Maria José, enquanto que ele forrara um “macho”, deixando todos os outros seis ainda cativos e sujeitos à escravidão<sup>43</sup>.

Relacionamento com negras não impediram Antonio Pinto Nogueira de conseguir se habilitar ao cargo de Santo Ofício. O aspecto principal da negação foi as uniões ilícitas e filhos ilegítimos. Todavia, procura-se esse aspecto duplo da classificação dos africanos e descendentes (mestiços ou não) na América portuguesa. Tanto pelo prisma da Inquisição como pelas relações culturais criadas e transformadas na conquista americana. A relação de concubinato é importante para entender processos de aculturação e da relação de homens brancos com mulheres negras, índias ou mulatas, onde muitas vezes não faltava o estigma da escravidão e nem as relações patriarcalistas exacerbadas<sup>44</sup>.

#### *1. 4. Habilitação onde houve acusação de parentesco com pardo.*

O estigma de ser descendente de africano, ou de ter uma parcela, mesmo que ínfima, de seu “sangue”, atormentava aqueles que buscavam uma vida fidalga nos espaços rurais e urbanos da América portuguesa, desejando uma vida social de prestígio e poderes elevados. Tormento duplo: fofocas e fuxicos locais sobre suas “qualidades” ou casos mais incisivos como a não participação de postos militares, cargos da Câmara Municipal, Ordens religiosas e outros ofícios administrativos.

José Inácio de Lima era Senhor de Engenho de Açúcar, dono de escravos e com cabedal de cerca de 20 mil cruzados, inclusive sem dívida com ninguém. Tinha 28 anos quando se foi

---

43 Idem. Maço 17, doc. 677.

44 VAINFAS. Op. Cit., 1997, pp. 229-242. Em Portugal continental, Fulana analisou processos de negação de habilitação do Santo Ofício entre 1684 e 1725, onde o quesito do amancebamento com mulheres negras foi fator chave para impedimento de merecimento do título. Entre “Seis candidatos a familiares [de124] eram cristãos velhos mas o cônjuge tinha ascendentes negros, dois outros, também cristãos velhos, viram frustradas as suas pretensões pois um vivia amancebado com uma escrava e outro tinha trato com uma negra que estava “prenhe”. Isto é, na fonte em estudo os habilitandos ou seus cônjuges tinham alguma parcela de sangue negro ou, pontualmente, algum relacionamento condenável com negras”. BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. “A mulatice como Impedimento de acesso ao ‘Estado do Meio’”. In: **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005, p. 5. Texto acessado em 09/05/2014, às 20:33:03. Em [http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/isabel\\_drumond\\_braga.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/isabel_drumond_braga.pdf)

habilitado com a medalha e o cargo de Familiar do Santo Ofício em 5 de julho de 1765. Era natural de Porto Calvo, tendo sua família inteira naturais e moradores no mesmo espaço<sup>45</sup>. Casado por sua vez com Dona Luzia Francisca de Gusmão, natural de Recife<sup>46</sup>.

A inquirição aconteceu em 1763, na área toda circunscrita da Vila de Porto Calvo. Ou seja, envolvendo também Camaragibe, São Bento, Unna e Ipojuca. Neles foram entrevistadas pessoas para responderem as questões relacionadas a família de José Inácio de Lima.

De acordo com as testemunhas, os avós paternos Antonio de Freitas Costa e Leandra Lopes de Lima eram conhecidos como lavradores de Cana de Açúcar, sendo que no ano de 1763 o avô paterno já era falecido. Em Ipojuca um dos entrevistados ouvira falar que “Fulano da Costa Freitas”, pois não sabia se era Antonio ou João, era branco, mas tinha um rumor de não saber se era cristão velho, sendo morador no lugar de Utinga, distante umas léguas do Engenho de Tabatinga de Ipojuca, onde a testemunha morava, e que o lugar de Utinga já pertencia à freguesia do Cabo. Continuava dizendo que “Fulano de Freitas da Costa” não teve ocupação nenhuma em sua vida, pois vivia de mandar serrar madeira a partir do trabalho de seus escravos. A maioria dos entrevistados de Ipojuca não conheciam os avós, portanto, não davam nenhuma informação. Um dos inquiridos dissera apenas que nunca tinha ouvido algum rumor difamatório sobre Antonio de Freitas da Costa e Leandra Lopes.

Sobre os avós maternos, Matheus Gomes e Luiza da Fonseca, poucas informações, já que poucas pessoas os conheciam. Alguns alegavam que o Avô era escultor de imagens religiosas. Um dos entrevistados disse que não conhecia os avós maternos, mas sabia por ter escutado que o Engenho em que o José Inácio morava tinha sido “uma graça recebida pelos seus avós”. Em Camaragibe, um dos entrevistados dizia que Matheus Gomes ainda tinha dois filhos sacerdotes, Álvaro Martins e Clemente “de tal”; outro entrevistado alegava que Matheus Gomes tinha parentescos com uns Prados[?]<sup>47</sup>.

45 Declarava José Inácio de Lima ser filho legítimo de Paulo de Freitas da Costa e de sua mulher Isabel Gomes da Fonseca, ambos naturais da freguesia da vila de Porto Calvo. Neto paterno de Antonio de Freitas da Costa, natural da dita vila de Porto Calvo e de sua mulher Liandra Lopes de Lima, natural da freguesia de Ipojuca do mesmo distrito. Neto materno de Matheus Gomes natural da freguesia de Camaragibe distrito da dita vila de Porto Calvo, e de sua mulher Luiza da Fonseca, natural da dita freguesia da vila do Porto Calvo.

46 ANTT. Tribunal do Santo Ofício. Conselho geral. Habilitações. José. Maço 103 – doc. 1465

47 Esse é um dos maiores problemas da documentação do Santo Ofício. A fala do entrevistado e a transcrição do Comissário. Nesse caso, Prado seria um sobrenome ou uma grafia para “Pardos”? Leva-se a crer que o entrevistado

Ter parentesco com pardo era uma situação séria para o Santo Ofício, passível de negação da habilitação e da medalha para o requerente, por mais branco e “honrado” que ele fosse. O rumor de não ser cristão-velho também era suficiente para dinamitar qualquer pretensão de cargo da Inquisição além de expor para toda população uma comprovação de sangue judeu.

Após a chegada do Marquês de Pombal ao poder, que trouxe mudanças drásticas na história de Portugal, somente em 1774 é que se extinguiu a distinção de Cristãos Velhos e Cristãos Novos nos estatutos do Reino, inclusive da Inquisição de Portugal<sup>48</sup>. Assim, fez-se com que as pesquisas genealógicas para se tornar familiar não tivessem mais o fator “sangue judeu” como algo que impedisse a habilitação. Contudo, os “sangues infectos” de negros, mouros e de outras “raças” ainda faziam parte dos preconceitos raciais da Inquisição. Eram fatores que negavam a chegada de um habilitando ao cargo de Familiar<sup>49</sup>. Em 1763, o ideal seria que os Comissários da Inquisição, encarregados de verificar essas informações, rodassem praticamente o Atlântico inteiro para tentar comprovar ou desmentir essa descendência judaica (e quem sabe a “prática”) e as relações de parentesco com pessoas pardas.

Essa ideia se baseia no fator *prova concreta*. Os rumores podem ter sido documentados, mas não levados a sério pelo Comissário, visto a quantidade de pessoas para cada rumor: uma alegação do avô materno ser possivelmente cristão-novo, e outra sobre o avô paterno ter parentesco com alguns pardos. Não havia provas cabais. E mesmo assim, enquanto um dizia “rumores”, outros faziam questão de expor que não existiam “rumores difamatórios” sobre a pessoa inquirida e sua família. Alguns estudiosos podem alegar que apenas um rumor seria o suficiente para se abrir um processo de denúncia. Contudo, pensa-se aqui que a necessidade de tal ato já era automaticamente

---

quis dizer “pardo”, por conta da importância que o mesmo quis dar dessa observação, e que o Comissário pode ter grafado erroneamente como “prado”.

48 “O Tribunal do Santo Ofício, também conhecido como Inquisição, sofreu rudes golpes com a reforma pombalina que o equiparou a qualquer outro tribunal régio. Deixou de ser um órgão especializado na perseguição dos cristãos-novos para actuar, de uma maneira ampla, na defesa da religião católica. Não escapam das suas teias feiticeiros, blasfemos, curandeiros, sodomitas, bigamos e hereges de ambos os sexos, a maior parte provenientes das camadas mais humildes da população”. LEONZO, Nanci. “As instituições”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (coord). **Nova História da Expansão Portuguesa: O império Luso-brasileiro (1750-1822)**. Direcção de Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques. – Lisboa: Editorial Estampa, 1986, p. 314.

49 RODRIGUES. Op. Cit., 2007, p. 93. BOXER. Op. Cit., 2002, pp. 278-279: “Nem Pombal, nem seus sucessores tinham a intenção de abolir a escravidão nas possessões ultramarinas, onde tanto a legislação como os costumes sociais continuavam a discriminar as pessoas de sangue negro, fossem indivíduos livres ou escravos”.

cancelada pela própria natureza da inquirição de habilitação para Familiar do Santo Ofício. As próprias testemunhas que falavam bem de José Inácio de Lima seriam as mesmas que inconscientemente livrariam seus avós de qualquer crime difamatório e, possivelmente, o cancelamento do hábito de familiar para José Inácio. Portanto, *fofocas difamatórias* existiram, por isso, não houve um completo erro de genealogia ou um desleixo do Santo Ofício em relação a essas possíveis acusações. Elas apenas foram derrubadas mediante o fluxo que as entrevistas tomaram. Pode-se afirmar que o processo de habilitação para Familiar do Santo Ofício de José Inácio de Lima acabou sendo, no limite, ao mesmo tempo, um processo de averiguação de criptojudaísmo de seu avô paterno e de parentesco com pessoas de “raça impura” de seu avô materno. Tornando, assim, o exercício da inquisição desleixado em alguns pontos, mas bem práticos em outros.

#### *1. 5. Pardos e forros como testemunhas do Santo Ofício.*

Sobre as testemunhas, têm-se pardos e forros que contribuíram para manutenção da polícia da Inquisição nos territórios da Vila das Alagoas. Volta-se ao caso de José Inácio de Lima, Senhor de Engenho em 1763, cujo avô materno foi acusado informalmente de ter parentesco com “alguns pardos”<sup>50</sup>. A acusação partiu de José Ribeiro da Silva, homem que vivia de suas agências, casado, natural e morador “do lugar do vermelho”, freguesia de Ipojuca, “tido e havido por branco”, não informando sua idade.

A partir desses dizeres “tido e havido e branco”, seria normal desconfiar e delatar ao Santo Ofício o parentesco com alguns pardos, do qual o avô do habilitando era acusado. “Pardisse” naquela época, na região de Porto Calvo, pelo que foi observado não era tão bem visto, uma vez que essa é a única inquirição em que tal ponto de estratificação social e discriminação por cor é tão martelado pela população<sup>51</sup>. Seja em sentido acusatório ou de auto-promoção ao Santo Ofício, como se sua “brancura” fosse distintivo para validar seu depoimento como algo “fidedigno”.

Dos oficiais mecânicos entrevistados, têm-se Antonio Tenório da Silva, casado, Oficial de Carpinteiro, morador e natural da freguesia de Ipojuca, *homem pardo*, de 76 anos. Surpreendentemente foi o único a se manifestar a favor de Antonio de Freitas da Costa e Leandra Lopes, informando que “nunca ouviu rumor difamatório” sobre o casal. Ironicamente, foi um

---

50 ANTT. Tribunal do Santo Ofício. Conselho geral. Habilitações. José. Maço 103 – doc. 1465.

51 Todos se dizem “brancos e cristãos-velhos”, reafirmando, portanto, suas condições sociais.

homem de “sangue manchado”, de cor “impura”, de ocupação com “ofício vil”, que praticamente pode ter salvado os avós do habilitando da acusação de parentesco com pardos e cristãos-novos dadas por um Capitão branco Senhor de Engenho, o Capitão Ambrósio Machado da Cunha, Senhor do Engenho da Guerra, freguesia de Ipojuca, onde era morador. Dizia-se casado, branco e de 62 anos.

De todas as documentações vistas até o momento, essa é a única que tem uma “acusação” nos depoimentos. Pelo visto, os Senhores de Engenho, comerciantes e lavradores de cana muitas vezes não eram pacíficos entre si. Plantar a semente da “cristã-novisse” e das relações com pardos era uma boa maneira de limar e humilhar publicamente uma pessoa. Típica de uma sociedade estritamente católica e escravista de raízes ibéricas medievais.

A primeira inquirição para o cargo de agente do Santo Ofício em “Alagoas Colonial” se deu em 1674, com Severino Correa da Paz<sup>52</sup>. Daquela data até 1763 (José Inácio de Lima), nenhum pardo tinha aparecido como testemunha, sendo todos “brancos e cristãos-velhos”. No entanto, isso não pode ser entendido como uma viragem estrutural, visto que os próximos pardos e pardas só aparecerão como testemunhas em 1803-1807, durante as inquirições sobre a vida do homem de mercancia Joaquim Tavares Bastos e sua mulher Ana Felícia de Jesus, moradores da Vila das Alagoas, ele português e ela “alagoana”<sup>53</sup>.

Os pardos eram Antonio João Correa, de 58 anos, que vivia do seu ofício de alfaiate, e Inácio José do Nascimento, casado, 62 anos, que vivia de ser procurador de causas nos auditórios da mesma Vila das Alagoas. No círculo feminino, o Santo Ofício entrevistou Luzia de Chaves, solteira, 74 anos, que vivia de suas agências, e Francisca Josefa de Albuquerque, sem indicação de estado religioso (solteira, casada ou viúva), de idade de 65 anos e que também vivia de suas agências.

A título de ilustração, fugindo um pouco do espaço “das Alagoas”, mas ainda na região sul de Pernambuco, em Serinháem, a inquirição para habilitação de João Batista Acioly Lemos é deveras interessante no quesito dos pardos que aparecem como testemunhas, além de suas inúmeras

---

52 ROLIM, Op. Cit., 2013.

53 Tribunal do Santo ofício. Conselho Geral. Habilitações. Joaquim. Maço 21 doc. 262. Joaquim Tavares de Basto, português que veio a Brasil nos finais do século XVIII como jovem menor de idade e em 1803 já tinha 25 anos, sendo um homem de negócio e grandes cabedais. Começou a habilitação solteiro. No processo se casou e teve uma filha, o que alargou as inquirições por mais alguns anos.

ocupações<sup>54</sup>. Tendo acontecido em 1799, nos locais das três vilas, viu-se pardos e pardas de diferentes condições sociais, de idades entre 28 e 98 anos, vivendo das próprias mãos e até mesmo de Senhor de Engenho. Variavam de atividades açucareiras como purgador do açúcar, até às econômicas, como dono de agências, passando inclusive pelas profissões manuais de alfaiate e oficial de tanoeiro, somando com administrativas como oficial de justiça. Dos 16 pardos que se apresentaram apenas um se diz “livre”, sendo ele Luis Pereira de Barros, natural e morador na freguesia de Camaragibe, no Engenho de Lucena da mesma freguesia, onde nasceu e morou até aquele presente. Com idade de 80 anos, pardo, livre, casado e que vivia de suas lavouras. Não se sabe se Luis Pereira de Barros foi o único ex-escravo, ou se tantos outros pardos esconderam uma possível antiga condição se denominando apenas “pardo” ou “parda”, sem vínculo nenhum com a escravidão.

#### *1. 6. Denúncia feita por mulato e negra:*

Se na metade do século XVIII, e depois no século XIX, os pardos e pardas aparecem como testemunhas valiosas nos processos de habilitação a algum cargo do Santo Ofício, é de se pensar até que ponto seus aparecimentos estão ligados a um mundo já altamente miscigenado (mas não menos racista), como era o espaço açucareiro do sul de Pernambuco<sup>55</sup>. Visto que para as primeiras

---

54 “Declara o suplicante ser filho do Capitão Antonio Franco da Silveira e D. Anna Francisca Achioly naturais da freguesia de Camaragibe do Porto Calvo. Neto paterno do Capitão Mor Manoel de Barros Franco e D. Anna Cavalcante de Mello, naturais da freguesia de Camaragibe do Porto Calvo, Bispado de Pernambuco, e moradores na Vila de Serinhaem, ela natural. Neto Materno do Mestre de Campo Antonio Luiz da Cunha, e D. Adrianna Vanderlei Lins naturais ele da freguesia de Camaragibe do Porto Calvo, e ela da Vila e Freguesia de Serinhaem tudo bispado de Pernambuco”. Durante as diligências se descobriu que nenhum membro da família era de Porto Calvo, e sim que a maioria era de Serinhaém e Unna, o que pode ter causado confusão por conta das jurisdições militares e territoriais que aconteciam entre as três vilas. Tribunal do Santo Ofício – Conselho Geral – Habilitações – João – Maço 170 – doc. 1476. Sobre a relação Porto Calvo, Serinhaém e Unna, cf. ROLIM, Alex. “Jurisdição militar, inquisitorial e territorial no sul de Pernambuco: Contribuição a uma arquitetura dos poderes nas Capitânicas de Porto Calvo, Alagoas e Rio de São Francisco (1655-1712)”. **Revista Ultramares**. Nº 2, Vol. I, Ago-Dez/2012, Acessado em <http://www.revistaultramares.com/> em 23/03/2013.

55 Em um âmbito geral, Luiz Mott escreveu que “diversos amos e senhores foram denunciados ao Santo Ofício por seus escravos, sobretudo por sodomia e judaísmo”. Cf. MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela

inquirições, eles são praticamente “inexistentes”.

Nesse caso, é importante perceber até que ponto eram tratados como pessoas de depoimentos “fidedignos”. Um exemplo é dado por uma denúncia feita a um Familiar do Santo Ofício na Vila das Alagoas, Antonio de Araújo Barbosa<sup>56</sup>, em 26 de fevereiro de 1708, sobre um Capitão, que junto com sua esposa, Cristã-nova, abusava fisicamente de seus escravos, além de não garantirem enterros ou outras atividades cristãs<sup>57</sup>. Este trabalho não se aterá sobre as atividades “judaicas” dos acusados. A questão dos maus-tratos deve ser salientada, pois seriam tais ações que possivelmente teriam feito um mulato e uma negra escrava dos dois senhores acionar o Santo Ofício. De acordo com as denúncias, o Capitão tinha raiva de um negro, que pertencia a Antonio Fariaz[?], que fez questão de comprá-lo para, em uma Sexta Feira da Paixão, açoitá-lo de uma maneira “que só os judeus os fariam em tal dia”, tendo depois cortado suas orelhas e dá-las a um cão. A sua esposa, de “tão mal cristã”, prendeu um escravo em uma corrente e o tinha mandado ingerir “um caldo quente fervendo”, enquanto uma mulata deveria açoitá-lo até fazê-lo “expirar”, sem confissão e sem sacramento. Era conhecido o casal por enterrar seus escravos em buraco nos campos, sem mortalha, encomendas ou qualquer ritual cristão.

Quem justificava tais ações era um mulato chamado Ludovico, e uma negra escrava por nome de Tecla[?]. Contudo, isso não seria suficiente para o Familiar encarregado da denúncia, que possivelmente não poderia confiar plenamente em duas pessoas “de raça de infecta nação”, cuja condição social estava associada a todo tipo de atividade vil e desonesta nos espaços urbanos e rurais. Para isso, o agente do Santo Ofício se valeu ainda da confirmação dos fatos a partir do Alferes João Pires de Carvalho, de sua mulher Aurea de Coutto, do Reverendo Padre Joseph de Faria Franco, de Domingos Pereira Barbosa, do Capitão Balthazar[?] Coelho[?] Falcão[?], do Capitão Antonio do Coutto, de Christovão Moreira e sua mulher, e todos os moradores da freguesia de Santa Luzia da Lagoa do Norte.

---

e o calundu”. In: MELLO E SOUZA (org.). **Op. Cit.**, 1997, p. 202.

56 Português, comerciante, casado com Mariana de Araújo, irmã de Antonio Correa da Paz e sobrinha de Constantino Correa da Paz. Sobre o estudo desse familiar e da família citada, cf. ROLIM. *Op. Cit.*, 2013.

57 ANTT. Tribunal do Santo Ofício. Inquirição de Lisboa, Caderno do Promotor, livro 324, fls. 115-115v. Retirados de <http://digitarq.dgarq.gov.pt/>. Agradeço a professora Márcia Eliane de Souza e Mello da Universidade Federal do Amazonas por ter me entregue os *downloads* dos fôlios digitalizados e a referência completa. A leitura e interpretação são de inteira responsabilidade minha.

Atentando ao final da denúncia, tem-se que o Familiar só se importava com apenas um tipo de crime: violências contra a cristandade e à imagem de Jesus Cristo (que tinha sido tocado fogo em uma das noites de fúria do Capitão). É cedo para se arriscar uma possível insensibilidade em relação aos escravos, cujas ações deveriam pertencer à justiça secular e eclesiástica. Castigar e matar escravos não era crime de alçada da Inquisição, muito menos ir atrás de quem enterrava negros sem sacramentos e rituais católicos. Todavia, isso não deixa de ser menos importante aqui quando se analisa o prisma do mulato Ludovico e da negra Tecla, que tentaram ao máximo juntar duas acusações para fazerem prevalecer suas ações de poder. Afinal, os abusos contra negros e escravos andavam juntos com – de acordo com os dois – pensamentos e atitudes típicas de judeus em relação aos cristãos (batizados, mas não necessariamente cristãos). A carta na manga era juntar as violências físicas do casal “judeu” com sua predisposição às atitudes anti-cristãs; e o único argumento que conseguiram para “sensibilizar” o Familiar do Santo Ofício (tentar, pelo menos), foi o relato das mortes injustas e desnecessárias dos escravos sendo acompanhadas de enterros desrespeitosos com a tradição e religião católica romana.

Veem-se então dois pontos: 1) o conhecimento dos costumes locais que eram impostos pelos luso-brasileiros católicos sobre os escravos e seus descendentes, sendo usados por esses últimos como discursos de poder para se proteger daqueles que em muitos momentos os perseguiram. Não significaria uma manutenção passiva do sistema, mas uma atividade ativa de resistência; 2) o Santo Ofício, como instituição hierarquizadora e seguidora *litteralis* dos estatutos de limpeza de sangue, em vários momentos desclassificará depoimentos, vidas e atitudes de pessoas das classes de baixa condição, tanto pela cor como pelas condições sociais, pretendendo enrijecer os costumes de dominação escravista na sociedade.

## **2. Perseguição.**

No tópico anterior pode ser vista a ideia de que o negro, ameríndio e seus filhos (miscigenados ou não) eram classificados pela Inquisição portuguesa como descendentes de raça de “infecta nação”. Tornando-os “impuros” para os padrões de limpeza de sangue que vigoravam no Portugal continental. Foram do mesmo modo avaliados como peças importantes nas habilitações e nas denúncias de crimes que a Inquisição perseguia, apesar de não serem consideradas pessoas “fidedignas”. Tinham dupla face para os brancos: pessoas mal vindas à família, mas bem vindas às

ajudas<sup>58</sup>. Assim como os próprios mulatos e negros igualmente viam na Inquisição uma moeda: instituição de classificação dominante e ferramenta para se usar e exercer poder contra aqueles que os oprimiam.

A seguir, observar-se-á situações nas quais a perseguição contra os negro, os pardos e os mulatos foi mais forte. Nestas os preconceitos raciais e sociais aparecem com maior intensidade nos discursos. Momentos em que a manutenção da ordem estava atrelada ao desejo de controle e repressão utilizada pela parcela “branca e pura” da sociedade.

### *2. 1. Negro Feiticeiro*

A perseguição não se encontra apenas na documentação produzida pelo Tribunal Inquisitorial. É possível encontrar pistas e casos em outros documentos de natureza diversa. Nesse sentido, observa-se aqui um requerimento feito para o Conselho Ultramarino em 1757, do Padre Caetano de Dantas Barros, que fora vigário da vara na freguesia de Nossa Senhora do Rosário na Vila de Penedo, Comarca das Alagoas. Seu pedido solicitava que lhe pagassem os ordenados que lhe deviam do tempo que atuou na Vila<sup>59</sup>. Dentro da documentação a situação se destrincha de maneira mais cuidadosa.

Tendo atuado de 1720 até 1746 na Vila do Penedo, o padre foi participante de inúmeras situações. Uma relatada no documento é de interesse aqui. Atuou junto com o Ouvidor da Comarca das Alagoas, Antonio Rabello Leite, na prisão do negro Salvador Pacheco. Era tido como “o maior feiticeiro” e de personalidade “insolente”, pois mantinha em “casa pública” muitos “negros, negras e mulatos”, ensinando a todos as práticas de feitiços, assim como mandingas e “dando ventura” a eles<sup>60</sup>. O padre insinuava ainda que muitas mortes de “escravos” eram frutos das atividades de

58 SCHWARTZ, Stuart. “os escravos: <<remédio de todas as outras cousas>>”. In: BETHENCOURT, Francisco. CHAUDHURI, Kirti. (dir.) **História da Expansão Portuguesa vol. II: Do Índico ao Atlântico (1570-1697)**. Lisboa: círculo dos leitores, 1998. Sobre admoestação e disciplina mediante castigos, cf. ANTONIL, André João. **Cultura e opulência no Brasil**. Texto confrontado com o da edição de 1711; com um estudo biobibliográfico por Affonso de E. Taunay. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo. Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. MAURO, Frédéric. **Nova história e novo mundo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969. FERLINI, Vera. **Terra, trabalho e poder: o mundo dos engenhos no Nordeste colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

59 Arquivo Histórico Ultramarino. Alagoas Avulsos. Documento 164.

60 As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, redigidas em 1707 e posta em prática no território do Estado

Salvador Pacheco, “que tudo obrava alucinado pelo Diabo”. Sua prisão foi feita e o mesmo foi remetido à Cadeia de Olinda, a pedido do Bispo Dom José Fialho, ali o negro deveria ser castigado, pois por sua culpa havia muitas mortes de escravos dos senhores na Capitania [do Rio de São Francisco]<sup>61</sup>.

Destrinchar esse discurso é interessante. Do ponto de vista da perseguição, Salvador Pacheco pode ser considerado um negro realmente “insolente”: Era professor de “práticas” extremamente condenáveis pela Inquisição, e ao se achar “em huma caza publica” traz à tona sua coragem de praticar sua religião em plena área urbana da Vila. A prisão ter sido efetuada pelo Eclesiástico e pelo Ouvidor indica a ação persecutória de denúncia a partir de outros habitantes. Tal como bem alertado por Laura de Mello e Souza feitiços e práticas mágicas poderiam ser usados para atos ofensivos (causar danos) como defensivos (preservação), principalmente entre desafetos nos espaços coloniais<sup>62</sup>. Matar negros escravos de senhores (que poderiam ser poderosos) pode indicar Salvador Pacheco como um negro livre, que atacava a maior base de sustentação dos grandes poderosos da terra: sua escravaria. Provavelmente não era um ato de negro livre contra negro escravo, mas de um negro contra um senhor; levar em consideração que o “Feiticeiro insolente” ensinava seus feitiços e mandingas para outros negros e mulatos ajuda a indicar que suas ações não eram “alucinações do

---

do Brasil no decorrer dos anos, determinavam como alçada da justiça eclesiástica a capacidade de perseguir e aplicar penas espirituais a quem praticassem feitiçarias, superstições, sortes e agouros, assim como aqueles que tomavam “pacto com o demônio” para satisfazer seus interesses. Entre as penas estavam a excomunhão, degredo, punição física e pecuniária. O fato de tais crimes terem sido levados para alçada da Inquisição não será exposto nesse capítulo. Cf. VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza; Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (organizadores). – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 462-464. Título III do Livro V: Das feitiçarias, superstições, sortes e agouros. Como serão castigados os que usarem de arte mágica. Título IV do Livro V: Que nenhuma pessoa tenha pacto com o demônio nem use de feitiçarias; e das penas em que incorrem os que o fizeram.

61 AHU. Alagoas Avulsos. Doc. 164, fl. 5. O termo “Capitania do Rio de São Francisco” é comumente utilizado para designar o que atribui como sendo a região do Rio de São Francisco em direção aos Sertões, mas tendo como base institucional-jurídica a Vila de Penedo, pois lá estava a Câmara Municipal. Cf. ROLIM. Op. Cit., 2012.

62 MELLO E SOUZA. Op. Cit., 2009, pp.258-259.

diabo”<sup>63</sup> contra tudo e todos, mas direcionada contra uma classe: os senhores<sup>64</sup>.

Não se tem notícia ainda do seu processo ou denúncia em algum caderno do promotor ou outro conjunto documental nos arquivos Inquisitoriais<sup>65</sup>. O que importa realçar, com que se tem aqui, é esse aspecto auto-reprodutivo da atitude classificação → perseguição → classificação-renovada. Utilizando o que se chama hoje de *Economia do Dom*<sup>66</sup>, o Padre Dantas Barros fez questão de dizer ao seu Monarca católico as suas ações em prol do bem comum na sociedade, para assim receber sua graça e ter seu pedido acatado. Para isso, valeu-se do exemplo de Salvador Pacheco, trazendo a lume uma classificação comumente utilizada nos espaços da América: “insolente”; para depois arranjar-lhe uma nova, a partir de suas ações pessoais: “alucinado pelo diabo”. Aglutinou para manter a imagem do negro como desobediente da ordem social (indisciplinado) e da moral católica (pactuador com forças demoníacas). Salvador Pacheco, por sua vez, não tem direito de defesa no documento redigido.

## 2. 2. *Crioula das Superstições.*

Outra acusada de atividades nada ortodoxas foi uma crioula forra chamada Mariana, que ensinava orações de superstições para outras mulheres nos espaços da Vila das Alagoas, sendo uma Dona Paritis[?]<sup>67</sup>. Nada sobre o processo pode ser relatado, visto que é documento produzido por

---

63 A referência feita pelo padre ao “diabo” pode ser melhor matizada, o que não pode ser feito nesse texto. Todavia, por conta do recorte tomado e do espaço para materializar as ideias, sugere-se a leitura de SANTOS, Irinéia M. Franco dos. “A Caverna do Diabo: O ensaio romântico de Valeriano De Souza e as religiões afro-brasileiras em Alagoas, no séc. XIX”. **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano VI, nº XI, Agosto 2013, pp. 28-29.

Acessado em: <http://sites.google.com/site/revistasankofa/> em 30/04/2014.

64 Sobre escravos e senhores, e não mais negros contra escravos de senhores, cf. Idem. Op. Cit., 2009, pp. 271-279.

65 Um estudo sobre as diversas finalidades de feitiços e mandigas, conferir a já obra clássica de MELLO E SOUZA. Op. Cit., 2009. Assim também como o artigo excelente de MOTT. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: MELLO E SOUZA. (org.). 1997, pp. 192-200.

66 HESPANHA, Antonio Manuel. XAVIER, Ângela Barreto. “As redes clientelares”. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal, o antigo regime (vol. IV)**. Dir. José Mattoso. Lisboa: editorial estampa, 1992.

67 ANTT. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Processos. Documentação dispersa. Denúncias ao tribunal

um Comissário do Santo Ofício de Olinda, que aglutinou várias denúncias para enviar ao Tribunal da Inquisição<sup>68</sup>. Quem a denunciou foi exatamente outra mulher, de nome Plácida da Fana[?]. A crioula Mariana é colocada dentro do Rol de denunciados como “Feiticeiros do Quibando”, o que indicaria que a mesma fosse uma sacerdotisa religiosa com experiências em sortilégios, mesmo que *a priori* não se saiba ainda quais fossem e como se aplicavam, mas que o Padre encarregado da denúncia já tinha uma bagagem teórica de conhecimento para encarar aquela africana como uma feiticeira<sup>69</sup>.

De situação concreta, o que se pode apreender aqui com um pouco de segurança é o relacionamento entre as mulheres. Não foi citado algum homem na denúncia. As motivações das orações serão ainda uma incógnita, mas o circuito social é empírico, e se pode imaginar possíveis relacionamentos de uma Crioula forra com mulheres brancas (já que uma é “Dona”). Tal relacionamento ajuda a pensar a dinâmica do mundo escravista, e em especial na Vila das Alagoas. Localidade que não havia nenhum tipo de recolhimento feminino, fazendo com que as mulheres se tornassem mais próximas (mas não “mais amigas”) de suas criadas e escravas. O intercâmbio cultural muitas vezes extrapolava o que era ditado pela norma católica e pelos agentes Inquisitoriais. Se valendo desse circuito empírico feminino, imagina-se aqui que tais “orações supersticiosas” fossem de cunho afetivo e/ou sexual, comuns e repreendidos no mundo americano<sup>70</sup>. Sua importância para esse texto foi o que bem relatou Laura de Mello e Souza: o uso indiscriminado de santos católicos e até mesmo entidades demoníacas para fazer valer seus efeitos, tudo que a Igreja lutava contra<sup>71</sup>. Mesmo que esse não fosse o objetivo da Crioula Mariana, o Comissário do Santo Ofício encarregado das denúncias já tinha uma bagagem teórica para classificar e perseguir tais atitudes, podendo até mesmo ligá-las mais às pessoas de baixa condição

---

do santo ofício, por via do padre de olinda e comissário do santo ofício. Acessado em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2313753>.

68 Na foto número 05 há o seguinte escrito no fólio digitalizado: “Denúncias que se fazem ao Tribunal do Santo Ofício por via do Padre Reitor do Colégio de Olinda Comissário do Santo Ofício”. Cf. Idem, *ibidem*. Sobre os feiticeiros quibandos e suas atividades na América portuguesa, conferir MOTT, Luiz. “Feiticeiros de Angola na América portuguesa”. **Revista Pós Ciências Sociais**. v. 5. n. 9/10 jan/dez, São Luis/MA, 2008.

69 De acordo com Luiz Mott. Op. Cit., p. 23: “apontados pelos documentos como um dos sacerdotes mais respeitados e poderosos dentro da hierarquia cerimonial nativa”.

70 MELLO E SOUZA. Op. Cit., 2009, pp. 301-303, 306-315. VAINFAS. Op. Cit., 1997. Idem. Op. Cit., 2010. MOTT. Op. Cit., 1997.

71 MELLO E SOUZA. Op. Cit., 2009, p. 306.

do que às brancas da outra parcela da sociedade.

A título de ilustração, uma das normas do Convento da Ordem Terceira do Carmo na Vila das Alagoas (estritamente para brancos) era justamente impedir que negras e mulatas acompanhassem as noviças brancas em suas atividades, o que indicaria dependência das senhoras com suas criadas no decorrer do dia-a-dia<sup>72</sup>. Não se pode esquecer que os Carmelitas eram defensores da escravidão negra, assim como os Jesuítas, a partir dos sermões de seu mais famoso padre, Antônio Vieira<sup>73</sup>.

### 2. 3. *Pardo desacatando o Sacramento*

Antonio da Silva Maciel era pardo, morador na freguesia do Rosário da Vila do Penedo. Foi acusado por desacato ao sacramento<sup>74</sup>. Ao que tudo indica, em uma Mesa de Comunhão que aconteceu no Convento dos Franciscanos da Vila do Penedo, o pardo Antonio, ao invés de ingerir a “sagrada forma”, tirou-a da boca e a guardou em uma Algibeira, causando escândalo depois de descoberto e sendo imediatamente preso e enviado para Olinda. Quatro testemunhas foram chamadas: dois clérigos Franciscanos, o Sargento Mor André de Lemos Ribeiro<sup>75</sup> e o Alferes dos Pardos Antonio José dos Santos, que também era Oficial de Alfaiate. Curiosamente, foi esse último quem percebeu a ação do pardo Antonio da Silva Maciel e tratou de denunciá-lo. Durante o depoimento em Olinda, o acusado negava todas as acusações, alegando conhecer todas as testemunhas. Entretanto, dizia que o Alferes dos pardos não era um homem “verdadeiro”. Ainda sobre o Alferes, é interessante observar a posição do Comissário do Santo Ofício de Olinda,

---

72 “Proibimos, que na Capela da Ordem não seja admitida nem dado ingresso a nenhuma mulher, que não for 3ª Estas por razões a nos notas[?] entrarão sós sem Companhia de mulata ou negra que assim lho mandamos a todos, e a cada uma em vertente da Sua[?] obediência (...)”. Instituto Histórico e Geográfico Alagoano. **Secção de Documentos**. 00031-01-03-11, Ordem 3ª de Nossa Senhora do Monte do Carmo. Livro de atas. Vila da Alagoas do Sul, 05 Dez, 1728, fl. 32.

73 VAINFAS, Ronaldo. SANTOS, Georgina Silva dos. “Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais”. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs.). **O Brasil colonial**: volume 1 (ca. 1443- ca.1580). – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 492.

74 ANTT. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Processos. Processo de António da Silva Maciel. Acessado em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2302967>

75 Homem que vive de seus negócios, português, tido recebido provisão de Familiar em 1773. Cf. ROLIM. Op. Cit., 2013, p. 350.

encarregado do processo: para ele o Alferes pardo é sempre tratado como “preto”.

Outra diligência para apurar tal “crime” foi feita em 1778. Ali se destaca como testemunha José Ferreiras, preto das Costas da Mina, cativo da viúva Anna Ritas, moradora na Vila de Penedo, com idade (o escravo) de 23 anos. Confirmava que o pardo sentenciado estava na Igreja no momento, mas que não tinha visto seu “crime” de guardar a “sagrada partícula” da Comunhão, e que quem fez isto foi o Alferes pardo que o acusou. Seu depoimento foi usado (ou intimado) pelo Santo Ofício para desmentir as afirmações de Antonio da Silva Maciel, que dizia não ter ido naquela missa naquele dia. Contudo, não conseguiu provar que a hóstia não tinha sido consagrada, pois tal acusação tinha partido apenas do Alferes dos Pardos.

Novamente, perseguição e classificação ajudam a entender esse papel do Santo Ofício em terras americanas: de um lado um pardo que cometia desacatos (não se descobriram o motivo) aos rituais católicos, de outro um pardo que não é tratado como pessoa verdadeira e até mesmo como preto. Nesse interim os dois pardos entram em choque e um tenta invalidar o depoimento do outro. Em Olinda um homem branco agente do Santo Ofício tratava de enxergar ambos como pessoas sem qualidades sociais e, conseqüentemente, de depoimentos pouco fidedignos: um criminoso e um preto. Até mesmo a entrada de outro preto escravo mudou um pouco o rumo do jogo, e foram desmentidas algumas atitudes, mas não comprovadas outras, fazendo com que o pardo Antonio Maciel não fosse denunciado por completo. Uma nova Comissão foi passada em 1790, ao que tudo indica, sem ter tido sucesso.

## Interpretações finais

Acerca dos Familiares e Comissários do Santo Ofício, é interessante pensar em uma *proteção intragrupo*, onde um familiar teria como característica uma espécie de “apoio” dentro de sua classe (militares, mercadores, etc) e seu grupo (família, amigos, etc), tanto de pessoas a favor do habilitado, como do próprio em defesa e auxílio de seus companheiros de ofício<sup>76</sup>. Além disso, o enobrecimento dentro do “grupo” aumentaria a distinção social que os outros viam nele, alargando o respeito do agente do Santo Ofício em suas atividades. Seria, portanto, uma condecoração que era

---

76 No caso do pardo Antonio Maciel, o aparecimento de André de Lemos Ribeiro (familiar do Santo Ofício), ajuda a entender como havia sim, mesmo com distâncias espaciais, comunicação com os agentes da Inquisição, pois o Comissário do Santo Ofício “alagoano” responsável pela troca de informações era Agostinho Rabelo de Almeida.

reconhecida por todas as micro-esferas de poder da sociedade, recaindo sobre as classes e grupos<sup>77</sup>. Logo, como disse Pierre Bourdieu, um *poder simbólico*, silencioso, não sendo necessário o poder arbitrário para ser reconhecido (não mais), visto que sua autoridade seria exatamente pela arbitrariedade que o poder teria escondido por debaixo de seu símbolo<sup>78</sup>. Um agente da inquisição não precisava prender ou julgar ninguém para demonstrar o poder, pois todos já sabiam que seu poder advinha das prerrogativas de exercer mando e punições. Mesmo que suas atribuições não deixassem o agente do Santo Ofício agir de maneira punitiva, os desvios dos próprios familiares, se utilizando do hábito e de seu poder, emitia na mentalidade coletiva popular local o senso comum de que o oficial do Santo Ofício de cadeia mais baixa tinha poderes inquisitoriais<sup>79</sup>. Nesse caso, *proteção intragrupo* passava pelo campo das etnias africanas e ameríndias, onde a limpeza de sangue era um fator *sine qua non* para manter e tentar enrijecer os estigmas atribuídos às populações africanas na América e seus descendentes, visando assim garantir sua dominação pelo medo e pela ação.

Homogeneizar negros, pardos e mulatos por conta de atribuições como “baixa condição” é enganoso. Utilizam-se aqui concepções de Edward Thompson. Pensa-se que a união em prol de objetivos comuns contra algum outro grupo é uma das características essenciais em um estudo que utiliza do materialismo histórico para entender a luta de classes, conflitos de grupo, revoltas populares, etc., todas bem observadas dentro de seus contextos histórico-culturais e amarradas com pesquisas empíricas e observações atentas do que seria aquele mundo no recorte espacial e temporal observado<sup>80</sup>. Mesmo ao estudar uma instituição como a Inquisição de Portugal e sua variada gama de perseguição e classificação, que foi de fidalgos à comerciantes, padres à escravos, donzelas à

---

77 Essa ideia da “*proteção intragrupo*” partiu de Antonio Filipe Pereira Caetano, em discussões sobre a análise feita sobre esse artigo. Apesar de seu pontapé inicial sobre essa questão do enobrecimento dentro do grupo como estratégia de manutenção de *status* e proteção, as conclusões esboçadas e retocadas nesse parágrafo se devem ao meu juízo sobre o assunto e a discussão mais ampla, envolvendo interesses de grupo, classes, e micro-esferas de poder.

78 BOURDIEU, Pierre. “Sobre o poder simbólico”. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. – 16ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, pp. 1-2, 14-15.

79 Importantíssimo, para esse argumento, é a dissertação de RODRIGUES, Aldair. **Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: Os Familiares do Santo Ofício (1711-1808)**. Dissertação (mestrado). FFLCH-USP, departamento de História, São Paulo, 2007. Especialmente o capítulo 2: “Familiares do Santo Ofício e Ação Inquisitorial em Minas”, pp. 63-90. E, inserido nesse capítulo, o tópico 2.2: “Prestígio e Poder Inquisitorial: Usos e Abusos do Título de Familiar”, pp. 73-84.

80 THOMPSON, Edward P. **A formação da classe operária**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, pp. 11-12.

prostitutas<sup>81</sup>, não se perde de vista que, estudar uma sociedade, e suas diversas atitudes, se torna um todo caótico se o pesquisador não tiver consciência de que a mesma é dividida em “classes”<sup>82</sup>. Não em um sentido rígido como “Senhor de Engenho x Escravo”, mas em um âmbito mais teórico (mas não a-empírico) de classes dominantes e classes subalternas<sup>83</sup> (sempre no plural).

Tomando como base essas assertivas, observaram-se aqui diferentes momentos históricos em que negros, pardos e mulatos foram classificados e perseguidos pelos agentes Inquisitoriais, ou pela camada da sociedade que se valia de suas prerrogativas jurídicas para impor qualquer tipo de tratamento àqueles que estavam sujeitos ao serviço da escravidão, tinham passado por ele ou eram seus descendentes. Do mesmo modo, encontrar exemplos onde esses mesmos personagens sociais se valiam das ações inquisitoriais significaria, não um ato passivo ou de manutenção e perpetuação do sistema, mas de estratégia de resistência contra aqueles que os oprimiam, virando “a arma contra o outro” a partir das rachaduras sociais dos Trópicos. Neste caso, o prisma de análise atentou para atitudes de classe visando resistências contra o regime vigente e os grupos dominantes. Sendo um trabalho de fontes qualitativas e pouco quantitativas, seus contextos locais e temporais ajudam a compreender a pluralidade de situações e, inclusive, a possibilidade do historiador de não se abster da variedade de olhares e análises. Se os conceitos como pactos e negociações estão em voga por conta de estudos empíricos aprofundados e cada vez mais rigorosos, as observações de resistências mediante ação violenta e transgressora não se tornariam menos válidas. Como já explicitado nessa conclusão, apenas com a inserção desses casos em seus contextos, observando seus discursos, é que se poderia perceber ações mais ativas, ou até mesmo de manutenção daquela dominação vigente.

No que tange o âmbito do Santo Ofício, crê-se – e desejo tornar isso uma ideia mais apurada –

---

81 PIERONI, Geraldo. **Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia**. – 3ª ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil: 2006.

82 MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. / [Tradução a partir da edição francesa] Maria Helena Barreiro Alves; revisão de tradução Carlos Roberto F. Nogueira. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 246-258, em especial parágrafo na página 247.

83 Aqui tomo a ideia de Carlo Ginzburg pelo uso do conceito de “classe subalterna”, ao invés de classe dominada. Cf. GINZBURG. Op. Cit., 2002, p. 212. “Uso a expressão gramsciana de *classes subalternas* por ser suficientemente ampla e despida das conotações paternalistas de que está imbuída *classes inferiores*”. (itálicos do autor). Para o conceito de classe, método de estudo e análises sobre dinâmicas de classes subalternas, cf. GRAMSCI, Antonio. “Às margens da História. (História dos grupos sociais subalternos)”. In: GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Volume 5. Edição e tradução de Luiz Sérgio Henriques; co-edição, Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 129-145.

que o termo “Alagoas Colonial” também pode ser utilizado quando se trata do estudo da Inquisição. Primeiro, o Regimento dos Ouvidores da Comarca das Alagoas era copiado do Regimento dos Ouvidores da Capitania de Pernambuco. Entre suas atribuições, uma é de interesse aqui: Todo Ouvidor deveria ser Juiz do Fisco Real e dos Confiscados pelo Santo Ofício, e Conservador dos Familiares do Santo Ofício<sup>84</sup>. Nas Ordenações Filipinas, o Rei D. Filipe dava total apoio de sua justiça secular às ações que tocavam “o Santo Ofício da Inquisição”<sup>85</sup>. Todos os oficiais de justiça ajudassem a prender, executar ordens e auxiliar os oficiais do Tribunal na perseguição dos acusados e julgados do crime de heresia. Sobre certa “hospitalidade”, o título VI do livro II ordenava que os oficiais de justiça recebessem em suas jurisdições “benignamente” os oficiais da inquisição (Inquisidor Mor, Inquisidores e Oficiais), “E os tenham sob nossa custódia e encomenda, e lhes deem todo favor e ajuda, para seguramente executarem seus ofícios”<sup>86</sup>. Segundo, discordando em parte com o que afirmou Luiz Mott em um texto sobre a Inquisição em Alagoas<sup>87</sup>, uma vez que os agentes da Inquisição participavam ativamente em denúncias, como testemunhas, em inquirições, habilitações, atividades extra-ofícios e etc., mantiveram inclusive, em alguns casos, troca de informações entre si, como aconteceu entre André de Lemos Ribeiro (Familiar em Penedo) e Agostinho Rabelo de Almeida (Comissário na Vila das Alagoas).

Todavia, os prisioneiros do Santo Ofício eram enviados para Olinda, Bispado da Capitania. Contava-se ainda com situações em que algumas diligências para habilitações do Santo Ofício foram feitas nos espaços pernambucanos e com religiosos do centro de Pernambuco. Mesmo sendo Comarca e com Ouvidor próprio, “Alagoas” não era independente nem completamente desgarrada

---

84 Informação Geral da Capitania de Pernambuco. In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Volume XXVIII, 1906, p. 459.

85 Nos seus estudos sobre os bigamos, Luiz Mott afirmou que “no caso de Alagoas, patenteia-se a participação da justiça civil na captura e prisão dos bigamos, demonstrando íntima colaboração entre a cruz e a espada”. Cf. MOTT, Luiz. “Bigamos de Alagoas nas garras da Inquisição”. **Revista Ultramares**. Maceió: Alagoas, GEAC, Nº 1, Vol. 1, Janeiro-Julho 2012, pp. 40.

86 Segundo Livro das Ordenações Filipinas. Título VI: “Como se cumprirão os mandados dos Inquisidores”. In: **Ordenações Filipinas. Livros II e II**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 426.

87 “Chama atenção o absoluto silêncio dos oficiais da Inquisição de Alagoas, pois já existindo Comissário do Santo Ofício na comarca desde 1678 e uma dezena de Familiares desde 1696, nenhum destes se envolveu nestes processos de bigamia, cabendo aos Comissários residentes em Recife e Olinda a condução das diligências”. Cf. MOTT, Luiz. Op. Cit., 2012, pp. 40-41. Atenta-se aqui que Luiz Mott fala de perseguição contra bigamos, assuntos não tratados nesse corrente texto.

da administração de Pernambuco. Contudo, isso não faz cair por terra a hipótese de enquadrar as relações inquisitoriais em um âmbito da “Alagoas Colonial”. Os agentes da Inquisição sabiam atuar com autonomia em locais da Comarca das Alagoas, apesar de que em última instância deveriam prestar esclarecimentos ao Bispado, mas este último não deve ser pensado como ponto inicial da ação Inquisitorial em terras “alagoanas”, e sim como ponto final.

Nesse caso, viram-se em Porto Calvo situações onde a maioria das testemunhas faziam questão de se dizer “tidos e havidos como brancos e cristão-velho”, enquanto que os pardos apenas um se denominou “livre”. No mesmo âmbito, o mundo açucareiro com um número expressivo de latifúndios e formações familiares com o centro de Pernambuco pode ajudar a pensar sobre a denúncia de um homem branco contra o Senhor de Engenho que tentava se habilitar à Familiar do Santo Ofício, indicando algum grau de parentesco com pessoas pardas. Apesar de ser cedo para se afirmar tal assertiva, Porto Calvo aqui se vê como um espaço onde haveria mais divisões latentes entre brancos, negros e os miscigenados por conta de sua estrutura rural mais ligada ao mundo do açúcar<sup>88</sup>.

Para Vila das Alagoas, têm-se um espaço “híbrido”, pois a estrutura do açúcar era forte naquele espaço, assim como a cultura do tabaco e também da pecuária, principalmente com as constantes destruições dos Mocambos na região de Palmares<sup>89</sup>. A miscigenação e os conflitos aconteceriam, visto o contato com espaços negros e também ameríndios, como por exemplo, a aldeia de Santo Amaro, que ficou décadas enraizada nos espaços da Vila das Alagoas<sup>90</sup>. Uma maior dinâmica poderia ser incorporada por conta de seu *pólo lagunar*, que garantia um intercâmbio comercial (e de gentes) maior que outras Vilas em alguns momentos<sup>91</sup>.

Sobre a Vila de Penedo do Rio de São Francisco, vê-se um espaço da pecuária muito forte,

---

88 CAETANO, Antonio F. P. “Nos confins, nas vilas e na Comarca... A construção da autonomia política, administrativa e jurisdicional Alagoana (Século XVI-XVIII)”. In: CAETANO, Antonio Filipe Pereira (org.). **Alagoas e o império colonial português: ensaios sobre poder e administração (séculos XVII – XVIII)**. Maceió: Cepal, 2010, p. 30.

89 ROLIM. Op. Cit., 2012. DIÉGUES Jr. Manuel. **O banguê nas alagoas**: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional. – 3ª ed.; prefácio de Gilberto Freyre; capas e vinhetas de Santa Rosa. – Maceió, EDUFAL, 2006.

90 AHU. Alagoas Avulsos. Documento 38.

91 CAETANO. Op.cit., 2010, p. 30-31. A expressão “pólo lagunar” é de A. Caetano.

mesmo tendo latifúndios açucareiros com alguns engenhos<sup>92</sup>. A incidência de pardos era expressiva (mas não se arrisca ser maior do que outros lugares) e ganhava força e estabilidade por conta do que se convencionou chamar “Civilização do Couro”, que ajudava os mestiços a terem uma mobilidade maior dentro da sociedade, mesmo com os variados tipos de ataques de cunho desclassificatório<sup>93</sup>. Seria nessa Vila que se institucionalizaram uma confraria para homens pardos, sendo ela a Irmandade de São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos, que tinha em seus quadros internos homens brancos e um se tornou Comissário do Santo Ofício<sup>94</sup>.

O estudo sobre Classes e Grupos ainda não deve receber um ponto final, visto as diferentes concepções teóricas e ideológicas que são imbuídas nos dois conceitos que atravessaram as diferentes correntes das ciências sociais e historiográficas. São palavras que receberam significados diferentes e práticos no momento de uso e durante a escrita da história, para designá-las no passado visando uma justificativa no presente. Jacques Le Goff, sobre as três ordens do feudalismo, utiliza o termo classe e justifica sua posição metodológica do termo:

“Este vocabulário é ideológico, normativo, mesmo que, para ser eficaz, ele demonstre certa concordância com as ‘realidades’ sociais. O termo *ordo*, que

---

92 Idem. Op. Cit., 2010, pp. 30.

93 Deixa-se aqui em aberto, ainda, os debates sobre a relativa “liberdade” que os habitantes tinham nos sertões, muitas vezes encarados como atividades “democráticas” e distantes da escravidão. Caio Prado Júnior, Luiz Felipe de Alencastro e Dirceu Lindoso formulam a ideia das atividades pecuárias como “apartadas do escravismo” (expressão essa de Alencastro). Cf. PRADO JÚNIOR. Op. Cit., pp. 184-208. LINDOSO, Dirceu. **A razão quilombola:** estudos em torno do conceito quilombola de nação etnográfica. Maceió: EDUFAL, 2011, pp. 33-37. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes:** formação do Brasil no atlântico sul. São Paulo: companhia das letras, 2000, p. 341.

94 Gabriel de Sampaio foi diversas vezes Juiz da Irmandade de São Gonçalo Garcia, atuante como Comissário extra-ofício pela Inquisição de Lisboa, administrador do Hospital da Irmandade na Vila de Penedo, além de participante também em outras duas Confrarias para brancos na Vila do Penedo, recebeu em 1807 o hábito da Ordem de Cristo, e em 1808 foi contemplado com o Hábito de Comissário do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa para atuar na Comarca das Alagoas, pois alegava em seu pedido (em 1807) que o último Comissário tinha falecido um ano antes (1806), sendo ele Agostinho Rabelo de Almeida, na Vila das Alagoas (AHU. Alagoas Avulsos. Documento 438), o que indicaria contatos próximos entre os personagens em torno de uma classe em comum: “porque não só há extrema falta de comissários e notários na Comarca das Alagoas ainda no ano próximo preterito faleceu o único que havia”. Cf. ANTT. Tribunal do Santo Ofício. Habilitações. Gabriel. Maço 4, doc. 40.

é mais carolíngio do que propriamente feudal, pertence ao vocabulário religioso e aplica-se assim a uma visão religiosa da sociedade – aos clérigos e laicos, ao espiritual e ao temporal. Neste caso só pode haver duas ordens, o clero e o povo (*cleros et populus*), e os textos dizem na maioria das vezes *utraque ordo* (uma e outra ordem). Os juristas modernos quiseram estabelecer uma distinção entre a classe, cuja definição seria econômica, e a ordem, cuja definição seria jurídica. Na verdade, a ordem é religiosa mas, tanto quanto a classe, funda-se em bases socioeconômicas. A tendência dos autores e utilizadores do esquema tripartido da Idade Média de fazer das três ‘classes’ nele compreendidas ‘ordens’ respondia à intenção de sacralizar esta estrutura social, fazendo dela uma realidade objetiva e eterna criada e desejada por Deus, tornando impossível uma revolução social”<sup>95</sup>.

Portanto, deve haver um porquê da escolha de tal conceito, mesmo sendo *Estado/Ordem* o “correto” e utilizado na época<sup>96</sup>, a sua difusão e propagação visava uma posição ideológica de harmonia. Ordem dá a impressão de ausência de conflitos, enquanto que Classes exprimiam os antagonismos sociais e as lutas travadas entre e dentro desses Estados, em todas as esferas de poder – cultural (simbólico), econômico (práticas mercantis), político (poder de mando), jurídico (utilização dos privilégios), religioso (ordenamento e repressão social). Ainda que os mesmos não se apresentassem como uma Classe revolucionária. Apesar desse texto ainda deixar o assunto em suspenso, esquivar-se de seu debate, nem que seja no âmbito – ainda – teórico<sup>97</sup>, é uma tarefa que atualmente os diferentes estudos sobre os diferentes segmentos sociais não deve praticar, sendo necessário observar, em vários acontecimentos sociais, inclusive movimentos mais estruturados, as características de descontentamento entre Estados e, em um caráter mais direcionado e abstrato, da ordem que era imposta e tratada como sinônimo de harmonia. Essa opção ideológica e metodológica é reforçada (no âmbito do debate) quando se têm um espaço como a América portuguesa. Aqui, mesmo com todo tipo de pacto, negociação e interesses reivindicatórios que

95 LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. – Bauro, SP: Edusc, 2005, p. 262.

96 HESPAÑA, António Manuel. **As vésperas do Leviathan**. Instituições e poder político: Portugal – séc. XVII. Lisboa: Almedina, 1994, pp. 307-324. GODINHO, Vitorino Magalhães. **Estrutura da antiga sociedade portuguesa**. 4ª ed. Lisboa: arcádia, 1980, pp. 71-116.

97 Mesmo com avaliações empíricas em cima de documentos político-administrativos e inquisitoriais.

muitas vezes não eram revolucionários, havia a repressão e as diferenças de interesses, seja no universo social dos homens brancos, dos indígenas ou dos africanos.

### **Documentos manuscritos:**

Arquivo Nacional Torre do Tombo.

Tribunal do Santo Ofício:

Conselho Geral. Habilitações. José. Maço 103 – doc. 1465; Gabriel. Maço 4, doc. 40

Habilitações incompletas. Maço 17, doc. 677.

Inquisição de Lisboa:

Caderno do Promotor. Livro 324, fls. 115-115v. Retirados de <http://digitalq.dgarq.gov.pt/>.

Processos. Documentação dispersa. Denúncias ao tribunal do santo ofício, por via do padre de olinda e comissário do santo ofício. Acessado em <http://digitalq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2313753>.

Processos. Processo de António da Silva Maciel. Acessado em <http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?id=2302967>

Arquivo Histórico Ultramarino.

Alagoas Avulsos. Documento 38; 164; 438

*Instituto Histórico e Geográfico Alagoano:*

Secção de Documentos. 00031-01-03-11, Ordem 3ª de Nossa Senhora do Monte do Carmo. Livro de atas. Vila da Alagoas do Sul, 05 Dez, 1728.

### **Documentação impressa:**

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência no Brasil**. Texto confrontado com o da edição de 1711; com um estudo biobibliográfico por Affonso de E. Taunay. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo. Ed. da Universidade de São Paulo, 1982.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**. Áulico, anatômico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, Acessado em [www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1](http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1) em 16/01/2014 às 17:58

Informação Geral da Capitania de Pernambuco. In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Volume XXVIII, 1906.

**Ordenações Filipinas**. Livros II e II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza; Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (organizadores). – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

### **Referências Bibliográficas: livros, artigos, dissertações.**

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha, Itália**. Lisboa: Círculo de leitores, 1994.

BOSCHI, Caio. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. In: BETHENCOURT, Francisco. CHAUDHURI, Kirti. (dir.) **História da Expansão Portuguesa vol. II: Do Índico ao Atlântico (1570-1697)**. Lisboa: círculo dos leitores, 1998.

BOURDIEU, Pierre. “Sobre o poder simbólico”. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. – 16ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOXER, Charles. **O império marítimo Português**. 1415-1825. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. “A mulatice como Impedimento de acesso ao ‘Estado do Meio’”. In: **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005. Texto acessado em 09/05/2014. Em:

[http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/isabel\\_drumond\\_braga.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/isabel_drumond_braga.pdf)

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. “Nos confins, nas vilas e na Comarca... A construção da autonomia política, administrativa e jurisdicional Alagoana (Século XVI-XVIII)”. In: CAETANO, Antonio Filipe Pereira (org.). **Alagoas e o império colonial português: ensaios sobre poder e administração (séculos XVII – XVIII)**. Maceió: Cepal, 2010, p. 30.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2006.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia brasileira: economia e diversidade**. – São Paulo: Moderna, 1997.

FLANDRIN, Jean-Louis. “Familia”. In: Le GOFF, Jacques. CHARTIER, Roger. REVEL, Jacques. (dir.) **A Nova História**. Coimbra: Almedina, 1990, p. 213.

GODINHO, Vitorino Magalhães. **Estrutura da antiga sociedade portuguesa**. 4ª ed. Lisboa: arcádia, 1980, pp. 71-116.

GRAMSCI, Antonio. “Às margens da História. (História dos grupos sociais subalternos)”. In: GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Volume 5. Edição e tradução de Luiz Sérgio Henriques; co-edição, Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 129-145.

HESPANHA, António Manuel. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime”. In: HESPANHA, António Manuel (org.). **Poder e Instituições na Europa de Antigo Regime**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 11.

\_\_\_\_\_. XAVIER, Ângela Barreto. “As redes clientelares”. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal, o antigo regime (vol. IV)**. Dir. José Mattoso. Lisboa: editorial estampa, 1992.

LARA, Silvia Hunold. “Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa”. In: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. FERLINI, Vera Lúcia Amaral. (orgs.). **Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português – séculos XVI-XIX**. – São Paulo: Alameda, 2005.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. – Bauro, SP: Edusc, 2005.

MATTOS, Hebe. “Colonização e escravidão no Brasil – Memória e historiografia”. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs.). **O Brasil colonial: volume 1 (ca. 1443-ca.1580)**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MARQUES, Dimas. **“Por meus méritos às minhas mercês”**. Elites administrativas e a distribuição de cargos (Comarca das Alagoas – século XVII-XVIII). Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Departamento de História, Monografia: Maceió, 2011.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. / [Tradução a partir da edição francesa] Maria Helena Barreiro Alves; revisão de tradução Carlos Roberto F. Nogueira. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Organização, tradução, prefácio e notas de Marcelo Backes. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 71.

MOTT, Luiz. “A inquisição em Alagoas”. **Debates de História Regional** (Revista do departamento de história da UFAL), nº 1, Maceió, 1992.

\_\_\_\_\_. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa, vol. I**. NOVAIS, Fernando. (dir.). – São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. “Feiticeiros de Angola na América portuguesa”. **Revista Pós Ciências Sociais**. v. 5. n. 9/10 jan/dez, São Luis/MA, 2008.

- \_\_\_\_\_. “Bígamos de Alagoas nas garras da Inquisição”. **Revista Ultramares**. Maceió: Alagoas, GEAC, Nº 1, Vol. 1, Janeiro-Julho 2012.
- NOVINSKY, Anita. Entrevista por Rodrigo Elias. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Ano 7, nº 73, Outubro de 2011, p. 32.
- PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. – 23ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- RODRIGUES, Aldair. **Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: Os Familiares do Santo Ofício (1711-1808)**. Dissertação (mestrado). FFLCH-USP, departamento de História, São Paulo, 2007.
- ROLIM, Alex. “Mercadores da inquisição. Notas sobre estratégias de ascensão social (Alagoas Colonial, c. 1674 – c. 1820)”. **Historien (Petrolina)**. Ano 4, nº 9. Jul/Dez 2013. Acessado em [www.revistahistorien.com](http://www.revistahistorien.com)
- SANTOS, Irinéia M. Franco dos. “A Caverna do Diabo: O ensaio romântico de Valeriano De Souza e as religiões afro-brasileiras em Alagoas, no séc. XIX”. **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano VI, nº XI, Agosto 2013. Acessado em: <http://sites.google.com/site/revistasankofa/> em 30/04/2014.
- SCHMIDT, Benito Bisso. “História e Biografia”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. (orgs.) **Novos domínios da história**. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 225-231
- \_\_\_\_\_. “os escravos: <<remédio de todas as outras cousas>>”. In: BETHENCOURT, Francisco. CHAUDHURI, Kirti. (dir.) **História da Expansão Portuguesa vol. II: Do Índico ao Atlântico (1570-1697)**. Lisboa: círculo dos leitores, 1998.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: editoria da Universidade de São Paulo, 1984
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. – 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- TORRES, José Veiga. “Da Repressão Religiosa para a Promoção Social. A Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil”. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 40, Outubro 1994.
- VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, Sexualidade e inquisição no Brasil**. – Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa, vol. I**. NOVAIS, Fernando. (dir.). – São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 238-239.
- \_\_\_\_\_. SANTOS, Georgina Silva dos. “Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais”. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs.). **O Brasil colonial: volume 1 (ca. 1443-**

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VII, NºXIV, Dezembro/2014

ca.1580). – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

## **Práticas festivo-religiosas na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Florianópolis (inícios do XX)<sup>1</sup>**

**Karla Leandro Rascke<sup>2</sup>**

**Resumo:** Este artigo expõe considerações acerca das experiências de irmãos e irmãs atuantes na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, em Florianópolis/SC na virada do século XIX para o XX. Utilizamos, enquanto fontes, memórias registradas em documentos escritos que revelam olhares e performances nas quais inferimos expressões de seus viveres e traços culturais. Pretendemos compreender o impacto que as mudanças sociais advindas da Abolição da escravidão, a instalação da República e suas obras/reformas higienizadoras, a romanização clerical e a vinda de padres germânicos para Santa Catarina, tiveram nessa Irmandade, interferindo em suas formas de organização, expressão cultural, espaços de sociabilidade e visibilidade social de descendentes de africanos na cidade de Florianópolis. Voltamos atenção especial para as festividades em homenagem aos santos padroeiros, sendo a festa e a procissão dotada de muito preparo, adornos, sinos e músicas.

**Palavras-chave:** História; Irmandade; afrodescendente; festas; Florianópolis.

**Abstract:** This article presents considerations concerning the experiences of brothers and sisters active in the Brotherhood of Our Lady of the Rosary and Saint Benedict, in Florianópolis/SC at the turn of the nineteenth to the twentieth. Used as sources memories recorded in written documents and photographs that reveal looks and performances in which we can infer expressions of their cultural traits and you live. We aim to understand the impact that social changes stemming from the abolition of slavery, the installation of the Republic and his works/renovations cleansers, Romanization clerical and coming of German priests to Santa Catarina, had this Brotherhood, interfering in their forms of organization, expression cultural spaces of sociability and social visibility of African descent in the city of Florianópolis. We returned attention to the festivities in honor of the patron saints, being the feast and procession endowed with much preparation, decorations, bells and music.

**Keywords:** History; Brotherhood; afrodescendant; parties; Florianópolis.

- 
- 1 O presente artigo é fruto de minhas discussões para a realização da dissertação de mestrado intitulada “*Divertem-se então à sua maneira*”: festas e morte na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Florianópolis (1888 a 1940), defendida em 2013 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo sob a orientação da profa. Dra. Maria Antonieta Martines Antonacci, com bolsa de financiamento da CAPES e do CNPQ.
  - 2 Doutoranda em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e bolsista CAPES. Mestrado em História Social pela PUC-SP (2013), Graduada (Licenciatura e Bacharelado) em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (2009). É pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina, atua na Coordenação Executiva e na Secretaria da Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). Professora Tutora a distância no curso de Pedagogia da UDESC.

## 1. Introdução

A proposta deste trabalho pretende esmiuçar práticas festivo-religiosas exercidas pelos irmãos e irmãs da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito<sup>3</sup>. Intentamos compreender manifestações culturais a partir de experiências vivenciadas no cotidiano da associação, em especial nos seus momentos de organização e realização da festa ao orago/padroeiro. Sempre que possível - marcada por procissões, coroações, foguetórios e música -, a festa era momento de destaque na confraria. No entanto, tais manifestações devocionais foram alvo de intervenções da Igreja em seu caráter romanizador<sup>4</sup> e germânico, em Santa Catarina, pretendendo reduzir o poder leigo, alterar práticas consideradas profanas e, sobretudo, conduzir a associação de modo a impedir ações desvinculadas dos “novos” rumos do catolicismo.

Elaboramos um recorte mais detalhado, entre 1888 e 1940, que tem como marco principal, a Abolição e a dissolução do último “território negro” de Florianópolis: o antigo bairro da Figueira, pertencente ao espaço que hoje conhecemos como região central da cidade. O pós-abolição não implica em um recorte temporal específico, sendo que as expectativas e desejos, lutas e experiências das populações de origem africana, sujeitos deste trabalho, não estão fixados a partir de 1888, mas fazem parte de mudanças políticas, anseios, busca por melhores condições de vida e cidadania.

Procuramos vislumbrar práticas de associados da Irmandade indicando ações, artimanhas e tensões múltiplas, na tentativa de cultivar manifestações culturais. Nossa intenção não se pauta apenas em compreender as ações da Igreja Católica, que sabemos foram marcantes, mas como

3 O referido nome da irmandade passou a assim ser definido em 1906, quando da reformulação do Compromisso da instituição. Até então, a nomenclatura representativa da associação era Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, indicando ser espaço fundado e gerido por africanos/as, contendo primeiro Compromisso datado de 1750.

4 O período de fins do século XIX foi marcado pelo catolicismo romanizado ou ultramontano, ação impetrada pela Igreja Católica a fim de controlar os costumes do catolicismo dito tradicional (leigo) praticado, em especial, pelas irmandades. O poder religioso, na ótica deste catolicismo, concentrava-se nas mãos do clero, tendo os leigos, perda na autonomia e gestão das associações nas quais atuavam como dirigentes. De acordo com Michele Maria Stakonski, “essa estrutura devocional católica contava com pouquíssimos padres que lhes davam assistência. Em Santa Catarina, o catolicismo sustentou-se por iniciativa de poucos padres e muitos leigos nas direções de irmandades e confrarias católicas. Os primeiros resquícios de Catolicismo Romanizado foram introduzidos inicialmente nas áreas de imigração europeia na segunda metade do século XIX, pelos próprios imigrantes e pelos sacerdotes que lhes davam assistência religiosa” (STAKONSKI, Michelle Maria. **Da Sacristia ao Consistório: tensões da Romanização no caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos – Desterro/Florianópolis (1880-1910)**. Itajaí: Casa Aberta, 2008, p. 97). A incidência da romanização, caracterizada pela germanização clerical em Santa Catarina, acarretou desdobramentos na vida da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, novos arranjos, ressignificações de códigos culturais de matrizes africanas e modos de permanência cultural.

diferentes pessoas organizadas numa irmandade leiga dialogaram, lutaram e buscaram, em seus universos culturais e nas alianças do cotidiano, resistir às transformações, incorporando alterações nas relações de poderes. De que modo a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito reagiu às investidas da Igreja sobre as práticas festivas? Quais as interferências do Catolicismo Romanizador nestes momentos leigos da associação? Como compreender as tensões pelos modos de festejar e a luta da Irmandade por autonomia?

## **2. Breves Considerações sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito**

As irmandades são organizações religiosas criadas na Idade Média, entre os séculos XII e XV, na Europa, com objetivo inicial de congregar fiéis em torno da devoção a um santo padroeiro. Estas associações seguiam algumas regras internas estabelecidas num Compromisso que definia objetivos, obrigações dos irmãos, deveres, formas de entrada, taxas de pagamento e outras. Os Compromissos são divididos em capítulos que tratam dos objetivos da Irmandade, da condição jurídico-civil daqueles que poderão ser aceitos por Irmãos, e também seus direitos e deveres, sua forma de organização, além de questões religiosas e sociais. Nas confrarias do período medieval, recomendava-se como deveria ser o funcionamento, “as obrigações de seus membros, assim como os direitos adquiridos ao se tornarem membros dessas associações” (QUINTÃO, 2002a, p. 74).

Apesar de surgirem por meio do catolicismo, estas irmandades eram organizadas por pessoas comuns, normalmente chamadas leigas. Estas Irmandades passavam pelas instâncias da Igreja para aprovação, mas eram mantidas, organizadas e administradas pelos Irmãos leigos, compostos numa Mesa Administrativa. Além da finalidade religiosa impressa nas irmandades, tinham função social, auxiliando na resolução de problemas econômicos, prestando assistência em caso de doenças ou desamparo e pobreza<sup>5</sup>.

Na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito existente ainda hoje em Florianópolis, muitos foram os membros que dela participaram. Pessoas de todas as origens, condições, idade e sexo eram aceitos, desde que fossem devotas aos santos e tivessem compromisso com a associação. Além de afrodescendentes, brancos, diferentes origens africanas compunham a

---

<sup>5</sup> Consultar livro da professora Julita Scarano, um dos trabalhos pioneiros sobre irmandades religiosas no Brasil, em especial irmandades organizadas por populações de origem africana. SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

rede de associados, como monjolos, congos, angolas, minas, benguelas<sup>6</sup>; também imigrantes de diferentes origens: naturais da Itália, Espanha, Polônia, Alemanha, além de alguns “descobertos” depois como protestantes. Pessoas de diferentes origens, culturas e histórias de vida conviveram nos espaços da Irmandade.

A Capela foi construída na antiga Rua do Rosário, hoje Rua Marechal Guilherme, próximo a Igreja Matriz da cidade de Florianópolis. No entanto, a primeira capela foi demolida para a construção de outra. Os poucos recursos fizeram com que a primeira precisasse de muitos reparos, ao que decidiu os irmãos construir logo outra. A própria invasão espanhola em 1777 na ilha de Santa Catarina foi um dos motivos da destruição da capela antiga, pois o sino foi estragado, muitos documentos saqueados, além de outros pertences da associação.

A iniciativa da construção da atual Igreja surgiu em fins do século XVIII. Longos anos... Só em 1800, temos notícia da tradicional missa de 26 de dezembro, a ser realizada na capela do Rosário, indicando que estava apta a receber seus associados, bem como demais envolvidos, sendo possível nela realizar missas e demais atividades. O assoalho foi iniciado em 1819, junto com os ajustes no cemitério e catacumbas; o adro ficou para 1820, mas em 1828 não estava completamente concluído. Na verdade, sempre havia algo a pintar, ajustar, organizar, construir e “remendar”. As obras eram constantes na capela, visto que muitas vezes eram feitas aos poucos, de acordo com os recursos disponíveis.

A capela da irmandade compunha o cenário movimentado da cidade de então, em fins do século XIX, ainda denominada Desterro. As reformas urbanas da capital, já Florianópolis, ocorreram efetivamente na Primeira República, sendo a nova elite republicana responsável pela remodelação de espaços e práticas urbanas (DALLABRIDA, 2001, p. 59). A “picareta modernizadora” empurrou afrodescendentes<sup>7</sup>, pobres e desvalidos para as periferias da cidade,

6 Estes são alguns casos de associados que entraram antes de 1888 e permaneceram até fins do século XIX ou começo do XX na Irmandade e, no momento do registro, foram identificados como cativos no livro de matrículas (caderno de anotações dos registros de entrada dos associados). Os nomes monjolo, mina, benguela, congo e tantas outras denominações bastante comuns nos documentos sobre as populações africanas existentes no Brasil, identificam normalmente os portos onde foram embarcadas no continente africano, ou alguma região de origem em África. Sendo africanos e a grande maioria vindos na condição de cativos, ao chegarem em portos brasileiros, eram batizados e recebiam apenas um nome de identificação, sendo que muitos utilizavam como identificação a denominação da origem.

7 Trabalhamos com a noção de afrodescendentes ou populações de origem africana, não no sentido de uma raça, mas enquanto grupos populacionais com suas perspectivas de cultura, na tentativa de fugir dos “pesos” que termos como “negro” pode carregar enquanto uma identidade entre pessoas das mais variadas origens e experiências, possível homogeneidade e ideologia, o que não nos cabe trazer neste texto. Percebemos, nos irmãos e irmãs do Rosário que viveram o espaço urbano de Florianópolis, muitos “dissabores” entre si, acontecimentos que nos permitem interpretar diversidades e dinâmicas de identificação. Ao pensar em populações de origem africana, despertamos para possibilidades mais amplas, podendo inserir e tentar vislumbrar diferentes povos e experiências. Consultar: CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. *Negros em Desterro: experiências das populações de origem africana em Florianópolis na segunda metade do século XIX*. Itajaí: Casa Aberta, 2008; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Notas sobre raça,

“especialmente com a abertura da Avenida Hercílio Luz, que delimitou a segregação espacial e provocou o início da ocupação dos morros adjacentes ao centro urbano” (DALLABRIDA, 2001, p. 62).

A cidade apresentava um número considerável de afrodescendentes, principalmente nas áreas compreendidas no que hoje é o centro da cidade de Florianópolis, antiga Vila de Desterro. Conforme questões trazidas por Fernando Henrique Cardoso<sup>8</sup>, em relação aos quantitativos populacionais, explicitando a presença das populações de origem africana, depreendem-se, por exemplo, de acordo com estes dados utilizados que, em 1866, a freguesia de Desterro tinha 4.361 brancos, 1.275 pretos e 838 pardos; em 1872, havia 5.884 brancos, 1.910 pretos e 1.296 pardos. Tais números permitem considerar que a população afrodescendente, nos dois períodos, chegava, respectivamente, a 32,64% e 35,27% (CARDOSO, 2000, p. 136). Estes indicativos permitem visualizar quantitativos de origem africana em Florianópolis no final do século XIX, apontando para uma presença marcante também nas primeiras décadas do século XX.

### **3. Práticas festivo-religiosas – performatividade e reatualização de códigos culturais**

Percebemos que as práticas festivas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito sofreram proibições, rupturas que reorganizaram suas vivências culturais a partir de seus impactos. Em fins do século, a incidência da romanização, caracterizada pela germanização clerical em Santa Catarina, acarretou desdobramentos na vida dessa associação, novos arranjos, ressignificações de códigos culturais de matrizes africanas e modos de permanência cultural. Era dia 24 de outubro de 1909, um domingo. Logo cedo, ao despertar o dia, muitas movimentações pelas ruas da cidade em direção à Capela da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Festa em homenagem a padroeira Nossa Senhora do Rosário.

---

cultura e identidade na imprensa negra de São Paulo e Rio de Janeiro, 1925-1950. *Revista Afro-Ásia*. n. 29/30, 2003, p. 247-269.

8 A obra de Fernando Henrique Cardoso, “*Negros em Florianópolis: Relações sociais e econômicas*”, Florianópolis, Editora Insular, 2000, embora importante no rompimento com uma historiografia catarinense que incluía as populações de origem africana apenas da perspectiva economicista e, mesmo assim, com participação irrelevante, o trabalho do autor merece nota. Os dados e as bibliografias utilizadas são extremamente importantes e permitiram novos estudos e discussões sobre relações raciais e história de africanos/as e seus descendentes em Florianópolis, em especial. No entanto, Fernando Henrique Cardoso não conseguiu perceber táticas, estratégias e visões de mundo destas populações nos documentos e informações que analisou. Sua visão prendeu-se aos limites da discussão sobre relações raciais, sem, no entanto, aprofundar como “os oprimidos” neste processo, atuaram, lutaram e tentaram se impor enquanto sujeitos.

Os membros da Mesa Administrativa<sup>9</sup> logo cedo prepararam o grande dia. Além da Mesa, que tomava as decisões burocráticas em reunião, as juízas, mordomas e zeladoras<sup>10</sup> também faziam parte das atividades necessárias à organização do evento festivo. Maria Fátima da Rosa era juíza de Nossa Senhora, o cargo de maior destaque, seguido do de Juíza de São Benedito, ocupado naquele ano por Agostinha Tabora da Costa. Sobre Maria de Fátima da Rosa não temos informações, visto que a Tabela de registro de Irmãos é limitada e alguns nomes presentes nos livros Ata não aparecem registrados. Agostinha Tabora da Costa era brasileira, entrou na Irmandade em 1905 e permaneceu até 1935, tendo entrado com 20 anos e em 1909, ano em que estava na condição de Juíza de São Benedito, estava com 24 anos. Era uma jovem mulher ligada à Beneficência<sup>11</sup> e nada mais sabemos.

Ambas auxiliaram e muito, assim como as juízas por devoção, mordomas e zeladoras, a preparar a Capela, o andor, a Santa para aquele domingo, dia 24. As novenas, realizadas anteriormente, também contavam com o envolvimento de mulheres e homens com cargos na Irmandade, além de pessoas que iam para festejar e participar das atividades celebrativas do dia. Rosas decorando a Capela toda, o andor que carregava a santa na procissão, a própria santa envolta em rosas e muitas fitas, cores e alegria. A festa daquele ano de 1908 foi completa, com missa solene, procissão, novenas realizadas na véspera, fogos de artifício, música, tudo preparado com antecedência.

Francisco João Fernandes era o juiz de Nossa Senhora e Leopoldo Cândido Pires, o secretário, estando este entre os Associados de uma instituição musical em Florianópolis - a *Sociedade Amor à Arte*, uma banda civil da cidade fundada oficialmente em 1897<sup>12</sup>. A Sociedade pensava em organizar uma orquestra, mas suas características eram de uma banda, pelo número de integrantes, que era alto<sup>13</sup>. A banda foi convidada pela Irmandade do Rosário em 1908 para animar a

---

9 Francisco João Fernandes, Juiz de Nossa Senhora; Juiz por Devoção, Clemente Manoel Cordeiro; Juiz de São Benedito, Idalino Marcolino da Silveira; Juiz por Devoção de São Benedito, Hipólito da Silva; Leopoldo Cândido Pires, Secretário; João Manoel da Silva, 2º Secretário; Ismael Olympio Peixoto, Tesoureiro; Norberto Alexandre Braga, Procurador da Irmandade; Procuradores de Caridade, Isidoro Pavam, Rufino da Rocha e Domingos Pedro de Alcântara; Consultores: João Manoel Guimarães, Elesbão Moreira, Tiago da Cunha, Antônio dos Santos, Fernandes Moreira, Aoreliano de Lima, Estevão dos Anjos da Silva.

10 Maria Fátima da Rosa, Juíza de Nossa Senhora; Juíza por Devoção, Anna Rosa Guimarães; Juíza de São Benedito, Agostinha Tabora da Costa; Juíza por Devoção de São Benedito, Guetana Bernardina da Silva; Mordomas: Maria Rita das Dores, Maria Braga, Maria Olímpia da Silveira, Maria da Rosa de Jesus Correia, Maria Rita Barboza, Amélia Guilhermina César, Maria da Silva, Sofia Braga, Manoela de Jesus Vieira, Maria do Carmo, Maria B. Rodrigues Tabora, Luiza Tonnera, Martinha Wanzeler, Aditha O. da Silva, Maria da Conceição Freitas, Raquel Jacques, Maria Gardiola, Adelaide Estephania Soares, Maria Elesbão Moreira, Cecília Maria da Silva, Alice Cristina de Faria, Maria Lydia de Abreu, Maria das Dores Pinheiro e Honorata Maria Constança.

11 Tabela de Registro de Irmãos 1816-1934. Acervo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Transcrição realizada por Maristela dos Santos Simão e Michelle Maria Stakonski.

12 Indicamos aqui a data de fundação oficial por ser a registrada pela própria Sociedade, no entanto já em 1875, via-se nos jornais de Desterro atividades desenvolvidas pelos músicos da Banda.

13 Uma orquestra compunha-se de 6 componentes. A Banda Amor à Arte chegou a ter 30 integrantes em alguns

feira da Padroeira. Também foi contratada para outras atividades, como acompanhamento do cortejo fúnebre aos irmãos e irmãs. “A banda se fazia presente também em festas e quermesses, assim como em bailes, realizados pelos diversos clubes e associações da cidade, que ocorriam mensalmente, sendo intensificados durante o carnaval” (SCHNEIDER, 2011, p. 46).

O que chama atenção com relação a Banda, segundo estudo realizado por Alexandre da Silva Schneider (2011)<sup>14</sup>, é que algumas práticas da Irmandade não estavam dentro dos padrões romanizadores esperados pela Igreja do período. Na virada do século, em especial, nas décadas de 1910 e 1920, foram muitas as solicitações de mudança, incluindo nestas as festas, consideradas pelo clero permeadas de elementos profanos.

O profano, assim considerado pela Igreja Católica no período, envolvia desde certos instrumentos de metal que não poderiam ser utilizados nas músicas celebradas nas festas sacras, em especial dentro das igrejas, como também outras práticas leigas de devoção, a saber, o contato com associações religiosas não católicas e movimentos performáticos com o corpo durante os festejos. As bandas, presentes nas celebrações com mais recursos, animavam os cortejos e as festividades, onde música e cantoria compunham um repertório completado pela dança em procissão.

Muitos estudos, como de Quintão, mencionam que havia repressão ao profano, mas poucos informam sobre quais práticas eram ponderadas como profanas, sendo que, os maiores olhares estavam em torno das festas, momentos de batuques, com músicas, danças e cantorias rejeitadas pela Igreja (QUINTÃO, 2002a, p. 114-115). Ou seja, as performances envolvendo o corpo, expressões e marcas culturais, faziam parte do profano, a ser reprimido, vigiado, impedido.

Todavia, segundo Esiaba Irobi, ao tratar a experiência da diáspora africana a partir da inteligência do corpo, performance, a dança constitui forte expressão de rememoração, sendo que práticas estéticas e corpóreas (IROBI, 2012) permitem lembrar ou manter laços culturais e identitários, como códigos culturais de matrizes africanas (LISANDRA, 2011, p. 16-18). Neste sentido, a música, a dança, práticas vistas pela Igreja como profanas, principalmente quando envolviam performances corporais, constituíram formas de manutenção, reatualização e ressignificação cultural de Áfricas nas Américas.

---

momentos.

14 SCHNEIDER, 2011. Chamou-nos atenção também no trabalho deste autor, os dados coletados sobre o acervo da Sociedade Musical Amor à Arte, referente às décadas de 1910 a 1930. “O tango, o maxixe e o samba, junto às marchas carnavalescas, foram os gêneros musicais que com maior frequência apareceram dentre os gêneros que normalmente são considerados nacionais no acervo da SMAA. Foram encontrados manuscritos de 19 tangos, 10 maxixes e 31 sambas, que correspondem a aproximadamente 15% de todas as obras estudadas no acervo. (...) Por volta de 1900, a música sobre a qual se dançava o maxixe foi tomando características próprias e passou a ser considerada também um gênero musical. Mais do que a polca, o maxixe era considerado indecente e chegou a ser proibido em certos locais, pois possuía um caráter muito sensual, trazendo o requebrado e os casais dançando ‘colados’” (p. 65-66).

#### 4. Embates com o catolicismo romanizado

O catolicismo romanizado, em Santa Catarina, trouxe padres de origem europeia para as paróquias, em especial muitos germânicos que atuaram na Primeira República, envolvendo a Igreja Católica em reformas, em sua estrutura, tornando-a uma forte instituição disciplinar. A germanização do clero acarretou maior rigidez no controle das práticas dos devotos, incidindo sobre as manifestações devocionais mágico-religiosas, presentes em especial nas irmandades (STAKONSKI, 2010).

Parece-nos complicado compreender o que significariam e quais seriam práticas devocionais mágico-religiosas. No entanto, podemos imaginar possibilidades sobre estas “artes” desenvolvidas por populações cujo universo cultural era permeado de elementos de todas as esferas cósmicas – mineral, animal, vegetal, humano (HAMPATÊ-BÁ, 1982; ANTONACCI, 2013). Seria profano lavar a imagem de São Benedito às vésperas da festividade em sua devoção? Utilizar espécies vegetais para ornar altares e santos, em indícios de interação entre diferentes elementos da vida? Quais formas de pensar o sagrado constituíam, em termos de uma perspectiva de vivências quotidianas?

Neste período entre os séculos XIX e XX, fez-se marcante o envolvimento entre a modernização da cidade e uma “modernização” do clero pautada na romanização. No entanto, algumas práticas do catolicismo - muitas vezes tratado por autores diversos como tradicional ou barroco -, faziam-se presentes, mesmo com todas as tentativas da Igreja em controlar e exterminá-las.

Parece-nos que, o entendimento de um catolicismo popular ganha mais sentido para pensar e situar a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Recorrendo a Riolando Azzi, o catolicismo tradicional ou barroco, baseado no caráter leigo, popular, com manifestações públicas de fé (AZZI, 1976), em geral sem muitos “controles” ou regulamentos sobre práticas devocionais, foi muitas vezes visto, pela Igreja, como profanidade. Como o próprio autor destaca este catolicismo dito tradicional, medieval, luso-brasileiro, familiar e social, comporta compreensão limitada, pensada apenas a partir dos parâmetros oriundos de influências lusas, com alguns indícios de elementos indígenas e africanos, restringindo a compreensão, por exemplo, de todas as manifestações de reisados e festas com ritmos, cores, performances e instrumentos africanos ou de

origens africanas (QUINTÃO, 2002b, p. 59).

Com a República, a Igreja Católica intensificou seu poderio e presença no Brasil, no sentido de que mais padres, párocos, bispos e outros membros do clero se fizessem presentes na vida das pessoas, implicando um aumento significativo no número destes nas cidades, vilas e regiões brasileiras. Esta intensificação junto a novas regras para a prática devocional atingiu as Irmandades que até então eram marcadas pelo seu caráter leigo e, em especial, pela autonomia política e devocional que possuíam. No entendimento de Quintão, ao analisar a ação da romanização na Irmandade do Rosário de São Paulo, a preocupação da Igreja era “substituir as irmandades e os costumes do catolicismo tradicional” por novas associações que ficassem sob a orientação expressa do clero, na qual o poder religioso estaria concentrado. Assim, a autonomia, característica das irmandades, foi sendo substituída por posições concentradas em mãos clericais (QUINTÃO, 2002 b, p. 59).

Esta nova forma de catolicismo tinha como objetivo desestabilizar as irmandades, de modo que fossem extintas, como aconteceu com centenas delas, em especial as organizadas por afros. A Igreja instituiu uma espécie de “manual” contendo algumas informações sobre o funcionamento das irmandades que deveria ser seguido pelas Mesas Administrativas e, caso descumprissem os encaminhamentos dados pela Igreja, poderiam sofrer a dissolução da associação, como foi o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São Paulo, por exemplo.

Na Irmandade do Rosário de Desterro/Florianópolis, as ações da Igreja Católica não conseguiram dissolver a Irmandade e assumir a propriedade sobre seus bens materiais, o que causou desencontros e demandaram, dos membros da associação, estratégias de manutenção, tanto de práticas culturais africanas quanto religiosas, ao mesmo tempo em que foi preciso repensar a irmandade a partir das novas demandas do catolicismo. Como esta poderia se organizar de modo a preservar práticas, religiosidades populares, culturas comunitárias e vivências comuns a partir das pressões impostas pelo catolicismo romanizado?

O Catolicismo Romanizado<sup>15</sup>, em interpretação de Riolando Azzi, caracteriza-se por ser romano, clerical, tridentino, individual e sacramental. Esta forma de catolicismo indica que a manifestação de fé deveria ser pessoal e institucional (AZZI, 1976, p. 102), ou seja, retraída nas devoções exteriores, como as festas por exemplo. O poder da salvação estava em cumprir, em

---

15 De acordo com Michele Maria Stakonski, “essa estrutura devocional católica contava com pouquíssimos padres que lhes davam assistência. Em Santa Catarina, o catolicismo sustentou-se por iniciativa de poucos padres e muitos leigos nas direções de irmandades e confrarias católicas. Os primeiros resquícios de Catolicismo Romanizado foram introduzidos inicialmente nas áreas de imigração europeia na segunda metade do século XIX, pelos próprios imigrantes e pelos sacerdotes que lhes davam assistência religiosa”. STAKONSKI, 2010, p. 97.

silêncio, os sacramentos da Igreja e isso dependia de si próprio, com o intermédio do padre ou algum representante oficial da Igreja. “A ‘salvação’ é almejada individualmente, e para alcançá-la é preciso merecer pela dignidade” (STAKONSKI, 2010, p. 95), questão diametralmente oposta ao espírito comunitário de crenças e tradições africanas.

Esta nova forma de compreensão do catolicismo, talvez não tenha sido incorporada pela população leiga da irmandade de origem africana de Desterro/Florianópolis. Como tradições africanas, pensadas em códigos culturais, experiências comunitárias e vivências grupais, incorporariam esta forma de devoção e “salvação” baseada na individualidade? Parece-nos um ponto de tensão, pois estas culturas vivem no avesso da reordenação exigida pela Igreja, tanto em termos éticos como estéticos.

Chamou-nos atenção uma visita eclesial ocorrida em 1912 na Irmandade, cujos propósitos seriam reativar algumas necessidades da Igreja nos “novos tempos”, talvez deixadas ao abandono pela associação. O Bispo Dom João Becker, de Florianópolis, em 25 de julho de 1912, elogiou a agremiação, ressaltando que esta possuía um Compromisso aprovado provisoriamente (desde 1906!) e que precisava de alguns ajustes na torre da capela, além de adquirir um confessionário. “Lembramos a prestimosa Irmandade a conveniência de concertar a torre de sua igreja, e a necessidade de adquirir um confessionário, de que sentimos a falta”<sup>16</sup>.

Ao chamar atenção, neste documento, às “pendências” existentes na pia da agremiação, o Bispo permite-nos perceber, por exemplo, que o confessionário não fazia parte do costume da agremiação. A ideia do confessionário volta-se para uma conversa, confissão, entre o fiel e o padre, a individualidade. Para as culturas africanas, o indivíduo não faz sentido, visto que suas vivências são em “sociedades comunitárias, nunca de todos para alguns” (CÉSAIRE, 1971, p. 25). Ao que tudo indica, pouco sentido faria um confessionário na Irmandade. Além disso, ao “lembrar” que a torre da capela estava com problemas temos indícios fortes de que era preciso alinhar-se às demandas da cidade urbanizada, remodelada e “bela”. Elementos que fazem pensar tensões entre o catolicismo dito tradicional e a atuação do catolicismo romanizador, impondo ordens e formas de vivência religiosa.

## 5. Rastros/resíduos nas diásporas

---

16 Livro Ata 4 (1905-1914). Provimentos de Visita. Acervo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

No caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Desterro/Florianópolis, por suas manifestações devocionais permeadas por elementos plurais e multiétnicos, as pressões e influências da Igreja católica romanizadora, tornaram-se impensáveis, inviáveis. No entendimento de Glissant, populações oriundas da diáspora africana recompuseram suas matrizes culturais nas Américas, em contato com tradições nativas e europeias “através de rastros/resíduos, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos” (GLISSANT, 2005, p. 18). Neste sentido, importa destacar também incorporações feitas por diferentes povos africanos nas Américas, resignificando suas visões de mundo, suas práticas culturais e formas de ocupar espaços nas diásporas.

A perspectiva de Glissant permite-nos vislumbrar, nas práticas festivas, elementos de incorporação, desistências, alterações, pressões da Igreja, tudo resultando em novas articulações de irmãos associados de modo a lidar com suas demandas do cotidiano. Levando em conta que o corpo, o ritmo, a música, o costume, as expressões artísticas propagam linguagens de “Áfricas” presente no Brasil, como podemos pensar este catolicismo praticado pela Irmandade? O embate com a Igreja romanizada implicou em quais alterações, resignificações e resistências pela manutenção de seus códigos culturais presentes no uso de instrumentos e cantorias nas músicas, na forma de lidar com a organização das festas sempre em diálogo com outros membros de Mesa? A partir de suas vivências comunitárias e não “de cima para baixo” como propunha [ou impunha] a nova forma de catolicismo exigida, quais orientações foram migrando na disposição de alas nas procissões, por parte do procurador e demais membros da associação, apesar das impertinências do padre Francisco Topp<sup>17</sup> em reordená-las em fileiras de seu modo germânico romanizador?

---

17 “O padre Francisco Xavier Topp era um padre germânico que chegou a Santa Catarina para assumir a paróquia de Araranguá. À convite do Bispo de Curitiba, Topp assumiu a igreja em Desterro no ano de 1896 e recebeu uma correspondência de Dom José” indicando que seus trabalhos em Desterro seriam mais difíceis do que entre “os caipiras” de Araranguá. Provavelmente, o Bispo referia-se a problemas encontrados pela Igreja nas práticas devocionais em Desterro/Florianópolis, dentre eles o poder e autonomia dos leigos nas Irmandades, os batuques, tambores e instrumentos mal vistos pela Igreja, sendo utilizados nas celebrações dentro e fora das capelas. (Consultar: STAKONSKI, 2008, capítulo 2). Com a chegada dele em 1896, a partir de ações da Igreja Católica para controlar as práticas leigas dos membros das irmandades, em especial, a Irmandade do Rosário sentirá as influências romanizadoras e as posturas enérgicas contra atividades/acontecimentos de seu cotidiano, como festas, música, cortejo fúnebre. Esta romanização centralizou o poder religioso na figura do bispo, incidindo sobre o clero regular, secular e, em especial, as associações religiosas formadas por leigos. Cremos que a romanização, acentuada pela germanização em Santa Catarina, com a presença dos padres alemães – incluindo o próprio vigário, padre Topp -, pode ter influenciado na rigidez das cobranças de anuais e demais taxas exigidas pela Irmandade, visto que a figura do Vigário fazia-se presente em todas as reuniões da Mesa Administrativa que envolvia eleições para o ano seguinte. Ou seja, o “cuidado” de ver quem seriam os homens a assumir a Mesa seguinte e as mulheres indicadas por estes para os cargos ditos femininos. A presença de Francisco Topp provocou mudanças, pois seu “modelo de gestão”, em que os devedores realmente foram expulsos, diferentemente dos raros casos em que isso aconteceu durante o século XIX – mais propriamente, antes de 1880.

As marcas da forma de catolicismo experimentado pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito podem ser compreendidas a partir da dispersão de elementos festivos e atividades realizadas pelos irmãos da associação. Ao transformar práticas tidas como católicas por meio de elementos africanos, resistiam – ao catolicismo romanizado, às posturas, às modernizações da cidade de modos possíveis. As remodelações na cidade e na Igreja expulsaram do centro da cidade não apenas modos de vida incoerentes com a República e a higienização, mas tentaram retirar das ruas práticas festivas celebradas por populações excluídas, pobres e de origem africana.

Se a cidade e a vivência religiosa dos leigos “precisavam” ser alterada, há indícios de que os modos de vida destas camadas da população incomodavam. Quais os sentidos de rememoração ou “reavivação” cultural presentes no impedimento às práticas festivas de rua em moldes africanos de ser? Percebemos que elementos culturais na forma de festejar o Natal e as comemorações de Ano Novo e dia de Reis relatadas por diferentes viajantes na primeira metade do século XIX, permaneceram nas manifestações culturais afros. Não podemos afirmar que as práticas se mantiveram intactas, pois culturas se transformam rejeitando, incorporando, negociando, (re) significando e recriando, mas a persistência de instrumentos como o tambor e outros chamados “instrumentos de metal”, produzindo sons marcantes e “estrondosos”, assinalados pelos Códigos de Postura como impróprios por causar “ajuntamentos” e “barulho”, apontam indícios de culturas latentes. Por que a Igreja sentia-se tão incomodada com as formas de vida religiosa dos leigos?

Nina Rodrigues, em *Os Africanos no Brasil* (2008), obra destacada pelas práticas africanas que menciona – apesar de seus preconceitos e estereótipos, fruto de um racismo do período -, permite reflexões sobre as culturas africanas na Bahia do final do século XIX e começo do XX, onde vivia. Ao narrar suas impressões sobre as danças, festas, músicas afro-brasileiras, presenciadas pelo autor, percebemos a possibilidade de abrir diálogos entre elementos culturais africanos de diferentes regiões do país. Nas palavras deste autor/observador, as danças eram compostas de “mímicas” e “trejeitos”, “uma narração cantada”, onde,

via de regra, ao lado da rude orquestra os dançarinos ficam em círculo, cantando e batendo as palmas, formando um coro de acompanhamento. No centro do círculo saem os blocos a dançar cada um dos presentes. E esse, ao terminar sua participação, com um simples aceno ou violento encontro convida outro a substituí-lo (RODRIGUES, 2008, p. 141).

Chamou-nos atenção a forma como o autor descreveu a banda de músicos – uma orquestra, permitindo pensar que, formada por músicos afros, pobres, componentes de irmandades, sociedades musicais, ou não, continha ancestrais subsídios culturais africanos e, aliada ao compasso marcado

pelas palmas das mãos e corpos em movimento, formavam um coro. A vivência festiva era comunitária, com sons, ritmos e movimentos conjuntos, em blocos. Ainda merece evidência, no sentido de interconexões sagrado/profano, como Nina Rodrigues descreve suas impressões sobre festas africanas na Bahia, provavelmente, no período de carnaval em fins do XIX.

Vimos compacta multidão de negros e mestiços que a ele, podemos dizer, haviam incorporado e que o acompanhavam cantando as cantigas africanas, sapateando as suas danças e vitoriando os seus ídolos ou santos que lhes eram mostrados do carro do feitiço. Dir-se-ia um candomblé colossal a perambular pelas ruas da cidade. E, de feito, os negros fetichistas vingavam-se assim das impertinências intermitentes da polícia, exibindo em público a sua festa (RODRIGUES, 2008, p. 170).

A “festa negra” retratada por Nina Rodrigues era o carnaval, cujos elementos permitem estabelecer conexões com outras festas de matrizes africanas celebradas no Brasil. O corpo, marcado por memórias, manifestava por meio do gesto, da música e da dança vestígios que “permaneciam enquanto prática estética e corpórea” (IROBI, 2012, p. 276), formas de “rememoração” cultural.

Esta festa, profana nas palavras do autor, adorava santos ou ídolos (provavelmente divindades africanas), cantavam cantigas africanas, “em língua vernácula”, como diria o padre Topp. Uma multidão envolvida com a festa, com as danças, em público, “um candomblé colossal a perambular pelas ruas da cidade”. A rua, espaço de sociabilidades e devoções destas populações, era lugar do carnaval, das procissões, das festas e romarias, de cortejos celebrativos de vida e morte. Em que medida, tais manifestações compunham os mesmos códigos culturais africanos perceptíveis em Santa Catarina? Os indícios são tentadores, pois a festa possibilitou enxergarmos culturas diaspóricas com elementos comuns em diferentes lugares e tempos. Talvez, performances, inscrições de códigos em corpos, oralidade e vivências comunitárias tenham permitido a perpetuação de múltiplas práticas, manifestações que nem a romanização, mesmo germânica, conseguiu extinguir. Quem sabe, ainda, muitos dos desencontros tenham indicado às pessoas outros caminhos, outras f(r)estas? Culturas africanas já não cabiam mais dentro das repressões sofridas pela Irmandade.

As festas são tratadas aqui não enquanto momentos efêmeros, ocorridos anualmente na Irmandade e cujo objetivo é apenas a alegria. Festejar significa mais. A “festa negra” é o encontro de sociabilidades, experiências de vida, representando momento de diálogos, conexões culturais, dissabores e amores. As festas da irmandade organizavam grande parte da vida da associação. Antes, durante e depois do acontecimento, do dia de cada santo, festejar também pode significar

relembrar, rememorar a cada preparativo o santo ou a santa, tradições e memórias da Irmandade e de pessoas que por ela passaram.

Importa retomar Oswaldo Rodrigues Cabral, em seu entendimento sobre festas de Irmandades em Santa Catarina.

As festas religiosas do Destêrro foram bastante freqüentes, pois a religião do povo era uma religião alegre e festiva, de comemorações hagiológicas na sua maioria repleta de júbilo, o Senhor uma pessoa da casa, amiga e complacente, mais respeitada do que temida, que gostava de festas, de música, e procissões, de barulho, no que era acompanhado pelos seus santos, que apreciavam ver os seus devotos folgar, dançar, cantar nas suas festas (CABRAL, 1979, p. 255).

As festas, conforme descritas evidenciam características de um catolicismo tradicional, com marcantes manifestações exteriores de fé, bem diferente do que as novas propostas romanizadoras pretendiam. Associando as palavras de Cabral às práticas realizadas pela Irmandade do Rosário e São Benedito, o folgar, o dançar, o cantar, a partir de performances de origens africanas, instrumentalizadas por uma banda contratada para o cortejo, pelas ruas da cidade até a chegada a capela, exprimem o imprevisível no cotidiano.

Em 1895, Manoel Luis de Miranda foi contratado, para com sua banda/ orquestra<sup>18</sup>, animar a festa de Nossa Senhora do Rosário. Manoel foi professor de música e a banda era organizada pela *Sociedade Lyra Artística Catarinense*<sup>19</sup> até 1881.

Recebi do irmão Antonio  
Gerônimo Pires, tesoureiro  
da Irmandade de Nossa  
Senhora do Rosário a quantia  
de cento e deis mil réis 110:000  
Proveniente da Orquestra que  
tocou na festa da mesma  
Senhora dia 6 do corrente.

---

18 “A reforma litúrgica da Igreja Católica, iniciada em 1868 até início do século XX, considerava a música das bandas como profana, já que apenas o canto gregoriano e a polifonia palestriniana eram considerados obras sacras. Assim as bandas de música foram afastadas da igreja por meio do Motu Próprio de 1903 do Papa Pio X, endossado no Brasil no Concílio Plenário sobre Música Sacra. Isso ocorreu porque durante a missa as bandas tocavam dentro da igreja peças que não eram destinadas ao culto. Sem poder entrar nas igrejas, a banda passou a ocupar ainda mais o espaço externo, nos coretos das praças (onde na maioria das vezes se localizava a igreja) tocando nas retretas marchas, dobrados, valsas, polcas e outros ritmos”. Consultar: PIRES, Débora Costa. *Atuação das Sociedades Musicais, Bandas Civis e Militares em Desterro durante o Império*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Música) – Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Florianópolis, 2008, p. 18.

19 *A Sociedade Lyra Artística Catarinense* foi “fundada em 1 de agosto de 1875, segundo *O Despertador* de 10 de agosto do mesmo ano. A última referência aparece no mesmo jornal de 06 de Abril de 1881, que noticiou a participação desta sociedade na transladação da Imagem do Senhor Jesus dos Passos. O mestre de música, na época da inauguração, era o Sr. Manoel Luiz de Miranda e a Sociedade contava com 22 sócios executores, como noticiado no jornal *O Despertador* de agosto de 1875. *A Sociedade Lyra Artística Catharinense* teve sua estréia em 05 de abril de 1876, como relata o jornal *O Conservador*”. Ver: PIRES, 2008, p. 25.

Florianópolis, 3 de Outubro  
de 1895.  
N°8 [Ass.] Manoel Luis de Miranda.<sup>20</sup>

Não sabemos quais os membros componentes da Banda e nem os instrumentos utilizados para a festividade. Manoel foi o compositor de uma polca<sup>21</sup> carnavalesca “Diabo a Quatro”, nome também de uma sociedade carnavalesca de Florianópolis. Apesar de desconhecer os instrumentos e as músicas solicitadas para a animação do cortejo, o histórico da banda indica a presença de uma polca, que apesar de sua origem popular polonesa ou austríaca, no Brasil recebeu muitas influências do lundu e foi também intercambiada para o que posteriormente veio a se denominar choro, ou maxixe. Estas músicas possuíam matrizes africanas, envolviam ritmo, dança, ginga do corpo. O mesmo Manoel foi convidado para a animação da festa em outros anos, como ocorreu em 1897. Para os olhares da Igreja seriam bandas, instrumentos e músicas profanas?

Naquele ano de 1908, os mesários chegaram cedo, a igreja da Irmandade foi aberta, os peditórios estavam à porta, o tesoureiro estava no consistório onde irmãos e irmãs chegariam para regularizar seus anuais. As zeladoras, com auxílio das mordomas, como Maria da Conceição Freitas, Maria Gardiola, Adelaide Estephania Soares e Maria Elesbão Moreira, preparavam os últimos ajustes dos altares decorados e auxiliavam na organização das crianças para a procissão.

Era prática da Irmandade, assim como de outras associações religiosas, organizar, junto ao cortejo, um grupo de crianças que, vestidas de anjo, embelezariam a procissão. Além disso, na Irmandade, neste período, as crianças eram protagonistas na coroação da santa. Durante a missa, dentro da capela, uma das crianças fazia a coroação ao som de cânticos e sob os olhares do público presente.

Em se tratando de despesas das festas, procissões e novenas festivas, observam-se nos gastos da festa da oraga da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em 1896, despesas nos valores de três mil reis (3#000) provenientes do convite no jornal *A República*; dezessete mil e trezentos e sessenta

---

20 Livro Caixa 13 (1891-1906), p. 1v. Acervo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

21 “Dança de salão em compasso binário, geralmente em tom maior e andamento alegreto, originária da Boêmia (parte do império austro-húngaro, depois Tchecoslováquia e atualmente República Tcheca). Chegou a Paris em meados dos anos de 30 do século XIX, difundindo-se daí para todo o mundo ocidental e tornando-se nele a principal dança de salão (...)”. Pixinguinha, por sua vez, falando ao Museu da Imagem e do Som, confirmou: “Quando eu fiz o Carinhoso (por volta de 1916 ou 1917), era uma polca. Polca lenta. Naquele tempo, tudo era polca, qualquer que fosse o andamento”. “O velho chorão Alexandre Gonçalves Pinto, no livro *O Choro*, de 1935, juntou sua voz popular ao coro: ‘A polca é como o samba - uma tradição brasileira. A polca é a única dança que encerra nossos costumes, a única que tem brasilidade’. Esses elogios encontravam razão de ser na fusão dos elementos da polca com os afro-brasileiros do lundu, e na aceitação da rítmica daí resultante pelos conjuntos populares de flauta, cavaquinho e violão, gerando gêneros como o tango (brasileiro), o maxixe e, posteriormente, o próprio choro.” Consultar: Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira. Disponível em: <http://www.dicionariompb.com.br/polca/dados-artisticos>, acesso em 10 de outubro de 2012.

reis, de sedas e rendas (17#360); sessenta e seis mil e quinhentos réis, de cetim branco para as alfaias religiosas (66#500); doze mil reis ao Irmão Ismael Peixoto, por serviços gerais na festa (12#000); cento e trinta mil reis, para a Orquestra que tocou nas novenas e na missa cantada (130#000); doze mil reis para o sacristão da festa (12#000); e por fim, oitenta e um mil e duzentos e sessenta reis, de objetos diversos para a festividade (81#260).

Em dia de festa à Santa Padroeira o altar compõe-se de muitas flores, fitas e adereços. As crianças - vestidas de anjos, organizadas no altar-mor, sob os olhares do capelão, dos membros da Mesa Administrativa trajando as opas brancas, sob as apreciações dos demais santos dos altares laterais da capela e envolvendo a imagem de Nossa Senhora do Rosário -, realizavam a coroação. A coroa, disposta em mãos de uma criança, seguia para o destino: a cabeça da santa.

Os andores eram carregados pelos irmãos da Mesa Administrativa durante a procissão e, conforme já estabelecia o Compromisso de 1842, o irmão procurador seguia com a vara a fim de organizar a procissão em alas onde juizes, secretário e tesoureiro conduziam o andor carregando o santo ou a santa. As alas eram organizadas em grupos formando um conjunto harmônico e estético para a apresentação da comitiva. Constituindo um roteiro urbano de teatro popular pelas ruas da cidade, o cortejo caminhava portando a bandeira à frente, “o pálido era uma espécie de sobrecéu portátil, com varas (...) debaixo dele ficava o santo festejado ou o sacerdote que levava a custódia. Era o centro da procissão, o local de maior destaque” (REGINALDO, 2010, p. 191). Tanto que a condução do andor com o santo, que muitas vezes ficava sob o pálido, era encaminhada pelos membros da Mesa, figuras importantes na vida da associação e dos/as festejantes.

O povo caminhava junto, ao som das bandas ou orquestras contratadas para o cortejo. Estariam entoando cantorias e organizando performances corporais, em alas, ao seguirem o cortejo? Quais as formas de seguir o cortejo? Por que motivos a Igreja pretendia impedir que as irmandades e as bandas tivessem autonomia nas escolhas do repertório musical das procissões e festas?

Em 1908, a banda *Amor à Arte* havia sido contratada, conforme lembramos anteriormente. Neste período, o Compromisso reelaborado em 1905 para orientar a Irmandade, a partir de então, já estava em vigência. Com as reformas, o vigário da paróquia também assumia as celebrações nas Irmandades. Inclusive, pelo novo Compromisso da Irmandade do Rosário, o padre deveria fazer-se presente nas reuniões. Isso, porém, não foi regular, visto que pelas atas analisadas (entre 1904 e 1930), o padre estava presente mais em momentos como o das eleições da Mesa para o ano seguinte, ou quando havia alguma questão envolvendo o patrimônio da Irmandade<sup>22</sup>.

---

22 Faz-se importante realçar que a partir de 1905, quando da reformulação do Compromisso, os bens da Irmandade estavam sob os olhares aguçados da Igreja Católica. Assim, caso a Irmandade, por qualquer motivo, fosse

Estas questões envolviam a autonomia da associação e o empoderamento dos membros da Mesa ficava sob ameaça. Por mais que não participasse de todas as reuniões, o papel do Vigário era vigiar os encaminhamentos dados à Irmandade. Além de todas as questões burocrático-financeiras da associação, o reverendo poderia interferir na organização leiga das festividades, prática centenária da agremiação e cuja organização sempre esteve a cargo dos leigos.

Para Michelle Stakonski, a presença e atuação do padre Topp incidiu inclusive sobre a forma de organizar a procissão, além da questão das bandas e orquestras. Segundo ela, o padre teria atuado no formato da procissão e esta deveria “seguir uma norma rígida de lugares, ou seja, cada irmandade deveria seguir, em fila, de forma ordeira de acordo com o estipulado pelo padre. Primeiro para efeito estético, segundo a fim de esquadrihar e diferenciar os Irmãos entre si” (STAKONSKI, 2010, p. 106). A partir destas considerações e das evidências apontadas, alguns encaminhamentos podem ser propostos, em diálogo com os indícios documentais da Irmandade. As tensões envolvendo a associação e a Igreja, desde a vinda do padre Topp, protagonista dos ideais de romanização do catolicismo em Florianópolis, acirraram-se. A procissão - sempre organizada pela Mesa e conduzida pelo procurador, coordenador de alas, astro da “ordem” das procissões de modo que o cortejo seguisse caminho e embelezasse as ruas com a apresentação -, passou a ser alvo do padre e suas críticas.

As considerações de Stakonski são pertinentes, apesar de não sabermos exatamente quais as influências ocorridas na estética das procissões a partir dos comentários de Topp. Sabemos que a germanização do clero, como o próprio padre Francisco Topp atestou, interferiu na vida religiosa da agremiação, mas no que tange às procissões, não podemos, com os documentos consultados até o momento, encaminhar mais questões.

Creemos sim que a influência do padre, advindo de uma formação mais rígida, de um catolicismo romanizado e pretendido controlador de práticas, implicou transformações na Irmandade e em suas festas. Mas vale ressaltar, que desde 1841, no Compromisso aprovado naquele ano - e, este sim, organizado apenas pelos homens da Mesa Administrativa -, havia uma estética das procissões. Cada irmão da Mesa tinha uma função, levar as tochas, hastear a bandeira, coletar as esmolas, conduzir o andor da padroeira, levar a vara para que a procissão seguisse em alas. O povo seguia o cortejo com a banda de músicos, os fogos de artifício lançados pelo caminho e, às portas da capela, acompanhada por anjos (crianças) que “embelezavam” a procissão. A estética não possuía a rigidez pretendida pelo padre germânico, abrindo para embates com a associação ao querer

---

dissolvida, todos os bens levantados, construídos, doados, esmolados pelos irmãos, seriam de posse da paróquia, ou seja, da Igreja. Compromisso de 1905, página final, acrescida pelo Bispo Dom Duarte, da Diocese de Florianópolis.

controlar as formas de vivenciar a procissão, parte “esplendorosa” dos festejos. Irmãos da Mesa, sabendo suas próprias funções, as funções dos demais membros, aparatos, sequência musical, acompanhamentos, “narração cantada”, entoavam a procissão como momento de religiosidade, encontros, performances, música, sagração e profanidade.

As bandas ou orquestras eram contratadas pela Irmandade, de acordo com suas condições financeiras. Se José Brazilício de Souza havia sido contratado para animar a festa em 1877<sup>23</sup>; no ano de 1900 foram pagos 115\$000 réis a Francisco Octaviano do Livramento pela animação da festa, por uma orquestra que tocou em outubro<sup>24</sup>. A *Banda Amor à Arte* foi a animadora em 1908.

As bandas civis e orquestras foram severamente criticadas pelos Sínodos Diocesanos realizados em Florianópolis. Para as autoridades eclesiais envolvidas na elaboração das regras/normas criadas nestes Sínodos, as Irmandades estavam deixando a desejar, pois além de outras coisas, contratavam bandas para animação de festas, sendo estas bandas compostas de instrumentos que passaram a ser considerados profanos pela Igreja romanizada: tambores, pratos, trompa, trombone e demais instrumentos de metal. Como temos apontado ao longo deste trabalho, as tensões faziam-se presentes em diferentes aspectos daquelas vivências.

Os Sínodos organizados em Florianópolis, com atuação intensa do Padre Francisco Topp, pretenderam normatizar práticas ainda existentes e condizentes com um modo de vida religiosa dissonante das propostas da Igreja Romanizadora do período. Tais documentos religiosos constituíam “reuniões religiosas do clero com a autoridade eclesial regional, no caso o bispo diocesano, destinadas a criar um código de normas, baseadas no código canônico e nos concílios católicos, para normatizar as regras de culto dos fiéis e do clero” (STAKONSKI, 2012, p. 43).

Para melhor entendimento de suas funções e propósitos, organizamos um quadro, permitindo conhecer as discussões presentes nestes encontros e quais os encaminhamentos realizados. No quadro utilizamos apenas dados referentes ao foco desta pesquisa, com objetivo especial de compreender os olhares religiosos sobre práticas “profanas”, festas, morte e “religiosidade popular”, conforme mencionado nos Sínodos. As informações completas sobre estes documentos eclesiais estão ao final do trabalho, no material anexo.

### **Quadro 1 – Sínodos Diocesanos de Florianópolis<sup>25</sup>.**

23 Livro Caixa 11 – 1876 a 1890. Acervo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, p. 10v.

24 Livro Caixa 14 – 1899 a 1906. Acervo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, p. 22.

25 Organizada com base nos dois Sínodos mencionados, com objetivo de divulgar os estatutos, ou normas, resultantes dos documentos sinodais.

Tema	Sínodo de 1910	Sínodo de 1919
Dos Principais Erros Modernos		Condenação dos homens que se dizem felizes e tranquilos com as religiões, pois acreditam que todas são igualmente boas, possibilitadas a alcançar a “salvação eterna”.
Seitas Religiosas	“Exponham os Rs. Sacerdotes aos fiéis as penas que a Igreja estabeleceu para aqueles que dão seu nome a qualquer seita religiosa ou a outras proibidas, ou assistam aos atos de seu culto; (...) e afastem das mãos de seus paroquianos as bíblias chamadas protestantes (...)” (p. 48).	
Das Ordens e Congregações Religiosas	Estas associações devem funcionar sob a supervisão de um conselho para assuntos financeiros e administrativos.	São poderosos órgãos utilizados a serviço da moral e do progresso.
Das Festas/Das Festas Religiosas	As festas devem manter apenas seu caráter religioso, evitando danças, folias, recolhimento de esmolas para profanidades. É preciso licença para realização das festas e orçamento deve ser analisado pelo vigário.	O culto divino é a elevação da alma e tudo que não for realizado com tal finalidade deve ser considerado supérfluo e supersticioso. Deve-se eliminar das festas os abusos, como folias e danças. Os peditórios (esmolas) feitos com a bandeira devem ocorrer por pessoas reconhecidas da religião. O vigário deve informar a idoneidade das pessoas e aprovar o programa de festejos.
Canto e Música	Proibido cantar em língua vernácula nas funções litúrgicas. Proibido usar instrumentos de metais nas igrejas e é preciso atentar para as bandas musicais.	“O canto sacro deve ser feito de modo que não haja nele nada de profano, nada de mundano ou teatral” (Bento XIV) (p. 87).
Dos Cemitérios e Sepulturas/Dos Funerais e Sepulturas	Conservar sempre a decência dos cemitérios: murados, capinados, limpos, com uma cruz identificadora. Terá um zelador.	Os funerais devem ser feitos nas igrejas, exceto em casos extraordinários. O enterro deve ser feito após certo tempo, atestando realmente a morte verdadeira da pessoa.
Das Irmandades	Não podem fundar novas irmandades nem alterar o Compromisso sem aprovação do Bispo. Membros destas associações não podem pertencer a seitas ou sociedades secretas proibidas pela Igreja.	Devem possuir estatuto próprio para ter legitimidade e reconhecimento. Pessoas possuidoras de más condutas não devem ser admitidas nestas irmandades. Em caso de dissolução, os bens destas associações pertencerão à Igreja.
Das Devoções		É preciso atrair os fiéis para as devoções sagradas. “Quanto às devoções populares, em geral, uma vez expurgadas de quaisquer abusos; e dentro da lei, podem ser mantidas e até reavivadas pelos srs. Vigários, como um dos meios de manter-se a fé, e exercerem eles a necessária ação social e religiosa sobre as massas” (p. 88).

Os dados do quadro coletados nos capítulos dos dois Sínodos possibilitam reflexões sobre as tentativas de controle que a Igreja Católica pretendia. Nossa atenção, em especial, volta-se aos apontamentos em relação às práticas festivas, folias, rufar de tambores (ou batuques?) e práticas funerárias. “Quanto às ‘folias’, por serem absolutamente proibidas, lembra o Sínodo aos fiéis que modo algum os podem favorecer, nem ajudar com esmolas, sempre que por essa forma se apresentarem (...)”. Assim sendo, lembravam os eclesiásticos que muitas práticas devocionais, envolvendo folias, eram proibidas, devendo ser inclusive inadequado que pudessem os fiéis da Igreja doar esmolas e contribuir com tais festividades condenadas. Não bastassem as folias, ainda muitas associações saíam a esmolar pela cidade, sem o controle da Igreja, o que significava autonomia, práticas e códigos culturais próprios de lidar com a religiosidade e suas diferentes nuances, o que em nada agradava bispos e padres: “e que a ninguém é permitido angariar esmolas pela paróquia, de qualquer modo que seja, para igrejas ou outro fim pio, sem licença pelos menos por escrito, do respectivo vigário, autorizado pela Cúria”<sup>26</sup>.

Os documentos eclesiásticos aqui discutidos propunham cuidados com a morte, dispunham de preocupações com as festividades, para que mantivessem apenas o caráter religioso e, com relação às irmandades, em especial, previa que, em caso de dissolução desta, seus bens ficariam sob a responsabilidade da Igreja. Atitudes clericais que possibilitam perceber tensões entre estas associações leigas e a disputa por autonomia, espaço e poder com a Igreja.

A música e os cantos também são preocupações nos Sínodos, pois podem incitar a dança, ser compostas de canções “ligeiras”, elementos profanos que indicariam um catolicismo permeado de códigos culturais não ligados ao catolicismo, mas pertinentes às formas de vida de populações de origem africana, populações rurais – como menciona o Sínodo -, ou pessoas cujos modos de viver a religiosidade não compreendiam os anseios romanizadores impostos pela nova forma de ser católico que então se exigia.

Ao mesmo tempo em que muitas cobranças se faziam presentes, em áreas ditas rurais da Diocese, permitia-se o uso de instrumentos e manifestações um pouco diversas às demandadas para áreas urbanas. Chamou-nos atenção uma passagem, quase “disfarçada” em meio a tantas normas, leis e apontamentos, destacando: “Sendo permitido o rufo de tambores nas freguesias rurais”<sup>27</sup>. cremos que tal “concessão” por parte clerical significava que a manutenção de algumas práticas nestas áreas rurais possibilitaria à Igreja alcançar espaço dentro daqueles grupos culturais. Afinal, proibir, às vezes, implicava perder espaço no campo das disputas religiosas com outras instituições,

---

26 SEGUNDO Sínodo da Diocese de Florianópolis – 1919.

27 PRIMEIRO Sínodo da Diocese de Florianópolis – 1910, p. 98.

por exemplo. Ou mesmo, poderia significar a opção destas populações por práticas condenáveis pela Igreja Católica, que elas muitas vezes manifestavam, mas nem sempre admitiam, ou então camuflavam, através do catolicismo.

As bandas, muitas delas contratadas pelas irmandades leigas, inclusive a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, estavam sob o olhar reprovador da Igreja Católica. Quais os motivos para considerar instrumentos de metal elementos profanos? Os ruídos “estrepitosos”, “ensurdecedores”, já narrados por viajantes, atrapalhariam os propósitos da Igreja no cuidado com seus fiéis? Em que medida as bandas e as irmandades representavam elementos de matriz africana permeados de práticas perturbadoras às ordens clericais vigentes na virada do século?

Neste sentido, Michelle Stakonski traz abordagens sobre os Sínodos que interessam para compreender as posturas da Igreja.

Segundo o Sínodo de 1910:

297. Nas funções litúrgicas solenes é proibido cantar, seja o que for, em língua vernácula.

298. Todas as composições eclesíásticas devem revestir o caráter da música sacra, ao menos em sua maior parte. Fica absolutamente proibida nas igrejas a execução vocal ou instrumental de trechos de opera ou de outra música profana. (...)

300. É proibido às bandas musicais tocar dentro das igrejas. Fora delas são permitidas nas procissões contanto que os músicos se comportem com respeito e não executem composições profanas e ligeiras.

239. Não são proibidas orquestras, devem, porém, ser delas excluídos todos os instrumentos fragorosos ou não convenientes com a santidade do lugar, como sejam: tambores, triângulo, pratos etc. e em geral todos os instrumentos de metal<sup>28</sup>.

O Sínodo acima destacado foi o primeiro realizado em Florianópolis, sendo o segundo, realizado em menos de uma década. Sinal, inclusive, de que as práticas proibidas ou reprovadas pela Igreja continuaram sendo cultivadas pelos fiéis, com ou sem a presença dos padres alemães. Cremos que as práticas são elementos da cultura, de modos de vida e de luta, normas criadas podem reprovar, proibir, dificultar estas manifestações, mas as populações ressignificam e readequam suas formas de ser e viver de modo a burlar estas normas. Como foram burladas estas normas, ainda não podemos afirmar. Alguns indícios, o próprio Sínodo nos traz. Enquanto instrumento normativo tratava de práticas ainda vigentes, apesar de todas as interferências do catolicismo romanizado desde a última década do século XIX. Ao realçar que bandas se utilizavam de tambores<sup>29</sup>,

---

28 PRIMEIRO Sínodo da Diocese de Florianópolis – 1910, p. 100.

29 Há um trecho importante destacado por Nina Rodrigues sobre os tambores e outros instrumentos utilizados por africanos na Diáspora. “Não só de Pernambuco mas de todo o Brasil pode-se afirmar que a música africana entrou no país com os primeiros escravos negros. Continua o Dr. Pereira da Costa: ‘Celebravam os africanos as suas festas com danças e cantorias acompanhadas de instrumentos musicais, fabricados e exclusivamente usados por eles, além das castanholas, bater de palmas côncavas e de diferentes formas de assobios por eles inventados com muita

instrumentos de metal, cantavam em línguas vernáculas (africanas?) aos quais os padres não tinham controle, mesmo após duas décadas de ações para que tais práticas fossem extintas e modificadas, inquietamo-nos ao pensar que a Igreja alcançou seus objetivos. Afinal, se os tivesse alcançado, não precisaria lembrar duas décadas após a instalação de suas propostas romanizadoras, que práticas consideradas profanas, incoerentes com a devoção católica, precisavam ser combatidas e eliminadas.

A *Banda Amor à Arte*, uma banda civil que animava festas religiosas, aniversários, cortejos fúnebres, festas associativas e tantos outros espaços de sociabilidade, esteve nos registros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, talvez até por influências do irmão Leopoldo Cândido Pires, associado à Irmandade e à Sociedade musical.

O fato é que mesmo com as alterações já em discussão para o novo Compromisso e as “solicitações” nada singelas da Igreja, a banda foi contratada para tocar. Em 1905, a Irmandade pagou 10\$000 réis pela animação da procissão em homenagem ao orago Nossa Senhora do Rosário. A referida banda, não estava a contento das novas regras eclesiásticas vindas com a romanização e germanização do clero, pois entre seus instrumentos estavam todos aqueles considerados impróprios para o culto divino na mesma década. A saber: trompete, barítono, sax soprano, sax alto, sax tenor, trompa, cors/coris, trombone, pratos e triângulo<sup>30</sup>. Estes instrumentos fizeram parte da estrutura da banda até dezembro de 1929. A partir deste ano, os saxes e o triângulo deixaram de compor o quadro de instrumentos tocados pelo grupo musical (SCHNEIDER, 2011, p. 52).

Os descontentamentos da Igreja auxiliam-nos a refletir sobre as sonoridades presentes nestas manifestações devocionais, festivas, comunitárias e religiosas. Havia conflitos sonoros, auditivos, percussivos, performáticos, denotando sentidos e significados em confronto. Igreja e Irmandade sentiram suas formas de revelar a fé de modo diferente, ou melhor, divergente. Para as populações de origem africana, festa sem música, cantoria, sonoridade, ritmo e performance, perde o sentido; ao passo que a Igreja, em boicote a todas estas manifestações, pretendia o controle sobre a Irmandade, seus bens, suas práticas e seus membros.

---

variedade. Esses instrumentos eram o *atabaque* ou *tambaque*, espécie de tambor, porém, quadrado e muito estrepitoso, *canzá*, feito de cana com as extremidades fechadas pelos gomos da mesma cana e com orifícios; *marimba*, formada de dois arcos semicirculares e com coités em cujas bases colocavam uma espécie de tecla de madeira sobre a qual batiam com um pauzinho ao modo de vaqueta; o *marimbau*, que não sabemos se é um instrumento diferente desse último; matungo, uma cuia com ponteiros de ferro harmonicamente dispostos; e os pandeiros e berimbaus que adotaram’. (...) No Brasil, o tambor é o instrumento musical por excelência dos pretos”. Consultar: RODRIGUES, 2008, p. 144-145.

30 Informações coletadas em: SCHNEIDER, 2011, p. 52. O autor faz uma discussão sobre a Sociedade Musical Amor à Arte e suas indicações a respeito dos instrumentos utilizados, ritmos e composições tocadas auxiliam nosso entendimento em relação ao que a banda fazia à pedido da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Sendo uma banda civil<sup>31</sup>, *Amor à Arte* tocava de modo a agradar o povo. As partituras encontradas no acervo da banda por Alexandre da Silva Schneider mostram uma variedade de ritmos, sons e gostos musicais. Entre suas partituras estavam vários gêneros musicais, dentre eles samba (31 partituras), maxixe (10 partituras), *habanera* (01 partitura), batuque e batucada (ambas com 01 partitura) (SCHNEIDER, 2011, p. 55-56). Podemos inferir que músicas, comilanças e danças continuaram a ser consideradas profanas por muito tempo pela Igreja Católica, apesar das variações nos seus preparos e aparatos. São indícios de colonialidade<sup>32</sup> sobre festas de matrizes africanas, sintomas sinalizando desencontros e que tenderam a aumentar em fins do século XIX e começos do XX.

Luisa Amélia da Costa, dona de tabuleiro e vendedora de seus quitutes pelas ruas de Florianópolis, associada à Irmandade, havia entrado na associação ainda sob a condição de cativa, em 1859. Permaneceu na agremiação até 1906, ano em que foi excluída. Devota de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, transitava pela cidade na venda com seu tabuleiro, mas também transitava nas procissões aos oragos de sua devoção; transitava para cortejar irmãos e irmãs falecidas.

Teria Luisa Amélia da Costa participado das novenas de véspera e da lavagem da imagem de São Benedito para a festividade? Era parte do costume a “reza” na véspera da festa, assim como lavar a imagem do santo antes da procissão. O ritual da lavagem nos instiga a compreender práticas no interior da associação. Muito comum nas comemorações a Nosso Senhor do Bonfim, na Bahia, a prática de lavar as escadarias e o adro da Igreja “associa-se aos ritos lustrais realizados nos terreiros de candomblé durante a festa pública conhecida como ‘Águas de Oxalá’, na qual um dos mitos de Oxalá é revivido anualmente” (SANTOS, 2012). Segundo Nei Lopes, a água simboliza fecundidade, criação, fluxos e está ligada à vida. Na tradição dos orixás este elemento tem ligação com Oxalá e encontra-se presente em todos os momentos da vida (LOPES, 2004, p. 41). A água utilizada para a lavagem – “limpa, purifica, renova, gera vida, promove o renascimento” (SANTOS, 2012, p. 10) -, é símbolo visual de potencialidade, de existências possíveis, de fundamento de vida” (INIESTA, 2010, p. 47). Esta prática, o ritual de purificação pelas águas, envolve pessoas, santos, proteções<sup>33</sup>, constituía parte do universo cultural de culturas populares, como também acontecia

31 Segundo estudos de Schneider, “as bandas civis costumavam optar por obras em voga no período, ao contrário das militares, que enfatizavam as obras de música europeia”. SCHNEIDER, 2011, p. 64.

32 O colonialismo europeu, impulsionado pelo iluminismo e cartesianismo, impôs poderes e “viveres na lógica de uma ciência e razão”, “profanando corpos e tradições, violando redes simbólicas, consumindo práticas de pensar e conhecer de povos e culturas desde então considerados primitivos, bárbaros ou atrasados”. ANTONACCI, 2013, p. 01.

33 “A lavagem, no mês de janeiro, marca o início do ano na Bahia sob a égide de Oxalá (Senhor do Bonfim) e de todos os orixás (santos). Nos terreiros de candomblé, as águas de Oxalá (independente do mês em que é realizado)

com a festa do Divino Espírito Santo, sendo a água utilizada para lavagem da imagem.

A procissão a São Benedito, conforme o costume era realizado no mês de janeiro, geralmente no dia de Reis, bem como a de Nossa Senhora do Rosário, no dia vinte e cinco de outubro (com as ressalvas já apontadas neste trabalho). Estas duas festas eram “fixas” no calendário da confraria, e o fato de não poder realizá-las era motivo de desgosto por parte dos Irmãos mesários que tinham como uma de suas funções, não oficiais, zelar pela realização da festividade dos oragos, segundo pode-se perceber pelos Livros Atas. A procissão dos oragos dava-se com a maior pompa possível, sendo que, quando havia dinheiro em caixa, esta era anunciada nos jornais da cidade.

Merece atenção o sentido de “fixas”, pois nem sempre as festas ocorriam no mesmo período. A festividade a São Benedito realmente ocorria em janeiro, normalmente no dia 06, antiga data celebrativa dos reisados. Quando, em 1841, o compromisso foi alterado, as figuras do rei e da rainha deixaram de compor o quadro da associação, mas o culto a São Benedito foi incorporado, e justamente para ser celebrado no dia 06 de janeiro, dia de Reis. Mas, por algum motivo, no século XX, o culto teve alteração na data festiva e passou a ser realizada a festa ao santo anualmente no mês de julho. Seria uma imposição da Igreja a fim de apagar os resquícios que ligavam a festa de São Benedito à memória das coroações de Rei e Rainha do Rosário? Não sabemos, mas as tentativas de desestabilizar a associação não foram poucas, o que incita a pensar que muitas coisas aconteceram e não temos elementos suficientes para desenvolver, mas muitas perguntas ficam a nos inquietar.

## 6. Considerações Finais

Na tentativa de elencar algumas considerações sobre as festividades e as procissões realizadas por mulheres e homens de origem africana na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, esperamos ter contribuído na problematização destas manifestações organizadas na ilha de Santa Catarina em fins do século XIX e primeiras décadas do XX.

As práticas das populações de origem africana em Santa Catarina na pós-Abolição apresentam um campo de estudos ainda pouco trilhado por nossa historiografia. Muitos dos estudos realizados em nosso estado são voltados para a temática da escravidão ou então, “esquecem” de discutir a experiência das populações de origem africana e a participação ativa destes sujeitos na

---

marcam o início do ano litúrgico. Segundo Nina Rodrigues (1935, p. 177), a equivalência simbólica entre Senhor do Bonfim e Oxalá ocorreu, também, pelo fato de a Igreja do Bonfim localizar-se no alto de um monte. O Orixá, por seu turno, era adorado no Monte Oukê, na África”. SANTOS, p. 10.

construção da história em seus diferentes âmbitos.

Neste sentido, enfatizamos que nosso olhar vislumbra homens e mulheres afrodescendentes enquanto pessoas, sujeitos históricos detentores de sonhos, projetos de vida, experiências e anseios, muito além do que as elites os rotulavam, para além da ideia de ex-escravos.

## Referências Bibliográficas

- ANTONACCI, Antonieta Martines. Descolonialidade de corpos e saberes: ensaio sobre a diáspora do eurocentrismo. In: *Memórias Acoradas em Corpos Negros*. São Paulo: EDUC, 2013.
- AZZI, Riolando. Elementos para a História do Catolicismo Popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 36, face 141, mar. 1976.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Nossa Senhora do Desterro*. Memória. Florianópolis: Lunardelli, 1979.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Negros em Florianópolis: Relações sociais e econômicas*. Florianópolis: Insular, 2000.
- CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. *Negros em Desterro: experiências das populações de origem africana em Florianópolis na segunda metade do século XIX*. Itajaí: Casa Aberta, 2008.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Porto: Editora Poveira, 1971.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira da Cunha. *Carnavais e Outras F(r)estas: ensaios de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002.
- DALLABRIDA, Norberto. *A fabricação Escolar das Elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.
- FILHO, Mello Moraes. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1999.
- FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da Diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.  
(tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha)
- HAMPATÊ-BÁ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org). *História Geral da África*. I - Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática/UNESCO 1982.
- HARO, Martim Afonso Palma de (org.). *Ilha de Santa Catarina: relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Lunardi, 1996, 3ª. ed.

- INIESTA, Ferran. El pensamento tradicional africano: regresso ao Planeta negro. Barcelona: Catarata/Casa África, 2010. In: ANTONACCI, Maria Antonieta Martines. *Animistas/fetichistas? Dizem eles*. São Paulo: EDUC, 2013.
- IROBI, Esiaba. O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora. *Revista Projeto História*. São Paulo, n. 44, p. 173-193, jun. 2012.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MACEDO, Lisandra Barbosa. *Ginga, Catarina!* Manifestações do samba em Florianópolis na década de 1930. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Florianópolis, 2011.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do Silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- NEPOMUCENO, Nirlene. *Celebrações negras do ciclo natalino*. Teias da diáspora em áreas culturais do Brasil e Caribe. São Paulo: PUC-SP. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 2011.
- PIRES, Débora Costa. *Atuação das Sociedades Musicais, Bandas Cívicas e Militares em Desterro durante o Império*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Música) – Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Florianópolis, 2008.
- PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, no. 2, 1996, p. 59-72.
- PRIORE, Mary Lucy Del. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2002a.
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002b.
- RASCHE, Karla Leandro. *Festas, procissões e celebração da morte na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos em Desterro/SC (1860-1890)*. Itajaí: Editora Casa Aberta, 2010.
- REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- RODRIGUES, Nina Raymundo. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Madra, 2008.
- SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro: introdução ao estudo do comportamento social das irmandades em Minas no século XVIII*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva,

2007.

SANTOS, André Luiz. *Do Mar ao Morro: a geografia da pobreza urbana em Florianópolis*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2009.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. *Performances Culturais Nas Festas de Largo da Bahia*. Artigo Disponível Em: [Http://Www.Antropologia.Com.Br/Arti/Colab/A40-Esantos.Pdf](http://Www.Antropologia.Com.Br/Arti/Colab/A40-Esantos.Pdf), p. 10. Acesso em 25 de outubro de 2012.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Ed. Nacional. 1978. 2ª. ed.

SCHNEIDER, Alexandre da Silva. *Sociedade Musical Amor à Arte: um estudo histórico sobre a atuação de uma banda em Florianópolis na Primeira República*. Florianópolis: UDESC. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Florianópolis, 2011.

SIMÃO, Maristela Santos. *“Lá vem o dia a dia, lá vem a Virge Maria. Agora e na Hora de Nossa Morte”- A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, em Desterro (1860-1880)*. Florianópolis, 2006. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

STAKONSKI, Michelle Maria. *Da Sacristia ao Consistório: tensões da Romanização no caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos – Desterro/Florianópolis (1880-1910)*. Itajaí: Casa Aberta, 2010.

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil: cantos – danças – folguedos: origens*. São Paulo: Art Editora, 1988.

---

*Festa de Negro em Devoção de Branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

XAVIER, Regina Célia Lima. *Religiosidade e Escravidão no século XIX: mestre Tito*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

## **Gregos e baianos: o drama *O pagador de promessas* e sua relação com a tragédia grega clássica**

Júlio Cesar Lobo<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo principal desse ensaio é analisar a peça *O pagador de promessas*, de Dias Gomes, comparando a sua estrutura dramática com elementos centrais da tragédia grega clássica. Nossas premissas são: há uma atualização de princípios da tragédia ática, há a reafirmação do prestígio do culto católico, e há a afirmação do candomblé através da evocação de Iansã ao final dessa narrativa.

**Palavras-chave:** *O pagador de promessas*; Cultos afro-brasileiros; Tragédia grega clássica; Mitologia greco-latina ; Dias Gomes (1922-1999).

**Abstract:** The main objective of this essay is to analyze the play *The word given*, by Dias Gomes, comparing its dramatic structure with central elements of classical Greek tragedy. Our assumptions are: there is an update of principles of Attic tragedy, there is a reaffirmation of the prestige of Catholic worship, and there is the statement of Candomblé through the evocation of Iansã the end of this narrative.

**Keywords:** *The word given*; AfroBrazilian cults; Classic Greek tragedy; Greco-Latin mythology; Dias Gomes (1922-1999).

Martin Bernal, em *Black Athena*, diz que a concepção que a maioria de nós tem hoje sobre a Grécia clássica não corresponde ao que os autores gregos daquele período contam. Desde o começo do século XIX, europeus e americanos cresceram ouvindo uma versão idealizada de harmonia e graça ática, imaginando Atenas como um lugar onde filósofos ocidentais iluminados, como Platão e Aristóteles, transmitiram sua sabedoria, onde a democracia nasceu e onde, de todas as maneiras possíveis, dominava um modo de vida ocidental completamente diferente do asiático ou africano. [...] Bernal vai além e demonstra, lançando mão de muitas fontes, que a Grécia era originalmente uma colônia da África, mais particularmente do Egito, e que mercadores, marinheiros e professores fenícios e judeus contribuíram muito para o que conhecemos hoje como cultura grega clássica, que ele considera um amálgama de influências africanas, semíticas e, num momento posterior, setentrionais.

Edward Said, *Reflexões sobre o exílio*, 2003.

Zé-do-burro:

- Nesse negócio de milagres, é preciso ser honesto. Se a gente embrulha o santo, perde o crédito. De outra vez, o santo olha, consulta lá os seus assentamentos, e diz: - Ah, você é o Zé-do-burro, aquele que já me passou a perna! E, agora, vem me fazer nova promessa. Pois vá fazer promessa pro diabo que o carregue, seu caloteiro de uma figa! E tem mais: santo é como gringo, passou calote num, todos os outros ficam sabendo.

(Dias Gomes, *O pagador de promessas*, Ato I, 1º quadro)

---

1 Júlio César Lobo é licenciado em Letras pela UFBA (1978) e doutor em Ciências da Comunicação pela USP (2002). É autor de *Cinema e sociedade no Brasil* (EDUFBA, no prelo) e coautor de *Glauber, a conquista de um sonho* (Belo Horizonte, Dimensão, 1995). Entre os anos de 1967 e 1968, foi ator e diretor teatral em Salvador.

## Introdução

O objetivo principal desse ensaio é analisar a peça *O pagador de promessas*, do escritor baiano Dias Gomes (1922-1999), que trata, muito resumidamente, dos percalços que enfrenta um pequeno produtor rural da Bahia ao tentar entrar com uma imensa cruz na igreja de Santa Bárbara em Salvador. O principal impasse enfrentado por ele com uma autoridade católica diz respeito ao fato de ele ter feito uma promessa à Santa Bárbara – pela recuperação de seu burro, vítima de raios – diante de uma imagem dessa santa num terreiro de candomblé. Acreditamos que esse texto, escrito em 1959 e estreado nos palcos em 1960, dramatiza com acuidade algumas dinâmicas do sincretismo religioso – para não dizer de aspectos culturais da diáspora africana - no Brasil.

A nossa abordagem da peça *O pagador de promessas*, em linhas gerais, busca compará-la com a estrutura da tragédia grega clássica ao passo em que associa, em termos bem gerais, elementos do panteão afro-brasileiro com o panteão do politeísmo da Grécia clássica, a partir das premissas teóricas de M. Bernal e E. Said, citados em epígrafe. Um outro movimento de análise se constrói simultaneamente visando criar as condições para as nossas seguintes apostas: há uma atualização de princípios da tragédia ática, há a reafirmação do prestígio do culto católico, há a afirmação do candomblé, através da evocação de Iansã ao final da peça. No aspecto, digamos estrutural, buscaremos apontar convergências a partir da observação, na peça brasileira, da vigência dos seguintes itens: princípio das três unidades; caracterização do protagonista, ora como determinado e arrogante (através do "solene e desmedido" excesso de suas atitudes), ora como humilde (reconhecendo sua desorientação, seu erro, sua culpa, aceitando o seu castigo e sofrendo conscientemente); presença da peripécia, e o enredamento do protagonista numa contradição inconciliável.

Ainda com relação à estrutura da tragédia clássica grega e a estrutura de *O Pagador de Promessas*, buscaremos também apontar divergências na caracterização do protagonista, na divisão da peça e, principalmente, com relação à carpintaria teatral do seu desfecho com a inobservância, em nosso entendimento, dos fatores ideais, segundo Aristóteles, para a criação dos efeitos principais da tragédia: o temor de que o que aconteceu com o protagonista aconteça conosco, leitores ou espectadores, e a compaixão pelo destino dele, um semelhante nosso. Ao passo em que buscamos um trabalho em termos de uma análise estética, trabalhando nos limites dos instrumentais disponíveis, recompor o que seria uma trilha de construção da peça de Dias Gomes, achamos pertinente efetuar uma contextualização das questões de fundo da peça - sincretismo religioso,

intolerância, reforma agrária e a consolidação de uma indústria cultural, tendo como exemplo um jornal diário e seus vínculos com o mercado. Nesse movimento, através de uma análise de personagens, trazemos ao primeiro plano muitas de suas personagens tidas como secundárias, a exemplo do poeta de cordel Dedé Cospe-Rima, a *ekédi* Minha Tia e o Repórter, entre outras.

### **A motivação**

Em termos formais, a peça *O pagador de promessas*, de Dias Gomes, obedece aos seguintes requisitos formulados por Aristóteles (1998, p.24;45) em sua *Poética*, a saber:

a) a unidade de tempo: “A tragédia, com efeito, empenha-se, o quanto possível, em não passar duma revolução do sol ou superá-la de pouco”. O drama em pauta começa às quatro e meia da manhã, quando o protagonista se desloca de sua pequena propriedade rural em direção à cidade, e se encerra no entardecer do dia de Santa Bárbara, 4 de dezembro;

b) a unidade de ação: “Deve-se compor as fábulas, tal como nas tragédias, em forma dramática, em torno de uma só ação inteira e completa com início, meio e fim, para que, como um vivente uno e inteiro, produza o prazer peculiar seu”. Toda a trama dessa peça gira em torno de uma só ação: a determinação de Zé-do-burro em entrar na igreja de Santa Bárbara, em Salvador, para lá depositar uma imensa cruz de madeira, que ele viera carregando nas costas de uma distância de 42 quilômetros; e

c) a unidade de espaço, a rigor, a peça transcorre em um só lugar, o Pelourinho com exceção de uma sequência no interior de um jornal.

Outros aspectos da teoria aristotélica sobre a tragédia estão presentes ainda no drama em foco, a saber:

a) o "solene e desmedido excesso", item caro à tragédia ática, é um dos elementos mais acentuados nesse drama filmico, tanto para o prosaico guarda-de-trânsito – “...mas o senhor bem

que podia ter arranjado uma promessinha menos complicada” - quanto para o Padre, obstáculo maior para o cumprimento de sua promessa: “Não lhe parece um tanto exagerada a promessa? E um tanto pretensiosa, também?”;

b) o reconhecimento pelo protagonista de sua situação de isolamento como consequência do erro cometido (mudança do desconhecimento ao conhecimento, ou à amizade, ou ao ódio, das pessoas marcadas para a ventura ou desdita): “Ninguém me entende. Aquela mulher me chamou de herege, o Padre fechou a porta da igreja, como se eu fosse Satanás em pessoa. Eu, Zé-do-burro, devoto de Santa Bárbara”. Zé balança a cabeça, sentindo-se perdido e abandonado: “Santa Bárbara me abandonou! Por quê? Eu não sei... não sei!”;

1. a desorientação como consequência do que foi afirmado acima: “Há duas horas tento compreender... mas estou tonto, tonto como se tivesse levado um coice no meio da testa. Já não entendo nada... parece que me viraram pelo avesso, e estou vendo as coisas ao contrário do que elas são”; e

d) o reconhecimento da culpa e a aceitação do castigo correspondente na fé dele: “Bem Maria de Iansã disse: a promessa tinha que ser bem grande...Com certeza, Santa Bárbara achou que não era bastante o que eu prometi e está cobrando o restante. Ou está me castigando por eu ter prometido tão pouco”.

Quase todas as pessoas com que Zé se depara colocam para ele a alternativa de desistir da empreitada. E em cada uma dessas oportunidades, ele manifesta a sua determinação em perseguir em seu intento. Além de mostrarem esse traço firme da personalidade do protagonista, essas cenas servem também para mostrar a incidência na oportunidade de escolha e na persistência do erro. Esses momentos se constituem também em provas para o protagonista, provas essas que lhe são lançadas em várias oportunidades pelas seguintes pessoas por ordem de entrada em cena: Rosa (por sinal, durante todo o tempo), Padre, a ekédi Minha Tia, Monsenhor, Mestre Coca (o líder dos capoeiristas), o poeta popular Dedé Cospe-rima e Delegado, a saber:

Rosa: Você já pagou a sua promessa, já trouxe uma cruz de madeira da roça até à igreja de Santa Bárbara. Está aí a igreja de Santa Bárbara, está aí a cruz. Pronto. Agora, vamos embora.

Zé: Mas aqui não é a igreja de Santa Bárbara. A igreja é da porta para dentro.

(...) Eu prometi levar a cruz até dentro da igreja, tenho que levar. (Ato I, 1º quadro)

-Zé, vamos embora daqui.

-Agora?

-Sim, agora mesmo.

-Não posso. Você sabe que eu não posso voltar antes de chegar ao fim da promessa. Não ia ter sossego o resto da vida. (Ato II, 1º quadro)

Zé: Eu nunca fui muito de frequentar terreiro de candomblé, mas o pobre Nicolau estava morrendo. Não custava tentar. Se não fizesse bem, mal não fazia. E eu fui. Conte pra mãe-de-santo o meu caso. Ela disse que era mesmo com Iansã, dona dos raios e das trovoadas. Iansã tinha ferido Nicolau... pra ela eu devia fazer uma obrigação, quer dizer: uma promessa, mas tinha que ser uma promessa bem grande, porque Iansã, que tinha ferido Nicolau com um raio, não ia voltar atrás por qualquer bobagem. E eu me lembrei então que Iansã é Santa Bárbara e prometi que, se Nicolau ficasse bom, eu carregava uma cruz de madeira de minha roça até a igreja dela, no dia de sua festa, uma cruz tão pesada como a de Cristo.

Padre: Um ritual pagão, que começou num terreiro de candomblé, não pode terminar na nave de uma igreja!

Zé: Mas Padre, a igreja...

- A igreja é a casa de Deus. Candomblé é o culto do diabo!

-Padre, eu não andei sete léguas para voltar daqui. O senhor não pode impedir a minha entrada. A igreja não é sua, é de Deus! (Ato I, 2º quadro).

Minha Tia: Meu filho, eu sou *ekédi* no candomblé da Menininha. Mais logo, o terreiro está em festa. Você fez obrigação pra Iansã, Iansã está lá prá receber!

- Como?

- Eu levo você lá! Você leva a cruz, e a Santa recebe! Você fica em paz com ela!

- Iansã...

- Foi ela quem lhe atendeu!

- Mas a igreja...

- Mande pro inferno! Leva a sua cruz no terreiro! Eu vou com você

- Não, não foi num terreiro que eu disse que ia levar a cruz, foi numa igreja. Numa igreja de Santa Bárbara.

- Santa Bárbara é Iansã. E Iansã está lá! Vai baixar nos seus cavalos! Vamos!

- Não, não é a mesma coisa. Não é a mesma coisa.

Monsenhor: Vamos lhe dar uma oportunidade. Se é católico, renegue todos os atos que praticou por inspiração do Diabo e volte ao seio da Santa Madre Igreja.

Zé-do-burro: Como, Padre?

- Abjure a promessa que fez, reconheça que foi feita ao Demônio, atire fora essa cruz e venha, sozinho, pedir perdão a Deus.

- O senhor acha mesmo que eu devia fazer isso?

- É a única maneira de salvar-se. A igreja católica concede a nós, sacerdotes, o direito de trocar uma promessa por outra.

- ...talvez fosse melhor.

- Mas Rosa... se eu faço isso, estou faltando à minha promessa... seja Iansã, seja Santa Bárbara... estou faltando...

- Com a autoridade de que estou investido, eu o liberto dessa promessa, já disse. Venha fazer outra.
- (...)
- Decida: renega ou não renega?
- (...)
- Não! Não posso fazer isso! Não posso arriscar a vida do meu burro!
- (...)
- Nada mais posso fazer então.

Capoeirista (Mestre Coca):

Coca (A Zé-do-burro): Meu camarada, trate de ir embora! Estão lhe arrumando uma patota!

Zé: O quê?

Coca: Chegou um carro da Polícia! Eles estão com o Padre, na sacristia.

Minha Tia: Vieram por causa dele?

Coca: Então!

Zé: Mas eu não roubei, não matei ninguém!

Dedé: Quer um conselho? Experiência própria: com a Polícia, é melhor fugir do que discutir.

Coca: Ande depressa que nós aguentamos eles aqui até você ganhar o mundo!

Zé: Não, eu não vou fugir como qualquer criminoso, se estou com a minha consciência tranquila (**Ato III**).

Delegado: Vamos, acompanhe-me.

- Acompanhar o senhor... pra quê?

- Mais tarde, você verá. Sou delegado deste distrito. Obedeça.

- Não posso. Não posso sair daqui.

A fala em que fica mais claro que o erro de Zé tende a encaminhá-lo para um desenlace infeliz vem do Padre, seu maior antagonista: “Este homem teve todas as oportunidades para arrepender-se. Deus é testemunha de que fiz todo o possível para salvá-lo. Mas ele não quer ser salvo”. Finalmente ainda a propósito do tópico culpa e castigo, o protagonista é posto em prova, em seu entendimento, até pela Santa:

- A promessa tinha que ser bem grande... Com certeza Santa Bárbara achou que não era o bastante o que eu prometi e está cobrando o restante [...] ou pode ser que esteja me fazendo passar por tudo isto *prá* me experimentar. *Prá* ver se eu desisto da promessa. Santa Bárbara está me tentando... e, ainda há pouco, quase eu caio.

Buscando uma abordagem mais contemporânea rumo a uma teoria da tragédia, Lesky (2003,

p.32-34) sistematiza o que seriam os requisitos mínimos para se falar em efeito trágico, a saber: a "dignidade da queda", o herói deve "ter consciência de seu erro e sofrer conscientemente" e a possibilidade de "relação da trama com o nosso próprio mundo". Com relação ao primeiro dos itens citados, ele o associa a uma condição, a "considerável altura da queda", ou seja: "O que temos de sentir como trágico deve significar a queda de um mundo ilusório de segurança e felicidade para o abismo da desgraça inelutável". Na peça em discussão, os dados de segurança e felicidade de Zé-do-burro, associados à vida no campo, não são mostrados em cena, mas, sim, lembrados por ele e por Rosa. Com relação ao segundo aspecto - o herói "deve ter consciência de seu erro e sofrer conscientemente" -, Lesky acrescenta: "Onde uma vítima sem vontade é conduzida surda e muda ao matadouro, não há impacto trágico. Esse "sofrer conscientemente" fica mais nítido do que nunca nessa sequência de diálogos entre Zé e Secreta (um policial da Inteligência):

Secreta: O senhor sabe que suas ideias são muito perigosas?

Zé: Perigosas?

- O senhor não devia dizer isso no jornal. E, muito menos, aqui, em praça pública. Porque isso pode lhe dar muita aporrinhão.

- Mais do que já tive?

- Por muito menos, tenho visto muita gente ir parar no xadrez.

- Xadrez?

- Xadrez?

- Estou avisando como amigo.

-Amigo. Já vi que estou cercado de amigos. É amigo por todo lado... Cada qual querendo ajudar mais do que o outro.

- O senhor é um revoltado.

-Não era, não. Mas estou ficando.

- É por isso que está aqui desde esta madrugada?

- É (Inflamando-se). E daqui não saio enquanto não fizer com que todo mundo me

Entenda! Todo mundo!

- Como pretende fazer isso?

- Como... sei lá... mas tem de haver um jeito... tem de haver um jeito....  
(Desesperado) A vontade que eu tenho é de jogar uma bomba. [...] Padre!  
Padre! Padre, eu andei sete léguas pra vir até aqui! Deus é testemunha!  
Ainda não comi hoje... e não vou comer até que abra a porta! Um dia...  
dois... um mês... vou morrer de fome na porta de sua igreja, padre! (Ato II,  
2º quadro).

Lesky (2003, p.31;35;37) nos fornece ainda uma síntese sobre a questão do trágico para além das formas da tragédia ática, síntese que tornaria talvez pertinente a aproximação que se busca aqui da peça *O pagador de promessas* com o citado gênero clássico. Inspirado por uma observação de Goethe – "Todo o trágico se baseia numa contradição inconciliável. Tão logo aparece ou se torna

possível uma acomodação, desaparece o trágico”. Esse autor procura atualizar a discussão argumentando: “A absoluta falta de solução para o conflito trágico foi convertida precisamente por algumas teorias modernas em ponto central e em requisito fundamental para a realização da autêntica tragédia”. Ele toma o conceito goetheano como um ponto de partida para essas considerações: “A contradição trágica pode situar-se no mundo dos deuses, e seus polos opostos podem chamar-se Deus e homem ou pode tratar-se de adversários, que se levantem um contra o outro no próprio peito do homem” (LESKY, 2003, p. 37. O fato é que a linha de raciocínio desse teórico teatral tende a defender o trágico como "algo incondicionalmente irremediável". É claro que ele faz questão de destacar que há tragédias com finais conciliadores e até algumas delas com finais felizes.

Mas o que nos importa aqui, nesse tópico sobre o trágico além da tragédia, é a reverberação da afirmação goethiana, que encontra, nessa peça, um exemplo cristalino. Não há possibilidade de solução para o problema criado por Zé-do-burro ao querer entrar na igreja de Santa Bárbara para pagar a sua promessa. Como sugere Goethe, e Lesky retoma, o conflito trágico aqui se estabelece na constatação de que ambos os lados têm "razão". Na peça em discussão, Zé tem "razão" em querer entrar, pois a sua promessa tem que ser paga numa igreja de Santa Bárbara. O Padre também tem "razão", pois, em seu entendimento, a promessa feita em um terreiro de candomblé não deve ser paga em uma igreja. Na mesma linha do pensamento goeteano, Lesky (2003, p.49) chama-nos a atenção para a contribuição à essa discussão da ideia schopenhaueriana do trágico das circunstâncias: “(Ele) se produz quando entram em conflito dois ou mais contrários igualmente válidos”.

A contradição em Zé-do-burro: se ele acha que Iansã e Santa Bárbara são a mesma divindade, porque ele não paga a promessa em um terreiro de candomblé? No entanto, se ele assim pensasse, não teríamos um herói "trágico". Não estamos aqui, com isso, defendendo as personagens, nem o catolicismo e nem os candomblés da Bahia, estamos apenas pontuando as "certezas" dos discursos do herói e do vilão.

A certeza de Zé com relação à sua "razão" vai crescendo ao longo da narrativa, e não se tem, em nenhum momento, nenhum sinal de que ele vai fazer um recuo na sua postura: seja ir a um candomblé, como sugerido por Minha Tia, seja entrar na citada igreja sem a cruz. É essa determinação que faz com que tenhamos, na postura de Zé, uma característica da maioria dos heróis trágicos, e não a simples revelação de uma teimosia ou a manifestação de ranzinices de um

"cabeça-dura".

### **Tragédia e cristianismo: incompatibilidades**

O curto e duro diálogo entre o Padre e Zé-do-burro citado acima aponta-nos também para uma das restrições que se faz a uma atualização da tragédia aos nossos dias e com algumas repercussões em nossa proposta analítica: o trágico e o mundo cristão não são compatíveis. Lesky (2003, p.40-41) expõe inicialmente dois argumentos em sua defesa (“o trágico é o estigma do autêntico paganismo, ao passo que o cristão o superou” e “a Redenção não invalida nem as leis da natureza nem as formas contingentes da história” até chegar à sua síntese: “A possibilidade da situação trágica dentro do mundo cristão se dá como em qualquer outro mundo [...] Aquilo que é sofrido até a destruição física pode encontrar, num plano transcendente, seu sentido e, com ele, sua solução”).

Já Peter Szondi (2004, p.99) analisando esse impasse, observa que a “tragicidade do destino”, marca da Antiguidade clássica, cristianizada, torna-se uma “tragicidade da individualidade e da consciência. Este autor assim se posiciona: “O herói grego cumpre à sua revelia o ato terrível ao tentar evitá-lo; o herói do drama católico torna-se, diante da salvação, vítima de sua tentativa de usar o saber e o pensamento para substituir a realidade ameaçadora por uma outra que ele mesmo cria”.

No parágrafo mais acima, temos três conceitos utilizados por Lesky (2003, p.26;38), os quais entendemos necessitaram de uma melhor clarificação. A "visão cerradamente trágica" é uma construção apropriada de Kierkegaard: “O nosso mundo está separado de Deus por um abismo intransponível”. Na "situação trágica", há as forças contrárias, que se levantam para lutar umas contra as outras, há o homem, que não conhece a saída do conflito e vê sua existência abandonada à destruição. E "conflito trágico cerrado/fechado" remete a Goethe. Associando o espírito grego clássico à tragédia ática, Lesky se refere à "prestação de contas", ato que justificaria, nas grandes personagens desse gênero, os longos discursos em que elas discorrem sobre os motivos de suas ações, as dificuldades oriundas de suas decisões

e os poderes que elas enfrentam por causa disso.

Dentro do espírito que nos move nesse texto, vamos buscar nessas afirmações acima mais

alguns pontos (mesmo que tênues) de aproximação da tragédia ática com *O pagador de promessas*. Em nosso entendimento, esse "sofrer tudo conscientemente" pode ser flagrado mais intensivamente, de acordo com dois dos itens acima discriminados, nos trechos que se seguem, arrolados a partir de itens, a saber: as dificuldades enfrentadas pelo protagonista devido às suas decisões (tidas como fruto de escolhas erradas e os poderes que o protagonista enfrenta no intuito de querer realizar seu intento principal:

O filósofo Gerd Bornheim (1975, p.81) também se dedica a questão tragédia *versus* cristianismo, partindo da constatação histórica de que a tragédia, com seus princípios e traços formais, somente teria florescido em dois momentos em que houve um "processo de secularização ou laicização da vida humana" - o primeiro na crise do mundo grego homérico (a Grécia do século V) -, e o segundo momento seria durante a crise da religiosidade medieval (a Europa dos tempos modernos). A partir desse horizonte, ele centra a sua argumentação em torno da perspectiva do subjetivismo: "Tragédia, em um sentido forte e pleno, é a grega. A debilidade da tragédia moderna deriva precipuamente do excesso de importância que se empresta à subjetividade, sobretudo quando considerada em seu aspecto moral. A partir da premissa, sintetizada acima, afirma Bornheim (1975, p.83):

É evidente que cristianismo e subjetivismo não se confundem. Acontece porém que, nos tempos modernos, o cristianismo, ao contrário do que acontecera na Idade Média, passa a pactuar mais intensamente com o subjetivismo; o homem cristão, a partir da decadência medieval, se fixa, com exclusividade crescente, na vida interior, na `imitação de Cristo` compreendida como tarefa subjetiva. É esta preeminência progressiva da vida interior que desvigoriza o trágico e a extensão objetiva da ação trágica. Na medida em que o subjetivismo dos tempos modernos se torna mais forte, menos exequível a tragédia. Por isso, mais do que dizer que o cristianismo é incompatível com a tragédia, deve-se colocar a raiz da debilidade na intensificação através da história do processo subjetivador do cristianismo.

Mais adiante, no mesmo ensaio, Bornheim (1975, p.87) busca tornar mais concisa a sua argumentação ainda a propósito do propósito subjetivador do cristianismo e a sua relação com o trágico, chamando a atenção para o fato de que o processo de subjetivação em pauta - "a subjetivação do trágico na transformação do sentido da culpa e de suas consequências" - pode ser explicado através do relevo que adquire na cultura moderna a reflexão. "Quanto mais reflexiva se

tornar a subjetividade, mais o indivíduo se dobra sobre si próprio, enfraquecendo desta forma a experiência trágica”.

A despeito dos argumentos expostos acima, Borheim (1975, p.91-92) chega a uma ordem de conclusões, que seguimos, com intuito diverso, é claro, no intuito de demonstrar a propriedade da aproximação da peça brasileira *O pagador de promessas* de elementos da tragédia grega clássica. Resumidamente, as conclusões desse falecido filósofo brasileiro seriam essas: *a)* a tragédia, em seu "estado puro" não mais se verifica; *b)* por outro lado, isso não quer dizer que a "experiência trágica" esteja restrita apenas à Grécia clássica; e *c)* toda cogitação do trágico, nostálgica ou não, inspira-se no próprio fenômeno trágico.

Com relação à possibilidade de relação com o nosso próprio mundo, o caso deve interessar-nos, afetar-nos, comover-nos. Na peça em foco, há vários tópicos contemporâneos à escritura e primeira encenação dessa peça no ano de 1959 em São Paulo, a saber: *a)* as discussões em torno da necessidade de uma reforma agrária no País; *b)* o sincretismo religioso e *c)* a intolerância da igreja católica com relação ao sincretismo. Com relação ao primeiro item arrolado acima, é bom se dizer que as reivindicações em torno da racionalização da propriedade de terras no Brasil se acentuam a partir dos anos 1950. E vão contar desde o início com a participação da igreja católica brasileira em intensidades variadas.

### **Igreja católica e sincretismo afro-brasileiro**

O outro item do roteiro relativo ao tópico "possibilidade de relação com o nosso próprio mundo" é o desafio que o sincretismo religioso põe para a igreja católica, desafio este que se cristaliza na fala seguinte do Padre: “Esta confusão vem do tempo da escravidão. Os escravos africanos burlavam assim os senhores brancos. Fingiam cultuar santos católicos, quando, na verdade estavam adorando seus próprios deuses. Não só Santa Bárbara, muitos santos foram vítimas dessa farsa”.

O fato é que é complexa a discussão sobre o sincretismo religioso no Brasil ou em qualquer outro lugar hoje, ou nos tempos mais remotos, levando-se em consideração a sua diversidade. Assim, para o antropólogo francês Roger Bastide (1983, p.169-170;172), com relação à citada diversidade, tem-se os seguintes sincretismos: *a)* sincretismo regional: “O sincretismo variará numa

mesma região de terreiro para terreiro”; *b*) sincretismo étnico: “Cada orixá é múltiplo. Essa multiplicidade do orixá encontra-se ligada, primeiro, à multiplicidade das nações e mesmo, provavelmente, na origem, à multiplicidade das tribos”; *c*) sincretismo de tradição; *d*) sincretismo de imitação; e *e*) sincretismo mágico.

Roger Bastide denuncia o fato de ser difícil (a pesquisa dele foi feita em 1956) distinguir o sincretismo de tradição daquele de imitação, pois teria que se localizar a data precisa de fundação dos terreiros, sua “genealogia” para identificar os “charlatanismos”. Ao buscar definir o sincretismo mágico, Bastide (1983, p.188;190) leva em consideração ainda a lei do pensamento mágico e a lei da acumulação. Ele usa como exemplo da permanência da lei do pensamento mágico a sobrevivência de aspectos da magia muçulmana dos malês em Salvador (isto em 1956), a partir de uma argumentação original de Arthur Ramos, em *A acumulação negra no Brasil*, de que o sincretismo não toma emprestado apenas elementos do catolicismo brasileiro. A argumentação dele se constrói assim: “Se a lei do pensamento mágico é a lei da acumulação e da complicação crescente, o negro deverá procurar elementos por toda a parte”.

Como um exemplo bastante plástico da lei da acumulação, - aqui associando-a fortemente com a lei da magia e a sua tendência ao acumulativo -, Bastide (1983) cita os balangandãs das baianas típicas: “O balangandã multiplica num mesmo suporte figas arcaicas, romanas, trazidas de Portugal, estrelas de Salomão, de origem judaica, chifres contra mau-olhado, corações, pombas, de origem cristã, chaves, tambores africanos etc.”. No mesmo parágrafo, esse sociólogo parte do mesmo princípio para dissociar magia de feitiçaria, dizendo: “Aliás, o que facilita o sincretismo é a homogeneidade de símbolos mágicos mais ou menos os mesmos em toda a face do globo e em todas as épocas (magia do pó, magia da abertura etc.) e a monotonia dos ingredientes da feitiçaria”.

Para os nossos limitados objetivos, vamos tentar reduzir esse tópico do sincretismo religioso a dois aspectos destacados por Roger Bastide (1983, p.159-191): a penetração do candomblé no ritual católico e a penetração do catolicismo no candomblé. Em Salvador, pelo menos, tem-se uma viva demonstração do primeiro aspecto durante as festas inicialmente católicas em louvor a Nosso Senhor do Bonfim, Nossa Senhora da Conceição da Praia, Senhora Santana, Santo Antônio da Barra, Pilar, Nossa Senhora das Candeias e São Bartolomeu. Já a penetração do catolicismo no candomblé apresenta-se com mais complexidade do que o primeiro aspecto mencionado brevemente no parágrafo acima. No entanto, a despeito disso, Bastide fornece-nos alguns exemplos plásticos: o altar do barracão, as imagens de santos nas paredes dos barracões e alguns cânticos.

Sobre o primeiro item, diz o sociólogo francês que não parece haver função alguma para aquele móvel, “um objeto anexado, justaposto como um corpo morto”.

Por outro lado, é bom se lembrar que o fator principal do embate entre Zé-do-burro e o Padre deveu-se ao fato do primeiro ter feito a promessa a Santa Bárbara em um altar de um terreiro. Roger Bastide detectou ainda nos candomblés que visitou no Nordeste no final dos anos 50 a presença de imagens de santos nos alojamentos dos fiéis e uma lamparina acesa à noite em sua homenagem. Por fim, baseando-se no livro *Candomblé da Bahia* (1942), de Donald Pierson, Bastide (1983, p.176) registra vários cânticos em português (alguns incluindo versificações da Bíblia) nos terreiros bantos ou dos candomblés de caboclos.

Se o herói clássico, na tragédia ática, bate-se, principalmente, contra a "força do destino", a personagem-título da peça em questão enfrenta forças sociais, personificadas, na imprensa, na Polícia, seja através de um prosaico guarda de trânsito ou do Delegado, e na igreja católica, através do Padre e do Monsenhor.

Aparentemente, em termos de uma teoria da tragédia, a presença do satírico cordelista na peça *O pagador de promessas* poderia servir como mais um elemento de afastamento do seu texto da estrutura da tragédia ática, exercício de aproximação que se pretende aqui desde o seu início. No entanto, essa personagem não se encontra tão distante da história da tragédia como se poderia imaginar por vários motivos. Na mitologia grega, sátiros (*sátyroi*), acompanhantes de Diôniso, eram considerados como os espíritos das florestas e das colinas e eram associados especialmente à fertilidade, à lubricidade, às orgias. Segundo Harvey (1987, p.453-454), eles eram representados como figuras grotescas. Eram caracterizados como sátiros os componentes do coro dos dramas satíricos. Assim como as tragédias estavam associadas às cerimônias religiosas, as sátiras também nela se faziam presentes com o fito de intervirem no impedimento de calamidades. Inicialmente, as sátiras eram as denominações de uma literatura de miscelânea, onde variavam os temas bem como as formas narrativas: diálogo, fábula, historieta, preceitos e versos de metros variados.

Ao passo em que a personagem do cordelista remete aos cultos dionisíacos, ela serve também como mais um contraponto, pela baixeza de caráter, à bondade, às virtudes de Zé-do-burro. Desde as suas primeiras aparições, Dedé Cospe-Rima torna claro que é capaz de impedir a confecção de um folheto seu, desancando alguém, se a futura vítima se prontificar a suborná-lo. Além disso, a sua presença aponta para outras direções. De uma certa forma, a presença de um

cordelista na capital, cuja área de atuação historicamente se dava em mercados e feiras-livres do interior rural, indica uma dinâmica socioeconômica. Essa dinâmica se dá por força dos processos migratórios, pois espera-se que ele, o cordelista, esteja em áreas em que o acesso à leitura seja restrito e que a simples leitura de seu cordel seja o jornal dos que não sabem ou não podem ler. Curiosamente, a caracterização do poeta Dedé Cospe-Rima, personagem que mais de perto poderia espelhar, em *O pagador de promessas*, a profissão de literato, é marcadamente acentuada pela baixaza de caráter. A isto se acresce o fato de ele buscar sobreviver não pela remuneração daquilo que produz como artista autônomo, mas pelo que lhe rende não produzir, chantageando as pessoas que cometem atos de infração.

Enquanto o poeta-sátiro tem revelado desde o início o seu caráter venal, o repórter vai aos poucos dizendo a que veio. Inicialmente, é o jornalista entusiasmado que descobre, na rotina beata da celebração do dia de Santa Bárbara, um *fait divers* típico: alguém que já cumpriu uma dura jornada e que não desiste de entrar numa igreja católica para pagar uma promessa feita em um terreiro de candomblé. Os diálogos de Zé-do-burro com esse repórter se transformarão adiante em um dos vários motivos para a presença da Polícia no local: um simplório produtor rural é difundido pelo jornal como um "subversivo". Constatado o conflito insolúvel - a intransigência do Padre em permitir a entrada de Zé com sua cruz naquele templo católico -, o repórter percebe que pode criar um mito de massa, fazer com que o jornal em que trabalha venda mais exemplares e que Zé venha a apoiar um determinado político.

### **Mídia e entretenimento**

O que se tem, com a caracterização do Repórter, entre outras coisas, é uma caricatura de uma exacerbação de uma das funções dos meios de comunicação de massa: o entretenimento. Como sintetizou Lasswell (1948, p.106-107), em "A estrutura e a função da comunicação na sociedade", pode-se distinguir claramente mais três funções, que correspondem a certas especializações, a saber: a vigilância sobre o meio, a correlação das partes da sociedade em resposta ao meio e a transmissão da herança social de uma geração para a outra. No caso do repórter da peça, tem-se tão somente, além da função de entretenimento - que o *fait divers* proporciona - a função de vigilância, assim conceituada por esse autor americano: "Em algumas sociedades, certos membros desempenham papéis especializados de vigilância sobre o meio. Agem como 'sentinelas', ficando à parte do grupo, como observadores, e manifestando-se sempre que ocorre alguma mudança alarmante nos

arredores”.

Personagens fundamentais para que a promessa de Zé-do-burro seja cumprida mesmo com ele morto, os capoeiristas, representados nas falas de Mestre Coca, entram em cena quando já está definida a interdição do acesso de Zé com a cruz à igreja por decisão do Padre. A participação deles só começa a tomar corpo no canto puxado pelo Mestre do Coro, denominação curiosa pois remete ao "cabeça do coro", o corifeu da tragédia ática. Na peça em análise, é claro, esse coro, formado pelos próprios tocadores da roda de capoeira, não tem as funções dramáticas que a notabilizaram na Grécia clássica. Tem-se rapidamente os capoeiristas gingando, o que é uma pena em termos de informação, e uma informação com relação ao sincretismo religioso. Normalmente, o jogo de capoeira tem essa espécie de "prólogo": os capoeiristas se aproximam do espaço da luta - a arena - e se agacham em frente aos instrumentistas, chamados de "orquestra". A partir desse momento, rezam as normas, eles devem ficar calados ao tempo em que o coro vai cantando, em geral, versos referentes à capoeira, malandragem, armas e fé. Após essa cantoria acima, tem início a luta-dança. Esse canto inicial é chamado de "preceito", mas se tem popularmente como uma reza ou a espera do "santo". O segundo momento de destaque desses capoeiristas é justamente na consecução da promessa de Zé-do-burro. Ao tempo que o camponês começa, morto, a trajetória da glória, os capoeiristas, como signos da cultura afro-brasileira, trazem, com eles, o sincretismo para dentro de um espaço que não quer reconhecer a sua irreversibilidade: a igreja católica.

Ao passo em que, até esse ponto, se aposta numa eventual pertinência em associar traços da tragédia ática com uma peça brasileira do início dos anos 1960, há obviamente que se reconhecer as divergências mais importantes, a saber: *a)* a caracterização do protagonista; *b)* a divisão em partes; e *c)* as questões religiosas.

### **Caracterização do protagonista**

Ao longo do tempo, foi-se consolidando uma norma, que se tem como aristotélica, que a tragédia clássica somente poderia ser protagonizada por reis, nobres e aristocratas. No entanto, consultando-se *A poética* (Aristóteles, 1998, p.45), nota-se registro diverso: “Visto ser a tragédia representação de seres melhores do que nós...”. No século XIX, a tragédia burguesa (como era inevitável pelo adjetivo) põe por terra a norma que as personagens deveriam ser reis, homens de Estado ou heróis, o que, como já dissemos, Aristóteles jamais defendeu. Quando a essas classes

sociais ele se referiu, foi ao comentar as epopeias de Homero. Considerando o sofrimento por qual passa Zé-do-burro, por seu final apocalíptico e em especial pela caracterização de seu personagem, nitidamente marcado pela ingenuidade e pela obstinação em cumprir sua promessa, podemos comparar nosso herói às figuras trágicas nas considerações do texto aristotélico.

Ainda com relação a esse tópico personagem-classe social, para Albin Lesky (2003, p.33), em lugar da alta categoria social dos heróis trágicos, passou-se a aceitar como requisito a "considerável altura da queda". Ou seja: "O que temos de sentir como trágico deve significar a queda de um mundo ilusório de segurança e felicidade para o abismo da desgraça ineludível".

Antes de chegar à praça em frente à igreja de Santa Bárbara, em Salvador, Zé-do-burro era um pequeno proprietário, frequentava um terreiro de candomblé, mas isso não o indisponha com o vigário local. O seu casamento parecia tranquilo, a salvação do burro Nicolau era uma prova de que ele andava de bem com o divino - no caso, representado por Santa Bárbara - e, na sua procissão em direção à Capital, ninguém via qualquer tentativa de heresia em sua simplória imitação de Cristo, muito pelo contrário pelo que se depreende dessas falas de Rosa com Bonitão: "Pelo caminho, tinha uma porção de gente querendo que ele fizesse milagre. E não duvide. Ele é capaz de acabar fazendo. Se não fosse a hora, garanto que tinha uma romaria aqui, atrás dele".

### **A divisão em partes**

A tragédia grega clássica tinha, em geral, cinco partes: prólogo, episódio, êxodo e canto coral. Na peça em pauta, não há nenhuma dessas seções distintas. Com relação à última das seções mencionadas, há acreditamos que vale a pena ser mencionada uma curiosidade. Na tragédia ática, Lesky (2003, p.85;101), chama-nos a atenção para o fato de que o canto coral (veiculado através de 50 cantores) estava representando o que era da "ordem dos sentimentos", enquanto as falas do ator servem ao desenvolvimento e ao exame do que é temático". Na peça em pauta, tem-se um Mestre do Coro, mas o coro aqui, composto por músicos e praticantes de capoeira, não tem a função que lhe é reservada na tragédia ática clássica, principalmente aquela de comentar as ações dos heróis, valorando-as positiva ou negativamente. Cabe registrar que o coro nem sempre teve o mesmo papel. Ésquilo, autor que introduziu o prólogo explicativo, esclarecendo o mito básico da trama, por exemplo, reduziu as partes do coro, assegurando assim prioridade às falas.

## As questões religiosas

Outro item importante nas divergências entre o contexto da tragédia grega clássica e aquele da peça brasileira diz respeito às questões de natureza religiosa. A vinculação da apresentação das tragédias na Grécia clássica às celebrações de Diôniso pode levar a uma associação rápida entre o ato teatral e o ato religioso respectivo. No entanto, Lesky (2003, p.77-78) chama-nos a atenção sobre dois aspectos relacionados ao religioso e à tragédia ática:

A época das festas, o lugar da representação, a vestimenta dos atores, tudo aponta para o deus, mas o conteúdo das tragédias, na medida em que podemos dizer algo a respeito, indica uma direção totalmente diferente [...]. Em Diôniso, encontramos possivelmente uma das forças vivas que impulsionaram o desenvolvimento do drama trágico como obra de arte, mas, quanto ao conteúdo, a tragédia foi configurada por outro campo da cultura grega, pelo mito dos heróis.

A aparente contradição entre a tragédia como parte do culto dionisíaco e seu conteúdo não-dionisíaco foi observada muito cedo pelos antigos e deu margem a uma expressão proverbial: "Isto não tem nada a ver com Dioniso".

Muito resumidamente, na mitologia greco-romana, Diônisos, é filho de Zeus e de Semele e é representado em suas conquistas por um séquito, composto por devotos, sátiros, silenos, mênades e bassáridas, dançando à sua volta, esquartejando animais, embriagados e possessos. É o deus do vinho, o qual alivia as preocupações e inspira os artistas para a música e para a poesia. Daí, a sua estreita conexão com o ditirambo, a tragédia e a comédia. Os mitólogos atribuem a esse deus olímpico a entrada na religião grega da época clássica dos elementos de êxtase e misticismo (Harvey, 1987, p.168). Mas é imensa a relação dos deuses greco-romanos da citada época. Há os deuses olímpicos, deuses subolímpicos (a Aurora, o Sol, a Lua, a Tempestade, entre outros), os deuses da pátria, da família, da vida humana, o mundo infernal e as divindades alegóricas e as divindades do mar e das águas, das montanhas, dos bosques, as divindades campestres, divindades do campo e da cidade. Os deuses do Olimpo - a elite da elite – eram Júpiter (Zeus), Juno (Hera), Minerva (Palas-Atena), Apolo (Febo), Diana (Ártemis), Ceres (Demeter), Mercúrio (Hermes), Marte (Ares), Vênus (Afrodite), Baco (Dionísio), Cúpido, Íris, Ganymedes, as Graças ou Carites, as Musas e as Parcas, entre outros. Entre todos esses, sobressai-se Zeus.

Pelos atributos sintetizados acima é que muitos historiadores da Grécia clássica tendem a rejeitar que àquele período histórico se aplique o adjetivo politeísta, uma vez que o culto a Zeus, na forma como era feito e os poderes que dispunha, o colocavam como o Deus, e não apenas mais um deus. Argumento semelhante se tem em especialistas na cultura afro-brasileira, que afirmam ser o candomblé praticado no Brasil litoral uma manifestação de religiosidade monoteísta, argumento que poderia, no caso de *O pagador de promessas*, ser levantado em defesa de Zé, mas isto não pode se dar uma vez que o Padre rejeita o candomblé, principalmente por ser uma prática fetichista. Vale a pena frisar que, se, na Grécia clássica, o politeísmo, como se entende hoje, fosse uma prática livre, Sócrates não teria como peças de sua condenação à morte dois crimes que afrontavam a ordem da cidade-Estado à época: não reconhecer os deuses do Estado e introduzir novas divindades. Uma síntese desse complexo entrelinhamento religião-mitologia-Estado na Grécia clássica nos é fornecida por Junito Brandão (1985, p.11):

Na Grécia [clássica], todas as correntes religiosas confluem para uma bacia comum: sede de conhecimento contemplativo (*gnôsis*), purificação da vontade para receber o divino (*kátharsis*) e libertação desta vida geradora, que se estiola em nascimentos e mortes para uma vida de imortalidade (*athanasía*).

Mas essa mesma sede nostálgica de imortalidade, preconizada pelos mitos naturalistas de divindades da vegetação, que morre e ressuscitam divindades (Dioniso, sobretudo), essencialmente populares, chocava-se violentamente com a religião oficial e aristocrática da *pólis*, cujos deuses olímpicos estavam sempre atentos para esmagar qualquer desmedida de pobres mortais, que aspirassem à imortalidade.

Os deuses olímpicos sentiam-se ameaçados e o Estado também, uma vez que o *homo dionysiacus*, integrado em Dioniso, através do êxtase e do entusiasmo, se libera de certos condicionamentos e de interditos de ordem ética, política e social.

## **O panteão greco-romano**

À semelhança do que se tem hoje nos diversos cultos afro-brasileiros, que não se restringem, como se sabe ao candomblé litorâneo, o panteão grego-romano comportava também divindades relacionadas à natureza, como as divindades do mar e das águas (o Oceano, as Sereias, os Rios, as Fontes e as Águas Estagnadas), das montanhas, dos bosques e as divindades campestres (a exemplo de as Montanhas, os Bosques, Narciso, a Ninfa Eco, Pã, Príapo, Dafnis, Egipãs, Sátiros e Silenos, esses dois últimos da *entourage* de Diôniso). Entre dezenas de outras divindades, o panteão greco-romano possuía ainda as divindades alegóricas, estas popularizadas a partir do teatro medieval em

autos parareligiosos. E são muitas as divindades: Amizade, Boa Fé, Má Fé ou Fraude, Calúnia, Concórdia, Discórdia, Esperança, Fama (mensageira de Júpiter) Fome, Gratidão, Inveja, Justiça, Lara, Mnemósine ou Memória, Muta ou Tácita, Paz, Persuasão Piedade, Pluto, Pobreza, Prudência, Sabedoria, Saúde, Verdade (mãe da Justiça e da Virtude), Velhice, Virtude, Vitória e Volúpia, entre outras.

Como se sabe, os orixás são divindades cultuadas nas religiões afro-brasileiras e, originariamente, eles personificam forças e fenômenos da natureza, servindo como intermediários entre devotos e Olorum, a suprema divindade de alguns povos africanos. Os seus seguidores acreditam que eles moram nas costas da África, e os cânticos e toques de tambores seriam meios de atraí-los. Os orixás mais cultuados em terras brasileiras são os seguintes: Oxalá ou Obatalá, Xangô (o trovão), Ogum (a guerra), Oxum (as águas dos rios e lagoas), Iemanjá (a água do mar), Iansã (a tempestade e o vento), Oxóssi (a caça), Omolu (a peste), Oxumaré (o arco-íris) e Exu (intermediário entre o homem e os outros orixás).

Acreditamos não ser necessária muita inteligência para se associar algumas das divindades do panteão "politeísta" greco-romano com o panteão "politeísta" dos cultos afro-brasileiros, principalmente o candomblé da Bahia, a saber: Zeus / Oxalá ou Obatalá; Ártemis / Oxóssi; Áilos/ Iansã; O Oceano ou Tetis / Iemanjá; os Rios e Águas Estagnadas / Oxum; e Ares ou Marte / Ogum.

Um outro ponto de contato entre universos tão separados no tempo e no espaço diz respeito aos que se denominam de práticas animistas ou fetichistas nos cultos afro-brasileiros e na cultura da Grécia clássica. Nessa última, a associação se dá, para os nossos propósitos investigativos - a aposta na atualização da tragédia ática no roteiro e diálogos de *O pagador de promessas* - em toda a lenda que cerca a etimologia da palavra tragédia, a saber: 'tragédia' (*tragoidia*) parece derivar de *tragoidoi*, significando provavelmente um coro cujos componentes caracterizavam-se para se assemelhar a bodes (*trágoi*), ou dançavam por um bode como prêmio ou em volta de um bode sacrificado” (Harvey 1987, p.498). Em alguns rituais dos cultos afro-brasileiros, os filhos de santo também sacrificam animais considerados sagrados e oferecem aos orixás seus alimentos preferidos. São essas práticas que são assacadas pelo Padre em seu arrazoado para impedir em outros motivos a entrada de Zé-do-burro com uma (sua) cruz na igreja de Santa Bárbara, como se tem nesse debate:

Padre: (...) além disso, Santa Bárbara, se tivesse de lhe conceder uma graça, não iria fazê-lo num terreiro de candomblé!

Zé: É que, na capela do meu povoado, não tem uma imagem de Santa Bárbara. Mas, no candomblé, tem uma imagem de Iansã, que é Santa Bárbara.  
Padre (explodindo): Não é Santa Bárbara! Santa Bárbara é uma santa católica! O senhor foi a um ritual fetichista. Invocou uma falsa divindade e foi a ela que prometeu esse sacrifício! (**Ato I, 2º quadro**).

Se, na tragédia ática, o vínculo tragédia-religião era apenas aparente, o mesmo não podemos dizer do drama *O pagador de promessas*, que se desenrola em meio a duas celebrações: as missas em louvor à Santa Bárbara e as comemorações em louvor à Iansã. Nele, talvez haja um ou outro elemento a sinalizar uma alegoria de uma outra paixão, alegorização, denunciada veementemente pelo Padre:

- [...] Você acaba de repetir a *Via Crucis*, sofrendo o martírio de Jesus. Você que, presunçosamente, pretende imitar o Filho de Deus...
- Padre, eu não quis imitar Jesus...
- Mentira! Eu gravei suas palavras! Você mesmo disse que prometeu carregar uma cruz tão pesada quanto a de Cristo.
- Sim, mas isso...
- Isso prova que você está sendo submetido a uma tentação ainda maior.
- Qual, Padre?
- A de igualar-se ao Filho de Deus.
- Não, Padre.
- Por que então repete a Divina Paixão? Para salvar a humanidade? Não, para salvar um burro.

Ao criticar o que seria uma pretensão de Zé-do-burro - imitar a Paixão de Cristo, com os eventuais sucedâneos de fama e glória -, o posicionamento do Padre nos sugere trazer à cena mais um princípio do cristianismo frente ao que o prelado entende como profano. Para isso, apropriamo-nos, citando, uma exposição sobre a glória, como uma das paixões, de Renato Ribeiro (1987, p.107-108) ao falar da paixão chamada glória:

Glória, honra, fama e reputação apontam o renome que tenho, a imagem que os outros vêm em mim. A imagem, pública, assim se opõe à intenção: quando os outros me valorizam ou depreciam pelo que, de mim, é visível não importa o que eu esteja sentindo no mais íntimo. O universo das intenções, a consciência, não pode ser devassado pelo Outro. Desta forma, a honra, a reputação, a fama se afastam do campo propriamente moral ou ético, no qual conta, justamente, a intenção que me move a agir. Um ato pode ser admirado, pode dar relevo social a uma pessoa e, no entanto, dever-se a motivos vis ou o inverso. A religião cristã, em especial, preocupada com a salvação do indivíduo, destaca as intenções, em detrimento do lado público de meus atos.

Glória, honra, fama, reputação. Esses termos também são importantes no diálogo que o Repórter travará com Zé-do-burro depois de configurado o impasse dele com o Padre. No entanto, há, por parte do jornalista, todo um interesse, a que se associa, entre outras coisas, mais uma vez, a penetração nada religiosa do lucro com os anúncios que o seu jornal teria com as reportagens exclusivas dele com Zé-do-burro, como se tem nesses diálogos com Zé em várias oportunidades:

Repórter: [...] escute aqui, será que essa história da promessa não é um golpe para impressionar o eleitorado?

Zé-do-burro: Golpe?

-E de mestre! Avalio a agitação que o senhor fez com isso. Pelas estradas, o caminho até aqui, deve ter-se juntado uma verdadeira multidão para vê-lo passar.

- É, tinha...

- Muito moleque também!

- E imaginem a volta! A chegada à sua cidade, em carro aberto, banda de música, foguetes!

- O senhor está maluco? Não vai haver nada disso.

- Vai. Vai porque o meu jornal vai promover. Só faço questão de uma coisa: que o senhor nos dê a exclusividade. Que não conceda entrevistas a mais ninguém. É claro que o senhor terá uma recompensa (Faz com o indicador e o polegar um gesto característico) e também publicidade. Primeira página, com fotografias, o senhor e sua senhora... mandaremos fotografar também o burro - em poucas horas, o senhor será um herói nacional.

- Moço, acho que o senhor não me entendeu... ninguém ainda me entendeu...

- O diabo foi o senhor ter escolhido um dia como o de hoje. Sábado. Amanhã, é domingo, o jornal não sai. Só Segunda-feira. E o nosso Departamento de Promoções precisaria preparar a coisa... Podemos dar o furo na edição de hoje [vespertina], mas o barulho mesmo só Segunda-feira. (Ato II, 1º quadro).

- Eh, que é isso? Já estão pensando em ir embora?

- Vou embora, quando quiser, não tenho que dar conta disso a ninguém.

- Vocês [Rosa está ao lado de Zé] não estão falando sério, não? Sim, porque eu espero que vocês cumpram o que prometeram. Meu jornal está cumprindo, Já tomei todas as providências para que sua estada aqui até Segunda-feira seja a mais agradável possível (...) Fomos aos nossos clientes, e eles se dispuseram prontamente a colaborar conosco

### **A divergência principal: a construção da morte**

A maior das divergências entre a estrutura da tragédia ática e a do roteiro e diálogos de *O pagador de promessas*, em nosso entendimento, dá-se no modo como a cena da morte de Zé-do-Burro, é construída, levando o seu drama para perto do seu fim. Na tragédia clássica, que não

deveria se encerrar necessariamente com a morte do protagonista (vide *Édipo Rei*, de Sófocles, e *Medéia*, de Eurípedes, como exemplos), a punição do protagonista-infrator dava-se como resultado de uma sanção, pela qual eram responsáveis algumas dessas instâncias: os deuses, o Estado (no caso de *Antígona*), um sacerdote, o Conselho de Anciãos, um tribunal ou uma autoridade outra qualquer, seja governamental, religiosa ou comunitária. Ou seja, havia uma clara ligação entre a penalidade para um infrator (no caso de *Édipo*, ele seu autopune) e a origem da sua determinação. No caso da peça brasileira, a morte de *Zé-do-burro* surge como fruto de um acidente, acidente este que, entre outras coisas, livra convenientemente as esferas de autoridade com quem ele se defrontou (*Guarda, Padre, Monsenhor e Delegado*) de uma eventual responsabilidade. Tomemos a descrição do citado acidente como assinala a marcação dessa peça:

*Zé-do-burro*, de faca em punho, recua em direção à igreja. Sobe um ou dois degraus, de costas. O Padre vem por trás e dá uma pancada em seu braço, fazendo com que a faca vá cair no meio da praça. *Zé-do-burro* corre e abaixa-se para apanhá-la. Os policiais aproveitam e caem sobre ele, para subjugá-lo. E os capoeiras caem sobre os policiais para defendê-lo. *Zé-do-Burro* desapareceu na onda humana. Ouve-se um tiro. A multidão se dispersa como num estouro de boiada. Fica apenas *Zé-do-Burro* no meio da praça, com as mãos sobre o ventre. Ele dá ainda um passo em direção à igreja e cai morto.

Em texto escrito logo após a estreia da peça de Dias Gomes em São Paulo, o crítico Sábado Magaldi (1960, p.3) já chamava a atenção, com outros propósitos, ou seja, do ponto de vista moral, para esse tipo de desfecho em que todas as personagens são culpadas pela morte do protagonista, como se toda a cidade do Salvador tivesse participação no crime, na verdade, um acidente: “Mesmo que a mulher e os sacerdotes sejam responsáveis num grau mais elevado, os figurantes anônimos, atraídos pela simples curiosidade, também contribuem para o desenlace “.

Tendemos a acreditar que o modo como se dá a morte do protagonista da peça em discussão tende a acentuar mais uma divergência da peça do escritor baiano Dias Gomes, com os elementos da tragédia clássica, como queria Aristóteles em suas anotações de aula. Essa divergência estaria na ausência, na peça em análise, em nosso entendimento, dos elementos para o estabelecimento do temor e da compaixão na plateia, motivados por um mesmo fato. Se a compaixão pode ser instalada devido ao fato de que temos ali, no palco, uma pessoa como nós, um pouco mais virtuosa, quem sabe - Aristóteles, como se sabe, frisa que o protagonista não pode ser muito ruim nem muito bom porque aí as gentes não se identificariam com ele -, temos dúvida com relação ao temor.

Para que o temor se instalasse seria necessário, em nossa argumentação, que o protagonista tivesse sido autopunido ou punido diretamente pelo antagonista, sejam os deuses, contrariados, um sacerdote ou o Estado. Dificilmente, podemos acreditar que o público possa sentir temor de ser vitimado por um acidente. Ou seja, teria que ficar bem clara origem da punição, bem clara quer dizer claramente identificada, pois aí, então, personificado esse antagonista, haveria o que se temer, pois haveria a quem ou ao que se temer.

Ocorrida a morte de Zé-do-burro, há, então, a peripécia – “uma viravolta das ações em sentido contrário” (Aristóteles, 1998, p30;39) - reviravolta, que não se teve durante todo o tempo. E aqui, mais uma vez, manifesta-se, na escolha das personagens que vão configurar essa peripécia - segundo Aristóteles, momento em que se obtém a "emoção trágica" e os "sentimentos de humanidade", os capoeiristas, a opção política do teatrólogo Dias Gomes. Após uma breve e tensa troca de palavras entre Rosa, Padre e Delegado, Mestre Coca assume a cena:

O Padre abaixa a cabeça e volta ao alto da escada. Bonitão surge na ladeira. Mestre Coca consulta os companheiros com um olhar. Todos compreendem a sua intenção e respondem afirmativamente com a cabeça. Mestre Coca inclina-se diante de Zé-do-Burro, segura-o pelos braços, os outros capoeiristas se aproximam também e ajudam a carregar o corpo. Colocam-no sobre a cruz, de costas, com os braços estendidos, como um crucificado. Carregam-no assim, como numa padiola e avançam para a igreja. (...) Intimidados, Padre e Sacristão recuam, a Beata foge, e os capoeiras entram na igreja com a cruz, sobre ela o corpo de Zé-do-Burro. O Galego, Dedé e Rosa fecham o cortejo.

### **O papel da *ekédi***

A personagem Minha Tia, por sinal única figura do candomblé em cena, além disso, desempenha várias funções e é, de certa forma, um símbolo de vários aspectos da cultura afro-brasileira. Logo na sua entrada, ela é caracterizada como uma quituteira, fazendo o seu pregão: “Zé e sua cruz continuam no meio da praça. Ouve-se um pregão: 'Beiju...olha o beiju!' Logo após, surge no alto da ladeira uma preta em trajes típicos com um tabuleiro na cabeça” (**Ato II, 1º quadro**). Por sinal, o pregão está mais ligado às origens pretéritas de uma indústria cultural no Brasil como nos informa o historiador musical José R. Tinhorão (1976, p.49): “O pregão pode ser apontado como uma das formas mais antigas de publicidade tipo *jingle*, considerada a origem mesma dessa palavra inglesa, que inclui, entre seus significados, o da 'repetição de palavras de som igual ou semelhante, especialmente para chamar a atenção”. Já o folclorista Luís da Câmara Cascudo (1984 p.631) nos

informa que os pregões de rua são “vozes ou pequenas melodias com que os vendedores ambulantes anunciam a sua mercadoria. São conhecidos no mundo inteiro e em todos os tempos”.

Ao surgir em cena mercado, Minha Tia torna visível e ilustra também uma relação forte que há entre a devoção a Santa Bárbara e as atividades relativas a certo tipo de comércio varejista, relativo à venda de alimentos - temperos, fatos de boi, peixes, mingaus, cuscuz, cocadas -, bem como relativo às ganhadeiras em geral, estas últimas figuras fortes ainda no escravismo. Pesquisadores de cultos religiosos na África, nos anos 1940, assinalavam que as vendedoras, como Minha Tia, eram responsáveis de certa forma pelos elos de ligação entre um mundo de ganho, de comércio, de lucro, enfim, e um mundo relativo aos costumes da tradição religiosa.

Em sua segunda entrada em cena, Minha Tia, como parte do quadro de pessoas que oferecem uma alternativa para Zé a qual se transforma em mais um "prova", coloca uma saída para o impasse que já havia sido instalado, informando da sua posição no terreiro de Menininha do Gantois - *ekédi* - e que, lá, ele poderia cumprir a sua promessa. Mas a alternativa sincrética, que, para Minha Tia, não é um problema esbarra com a ideia-fixa de Zé: “Não foi num terreiro que eu disse que ia levar a cruz, foi numa igreja. Numa igreja de Santa Bárbara”. Mesmo com essa fala, mais adiante, Minha Tia, ao se esbarrar com Rosa, manda um estímulo para que o marido dela permaneça com seu propósito: “Diga a ele que não desanime, Iansã tem força!”

É ainda Minha Tia quem traz para a cena um dos símbolos da festa profana, que se realiza perto da igreja: o caruru de Santa Bárbara. Aqui, a comida não é mais servida gratuitamente como se tem dentro do mercado homônimo, na Baixa dos Sapateiros, mas sim vendido, mudança que ela acentua ser devido a questões mais de conjuntura inflacionária do que de mudança de costumes: “Caruru de Santa Bárbara. Antigamente, a gente fazia isso e era de graça. Hoje, com a vida do jeito que está, a gente tem mesmo é que cobrar”. Reginaldo Prandi (2005, p.103) nos oferece uma explicação socioeconômica para essa associação Iansã- comércio, informando-nos que a vida econômica da maioria dos povos africanos do território iorubá foi feita através da agricultura, da caça, da pesca e do artesanato, mas que havia uma “intensa e importante atividade comercial”, que era centralizada nos mercados urbanos, “para onde acorria a produção das diferentes aldeias e cidades”. Esse antropólogo chama-nos a atenção para o fato de que “[...] podemos ver nessa sociedade em formação um deslocamento dos orixás: do plano dos fenômenos da natureza para o plano da divisão social do trabalho, assumindo os orixás a característica de guardião de atividades essenciais para a vida em sociedade”.

Na primeira vez em que Minha Tia cruza com Zé do Burro, ela lhe dá uma série de informações, que nos chamam a atenção pelo fato de dar a entender que Zé não sabe muita coisa dos cultos afro-brasileiros, o que é curioso pois ele, em discussão com o Padre, havia afirmado a identidade entre Iansã e Santa Bárbara. As falas e atos acima brevemente resumidos são a sinalização mais evidente, em todo o texto, do partido que o dramaturgo Dias Gomes está tomando diante da presença do sincretismo religioso na cultura brasileira desde a chegada dos primeiros navios negreiros e de sua intolerância por uma certa igreja católica. Ao mesmo tempo, essas marcações acentuam a força mediúnica da quituteira, que, assim, fica como se fosse uma espécie de mensageira do divino, capaz de, em poucas palavras, unir manifestações da natureza às epifanias.

A fala integral de Minha Tia é essa:

- Não desanime, moço. Hoje, é dia de Iansã, mulher de Xangô, Orixás dos raios e das tempestades. Mais logo, nos terreiros, ela está descendo no corpo dos seus cavalos. Vai falar com ela, moço, vai pedir a proteção de Iansã, que tudo quanto é porta há de se abrir (*Ouvem-se trovões mais fortes que da vez anterior*) Óia! (*Apona para o céu*) Iansã está falando! (*Abaixa-se, toca o chão com a ponta dos dedos, depois, a testa e saúde Iansã*) Êparrei, minha mãe!

As marcações do Autor acima acentuam a força mediúnica da quituteira, que, assim, fica como se fosse uma espécie de mensageira do divino, capaz de, em poucas palavras, unir manifestações da natureza às epifanias. Na defesa do que se argumenta aqui, gostaríamos de destacar que é uma fala de Minha Tia que encerra a peça - *Êparrei, minha mãe!* -, como se essa frase estivesse autenticando por sua fé sincrética a atuação de Iansã-Santa Bárbara fazendo com que, finalmente, Zé-do-burro entre na igreja com a sua cruz, mesmo que morto e estirado sobre ela, carregados por capoeiristas, simbolizando, através do mártir, uma vitória dos cultos afro-brasileiros.

As breves observações acima a propósito da fundamental personagem que é Minha Tia acabam por nos proporcionar também uma outra entrada de análise para algo que é muito forte na peça, o comércio, mas que, eventualmente, possa ficar em segundo plano em cena diante dos conflitos Zé-do-burro *versus* Padre. E as representações do mundo mercantil não se esgotam apenas, como poderia parecer à primeira vista, nas atividades de Minha Tia e Galego, por exemplo. Há muito mais. E esse algo mais vai apontar na direção de uma leitura da peça como uma denúncia da penetração da motivação do lucro em quase todas as atividades em cena. As primeiras falas explícitas na direção do que se afirma acima surgem em um lugar onde talvez elas pudessem ser menos esperadas: a relação erótica (mas sem afeto, pelo menos de uma parte) entre Bonitão e Marli.

Como se tem nesses diálogos:

Bonitão (para Marli): Espere. Não adianta andar depressa...

Marli: É melhor discutirmos isso em casa.

- Não, vamos resolver aqui mesmo. Não tenho nada que discutir com você...

- Estúpido.

- Ande, vamos deixar de mas-mas. Passe *prá* cá o dinheiro.

- Não podia esperar até chegar em casa?

- Só deu isto?

A motivação para o lucro também persegue o poeta Dedé, que alardeia ganhar mais quando não publica, chantageando e extorquindo as eventuais personagens-chave de seus cordéis. Essa postura condenável o credencia, quem sabe, a ver na atividade pastoral do Padre mais um "negócio". Curiosamente, até o próprio Zé-do-burro, ao dialogar com Rosa a propósito de valores que ele tem como positivos, como parâmetros para prosseguir no cumprimento de sua promessa, assaca valores de comerciantes ou normas mercantis, a saber:

Zé: Se a gente embrulha o santo, perde o crédito. De outra vez, o santo olha, consulta lá os seus assentamentos e diz: 'Ah, você é Zé-do-burro, aquele que já me passou a perna! E, agora, vem me fazer nova promessa. Pois, vá fazer promessa pro diabo que o carregue, seu caloteiro de uma figa! E tem mais: santo é como gringo, passou calote num, todos os outros ficam sabendo. (Ato I, 1º quadro)

Rosa: Quem é que vai roubar uma cruz, homem de Deus? Pra que serve uma cruz?

- Tem tanta maldade no mundo. Era correr um risco muito grande, depois de Ter quase cumprido a promessa. E você já pensou; se me roubassem a cruz, eu ia Ter que fazer outra e vir de novo com elas nas costas da roça até aqui. Sete léguas.

- Pra quê? Você explicava `a santa que tinha sido roubado, ela não ia fazer questão.

- É o que você pensa. Quando você vai pagar uma conta no armazinho e perde o dinheiro no caminho, o turco perdoa a dívida? Uma ova! (Ato I, 1º quadro)

O vocabulário comercial é acionado por Zé até mesmo frente à quem vive longe dele, o Padre, quando este lhe pergunta o que ele vai fazer após cumprir a promessa: *Que pretendo? Voltar pra minha roça, em paz com a minha consciência e quite com a santa.* A rigor, não nos parece que a peça esteja criticando simplesmente as atividades comerciais ou o mercantilismo, tomando-se como exemplos as falas destacadas acima. Tendemos a pensar que a alta incidência das referências ao comércio serve de certa forma para preparar o espírito do leitor ou espectador para o que nos

parece também uma mensagem que se vai construindo: associar a penetração das relações de comércio, mediadas pela mercadoria, nas relações pessoais. O diálogo Bonitão-Marli é o maior exemplo (ou o pior do ponto de vista moral) do que dizemos, pois aí se trata de um crime, o lenocínio, mas é justamente em um dos diálogos dessa dupla, que, por uma má estranha visão de mundo de Bonitão, a "mensagem" autoral (corporificada em diálogos que se referem metaforicamente ao fetichismo da mercadoria, ao trabalho alienado, à mais-valia), se dramatiza, por vias transversas, principalmente quando se ilustra, através de uma cena de lenocínio, a propriedade privada, por parte de Bonitão, de um "meio de produção", o corpo da prostituta Marli:

- Escute, Bonitão... você não podia deixar eu ficar ao menos com aquela nota?
- Já lhe disse que não. Não insista.
- Mas eu preciso pagar o quarto!
- O quarto é seu, não é meu.
- Mas o dinheiro é meu. É justo que eu fique ao menos com algum.
- É justo por quê?
- Porque fui eu que trabalhei.
- E, desde quando, trabalhar dá direito a alguma coisa? Quem lhe meteu na cabeça essas ideias? (Olha-a de cima a baixo, com desconfiança). Está virando comunista? (*Pano rápido*).

### **Considerações finais**

Esperamos ter demonstrado, principalmente a partir das teorias da tragédia, os pontos em comum e aqueles divergentes entre a estrutura da tragédia grega (ática) clássica e a peça brasileira *O pagador de promessas*, levando em igual consideração aspectos relativos ao conteúdo propriamente dito (tema e contexto: politeísmo e sincretismos com a penetração do candomblé no catolicismo e vice-versa e a dinâmica do candomblé, principalmente no deslocamento de função dos orixás de ambientes mais próximos à natureza para locais de atividade comercial), bem como aspectos relacionados à forma (carpintaria teatral, caracterização dos protagonistas e de seus antagonistas, a criação do temor e da compaixão, as concepções de "dignidade da queda", a "considerável altura da queda", o "conflito trágico cerrado", a "visão cerradamente trágica" e a "situação trágica".

Nesse ponto do nosso texto, talvez seja a hora de se perguntar: o que tem a ver o drama *O pagador de promessas* com assuntos relativos à África e à diáspora africana? Entendemos que o princípio de uma resposta pode estar no fato de que, ao longo dessa peça, de maneira sutil, artística,

faz-se uma longa defesa dos sincretismos religiosos. E como se falar de sincretismos sem se levar em conta, no nosso caso, o brasileiro, as diásporas africanas? O falecido crítico cultural jamaicano Stuart Hall (1996, p.68-75) já havia chamado a atenção de que o hibridismo é uma característica das diásporas, uma vez que as culturas delas resultantes espelham as marcas de sua origem ao mesmo tempo em que refletem aspectos importantes da cultura do “lugar de residência”. Ele vai além em sua argumentação, ao defender um paradoxo: a ideia de que uma eventual “unidade” das culturas da diáspora africana é uma das consequências mais visíveis do “desenraizamento da escravidão” e do tráfico e a inserção na “grande lavoura (bem como na economia simbólica)” do mundo ocidental”, os quais seriam os responsáveis pela “unificação” desses povos, “através de suas diferenças, no mesmo momento em que eles eram privados do acesso direto ao seu passado” (HALL,1996, p.70).

De passagem, talvez valha a pena lembrar que os temas tratados nessa peça de Dias Gomes – sincretismo religioso, intolerância de um segmento da Igreja católica brasileira e reforma agrária – talvez tenham sido os motivos principais para que sua adaptação cinematográfica – homônima – filmada em 1962 por Anselmo Duarte, tenha sido proibida pelo governo militar brasileiro entre os anos de 1967 e 1972.

### Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.
- BRANDÃO, Junito. *Teatro grego*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- CARNEIRO, Edson. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.5ªed, 1982.
- CASCUDO, Luís C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- BORNHEIM, Gerd. *O sentido e a máscara*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- GOMES, Dias. *O pagador de promessas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 28ªed., 1996.
- HALL, Stuart. “Identidade cultural e diáspora”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº44, 1º semestre, pp.68-75, 1996.
- HARVEY, Peter. *Dicionário Oxford de literatura clássica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- LASSWELL, Harold. “A estrutura e a função da comunicação na sociedade”. In COHN, G. (org.) 1982. *Comunicação e Indústria Cultural*. São Paulo, TAQ, p.105-16, 1948.

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva. 2003 [1937]

MAGALDI, Sábado. “O pagador de promessas”. *O Estado de São Paulo*, "Suplemento Literário", 23 de julho de 1960, p.3.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIBEIRO, Renato. “A glória”. In NOVAES, Adauto (org.). 1987. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, p.107-16.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003..

Robert Stam; Ella Shoat. *Unthinking Eurocentrism*. London: Routledge, 1997.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004.

TINHORÃO, José R. *Música popular - os sons que vêm da rua*. São Paulo: Tinhorão, 1972.

## **Cabo Verde: entre uma civilização agrícola e uma civilização industrial e comercial (1822-1841)**

Eduardo Adilson Camilo Pereira<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo pretende analisar os diversos discursos políticos produzidos e reproduzidos pelas elites políticas em Cabo Verde, em torno de qual ilha deveria sediar a capital do arquipélago. Pretende ainda demonstrar a atualidade desse discurso na mobilização política das ilhas de Santo Antão, São Vicente e São Nicolau contra a centralidade político-administrativa da vila da Praia, assente na criação de uma civilização industrial e comercial em Mindelo, em torno da navegação.

Propõe ainda analisar e compreender os argumentos político-econômicos apresentados para justificar a transferência do governo, como especial atenção para a centralidade geográfica, comércio externo e existência de bom porto para a navegação.

**Palavras-chave:** Cabo Verde; mobilização política; civilização; elites políticas;

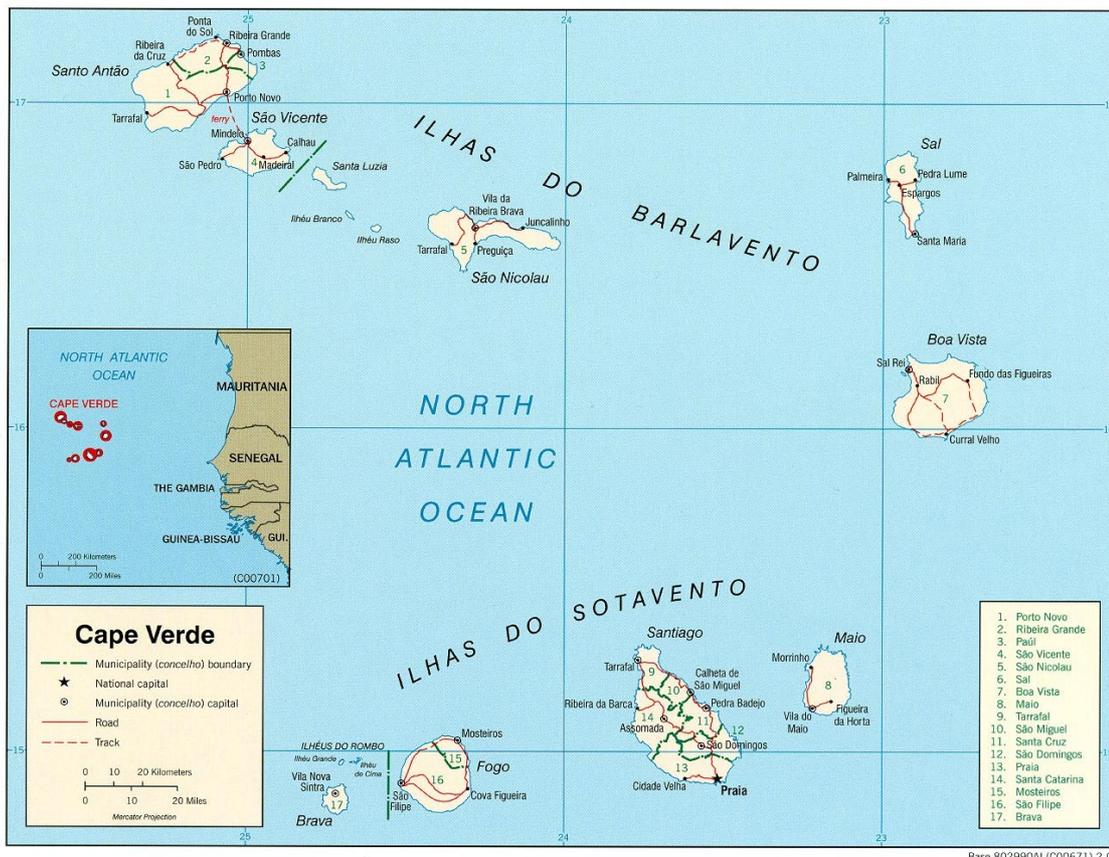
**Abstract:** This article aims to analyze the different political discourses produced and reproduced by the political elites in Cape Verde, around which island would host the capital of the archipelago. It also aims to demonstrate the relevance of this discourse in the political mobilization of the islands of Santo Antao, Sao Vicente and Sao Nicolau against political and administrative centrality of the village of Praia, based on the creation of an industrial and commercial civilization in Mindelo, around the navigation.

It also proposes to analyze and understand the political and economic arguments to justify the transfer of the government, as a special attention to the geographical centrality, foreign trade and the existence of safe harbor for shipping.

**Keywords:** Cape Verde; political mobilization; civilization; political elites;

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP). É professor Doutor no Departamento de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), onde tem participado da coordenação do Programa de Mobilidade entre a UFMG e a Uni-CV. Também é professor regente no Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais. Atualmente é candidato a pós-Doutorado. E-mail: eduardo.pereira@docente.unicv.edu.cv



Mapa 1. Localização das ilhas de Cabo Verde.

Cabo Verde é hoje um país formado por dez ilhas, sendo nove habitadas. Poderíamos questionar: por quê é uma integração das dez ilhas e não uma separação? Em volta desta pergunta, desde os primórdios do povoamento das ilha de Santiago e do Fogo, foram produzidos e reproduzidos, pelas elites políticas locais, diversos discursos políticos em torno da ilha que deveria sedear a capital do arquipélago.

José Conrado Carlos de Chelmicki foi o primeiro estudioso a questionar as reais motivações que levaram as elites políticas locais a proporem a transferência da sede do governo da ilha de Santiago para as demais ilhas. Segundo este, a formação de povoações propiciava não só o aumento da produção, como também a divulgação dos valores da agricultura “provincial”. Destaca ainda que o caráter litorâneo das primeiras povoações, centradas na vila da Praia e na Ribeira Grande, atrasou muito os planos do governo colonial para a criação de povoações agrícolas no interior. A vila da Praia era a única vila existente na ilha de Santiago, sendo, por isso, imprescindível a criação de uma nova vila num local onde o clima era mais agradável. O local mais adequado seria a achada de

Santa Catarina (atual cidade de Assomada), onde o clima, segundo este, era mais saudável.

*(...) O sitio mais conveniente é a achada de Santa Catharina. N'uma planice reputada por mui saudavel, abundante d'agua e rica em vegetação, no centro da ilha, não tardaria de se formar em breve uma povoação, uma Villa agradável. Grandes porções de terreno ainda incultas daríamos a agricultura e por este meio conseguiríamos o nosso fim (...).<sup>2</sup>*

Para este naturalista português, a falada insalubridade climática da Ribeira Grande, sem fundamento, pintada com cores negras em Portugal, causava grande prejuízo a administração da colônia, tendo em vista que os portugueses partiam de Portugal com uma idéia pré-estabelecida acerca da cidade, vista como uma sepultura dos europeus. A tão proclamada insalubridade da Ribeira Grande prejudicou a administração da cidade. As informações que circulavam na Corte sobre o seu clima provocou muitos receios naqueles que para lá eram mandadas. Para este autor, as tão faladas carneiradas, que dizimavam tripulações inteiras na costa africana, eram fantasmagóricas.<sup>3</sup>

Entretanto, não deixa de reconhecer que a retirada das principais autoridades da ilha de Santiago, onde está localizada a sede do governo colonial, em certos meses do ano, fugindo das “doenças da terra”, vinha acarretando grande prejuízo à administração pública da província de Cabo Verde. Segundo este, a ilha de São Vicente, por gozar não só de melhor clima, como também de um bom porto, merecia ser a sede do governo colonial.<sup>4</sup>

Por seu turno, Christianno José Senna Barcellos, ao escrever sobre as mobilizações políticas em Cabo Verde, baseou-se sobretudo nas recolhas em arquivos portugueses dos ofícios e relatórios dirigidos à coroa pelos antigos governadores. Em seus *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*, procura destacar a importância das idéias liberais, principalmente a de libertar a terra e o próprio contexto da independência do Brasil, como condicionantes da “desordem” registrada nos dois morgadios do interior da Ilha de Santiago. Barcellos inclusive chama a atenção para o projeto de constituição de um partido pró-Brasil, tendo como objetivo unir as ilhas de Cabo Verde ao Brasil. Para o referido estudioso, seriam sobretudo os degredados com seus “maus exemplos” os propagadores de idéias liberais que acabaram por ter um papel fundamental na eclosão desses

2 CHELMICKI, José Conrado Carlos de. Corografia Cabo-verdiana ou descrição geographico-historico da Província das Ilhas de Cabo-Verde e Guiné. Lisboa: Typ. de L. C. da Cunha, 1841, t.I, p. 199-200.

3 Idem, p. 296.

4 *Id.*, *Ibid.*, t. II, p. 129-130.

movimentos.<sup>5</sup>

Entretanto, em nenhum momento, essas mobilizações políticas foram analisadas nas suas especificidades, como sinais de descontentamento de alguns setores da sociedade caboverdiana. Por outro lado, Barcellos não articulou a constituição do partido pró-Brasil ao projeto de criação de uma civilização ocidental na ilha de São Vicente e nem, muito menos, analisou as estratégias políticas empregues para mobilizar os seus habitantes.

Por outro lado, procura destacar tanto a insalubridade do clima, como também a precariedade do porto que cerca a cidade da Ribeira Grande. Além do mais, salienta uma exposição feita pela câmara da Praia, dirigida à Rainha, pela qual propunha a fundação de uma povoação agrícola no interior da ilha de Santiago e, conseqüentemente, a construção de uma rede de estradas para facilitar o escoamento dos produtos agrícolas.<sup>6</sup>

Por seu turno, Henrique Galvão e Carlos Selvagem em seu *Império Ultramarino português*<sup>7</sup>, da mesma forma que Barcellos, ao analisar as mobilizações políticas dão ênfase ao projeto separatista do arquipélago em relação a Portugal, bem como ao plano da constituição de uma “*Confederação Brasilica*”, abrangendo Brasil, Cabo Verde, Angola e Moçambique. Porém, os referidos estudiosos não articularam o projeto emancipacionista às mobilizações no campo, nem tão pouco demonstraram como essas idéias partidárias foram ressignificadas na prática das revoltas políticas.

Quanto ao Brigadeiro R. J. da Cunha, defende que os padres não só desejavam a transferência da sede do governo, devido a intempérie do clima da Ribeira Grande, como também pelo conhecimento de “que as ilhas do Cabo Verde tinham dado quanto podiam dar, e agora estavam reduzidos a um cadáver mirrado”.<sup>8</sup>

Já para Ilídio do Amaral, “(...) o Governo passava de ilha para ilha, a pretexto da

---

5 BARCELLOS, Christianno José Senna. *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*. Lisboa, 1899-1911, parte IV, v. I, p. 279.

6 *Id.*, *Ibid.*, parte V, 136, p. 215-221.

7 GALVÃO, Henrique e SELVAGEM, Carlos. *Império Ultramarino português*. Lisboa: Imprensa Nacional de Publicidade, 1951, v. I, p. 53; p. 99; p. 186.

8 MATOS, Brigadeiro R. J. da Cunha. *Compêndio histórico das possessões de Portugal na África*. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça e Negócios Interiores – Arquivo Nacional, 1963, p. 47-49.

*insalubridade de Santiago, com grande aumento de despesas e fortes prejuízos. (...)”*.<sup>9</sup> Segundo este, a manutenção da sede do governo colonial português na vila da Praia implicaria na mudança constante dos membros do governo “de ilha para ilha”, fugindo da insalubridade do clima. Neste sentido, destaca as tentativas fracassadas da Coroa portuguesa na mudança da sede do governo para a ilha de São Vicente, em 1844 e 1850. Além disso, regista outras propostas que indicavam o interior da ilha de Santiago não só como melhor opção para a instalação da sede do governo, como também para promover o desenvolvimento da agricultura ali praticada.

Quanto aos estudos mais recentes, vale ressaltar a de António Carreira. Em seu “Cabo Verde (Aspectos Sociais. Secas e fomes do século XX)”, registrou o fato da insalubridade da Ribeira Grande ter impossibilitado a plena organização do ensino, tendo em vista que os padres não sabiam onde construir o colégio.<sup>10</sup> À semelhança de Barcellos, Carreira também destaca a influência das idéias liberais propagadas pelo número de degredados radicados nas ilhas de Cabo Verde.

Quanto aos estudos mais recentes, cabe destacar o de Elisa Silva Andrade em “*As Ilhas de Cabo Verde: da Descoberta à Independência Nacional (1460-1975)*, Cap. IV “Declínio e Fim da Sociedade Escravista”, discute o declínio da sociedade escravista como elemento condicionante das revoltas políticas. Para esta renomada historiadora cabo-verdiana, a deteoração da situação económica, financeira e social de Cabo Verde, na primeira metade do século XIX, bem como a submissão a condições de vida desumanas, foram determinantes para a eclosão das revoltas políticas.<sup>11</sup>

É possível afirmar que as duas propostas feitas pela Junta administrativa de Cabo Verde, em 1803 e 1819, respectivamente, para a transferência da sede do governo colonial, ao contrário das propostas anteriores, que inclinava, na maioria dos casos, para a vila da Praia, defendiam a escolha de outras ilhas, como sejam: Fogo, Santo Antão, São Nicolau e São Vicente. É possível verificar nestas duas propostas outras motivações que não sejam de cunho meramente climática, para além de abarcar em sua proposta outras ilhas que nunca fora cogitada. Em nenhum momento as diversas

---

9 AMARAL, Ilídio do, *Santiago de Cabo Verde: A Terra e os Homens*. Lisboa: Memórias da Junta de Investigação do Ultramar, n. 18, 1964, p. 185.

10 CARREIRA, António. *Cabo Verde (Aspectos Sociais. Secas e fomes do século XX)*. 2ª ed., Lisboa: Ulmeiro, 1984 (1977), p. 141; p. 149.

11 ANDRADE, Elisa Silva. *As Ilhas de Cabo Verde: da Descoberta à Independência Nacional (1460-1975)*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1996, p. 115.

propostas foram analisadas, tendo em vista o panorama cultural da ilha de Santiago, identificado na resistência que os habitantes do interior faziam às autoridades administrativas. A historiografia procura destacar a adversidade climática da ilha de Santiago, sem indagar sobre a disputa de poder, registrada entre os membros do governo local, em prol das diversas ilhas que compõem o arquipélago de Cabo Verde.

A primeira notícia que se tem registro dos arquivos europeus acerca da tentativa da transferência da sede do governo colonial português no arquipélago de Cabo Verde data de 1582. Diego Florez de Valdez, numa Carta ao Rei D. Filipe I, de 24 de janeiro de 1582, propôs a Coroa a transferência do trato para a vila da Praia, onde o porto, além de dispor de uma boa baía, também destacava pelo seu tamanho. Além disso, era também passagem obrigatória para a navegação da costa da Guiné, São Tomé e Brasil. Por outro lado, além de destacar a importância da ilha de Santiago para a Sua Magestade e sua Real Fazenda, este viajante, registrou o fato da vila da Praia ser mais sadio (sano) do que a Ribeira Grande, onde até o momento vinha sendo a sede do governo colonial.<sup>12</sup>

A mesma opinião repete-se na Carta de 12 de julho de 1586.<sup>13</sup> Nesta, o padre Baltazar Barreira, responsável máximo pela missão jesuítica de evangelização na costa ocidental africana, defendeu a mudança imediata da sede do governo colonial para a vila da Praia, mesmo contra a vontade dos moradores (vizinhos) da Ribeira Grande. Segundo o mesmo, para além da vila dispor de um bom porto, era mais sadia, tendo em vista que estava localizada num planalto, cercada por duas ribeiras. Porém, não deixou de realçar o risco de ataques piratas, uma vez que a vila da Praia encontrava-se despovoada, o que dificultava muito a sua defesa.<sup>14</sup> A própria instalação do Seminário e da Casa professa dos Jesuítas em Cabo Verde, idéia há muito acalentada pela Coroa, ficou comprometida diante da insalubridade, com “perda da Religião”, uma vez que os padres, diante do clima agreste, sentiam-se impossibilitados de cumprir o serviço de Deus “que é o santo fim que Sua Magestade pretéde, e sem alcançar o fruto desejado”.<sup>15</sup>

---

12 VALLE, Marqués de la Fuentesanta del; RAYON, D. José Sancho; ZABÁLBURU, D. Francisco de. *Coleccion de documentos inéditos para la historia de Españã*. Madrid, 1889, t. XCIV, p. 540-544.

13 AGS, *Secretarias Provinciales (Portugal)*, liv. 1550, fl. 357-357 v.

14 AV, *Processus Consistorialis*, v. II, fl. 310, de 31 de Março de 1608. Ver ainda: ANTT, *Cartório dos Jesuítas*, maço 36, doc. 94, fls. 4, de 12 de fevereiro de 1609. ANTT, *Cartório dos Jesuítas*, maço 36, doc. 92, de 9 de maio de 1609.

15 ARSI, *Lus.*, cód. 83, fls. 353 v. – 354 v., de março de 1608.

Assim, por meio do Alvará Régio de 14 de Agosto de 1612, el Rei determinou, sem sucesso, que tanto o governador quanto o bispo passassem a residir na vila da Praia, tendo como objetivo a reedificação das casas. O despacho do algodão e frutos para a Guiné teria, a partir daquele momento, de ser feito exclusivamente pelo porto da vila da Praia. Estabelece ainda dois anos de degredo para a ilha do Fogo e vinte cruzados em dinheiro para os desobedientes. Como incentivos, o Rei passou a conceder duas liberdades àqueles que levantassem suas casas de pedra e cal, cobertas de telha, na referida vila, traduzidas no desconto em cada peça de escravo (2 mil reis) por um período de cinco anos. A Coroa comprometeu-se ainda com a canalização da água potável para a vila da Praia.<sup>16</sup>

Por sua vez, o padre Fernão Guerreiro, além de destacar o clima sadio da vila da Praia, o seu notável porto e a baía que o cerca, não obstante a existência de poucas casas, defendeu a fortificação e povoamento da vila para defesa contra as incursões piratas. Para este, de nada adiantaram as várias tentativas feitas pela Coroa portuguesa para mudar a sede do governo para a vila da Praia. Haveria, segundo este padre, melhores condições defensivas da vila da Praia em relação a Ribeira Grande, tendo em vista que em frente da baía existia um ilhéu. Porém, isso só seria conseguido com a presença não só de pessoas para vigiar a vila, como também para a defender em caso de ataque corsário. Assim:

*(...) Muytas vezes se tratou de mudarem a cidade para este sitio, o que se tivera effeyto, fora grande bem, porque nem se perderam os navios, que continuadamente se perdem no porto della, nem a doeçera, nem morrerá tanta gente (...).*<sup>17</sup>

Marcelino António Bastos, governador de Cabo Verde entre 1796 e 1808, por meio de uma proposta enviada a Lisboa, propôs para a transferência da sede do governo para a ilha do Fogo, com base na produção agrícola de todas as ilhas do arquipélago de Cabo Verde, no acesso à água potável e existência de um bom porto para a navegação. Segundo este,

*(...) estabelecida a Capital na Ilha do Fogo se conhece a grande utilidade que desta mudança resultaria a bem do Estado, das Ilhas, ou seus Habitantes, porque nella em razão do seu benigno Clima mui estão sujeitos*

---

<sup>16</sup> AHU, Cabo Verde, Cx. 1/doc. n. 15.

<sup>17</sup> GUERREIRO, Padre Fernam. *Relaçam Anual das Cousas que Fezeram os Padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental, e no Brasil, Angola, Cabo Verde, nos annos de seiscentos e dous e seiscentos e três, e do processo de conversam, e christandade daquellas partes, tirada das cartas dos mesmos padres que de lá vieram.* Lisboa: Per Jorge Rodriguez, 1695 (1605), p. 130-131.

*os Europeos á doença do Paiz como na de Sant'Iago, e maio, e só as que os homens estão sujeitos como descendentes de Adão (...)a Ilha hé, povoada há mais de 2 séculos, e que sempre na villa habitarão moradores, e q o aumento de 1 ou 2 duzia de pessoas mais não farão a agoa mais escassa. Tambem na villa da Praya em St Iago quem nella bahita, e quer beber agoa boa a manda buscar de distancia de perto de legoa (...)também tem a vantagem de poderem estar os navios na Ilha do Fogo em todo e qualqr. tempo ou estação, o q. não pode sêr na de Sant'Iago sem manifesto risco de Agosto até Outubro.<sup>18</sup>*

Para dar cumprimento à determinação da Coroa portuguesa, o qual mandou “examinar qual destas Ilhas das cituadas ao Norte, sera a mais própria para se plátar a Sede do governo, e mudar da Ilha de São Thiago para ella, a Capital desta Colonia”,<sup>19</sup> o secretário da Junta da Fazenda, Joaquim Jozé de Araujo apresentou três ilhas: Santo Antão, São Vicente e São Nicolau. O relatório deveria analisar três aspectos fundamentais. Primeiro, analisar as consequências econômicas da transferência da sede do governo da ilha de Santiago. Segundo, deveria selecionar qual delas era mais apropriada para sedear a nova capital. Terceiro, os meios financeiros necessários para a construção de novos edificios públicos.

A Junta da Fazenda também discordava da centralidade da ilha de Santiago, chegando mesmo a reiterar que “vantajosa posição geográfica, que erradamente tem inculcado alguns q. sobre estas Ilhas tem lançado vistas económicas para motivarem a conveniência, ou necessidade de ser a Ilha de São Thiago a Sede deste Governo”. Para esta, os rendimentos financeiros das ilhas do Fogo, da Brava, de Santo Antão e de São Nicolau ultrapassava os da ilha de Santiago. Pelo fato da vila da Praia ser a sede do governo, obrigava todos os navios a frequentarem o seu porto. Reiterou ainda que o comércio ali praticado resumia-se a “objectos de refresco” destinado a abastecer os navios que por ali passavam.

Por outro lado, a transferência da sede do governo da ilha de Santiago para as demais ilhas do arquipélago implicaria a transferência de todos os impostos pagos, sobretudo pelos funcionários públicos. Tal iniciativa política era justificada pela intempérie da ilha de Santiago, ao ponto de levar a Junta a reiterar que –

*(...) onde a humanidade não seja sujeita a prova de huma moléstia [doença] tão terrível como aqui na ilha de São Thiago padecem todos os que não são climatizados, e de que muitos são victimas, e alguns anos de tal*

18 AHU, Cabo Verde, Cx. 54, doc. 54, de 10 de Outubro de 1803.

19 AHU, Cabo Verde, Cx. 66, doc. 30, de 27 de Março de 1819.

*caracter, que não respeita os proprios indigenas (...) não obstante a tão gabada fertilidade, e vantajosa posição huma vez que os que nella residem necessariamente hão de sofrer a moléstia, que em toda a Costa d’Africa se chama Carneiradas, e que qualquer das trez propostas Ilhas não tem (...) a Ilha de São Thiago, era hum matadouro dos Europeos, e os empregados que para aqui vinhão erão victimas da morte, por aquella molestia, que Outrora o Senhor Dom Jozé Primeiro de Sandoza Memoria, se propóx mudar a Sede deste Governo para huma das suas Ilhas saudaveis, como fez em São Thomé (...).<sup>20</sup>*

Para aquela Junta, enquanto a capital do arquipélago permanecer na ilha de Santiago, os funcionários públicos enviados de Lisboa jamais esforçavam para “preencher bem os deveres dos seus ministérios”. Pelo contrário, “os primeiros empregados não procurão se não tratar da própria conservação”. A mudança da capital possibilitaria não só que os mesmos desempenhassem, com zelo, as suas atribuições, como também a própria moralização dos cargos públicos, uma que a maioria era ocupada por degredados. Questiona ainda – “poderá isto conseguir-se, quando hoje só não foge da Capital quem não tem motivo com que pretextar a sua auzencia?”. Segundo este, existia na vila da Praia “huma indiciente Rezidencia do Governo feita de Madeira” em ruína, sendo necessário a construção de todos os demais edificios do governo. O cabido da diocese da ilha de Santiago não correspondia “aos fins de semelhante Instituição não só pela ignorancia, e inhabilidade dos seus membros, como por estarem em huma Dioceze dezerta, e reduzida a seis indivíduos...”.

Este discurso oficial, para além de destacar os beneficios para os funcionários públicos, também ressalta ser um passo gigante “para se conseguir o melhoramento de todos os ramos da Administração Publica, e por isso tambem o mais conducente para a felicidade em Geral desta Capitania a transladação da sua Capital para huma outra das que são saudáveis”. Segundo esta fala, a ilha de Santiago era vista como uma ilha doentia, formada por rebeldes e reduto de infelicidade. Para tal, apresentou as ilhas de São Nicolau e São Vicente como alternativas à ilha de Santiago.

Quanto ao primeiro, destacou o fato da ilha ser povoada, possibilitando a criação de uma nova cidade na localidade de “Caleijão”. Ressaltou o fato da ilha ser povoada por “Artífices, e Obreiros”, o que facilitaria a construção dos novos edificios públicos necessários para a nova capital do arquipélago. A defesa da nova cidade também seria falicitada. Porém, destacou o fato do porto ser distante e

*não seja capaz de receber muitos Navios de Linha entre tanto parece que*

---

20 Idem.

*isto não deve entrar em linha de conta para a escolha da sede de hum Governo, por que em tal cazo, nas Ilhas do Assores a Capital deveria ser em São Miguel, ou Fayal por que bem melhores Portos, e mais Commercio, e não a Ilha Terceira; mas procurou-se talvez a Ilha mais central, e hé o que tambem sucede à Ilha de São Nicolau (...).*<sup>21</sup>

Quanto à segunda proposta, realçou que, pelo fato da ilha ser povoada por “cento e tanto habitantes”, acarretava maiores despesas financeiras para fundar uma nova capital na ilha de São Vicente, “por que para huma terra quazi despovoada tudo hé necessário conduzir-se de fora”. Porém, destacou o fato da ilha não ter uma “Ribeira de agua perene, e ainda que se certifique, que nella á duas braças de profundidade em qualquer parte se acha agoa... como um artigo de primeira necessidade hé preciso hum ...atento exame antes que se se emprehenda operação alguma...”. Como contrapartida, foram apresentados dois argumentos: a fertilidade do seu solo e a “excellencia” do seu porto, considerado o melhor de todas as demais ilhas do arquipélago.

As intrigas políticas e as reivindicações pela reforma da constituição seriam reforçadas pelas reivindicações políticas locais, dentre as quais, que o governo geral deveria estar sediado nas demais ilhas do barlavento. Para esta discussão muito contribuiu o receio da elite local quanto a um possível ataque dos habitantes do interior da ilha de Santiago, representados como sendo revoltosos e rebeldes. Com as sucessivas revoltas contra o governo geral mobilizadas pelos liberais exaltados, os moderados proporam a construção de um *centro civilizacional* em Cabo Verde, o que passava necessariamente pela mudança da sede do governo geral para a ilha de São Vicente. Já os exaltados defendiam a manutenção da sede na vila da Praia (ilha de Santiago). Em primeiro lugar, para o deputado da provincia, Theophilo José Dias, liberal moderado, o bem estar de Cabo Verde só poderia ser alcançada com a transferência da capital para a ilha de São Vicente. Para este, a ilha de Santiago não era a ilha mais opulenta do arquipélago. Por isso, não era a “*única que mereça a honra de ser a Capital da mesma Provincia*”. A ilha de Santiago e sua respectiva elite política eram vistos como responsáveis pela decadência econômica das demais ilhas. Além disso, para este governante, a ilha de São Vicente teria melhor localização geográfica para a navegação, além da existência de um excelente porto. Referindo-se ainda a posição geográfica, defendeu que “*se a centralidade falta à ilha de S. Vicente em relação a todo o archiplago, ella tem a centralidade necessaria respectivamente ao grupo das Ilhas de Barlavento, igualmente rico, importante, e o que infelizmente se acha desprezado*”. Destacou ainda que tanto o litoral quanto o interior da ilha de Santiago apresentavam um clima insalubre.

---

21 Idem.

Em segundo lugar, fazia crer que a “*Câmara e Cidadãos signatarios*” defendiam que uma das principais prioridades políticas do arquipélago referia-se à “*fixação definitiva e permanente da Sede do Governo*”, tendo em vista a falta de “*estabilidade*”, oriunda das exorbitantes despesas financeiras decorrentes das sucessivas transferências periódicas da sede do governo geral. Estas despesas faziam com que os funcionários recebessem os respectivos salários em até seis meses atrasados, em prejuízo dos serviços da administração do governo geral. Este governante defendia que se tratava de um “*egoísmo imperdoável*” da câmara da vila da Praia manter a capital do arquipélago na ilha de Santiago que, em tempo das chuvas, era transferido para o interior da ilha. A transferência da sede do governo para São Vicente foi justificada por boa parte da elite política local devido, em parte, ao receio que negros do interior da ilha de Santiago planejassem uma invasão da vila da Praia, para depôr o governador geral nomeado pela Coroa portuguesa.

Porém, destacou a necessidade defendida pela elite política local quanto a criação de “*uma povoação no seu centro, e em sitio sadio e que hade ser a necessaria e prompta consequencia de se fixar lá a sede do Governo durante os mezes doentios na Villa da Praia*”, representadas pelas localidades dos Picos e Orgãos. Questionou a prioridade na criação de uma povoação no centro da ilha de Santiago. Além da grande distância que o separa da vila da Praia, as grandes despesas com o transporte dos serviços, a inacessibilidade ao interior da ilha no período chuvoso (junho a outubro), que sempre dificultou o transporte dos “*artigos de primeira necessidade*” para a vila da Praia, seria uma “*desgraça*” decretar a sede do governo nos Picos, pois o governo não poderia demandar sobre assuntos que exigiam decisões rápidas. Também destacou que para tal seriam precisos mobilizar avultados recursos financeiros, além do total isolamento da referida localidade em relação à vila da Praia.

Quanto às vias de acesso, notou que “*considerem bem (...) o transito de mais de dez leguas, por caminhos completamente escabrados, sujeitos ao ardentissimo sol quando marchassem de dia- á perigoza cacimba quando andassem de noite*”. Em parte, para este governador, tornava-se “*absurdo*” fixar a residência do governo no interior da ilha de Santiago, tendo em vista os avultados recursos financeiros necessários para a construção e manutenção de uma estrada que a ligasse à vila da Praia. Em contrapartida, defendeu o investimento deste capital financeiro na edificação de “*habitações para o Governo, Bispo e Repartições publicas*” numa outra ilha do arquipélago, no caso em Mindelo. Pode-se constatar que a fundação da nova cidade estava diretamente ligada a crença de que os rendeiros do interior de Santiago não eram capazes de auto-governar-se.

Em terceiro lugar, refutou o princípio, segundo o qual “*todos os habitantes de qualquer Capital, argumentando que só elles, por esse facto, são os mais ricos, mais nobres, e os mais illustrados do resto de seus irmãos do Reino ou Província*”. Segundo este, todos os relatórios apontavam a existência generalizada das febres quer no litoral, quer no interior da ilha de Santiago, com drásticas consequências para a saúde humana. Para rebater os argumentos quanto à extensão da ilha de Santiago, Marinho reiterou que:

*(...) É na verdade extensa; mas pretender que ella só vale o resto da Província, é avançar uma enexactidão, um absurdo. E quando isto fosse verdadeiro, seria por ventura humano, de rasão e justiça – que as demais Ilhas (oito) não merecessem contemplação igual (...) quem assim fala não tem conhecimento do tamanho da ilha de Sto. Antão, que é tão grande como a de S. Thiago; - e tambem o não há da ilha de S. Nicolau, que, ainda que menor, não deixa de ser extensa (...).*

Por outro lado, o mesmo contesta o argumento utilizado pela câmara da vila da Praia, segundo o qual a ilha de Santiago tinha maior número de população do arquipélago. Segundo esta interpretação, os habitantes da província não se limitavam aos habitantes da ilha de Santiago. As estatísticas apontavam pouca diferença populacional entre as ilhas de Santiago e Santo Antão.

Em quarto lugar, apesar de admitir que na ilha de Santiago faz-se mais comércio com o exterior, Marinho questiona o “*direito de querer tudo para si e nada para as outras, que por não serem tão commerciais e industriosos, por isso mesmo teem mais direito a serem protegidas?*”. A Coroa portuguesa deveria beneficiar as ilhas que mais necessitam para se desenvolver, ao invés de construir a sede do governo no interior da ilha de Santiago. Ainda não se justificava o argumento da grande distância entre São Vicente e a vila da Praia, tendo em vista que os Picos distava 100 a 150 passos do mar. Segundo este, o investimento para a construção da capital no interior da ilha de Santiago seria quatro vezes superior ao que se poderia despender para a construção de edifícios públicos em Mindello. O governo geral gastaria elevada soma em dinheiro, tendo em vista às péssimas vias de comunicação para o interior da ilha de Santiago e o custo da mão de obra, que era 50% acima do preço praticado nas ilhas do barlavento. Por isso, “*Só quem não conhece os caminhos para o interior de S. Thiago, e ignora quanto custam alli os transportes, é que pode ficar em silencio vendo semelhante proposta:-de ser o seu interior o local da residencia do Governo no tempo das aguas*”. Para ele, a transferência da capital para a ilha de São Vicente não comprometeria o comércio, a agricultura, a navegação e a importância política da ilha de Santiago.

Em quinto lugar, Dias contestou o argumento apresentado pelas câmaras da vila da Praia e de Santa Catarina, segundo o qual só a ilha de Santiago exportava café, purgueira e açúcar para Lisboa. As ilhas do Fogo e de Santo Antão seriam também responsáveis pela boa parte das safras da purgueira e do café respectivamente. Fazia crer que o trabalho de vários agricultores havia demonstrado que as terras da ilha de São Vicente, considerada em tempos como “*improdutiva*”, eram sobremaneira férteis. Para esta autoridade, ao contrário dos argumentos apresentados pelas elites políticas da ilha de Santiago, a ilha de São Vicente despunha de várias nascentes de água potável para abastecer a futura cidade de Mindello.

Considerou igualmente absurdo o argumento que, com a transferência da capital para outra ilha, diminuiria a confiança no governo que “*longe de promover os mananciaes de prosperidade que incerra em si, lhe faça sair o numerario para ir distribuil-o com os Empregados publicos, residindo n’outra parte*”. Contrapondo aos argumentos apresentados pela câmara da vila da Praia, reiterou ser falso que só a ilha de Santiago contribuía para as despesas do arquipélago, tendo em vista a inatividade dos seus empregados. Entende ainda que a Coroa devesse descentralizar o comércio e a indústria para as outras ilhas do arquipélago, construir boas estradas não só na ilha de Santiago, como também nas ilhas de Santo Antão e São Nicolau, pondo fim ao “*estado de ambulância em que há annos andam as Repartições publicas, e o mesmo Governo; o que deve quanto antes cessar*”. Segundo este,

*Que a fixação da Sede do Governo n’aquella Ilha seja a única medida que de prompto lhe pode dar um impulso de prosperidade porque a Ilha não tem precisado de tal medida para prosperar como tem prosperado – porqe. Ella só por si se hade illustrar, e civilizar como affirmam os representantes; - e a Provincia não há de florescer por estar o Governo na Ilha de S. Thiago; - Pelo contrario, se alli se estabelecessem as Escolas Publicas, ninguem as frequentaria (...) nem os Empregados das duas Repartições superiores – Secretaria, e Contadoria – estarião em estado de poder desempenhar suas respectivas obrigações, por falta de saude.*

Em sexto lugar, para o referido governador não correspondia a verdade que “*aquella ilha, tarde ou nunca há de receber illustração, ou luzes d’outro fóco luminoso que venha a haver na Provincia; mas que hade sempre brilhar por si, civilisar-se, illustrar-se – quando o não faça ás outras*”. Por outro lado, rebate os argumentos, segundo o qual a construção de uma povoação e a edificação de edificios públicos necessários para o governo geral acabaria com a falta de instrução de sua população. Segundo este, a instalação do governo no interior da ilha não a tornaria mais

ilustrada ou civilizada, uma vez que “*o resto da Provincia vale mais do que a Ilha de Santiago*”. Além disso, esbarraria na resistência das famílias em enviar os seus filhos para a referida ilha, tendo em vista a intempérie do clima. Algumas chegaram até a reiterar que “*antes quero meus filhos ignorantes do que perdê-los*”. Segundo esta interpretação, só haveria civilização se se permanecer o regime despótico no interior da ilha de Santiago. Podemos constatar que os deputados, apoiantes da transferência da sede do governo da vila da Praia para São Vicente, criam que não era possível implantar uma civilização na ilha de Santiago, visto como ilha dos revoltosos e de ignorância. Não é por acaso que defendiam a criação de um seminário para a formação dos jovens em outras ilhas do arquipélago, como sejam: São Nicolau e São Vicente.

Para Dias, a transferência da Sede do governo geral para a ilha de São Vicente traria grandes ganhos para Cabo Verde, principalmente as receitas arrecadadas com o estabelecimento dos depósitos de carvão de pedra para abastecer os navios transatlânticos. Também possibilitava que os negociantes estabelecessem os seus depósitos de mercadorias, aproveitando a excelência do seu porto para o comércio com a Europa. Possibilitava aos funcionários do governo geral resguardar das “*carneiradas*”, considerada como “*natural e privativa da mortífera S. Thiago*”. Além disso, facilitaria o desenvolvimento das ilhas de Santo Antão e de São Nicolau, esquecidas pelos sucessivos governos gerais, mas importantes mercados de abastecimentos da ilha de São Vicente. Destacou ainda que se a ilha de Santiago despõe de rendimentos superiores às outras demais ilhas, devia-se principalmente ao “*direito que julgam ter os habitantes de S. Thiago, para dizerem – esta é a Capital*”.<sup>22</sup> Note-se que os representantes políticos de cada ilha faziam pressões para que a Coroa portuguesa sediasse o governo geral numa outra ilha. Em nenhum momento, os rendeiros do interior da ilha de Santiago viram suas reivindicações serem analisadas pelo governo geral, muito menos pela Coroa portuguesa. Aos rendeiros, sem representação política junto ao governo geral, restava subverter a ordem política vigente, como forma de protesto pela desigualdade de direitos e parcialidade das administrações locais. As elites locais procuravam unicamente em garantir os seus interesses econômicos, por meio de disputas político-partidárias que se preocupavam em destacar a dimensão cultural de cada ilha.

Por Decreto de quatro de Junho de 1835, o governador Marinho autorizou as despesas financeiras necessárias para a transferência da capital de Cabo Verde para a ilha de São Vicente, justificando ser de grande interesse do arquipélago, não só pela grandiosidade do seu porto quanto

<sup>22</sup> AHU, *Cabo Verde*, Folheto – Algumas considerações sobre a fixação da Sede do Governo da Provincia, e salubridade da ilha de S. Thiago de Cabo-Verde. Cx. 54, de 1836.

pelas motivações “*moraes*”. Aproveitou também para contestar os argumentos apresentados pelo ex-secretário do governo geral, David da Fonseca Pinto, segundo os quais a ilha de São Vicente não dispunha nem de fonte de água potável, mantimentos e posição geográfica privilegiada. Segundo este, a ilha de São Vicente, além das duas nascentes, denominada de Madeiral ou Madeiralsinho e Matiota, tinha trezentos habitantes. Para além disso, destacou a facilidade de abertura de poços de água potável, tendo em vista a pouca profundidade dos lenções freáticos, técnica utilizada nas ilhas do Maio e da Boa Vista. Não deixou de reiterar que as nascentes de água forneciam, diariamente, entre vinte e trinta “pipas” de água por dia aos navios baleeiros.

Com relação aos mantimentos, Dias argumentou que a ilha era “*farta de mantimentos*”. A existência de terras incultas devia-se sobretudo, à ocupação das suas populações com outras atividades econômicas, como sejam: a criação do gado e o apanho da urzela. Além disso, a ilha de São Vicente era abastecida de gêneros alimentícios pela fértil ilha de Santo Antão. Para Marinho, apesar das ilhas do Maio, da Boa Vista e Sal serem arenosas, áridas, agrestes e sofrerem de fortes ventanias, que designavam de “*brisas*”, era habitado por mais de sete mil indivíduos. A ilha de São Vicente tinha a vantagem de dispor de um dos melhores portos do arquipélago. Marinho critica David Fonseca, por este nunca ter visitado e inteirado das reais possibilidades da ilha de São Vicente. A ilha produzia bastante lenha, melões e melancias, milho, feijão, batatas e aboboras, além da abundância de peixes em suas encostas. O referido deputado dirigiu fortes críticas ao monopólio da terra na ilha de Santiago por parte de “*coronéis*”, responsáveis pelo aparecimento de terras incultas. Para este, o regime de monopólio e manipulação do governo geral poderia cessar, caso a sede do governo fosse transferida para a ilha de São Vicente, onde se poderiam implantar os colégios eleitorais. Além disso, mostra que as influências políticas desses coronéis eram demasiadas, o que fracassava qualquer tentativa de mudança política, por meio de reformas.

Para atender às reivindicações dos moderados, que persistiam em sustentar que o “espírito revoltoso” e de partido dos habitantes da ilha de Santiago constituiria um grande entrava ao desenvolvimento do arquipélago, a Coroa portuguesa tomou algumas iniciativas políticas. Por Decreto, de 11 de junho de 1838, a rainha, Dona Maria II, determinou que as principais autoridades do governo geral de Cabo Verde passassem doravante a residir na ilha de São Vicente. Ainda determinou não só a construção dos edifícios necessários à administração pública, como também que a nova cidade deveria se chamar “Mindello”.

Segundo o governador, brigadeiro Joaquim Pereira Marinho, Manuel Antonio Martins era

um dos principais suspeitos da organização de um projeto de “revolução”, tendo como referência a fazenda de Monte Agarro, numa das “cazas” pertencentes a este influente político. Tal suspeição foi reforçada quando o mesmo governador reiterou que *“O Coronel Martins esteve na Villa da Praia desde Setembro até Dezembro (...) sem fim algum conhecido, esperando pelo desinvolvimento desta revolução, e logo que ella foi extincta, retirou-se para Boa Vista”*.<sup>23</sup> O testemunho deste é igualmente importante, ao demonstrar que o projeto de tomada da ilha de Santiago, com o assassinato de todos os brancos e proprietários, remontava os anos de 1822, com a introdução do liberalismo no arquipélago.

*“Sabia que os escravos, resolvendo-se um a assassinar seu Senhor no interior, ou a qualquer proprietario, conforme era o plano que tinham, e o que podia acontecer por embriaguez, desordem ou qualquer incidente, que apparecesse, desinvolveriam imediatamente a revolução: o plano reduzia-se, a todos os escravos matarem a seus Senhores, a uma mesma hora, e todos os pobres matarem todos os proprietários; principiando a revolução, desinvolvia-se com a rapidez da luz; os escravos, e pobres tornavam-se Senhores do interior da Ilha de S. Thiago, seguia-se logo a guerra de côr: mata que é branco; então ser-me-hia impossivel rebater a revolução, e acabaria em pouco tempo com a gente, que me fosse fiel”*.<sup>24</sup>

Era de tal ordem a organização em torno da organização da revolução que, segundo Marinho, existia um “Club director” em Monte Agarro, tendo por finalidade “assassinar todos os brancos e proprietários”, tendo instruído os seus membros que “no espaço de dezoito legoas (...) todos os escravos deveriam assassinar seus senhores a uma mesma hora dada”. Nem mesmo os proprietários detinham conhecimentos precisos dos projetos da revolução que se pretendiam fazer na ilha de Santiago – “o segredo era tal, que sendo a revolução, geralmente conhecida de todos os pretos pobres, e pretas da mesma ordem, ninguém a tinha denunciado”. A revolução que se pretendia implantar na ilha de Santiago seria despoletada a partir de “uma guerra civil de côr”. Para Marinho, Martins estava por detrás de todos os projetos para que fosse declarado uma revolução na ilha de Santiago. Para tanto, criou um “Club Conspirador”, preparando os seus escravos para liderarem a tomada do poder político na ilha de Santiago. Também defendeu-se das acusações de Martins, reiterando que “quem a promoveu, e quem andava em procissão á testa dos proprietarios, era Martins”. A grande influência política de Martins devia-se sobretudo à grande simpatia que

23 MARINHO, Joaquim Pereira. *Memória Official em resposta às accusações dirigidas A Sua Magestade contra o governador geral da provincia de Cabo Verde, o brigadeiro Joaquim Pereira Marinho*. Lisboa: Typografia de A. S. Coelho, 1939, p. 82.

24 Idem, p. 81.

granjeava junto dos demais proprietários da ilha de Santiago, sendo inclusive o seu representante junto do governo geral.

Segundo Marinho, todas as precauções políticas deveriam ser adotadas na comunicação com o interior da ilha de Santiago, pois “com os dos interior era perigoso, porque podia ser que os escravos persentissem as communicações, e logo que as persentissem, desinvolvessem a revolução”. Era preciso desenvolver toda uma estratégia política para evitar a eclosão da revolução, pois do contrário “era impossivel evitar que toda a Ilha não fosse perdida”. Era tamanha a influência de Martins sobre a administração de Cabo Verde, que levou Marinho a considerar que “*esta província é dominada há muitos annos pela facção martinista ... tem feito na mesma provincia, em todas as epochas, tudo quanto tem querido, tem roubado, tem perseguido, tem assassinado, e tudo impunemente ... tem dominado todos os governadores*”. Todos que não fossem “martinista” eram perseguidos ou mesmo expulsos do arquipélago.

Para este governador geral, a ser iniciada, revolução seria um sucesso, tendo em vista que a infantaria colonial era constituída, na sua maioria, de “*recrutas pretos, como os escravos, da classe dos vadios dos Campos, e de ladrões, ou ratoneiros*”. Destacou ainda duas dificuldades que afetava toda a estrutura militar no arquipélago. Primeiro, tendo em vista que os soldados eram amigos dos escravos que pretendiam fazer a revolução. Tal amizade advinha dos rituais em torno da cultura local – “*costumados a viver juntamente, e a divertirem-se de continuo com elles nos batuques (...) e habituados a viverem em família*”<sup>25</sup>. Este fala nos possibilita compreender que os habitantes da ilha de Santiago congregavam-se de tal forma em torno do batuco e da tabanca, ao ponto de considerarem-se uma grande família. Segundo, os próprios “cabos” conheciam todo o projeto de revolução a ser declarada na ilha de Santiago, preparando inclusive para a apoiar, em caso de concretização. Quando fosse declarada a revolução, os soldados desertariam, fazendo aumentar o número de escravos e reдеiros revoltosos. O grande objetivo dos atores da revolução consistia em apoderar das “propriedades, e das mulheres” e nomear como governador geral, o coronel Manoel Antonio Martins.

Por outro lado, os projetos da revolução estavam de tal sorte vincados entre os escravos e reдеiros do interior da ilha de Santiago, que levou Marinho a considerar que “*Se eu deixasse então progredir a revolução, e assassinar os meus concidadãos desta Provincia, e me retirasse para onde pudesse ficar mais seguro, era certamente réo (...) que não tinha forças para sujeitar os escravos*

---

25 Idem, p. 81.

*rebeldes*”<sup>26</sup>. O objetivo do governador visava “salvar” os interesses político-económico da Coroa portuguesa presentes nas ilhas de Cabo Verde e não ser responsabilizado pela mesma. Ao defender-se das acusações de que teria abusado do seu cargo político, Marinho pleiteou que tomou “medidas decisivas para destruir uma revolução mui perigosa”, determinando a execução dos escravos que estavam à frente dos projetos de revolução. Outrossim, tais medidas políticas se justificavam, diante da ameaça de uma revolução de escravos e rendeiros do interior da ilha de Santiago.

Para o aumento das riquezas do arquipélago e do seu “*povo*”, a Coroa deveria apostar na fundação de um novo “*centro decivilização*” que, segundo o governador geral, Joaquim Marinho, deveria ser sediado na ilha de São Vicente. Nesta ilha poderia ser estabelecido um depósito de todas as produções agrícolas, manufatureiras das restantes ilhas de Cabo Verde e da costa da Guiné, o que facilitaria o comércio e “*sem risco algum para todos os europeos*”. Tal iniciativa reanimaria o comércio e a navegação com os portos da Inglaterra e da França. Segundo este, a Coroa portuguesa deveria “*fazer hum centro de cevilização, para dali se espalhar as outras ilhas, onde se devem assentar todos os estabelecimentos da industria, de comercio e da navegação*”. Deveria também criar novas leis que aumentando as rendas do governo permitissem acabar com o déficit. O governo geral utilizava o argumento legal que o trabalho enaltecia os valores da civilização, enquanto que a indolência estava associada à selvageria. Além disso, a ilha dispunha de bons portos, sendo sua posição geográfica “*a mais vantajosa pela navegação*” para os navios que iam para o sul, e era capaz de receber “*mais de duzentos grandes navios, e muitas especies de embarcações pequenas*”. Esta estratégia política visava não só impedir que os rendeiros tivessem acesso aos cargos políticos, como também *educar* a população nos valores da “*civilização européia*”.<sup>27</sup> Cabe lembrar que para Manoel Antonio Martins, os rendimentos públicos em Cabo Verde provenientes dos impostos não chegavam sequer a uma quinta parte do que seriam necessários para pagar os funcionários e suportar as despesas públicas, pressupostos fundamentais em qualquer país civilizado.

Como medidas geradoras de riquezas para todos os habitantes, o mesmo governador propôs a criação de uma companhia de acionistas “*para cultivar estabelecer com a Europa, e America o commercio de azeite de purgueira, dos produtos de Dragoeiros, e anil (...) e todas as plantas preciosas do seu arquipélago*”, com participação de todos os grupos sociais de Cabo Verde, como sejam: morgados, rendeiros e escravos, e do próprio governo, rompendo com o modelo de

---

26 Idem, p. 85.

27 AHU, SEMU: *Ofícios do governador Joaquim Pereira Marinho*. Cx. 53, doc. 31.

companhias fundadas para enriquecer “*capitalistas já ricos*”. O governo deveria se esforçar para gerar riquezas suficientes para financiar os funcionários públicos, que não tinham meios financeiros senão para as suas despesas diárias. Na maioria dos casos, depois da morte dos chefes de família, estas passavam a viver em extrema miséria. A companhia possibilitava contornar tal problema sócio-econômico, gerando riquezas tanto para o governo quanto para os “*cidadãos uteis*” que, tendo maiores recursos financeiros poderiam melhor servir aos interesses do governo, o qual entendia que a própria Carta Constitucional estabelecia que “*todos os Cidadãos se podem reunir para formarem estabelecimentos uteis*”, o que justificava a iniciativa de criar uma companhia, reunindo acionistas entre os funcionários públicos de Cabo Verde.

Para ultrapassar a miséria das famílias, o governador propôs que as mulheres fossem aceites como acionistas, sem direito de voto nas deliberações da companhia. Pelos estatutos, o homem só poderia ser admitido como acionista pelos “Direitos da mulher”, bem como receber os lucros das ações de sua mulher, mediante uma procuração, renovável anualmente. As mulheres não poderiam também vender as suas ações, podendo deixá-las em testamento a quem quisesse desde que a sua declaração fosse feita por escrito, na presença de três a quatro pessoas de “*probidade*”, capazes de atestar que a “*acionista estava em seu perfeito juízo, e em plena liberdade*”. Caso contrário, reverteria para o parente mais próximo da falecida.

Os estatutos ainda previam a eleição dos corpos dirigentes dentro da companhia. As referidas eleições podem ser compreendidas como estratégias políticas para preparar os “*novos cidadãos*” para o exercício do direito ao voto. Dentre as tarefas do conselho de administração, cabe destacar a competência para convocar os círculos eleitorais e neles realizar eleições, as quais se procederiam com uma antecedência de dois meses do término do mandato do conselho cessante. Por sua vez, os círculos eleitorais nomeariam um representante seu para o conselho administrativo. O representante que fora nomeado por “muitos círculos” eleitorais participaria do conselho administrativo, por um mandato de dois anos. No caso de não estarem reunidas as condições para a realização das eleições, que pressupunha a apresentação da contabilidade e do balanço, qualquer acionista poderia convocar os círculos eleitorais para a eleição de um novo conselho administrativo que, por sua vez, revogaria o mandato da administração cessante. Também requisitaria os recibos que justificariam a contabilidade apresentada pela administração cessante.

Por sua vez, os estatutos previam a criação de colégios eleitorais. Estes deveriam limitar-se a analisar as questões pelas quais foram nomeados pelos círculos eleitorais. Todas as questões

discutidas, sem prévia autorização dos círculos eleitorais, deveriam ser consideradas como “*ociosidades*”. No decorrer das eleições, o governo nomearia um acionista como delegado no círculo eleitoral indicado pelo Conselho administrativo. Para o governador geral, o exercício dos *direitos políticos* para os novos cidadãos carecia de uma fase de aprendizagem e preparação para integrarem a nova ordem social liberal introduzida em Cabo Verde. Em outras palavras, para o governo geral, os habitantes não teriam capacidades políticas para se autogovernarem. Porém, a fase de aprendizagem não surtiu o efeito esperado pelo governo geral de Cabo Verde, tendo em vista que os rendeiros, além de reivindicavam a posse imediata das terras, também estavam cientes que a prática desses valores equivaleria um retorno à extrema exploração a quem estavam sujeitos.

Por outro lado, com a formação dessa junta de governo, vários magistrados, funcionários das câmaras municipais da vila da Praia e da Ribeira Grande, com destaque para Marcellino de Rezende Costa, reivindicaram, por meio do ofício de 13 de março de 1826, junto à Coroa portuguesa a elevação da vila de Santa Maria da Praia à categoria de cidade levando-se em consideração o número de habitantes.<sup>28</sup> Também contou com participação de várias patentes do exército colonial residentes tanto na ilha de Santiago quanto na ilha do Fogo, vários capitães-mores, dentre os quais, Nicolau dos Reis Borges. Dentre os cônegos e vigários, cabe destacar: o Deão Antonio da Costa Alves; Matheus Gonçalves Varella, cônego da cidade da Ribeira Grande; padre Manoel Antonio Loppes da Crus; Frei Agostinho dos Martes, Comissário Provincial e Guardiã do convento, Frei Bernardo de Fondella, vigário de São Lourenço. Além de Nicolau dos Reis Borges, tomaram parte outros influentes morgados do interior da ilha de Santiago, com sejam: Manoel carvalho Silva de Landim, enquanto coronel agregado; Domingos Ramos Monteiro, coronel reformado da cavalaria de Milícias; Francisco dos Reis da Fonseca Borges, tenente coronel. Como argumentos, os requerentes destacaram “*as qualidades morais de que se revestem os habitantes, como são a nobreza; educação, dignidades Civis, e Ecleziasticas*”, bem como o “*caracter de fidelidade*” à Coroa portuguesa. Em despacho, de 24 de setembro de 1828, sob parecer do ex-governador geral, Antonio Pusich, a Secretaria do Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos indeferiu o pedido dos seus habitantes.<sup>29</sup>

Segundo Pusich, a câmara da Ribeira Grande gozava de todos os “fóros” municipais, dando posse aos governadores do arquipélago. Destacou o fato dos “camaristas” serem sempre pessoas

---

28 AHU, *Cabo Verde*, Cx. 83, doc. 74, de 13 de março de 1826.

29 AHU, *Cabo Verde*, Cx. 89-A, doc.114, de 24 de setembro de 1828.

“principais daquela Ilha”, apelidando de “Cidadãos da Cidade da Ribeira Grande”. Mereceu atenção o fato que até o momento foram sempre fieis aos interesses da Coroa portuguesa. Considerou que a câmara da vila da Praia saía fora quase sempre dos limites dos seus poderes, causando distúrbios políticos. Pelo fato dos seus funcionários serem “*tendeiros*”<sup>30</sup> manipulados pelos negociantes, permitia que até os degredados se inscrevessem nos livros de matrícula. Para este político, para além de abolir a referida câmara, deveria-se criar uma nova cidade, com o nome de “*Sant-iago*”, cujo nome representaria “*o santo que d’ella he Orágo, e em cujo Dia foi descoberta*”.

Já por meio de um ofício nº 72, de 8 de abril de 1840, o então governador geral de Cabo Verde, João de Fontes Pereira de Melo (1839-1842), o “*abandono da religião*” em Cabo Verde, devido à miséria do clero e à ruína dos templos, constituiria um dos principais entraves “*no caminho da civilização*”. Para tanto, tornava-se necessário que os párocos esforçassem para debelar as “*preocupações absurdas, que se encontram nestes Povos*”, que sempre tem resistido não só às autoridades civis quanto às autoridades religiosas, que “*ainda são respeitadas, nas Freguezias onde existem*”. Por isso mesmo, o então governador geral de Cabo Verde, Joaquim Pereira Marinho, sugeriu à Coroa portuguesa, por meio de um ofício, de 5 de novembro de 1835, a construção de um outro “*centro de civilização*” na ilha de São Vicente e dali “*espalhar para as outras ilhas*”.<sup>31</sup>

### Referências bibliográficas

- AMARAL, Ilídio do. *Santiago de Cabo Verde: A Terra e os Homens*. Lisboa: Memórias da Junta de Investigação do Ultramar, n. 18, 1964.
- ANDRADE, Elisa Silva. *As Ilhas de Cabo Verde: da Descoberta à Independência Nacional (1460 – 1975)*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1996.
- BALANDIER, Georges. “A noção de situação colonial”. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário e revisão de Paula Montero. In: *Revista dos Alunos de Antropologia da Universidade de São Paulo*, n. 3, São Paulo: USP, 1993, p. 107 – 131.
- BARCELLOS, Christianno José Senna. *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*, 5 partes. Lisboa, 1899 – 1911;
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- BRÁSIO, António Duarte. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental – 1600-1622*.

---

30 Pessoa que arma confusão, marceiro ou diabo.

31 AHU, SEMU, *Cabo Verde, Ofícios do governador Joaquim Pereira Marinho*, Cx. nº 53.

Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 2ª Série, v. I-V, 1968.

CARREIRA, António. *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma sociedade escravocrata (1460 – 1878)*. Porto: Imprensa portuguesa, 1972.

CHELMICKI, José Conrado Carlos de. *Corografia Cabo-verdiana ou descrição geographico-historico da Província das Ilhas de Cabo-Verde e Guiné*. Lisboa: Typ. de L. C. da Cunha, 1841, t. I.

GALVÃO, Henrique e SELVAGEM, Carlos. *Império Ultramarino português*. Lisboa: Imprensa Nacional de Publicidade, 1951, v. I.

GUERREIRO, Padre Fernam. *Relaçam Anual das Cousas que Fezeram os Padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental, e no Brasil, Angola, Cabo Verde, nos annos de seiscentos e dous e seiscentos e três, e do processo de conversam, e christandade daquellas partes, tirada das cartas dos mesmos padres que de lá vieram*. Lisboa: Per Jorge Rodriguez, 1695 (1605).

MARINHO, Joaquim Pereira. *Memória Official em resposta às accusações dirigidas A Sua Magestade contra o governador geral da provincia de Cabo Verde, o brigadeiro Joaquim Pereira Marinho*. Lisboa: Typografia de A. S. Coelho, 1939.

MATOS, Brigadeiro R. J. da Cunha. *Compêndio histórico das possessões de Portugal na África*. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça e Negócios Interiores – Arquivo Nacional, 1963.

SAID, Edward W.. *Cultura e imperialismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALLE, Marqués de la Fuentesanta del; RAYON, D. José Sancho; ZABÁLBURU, D. Francisco de. *Coleccion de documentos inéditos para la historia de Españã*. Madrid, 1889, t. XCIV.

### **Documentos de Época**

#### **Manuscritos**

- *Arquivo Histórico Ultramarino (A.H.U.) – Cabo Verde – Conselho Ultramarino (C.U.) - Correspondência recebida do Governo-Geral e demais Autoridades de Cabo Verde. Consultas, requerimentos e outro expediente do Conselho Ultramarino, Cabo Verde:*

Caixas: 1, 53, 54, 66, 83, 89-A.

## Documentação

# O *testamento* que validou José Eduardo dos Santos na presidência de Angola em 1979

Patrício Batsíkama  
Historiador  
FCS/Universidade Agostinho Neto

## 1. Introdução

Nas minhas andanças em Luanda e outras sedes provinciais de Angola tenho notado que a maior parte da juventude desconhece a participação de José Eduardo dos Santos na luta de libertação de Angola. O apelo dos *kotas* segundo o qual o atual presidente “sacrificou a sua juventude” não é bem percebido pela juventude: entrevistei, em sete cidades diferentes<sup>1</sup>, cerca de 312 jovens entre 18 e 23 anos<sup>2</sup>, dos quais 238<sup>3</sup> acham que seria apenas *falácia* dos *kotas*, pois somente a *palavra deles* não bastaria. A ruptura *kotas/kandengues* pareceu-me enorme, pela falta de transmissão da experiência [socialização]. Isso é um problema sério para qualquer sociedade, e Platão já prescreveu isso na sua obra *República*.

De forma breve, apresento o quadro da juventude entrevistada por mim.

---

**1** As cidades são: Luanda: 198; Uige: 12; Mbânz’a Kôngo: 12; Malange: 11; Lubângu: 29; Benguela: 31; Ondjiva: 19. Fiquemos questão de escolher apenas os estudantes entre 10<sup>a</sup> classe de Ensino Médio até 3<sup>o</sup> ano do Ensino superior. A maioria é crente: 62 católicos; 39 protestantes; 124 tokoístas. 87 restantes não pertence a nenhuma religião. As minhas entrevistas eram seletivas.

**2** Esta recolha relaciona-se com o trabalho da minha Tese de Douramento.

**3** 181 oriundos de Luanda; Uige: 6; Mbânz’a Kôngo: 9; Malange: 2; Lubângu: 17; Benguela: 11; Ondjiva: 12. As idades são entre: 18 e 23 anos; habilitações literárias: 10 classe e 2 anos de frequência universitária.

	Províncias percorridas						
	Benguela	Luanda	Lubangu	Malange	MbanzaK	Ondjiva	Uige
18-19 anos	7	41	7	4	3	2	2
20-21 anos	11	62	12	5	4	4	1
22-23 anos	13	95	9	2	5	13	9
<b>Total:</b>	<b>31</b>	<b>198</b>	<b>29</b>	<b>11</b>	<b>12</b>	<b>19</b>	<b>12</b>

Poder-se-á notar que as províncias orientais angolanas (Moxico, Lunda Norte; Lunda Sul...) estejam ausentes na grelha das províncias percorridas. Na verdade, por falta de recursos não consegui lá estar. Mas para solucionar esse impasse, fiz questão de, em Luanda, seleccionar indivíduos oriundos de algumas províncias como: Moxico = 19 entrevistas; Lunda Norte = 11 entrevistas; Lunda Sul: 8 entrevistas; Kwându Kubângu = 6 entrevistados.<sup>4</sup>

Realizam-se em Luanda, desde há algum tempo, várias atividades extra-acadêmicas abordando a “Vida e obra do Eng. José Eduardo dos Santos” com muita pompas publicitárias. A conotação política destas atividades é reprovada por uma parte da juventude angolana que associa isso ao culto de personalidade. Isso pode perigar a historicidade dos factos, se não for bem discernidas as coisas. Dai, a razão deste texto acompanhado de documentos [submetidos à análises, também] relevantes.

O presente artigo tentará responder a duas perguntas concatenadas: (1) será que haveria alguma razão específica para o Comité Central do MPLA eleger José Eduardo dos Santos como *substituto* de Dr. Agostinho Neto à presidência da RPA em Setembro 1979? Qual seria? (2) Será que, assim acredita a maior parte da juventude, Dr. Agostinho Neto [anterior presidente da república de Angola] terá deixado um testamento para a sua substituição?

Para alcançar este objectivo, preparei cinco pequenas perguntas, além de, na ficha para recolher as informações, constar as informações sobre os dados demográficos (idade, função, religião, naturalidade) dos inquiridos:

- (1) Que importância teriam as atividades sobre “Vida e obras de José Eduardo dos Santos”, a realizar-se em todo país?
- (2) Que informações que tens com relação a participação do presidente José Eduardo dos Santos na Luta pela Libertação de Angola?

<sup>4</sup> (1) Moxico: 3 entrevistas de 18-19 anos; 4 entrevistados de 20-21 anos; 12 entrevistados de 22-23 anos; (2) Lunda Norte: 2 entrevistados de 18-19 anos; 4 entrevistados de 20-21 anos; 5 entrevistados de 22-23 anos; (3) Lunda Sul: 1 entrevistado de 19 anos; 5 entrevistados de 20-21 anos; 2 entrevistados de 23 anos; (4) Kwându Kubângu: 1 entrevistado de 18 anos; 4 entrevistados de 20-21 anos; 1 entrevistado de 22 anos.

- (3) Quais foram as razões que levaram José Eduardo dos Santos a ser designado presidente da república de Angola em 1979? O que lhe foi contado pelos mais velhos?
- (4) Na sua opinião, o que achas da eleição do presidente José Eduardo dos Santos em 2012? Como viveu essa experiência?
- (5) Como jovem angolano, o que pediria ao presidente da república caso lhe fosse dado essa oportunidade?

A primeira pergunta tinha um só propósito: tentar saber quanto a vida pública de Angola interessa a juventude [Angola de amanhã].

A segunda e terceira perguntas consistiam em saber se os instrumentos da socialização em Angola funcionam bem, principalmente a Escola e a Educação Popular [massiva]. Também, interessava-me perceber a reação (dissimulada ou visível) da população juvenil perante a mega publicidade sobre a figura do presidente da república em Agosto de 2014. Também, interessavam-me saber a atitude dos jovens (apenas os estudantes) face aos depoimentos públicos [dos políticos, sobretudo] com relação a ilustre figura do presidente angolano actual.

A quarta questão tinha um intento especial. Para os jovens que votaram em 2012, tentava eu perceber qual terá sido a sua sensação às eleições que participaram a experiência tiveram, e se o voto valeu alguma coisa com os resultados. Para aqueles que não votaram, saber como interpretaram aquele momento e o que esperam nas próximas eleições universais. Buscava eu, com estas perguntas, *decifrar* os sentimentos dos entrevistados para enquadrar melhor as respostas fornecidas anteriormente. Daí, a quinta pergunta cuja resposta foi pronta e unânime: [*bom*] *emprego, casa própria* e [*bom*] *carro*.

As respostas as estas perguntas não foram muito animadoras. Para além de apresentar problemas do mal aproveitamento escolar dos nossos alunos e estudantes, a falta de leitura e a ausência de livros<sup>5</sup> que abordam com seriedade e clareza esta figura [e outras] fazem faltam. Com relação a primeira pergunta, 207 acham que é *bajulação* ao passo que apenas 39 percebem a importância de saber mais sobre o seu presidente. Encontrei apenas três respostas certas [em Luanda apenas] com relação à segunda pergunta. 52 preferem não responder, ao passo que 11 respondem pelas gargalhadas seguidas da frase: “podes passar” ou “isso não, prof.” ou ainda “estou

---

<sup>5</sup> Quero dizer com isso: (1) livros didáticos especializados sobre as figuras históricas em geral; (2) bibliotecas municipais [educação popular] que providenciem estes materiais; (3) programas escolares ligados aos museus, bibliotecas, etc.; (4) ausência de centros culturais, e onde eles existem, dificilmente se nota dinamismo, pois os responsáveis se queixam de falta de verbas, condições técnicas, logísticas, etc.

sem palavras”, “sem comentário”, etc.

301 respostas com relação a terceira pergunta animaram-me: os jovens entrevistados acham que Dr. Agostinho Neto deixou um testamento designando José Eduardo dos Santos como seu sucessor. As explicações que fornecem pareceram-me a reinvenção da memória. Estas respostas animaram-me porque eu vivi o mesmo *mito* fora de Angola, antes de reencontrá-lo nas ruas de Luanda e mesmo em espaços acadêmicos no país.

As respostas recolhidas na quarta pergunta indicam três aspectos: (i) muitos dos jovens entrevistados que votaram, fizeram-no em nome da *moda* e pela euforia do momento; (ii) aqueles que não o fizeram nutrem-se de inúmeras expectativas; (iii) uns acham que o *voto* é exprimir a vontade popular, mas quase todos pensam que o *voto* não resolve os seus problemas porque o *voto* não fala!

Com relação a quinta pergunta: todos querem emprego e boas condições sociais de vida.

\*\*\*

Começarei por tentar mostrar – documentalmente – a presença do independentista José Eduardo [dos Santos] *na mira* da PIDE/GDS e, no fim, fazer uma síntese dos documentos da realização da Assembleia Regional Extraordinária do MPLA em 1972 onde acho que os resultados [daquelas atividades] terão repercutido na sua *indicação* em 1979 como *substituto* possível de Dr. Agostinho Neto. Talvez com estes documentos, se pensa já na seguinte hipótese, que tentarei verificar: será a Assembleia Regional Extraordinária de 1972 algum “testamento virtual” que a memória reinventou a ponto de muitos jovens assim acreditarem.

Ao longo deste artigo tentarei mostrar a importância desta Assembleia, reunir as evidências que mostrassem como, paulatinamente, a figura de José Eduardo dos Santos aproximou-se a de Agostinho Neto na liderança do MPLA, e mais tarde do Governo onde ocupou as funções ministeriais estratégicos e de *poder real*.<sup>6</sup>

## 2. Estudante de Minas em Bakou

---

<sup>6</sup> Ministro do Planeamento; Ministro das Relações Exteriores.

## 2.1 Lista nominal de Estudantes independentistas

Tive acesso alguns documentos que encontrei nos arquivos da PIDE-DGS e Fundação Mário Soares: são listas nominais dos estudantes de Angola que se formavam nos países socialistas da Europa de Leste [e Cuba]. E a PIDE-DGS acompanhava-os.

No Doc.#1b [ver infra: página 29], a lista nominal dos estudantes perseguidos pela PIDE, encontra-se em quinta posição [e sublinhado] o nome de “**DOS SANTOS, José Eduardo**”, membro do MPLA e estudante em Bakou.

Importa chamar atenção sobre a maneira como os serviços secretos de Portugal colonial identificam-no neste documento: DOS SANTOS em maiúscula e José Eduardo em minúscula. Supõe-se que DOS SANTOS seja o apelido. **José Eduardo** é o primeiro nome [José sendo o nome de batismo].

Nos outros documentos da PIDE encontra-se também um outro militante do MPLA com nome de EDUARDO DOS SANTOS (veja o Anexo#2a; #2b), que é preciso não confundir com **José Eduardo** (veja o Doc. #5). O primeiro era médico, ao passo que o segundo é engenheiro em minas e formado em Bakou [as vezes com a grafia de Bacu: Doc.#4].

É muito provável que o nome completo do médico seja *Eduardo Macedo dos Santos*: neste caso *Eduardo* seria nome de batismo. De acordo com alguns dos seus companheiros, e a nossa modesta consulta arquivística prova-o, ele é chamado de *Eduardo dos Santos*. As vezes, *Macedo* aparece. Há quem diga que tinha também o nome de **José** Eduardo Macedo dos Santos, o que documentalmente ainda não encontrei, nas minhas humildes e limitadas buscas. Curioso ainda é ver que os veteranos de guerra que lá estiveram especificam que o nome de **José** é do atual presidente angolano. Em alguns discursos, o atual chefe de Estado chama-o Dr. Eduardo Macedo dos Santos. O que está patente de forma clara é que José Eduardo – em todos documentos verificados por mim – é o engenheiro formado em Baku. Também, importa realçar que a partir de 1965, o médico Eduardo dos Santos tinha ficado fora do Comité Diretor do MPLA, por razões claramente conhecidas (A.F.M.S; Torre do Tombo: PIDE/DGS). De 1965 adiante José Eduardo ou Eduardo dos Santos é, de acordo com os arquivos consultados por mim e comparação que fiz com alguns depoimentos dos antigos combatentes, o atual presidente de Angola.

Nesta lista nominal encontrei nomes de alguns dirigentes ainda vivos e no ativo do MPLA.

A PIDE-DGS tem várias listas nominais dos independentistas angolanos onde figura o nome de José Eduardo dos Santos [nas suas variantes] classificados em diferentes caixas ora do MPLA, ora de Dr. Agostinho Neto. Mas dispõe também de apenas um pequeno ficheiro [caixa] reservado em José Eduardo dos Santos.<sup>7</sup>

O arquivo da Fundação Mário Soares é interessante, e nele constam também documentos com nome de José Eduardo assim como outros arquivos. Isso leva-nos a considerar alguns aspectos<sup>8</sup>, que aliás, nos permitam perceber a importância dos documentos que aqui reproduzo.

---

<sup>7</sup> Notei que em alguns dos documentos nas outras caixas relacionadas ao MPLA e Agostinho Neto onde consta o nome de José Eduardo dos Santos ou simplesmente Eduardo dos Santos. Cheguei a sugerir verbalmente e via e-mail a Pedro Vasconcelos da A.N.T.T. que se possa oxigenar/volumar a pasta específica de José Eduardo dos Santos com aqueles documentos. Objectivo: facilitar a busca.

<sup>8</sup> As informações da PIDE/DGS não são isoladas, mas antes confrontadas com as demais informações. Vários agentes da PIDE/DGS davam as possíveis variantes de informações sobre determinadas pessoas ou determinados assuntos. E estas variantes de informações eram analisadas. Os SCCIA, ao seu turno, tinha como missão de estudar várias informações, distribuí-las por secções e limitar apenas na gestão da informação correta (vista que havia contrainformação na parte dos independentistas, também). O terceiro aspecto era a forma como o Ministério Ultramarino tratava as informações: apesar de receber informações já averiguadas (pela PIDE/DGS ou SCCIA) dispunha dos seus agentes especializados a quem foram enviadas informações para identificar as fontes, seus detentores e os veículos das mesmas.



PIDE-ANGOLA

FOLHA PARA PROCESSO  
 a - Este impresso destina-se a copiar officios e outros documentos.  
 b - O fim do texto será estimado com treços (.....), seguindo-se-lhe depois a cópia, no todo ou em parte da inf., parecer ou despacho que conste do documento original desde que, tenha relação com a cópia, extracto ou recorte.

P.o. 297

Doc. OFÍCIO N.º 518/65-GAB Data 15.4/65 Classif. CONF. 135

De PIDE-L. MARQUES Para DLG.-LUANDA Entrada e Data 5730 - 19/4/65

Info - Ref.º -

CÓPIA  EXTRACTO  RECORTÉ

O doc. orig. foi arq. no P.o. 624

Junto remeto para conhecimento de V.Exa. uma relação nominal dos estudantes portugueses que, em 1963/64, frequentavam cursos nos países da Cortina de Ferro.

ESTUDANTES DA ÁFRICA NEGRA NOS PAÍSES COMUNISTAS  
(Ano de 1963/1964)

II.- LISTA NOMINAL

1/ - Alemanha Oriental

ANGOLA

- ALMEIDA, membro do MPLA, estudante em BERLIM ORIENTAL
- BARROS, estudante no Zentrale Schule Borstrag, 9 Radeboul II
- ELIAS Augusto ou ALHQWI Mohamed, estudante no Zentrale Schule Borstrag, 9 Radeboul II
- MAREIRA, membro do MPLA, estudante em BERLIM ORIENTAL
- TROVOADA, António, estudante em DRESDE.

Guiné Portuguesa

- CORREIA Carlos, estudante em LEIPZIG, Universidade de Karl Marx Instituto tropical e subtropical.

2/ - Bulgária

Angola

- ANSELMO João, estudante em SOFIA
- ANTÓNIO João, estudante em SOFIA
- GUILHERME Francisco, Manuel, estudante em SOFIA
- LOLOJI Lievan, estudante em SOFIA
- MAGALHÃES António, estudante em SOFIA
- PAULINO Samuel, estudante em SOFIA
- PITRA Santana, André, estudante em SOFIA



3/ - Cuba

Os estudantes nacionalistas angolanos fizeram os seus estudos em CUBA mas os seus nomes são desconhecidos.

4/ - Roménia

Angola

- KIALA Adam, estudante em BUCARESTE
- KIANGALA Carlos Neves, estudante em BUCARESTE

.../

Executado por..... Data...../...../.....

MOD. FP

[Doc.#1a]



PIDE-ANGOLA

FOLHA PARA PROCESSO  
a - Este impresso destina-se a copiar officios e outros documentos.  
b - O fim do texto será assinado com treços (...../.....), seguindo-se-lhe depois o cópia, no todo ou em parte da ini., parecer ou despacho que conste do documento original desde que, tenha relação com o cópia, extracto ou recorte.

MOD. FP 3

137

- 3 -

- DA COSTA CARNEIRO, membro do MPLA, estudante em KHARKOV
- DAMIÃO DOMINGOS, membro do MPLA, estudante em KIEV
- DINO Julião, membro do MPLA, estudante em BAKOU
- DIOGO Victor, Sebastião, membro do MPLA, estudante em BAKOU
- DOS SANTOS, José, Eduardo, membro do MPLA, estudante em BAKOU.
- DUNEM, estudante em BAKOU.
- GASPAR Luísa, membro do MPLA, estudante em MOSCOVO.
- GONÇALVES Madalena Ferreira, membro do MPLA, estudante em MOSCOVO
- GUERRA, membro do MPLA, enfermeiro do CVAR, na URSS depois de 1963 para estudos de 6 anos, passou pelo Ghana.
- De JESUS CARNEIRA Luísa, diminutivo Maninha, membro do MPLA, enfermeira do CVAR, estudante em KIEV, encontrava-se ainda aqui em Outubro de 1964.
- KASSINDA André, Secretário Geral da L.G.T.A., estudante na URSS.
- LINA Antónia, membro do MPLA, enfermeiro do CVAR, na URSS depois de 1963 para 6 anos de estudos, passou pelo Ghana.
- LOPES DA SILVA, membro do MPLA, Presidente do Comité director da secção da UGEAN na URSS, endereça a sua correspondência para MOSCOVO, posta Restante J 45.
- LUNDA Paulo, membro do MPLA estudante em BAKOU.
- MAGALHÃES Samuel, membro do MPLA, estudante em BAKOU.
- MARTINS Filipe ou MARTINO (Reverendo), estudante na URSS.
- MATEUS VIRA, membro do MPLA, estudante em KHARKOV
- MILOKA (provavelmente diminutivo) membro do MPLA, estudante na URSS.
- MONTEIRO, António, membro do MPLA, estudante em BAKOU
- NADIA Maria, membro do MPLA, estudante em KHARKOV
- NUNES António, membro do MPLA, estudante em BAKOU
- NUNES Jovita, Minerrina, nascida a 12DEZ942, membro do MPLA, enfermeira do CVAR, na URSS depois de 1963 para 6 anos de estudos, passou pelo Ghana, estudante em KHARKOV
- NUNES DA COSTA Maria, membro do MPLA, enfermeiro do CVAAR, estudante na URSS.
- RAMO António, membro do MPLA, estudante em BAKOU.
- SANTIAGO Maria Afonso, nascido a 9SET942 em LUANDA, estudante em .../



  
PIDE-ANGOLA

139

- 5 -

Universidade P. LUMUMBA em MOSCOVO.

7/ - Jugoslávia  
Angola

- MANUEL COSTA, estudante na Jugoslávia (escola superior de Administração).
- MATOS Augusto, membro do MPLA, estudante em BELGRADO, Endereço: Studentski grad Blok I Soba 311, NOVI BEOGRAD.
- SALDANHA DE MAGALHÃES Pedro, Estudante em ZAGREB
- TITO Fernandes, estudante da escola superior de administração jugoslava.

----- / -----



**FOLHA PARA PROCESSO**  
a - Este impresso destina-se a copiar oficiais e outros documentos.  
b - O fim do texto será estatuído com traços (...../.....), seguindo-se-lhe depois a cópia, no todo ou em parte da inf., parecer ou despacho que conste do documento original desde que, tenha relação com a cópia, extracto ou recorte.

MOD. FP 4

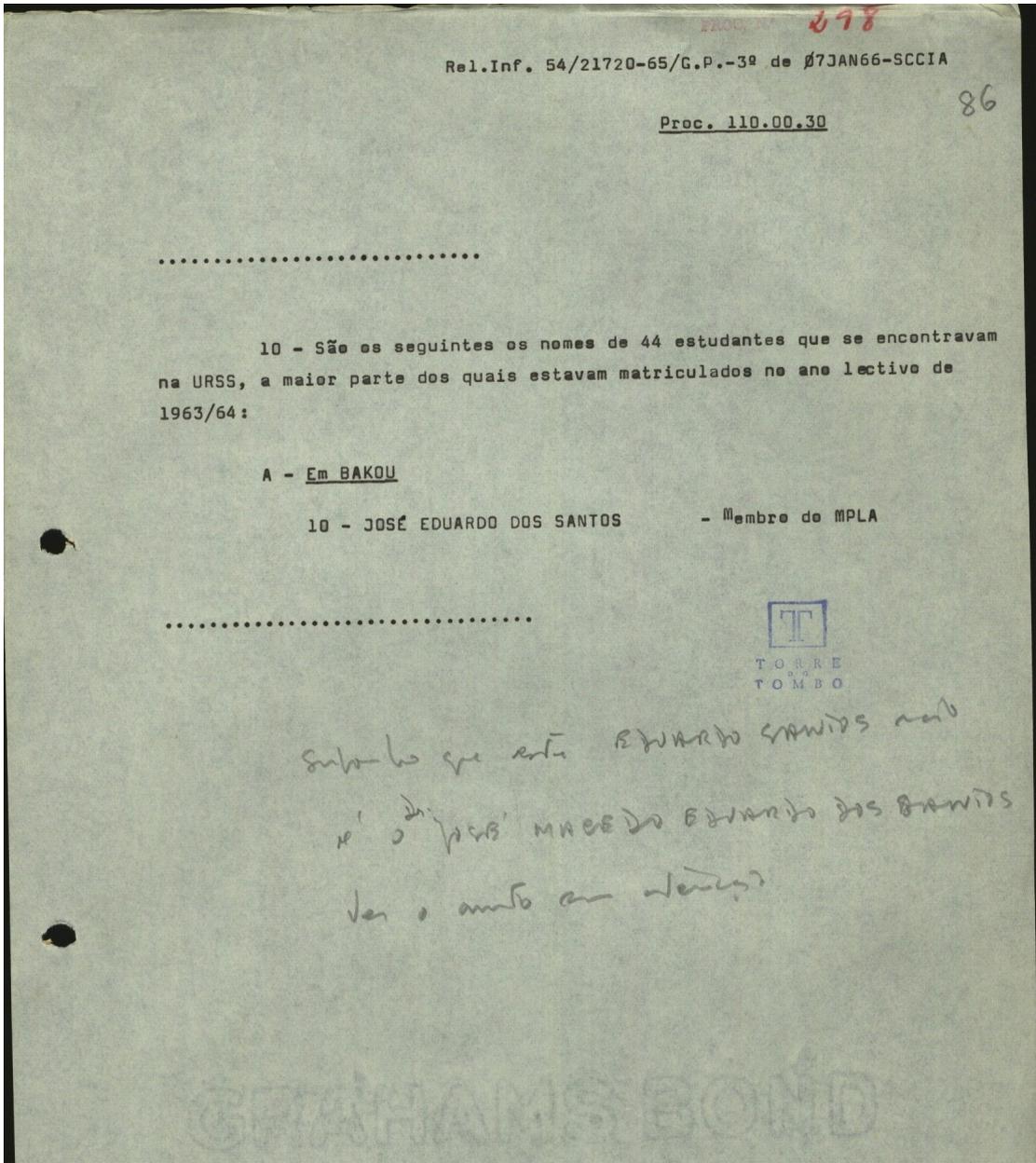
Feito por..... *Seibaldes* ..... Data *13/01/68*

página 139 [Doc.#1c]

Esta é a última página do documento nominal dos estudantes africanos nos países

comunistas.

### 1. Outros documentos sobre os militantes do MPLA



[Doc.#2]

Há dois aspectos que é preciso assinalar aqui para perceber este documento [Doc.#2]:

- (i) Em Bakou havia vários estudantes, mas aqui é apenas destacado uma só pessoa. O presente documento consistia na Informação nº. 54/21720-65/G.P.-3º do

processo 110.00.30: o documento em si associa-se a um dossier individual (ofício 1544/66-RS-2<sup>a</sup>). Apenas líderes ou pessoas capazes de mobilizar multidão parecem ter ficheiros individuais com anexo de vários outros documentos de informações adicionais [ver: Docs #3; #4 e #5]. Prova disso é o Doc.#5 onde ainda são legíveis os nomes dos seguintes dirigentes<sup>9</sup>: Daniel Júlio Chipenda, Maria Mambo Café, Augusto João Borges e **José Eduardo**.

- (ii) Em 1966, ano que foi produzido este documento acima referido, Congo Kinsâsa e Congo Brazzaville [e Zâmbia em 1970/73] eram duas plataformas geoestratégicas mais próximo e de extrema importância na região que simbolizavam os poderes de *Washington* e de *Moscovo* [em disputa]. A figura de José Eduardo dos Santos já era *conotado* como um dos suspeitos capaz de dinamizar a guerrilha na I<sup>a</sup> e II<sup>a</sup> Região do MPLA. Os documentos anteriores e posteriores as atividades de 9-16 de Abril de 1972 apresentam as primeiras evidências [ver infra: capítulo III] e vários autores perceberam disso depois (Conceição, 1999; Malhazes, 2009; Shubin, 2008).

Escolhi estes documentos por dois motivos. Primeiro: o movimento independentista angolano é pormenorizadamente conhecido pela PIDE/DGS a partir das fontes bem verificadas. A origem, as habilitações literárias e influências políticas dos líderes foram as questões que foram cautelosamente estudadas pelos especialistas da PIDE/DGS. José Eduardo dos Santos termina a sua formação académicas em Junho de 1968, e em Agosto/Setembro estará em Brazzaville, com patrocínio dos soviéticos. As relações Kinshasa/Lisboa precisavam desta valiosa informação por causa da afinidade ideológica americana. Segundo: o palco de Congo Brazzaville<sup>10</sup> era, do ponto de vista geoestratégico, a conquista do *comunismo* na África centro-meridional que se completaria com Angola. O *poder de Washington* ainda desconhecia que Kremlin mapeava a guerra fria em África, com Angola especificamente (Stockwell, 1979; Sá, 2011; Shubin, 2008; Milhazes, 2009). A sua vez, MPLA tinha-se consciencializado de que: “Angola, [era] chave da Libertação da África Austral”

---

<sup>9</sup> No próprio documento, eles são chamados de *dirigentes*.

<sup>10</sup> No dia 30 de Março de 1971, o Serviço de Centralização e Coordenação de Informação do governo colonial português informava a presença no Congo Brazzaville, do Reverendo Domingo da Silva, do diplomata Paulo Teixeira Jorge do MPLA e Justin Lekounzou e o capitão Denis Sassou Nguessou do R. Congo [Brazzaville]. As negociações entre os dois polos consistiam na preparação humana para oxigenar a guerrilha a partir deste país já independente. (A.N.T.T.: caixa 239, fl. 212).

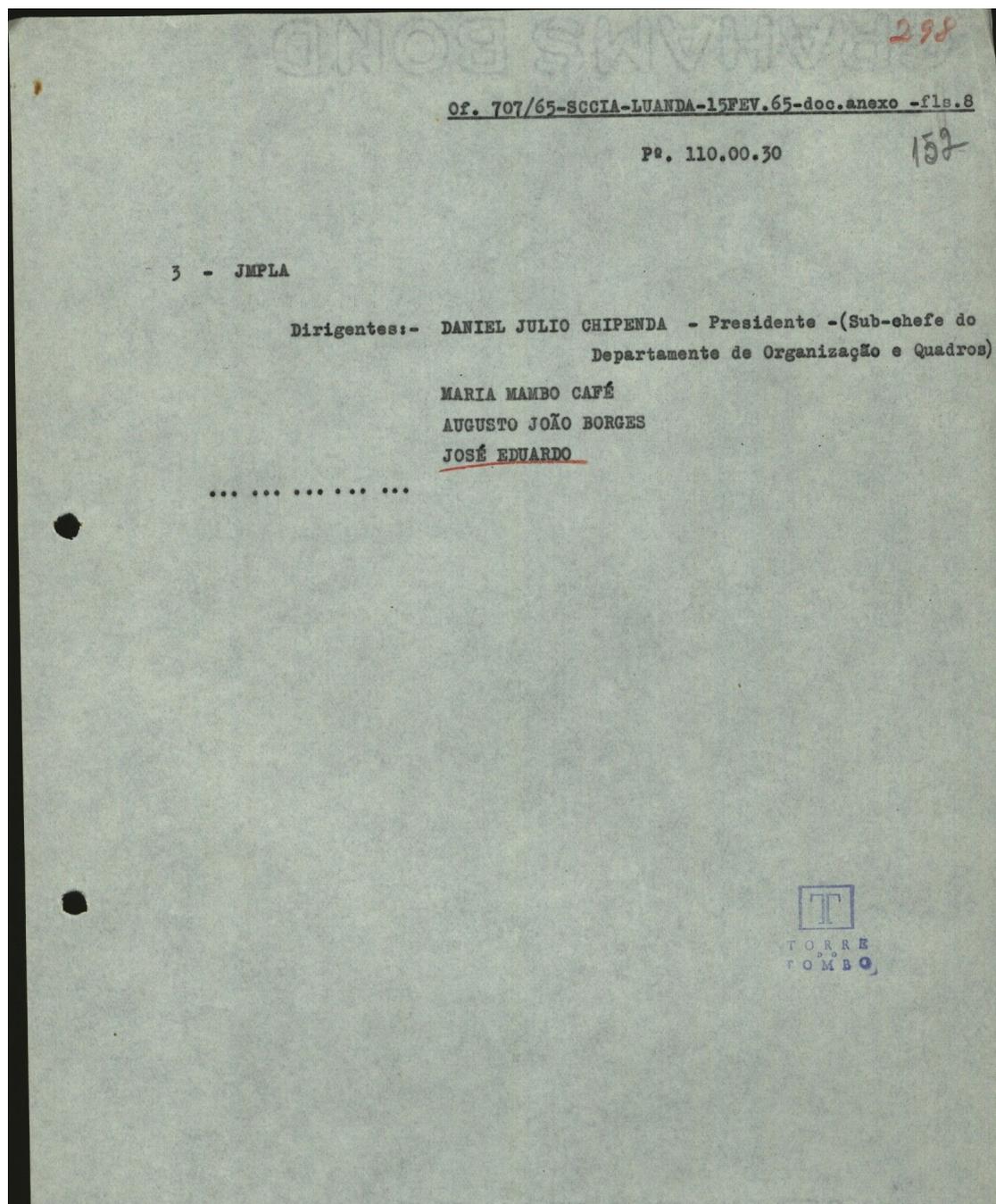
(A.F.M.S.: 04317.001.007).

Outros documentos que indicam a presença do independentista José Eduardo dos Santos<sup>11</sup> noutros *espaços* não interessam tanto o meu limitado trabalho que preze no facto de que Congo Brazzaville ter-se-ia o seu “bastião” onde ele conquistou a condescuidade perante os militantes quer para a elite partidária, quer para as massas quer para comunidade internacional.<sup>12</sup> Será por isso que focarei a Assembleia de Dolisie em 9-16 de Abril de 1972.

---

**11** Várias caixas na Torre de Tombo indicam a presença do atual chefe de Estado angolano. Aconselhamos as caixas da PIDE/DGS e da SCCIA: caixas: 238, 235, etc.

**12** SCCIA, “Apoio da Rússia ao MPLA”, cota atual: Pr. Inform. n.º 39; SCCIA, “MPLA – Diversos”, Cota atual: proc. Infor. Nº18, Caixa n.º. 232; SCCIA, “MPLA – Obtenção de material de guerra”, Cota atual: proc. Infor. n.º 47. Pode também consultar o Arquivo da Fundação Mário Soares. Com relação aos livros, aconselhamos: Conceição, 1999; Shubin, 2008; Milhazes, 2009.



[Doc. #3]

Documento que segue [Doc.#4] faz parte do relatório de 18 de Março de 1970. Este documento interessa-nos por informar sobre a presença do independentista José Eduardo em Brazzaville no mês de Setembro de 1968. Quer dizer, logo depois de terminar os seus estudos académicos em Junho de 1968.

58



## POLÍCIA INTERNACIONAL E DE DEFESA DO ESTADO

DELEGAÇÃO EM ANGOLA  
DE SEGURANÇA

SUBDELEGAÇÃO - H. DE CARVALHO

P.o -	<b>RELATÓRIO IMEDIATO</b>	Exemplar
Data da recepção da notícia	Classificação de Segurança <b>CONFIDENCIAL</b>	N.º
Entidade informadora	País, zona ou região: <b>T</b>	Data
Origem	Assunto: <b>TORRE TOMBO</b>	Classificação
		Ref.

-6-

- JOSÉ EDUARDO, natural de Luanda, BACU - Eng.º de Minas
- PEDRO VAN DUNEM, natural de Catete, MOSCOVO - Electrónica
- ALEXANDRE BASTOS, mestiço, natural de Cabinda, KIEV - Radiotecnica
- MARÍCIO SPIL, mestiço, natural de Cabinda, BAKU Eng.º de Minas
- MANUEL PASCOAL, natural de Luanda, MOSCOVO? - (?)

- No curso de enfermagem tinha professora soviética e um sraealita.
- Durante a frequência recebia uma mesada de 80 Rubles, atribuída pelo Governo Russo, com que custeava todas as despesas: alojamento, alimentação, vestuário, etc..
- De que frequentavam cursos superiores recebiam mais 10 Rublos.
- O curso constava apenas de matéria de enfermagem e pequena cirurgia
- Como as aulas eram ministradas em conjunto com cidadãos soviéticos, incluíam um certo número versando doutrinação política facultativa para os africanos.
- Além das aulas normais havia frequentes visitas de estudo aos estabelecimentos hospitalares.
- O curso prolongou-se até AGO68, mes em que regressou a Brazzaville
- Em meados de OUT68, foi enviado de Brazzaville para DER-ES-SALAN, ainda em transporte soviético, com os condiscípulos:

- ISABEL MATEUS
- ANTÓNIO DE MENEZES
- IZAIAS GASPAR
- ANTÓNIO FERNANDES
- PAULO SUNDA
- JOSÉ EDUARDO
- PEDRO VAN DUNEM
- ALEXANDRE BASTOS

O Subdirector .....

ANEXOS: \_\_\_\_\_

Distribuição: ...../.....

Exemplar N.º 1

- > N.º 2
- > N.º 3
- > N.º 4
- > N.º 5
- > N.º 6
- > N.º 7
- > N.º 8

Distribuição pela entidade informadora: \_\_\_\_\_

Recd.

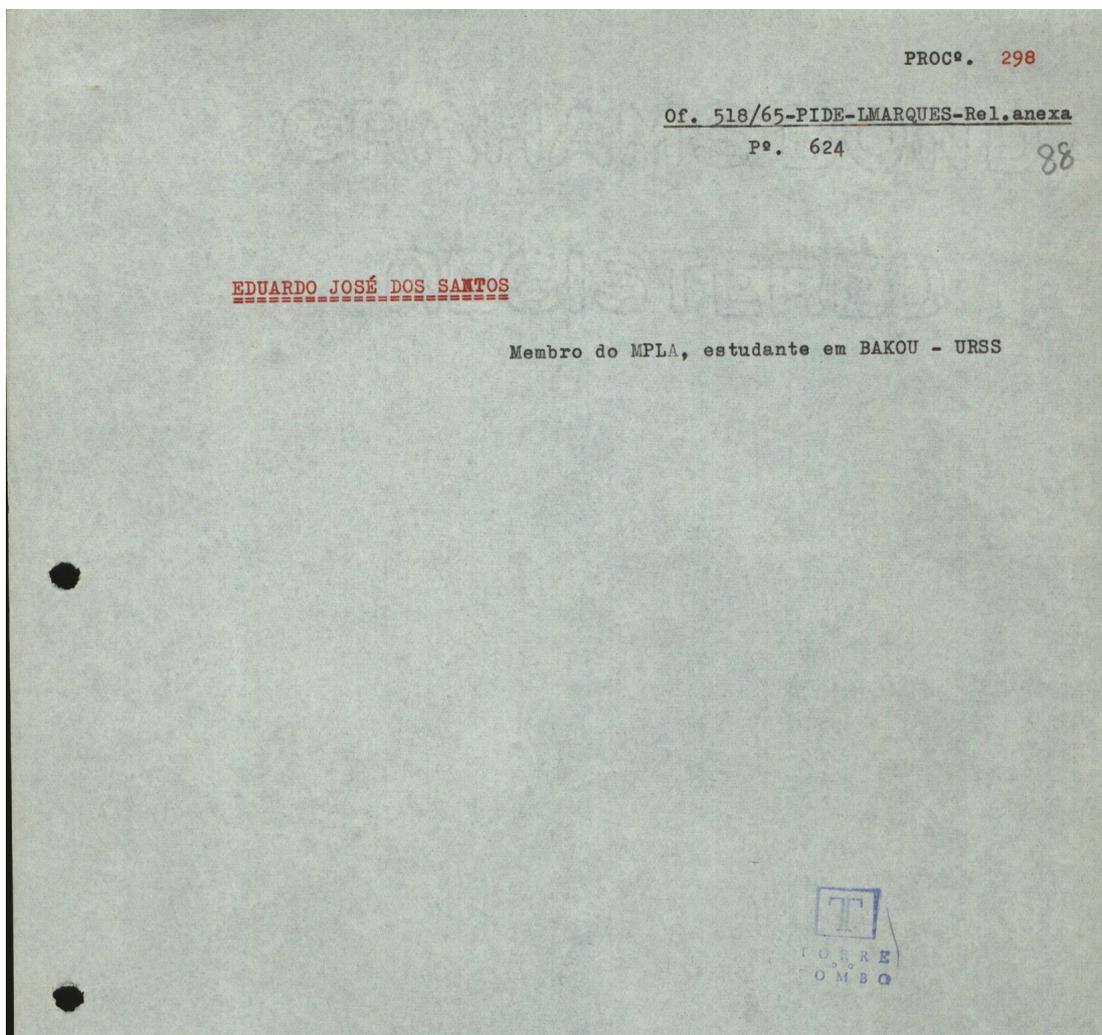
OS DETENTORES DESTE DOCUMENTO SÃO AVISADOS DE QUE ELE CONTÉM MATÉRIA QUE INTERESSA À SEGURANÇA DA NAÇÃO. É PROIBIDA A SUA TRANSMISSÃO OU REVELAÇÃO SEU CONTEÚDO DE QUALQUER FORMA A PESSOAS NÃO AUTORIZADAS.

Mod. 108

[Doc.#4]

Trata-se de uma lista nominal que apresentava o capital humano que o MPLA dispunha nesta data [18/03/1978], de acordo com os serviços secretos de Portugal: nome, local de nascimento, país de formação e a especialidade. Apenas escolheu-se aqui a página que interessa a

minha reflexão.



[Doc. #5]

### 3. Assembleia Extraordinária Regional de Dolisie em 1972

#### 3.1 Antes da Assembleia

No arquivo da Fundação Mário Soares, na pasta n.º 04317.001.017 encontramos interessantes cartas em duas línguas [portuguesa e francesa] da autoria de diferentes militantes do MPLA. Elas abordam temas interessantes, como: racismo, tribalismo, divisões internas, etc. Destas

preocupações, resultaria a Assembleia Extraordinária Regional.

Mas antes disso convinha recuar bocado no passado: no dia 1 de Abril de 1970, o presidente do Comité Director – Dr. Agostinho Neto – assinava a Ordem de Serviço 8/70, cujo teor foi o seguinte:

“São nomeados membros do Comité de Coordenação Político-Militar, criado pela Ordem de Serviço n.º 6/70, de 20 de Fevereiro de 1970, os seguintes membros efectivos do Comité Directo:

- (1) Camarada IKO [Henriques Tales Carreira];
- (2) Camarada Monimambo;
- (3) Camarada Sango;
- (4) Camarada Tchiweka [Lúcio Lara].

Lusaka, 01 de Abril

O Presidente do Comité Director

Dr. Agostinho Neto”.

(A.F.M.S: pasta, #04317.001.011).

Esta coordenação político-militar tinha, entre outras, a missão de mapear a capacidade humana existente, estimar as vontades e motivações locais assim como a disponibilidade logística e propor estratégia de lançar uma guerra com cobertura nacional sobre a Libertação de Angola.

A situação geográfica da Zâmbia e nos contextos económicos de 1968-1973 não permitiu as autoridades daquele país arriscar algum embargo dos seus patrocinadores, nem lhes interessou perder boa vizinhança com os países que têm acesso ao mar. A título de exemplo, a Zâmbia sempre precisou do caminho de ferro de Benguela, e com isso evitar toda corte na parte do governo colonial português e dos E.U.A.

A Namíbia ainda era *cedida* primeiro a ONU e depois ao governo sul-africano cuja política não compactuava com os ideais do MPLA.

O Zaire de Mobutu – país com qual Angola partilha perto de 2600km de fronteira (Batsíkama, 2014c) – era o palco americano. Já nos tempos de Kasa-Vubu [1962] a instalação do MPLA foi diplomaticamente negada pelo concurso da FNLA.<sup>13</sup>

---

**13** O meu avô paterno, Raphael Batsíkama – antigo secretário-geral de ABAKO – explicou-me que nos anos 1950-1960, os comerciantes angolanos zômbo contribuíram (indicando-me o meu avô materno que era comerciante) sobremaneira para Congo Kinsâsa alcançasse a sua independência. O meu avô Vatûnga Miguel, muzômbo de Kibokolo, explicou-me que os Bazômbo [angolano em geral] apoiavam por duas razões: (i) solidariedade com o povo de Congo belga que os acolheu; (ii) esperavam que o Congo Kinsâsa independente viesse ajudar Angola a liberta-se da colonização portuguesa. Ora, FNLA era tida pela OUA, com patrocínio de Nkwame Nkrhuma, como o principal

Apenas Congo Brazzaville (Batsíkama, 2014c) tinha um regime de inclinação socialista. Lúcio Lara (Tchiwaka) e Henriques Teles Carreira (Iko Carreira) lançaram-se para Brazzaville, depois desta Ordem de Serviço e outras imperativas da guerrilha, com propósito de radiografar e oxigenar as Iª e IIª Regiões do MPLA.

---

interlocutor do povo angolano. No meu artigo, tento explicar o nacionalismo congolês (dos dois Congo): Batsíkama, 2014c.

DOSSIE ORGANISATION

ORDEM DE SERVIÇO Nº 8/70

São nomeados membros do COMITÉ DE COORDENAÇÃO POLITICO-MILITAR, criado pela Ordem de Serviço nº 6/70, de 20 de Fevereiro de 1970, o seguintes membros efectivos do Comité Director:

- a) Comarata IKO
- b) Comarata Monimambo
- c) Comarata Jampo
- d) Comarata Tchivaka

Lusaka, O Presidente do Comité Director,  
1.4.70 Dr. Apolinário Neto

[Doc.#6]

A Iª Região estava paralisada e a crise alastrava-se para a IIª Região: a revolução entrava em perturbação por causa de várias razões e dos problemas mal resolvidos no passado. As cartas [em francês e português] dos militantes indicam claramente a indignação da Juventude angolana revolucionária face a vários problemas: divisões, tribalismo, racismo, etc.

Mas esse problema, em 1972, não era alguma novidade. Dez anos antes, em Outubro de 1962, a liderança do MPLA estava em crise logo que começava as suas atividades nas regiões vizinhas. A reunião da elite do MPLA em Novembro de 1962 provaria isso (A.F.M.S.: 04356.001.013). Fizeram presente nesta reunião: “Agostinho Neto, Mário de Andrade, Viriato Cruz, G. Viana, Matias Migueis, V. Lopes, Videira, C. Pestana, Graças Tavares, Manuel Lima, Eduardo dos Santos, Anibal Melo e Boavida”.<sup>14</sup> Jean-Michel Mabeko-Tali, no seu denso trabalho de Doutoramento, fala com detalhes pertinentes sobre o *MPLA perante à si próprio* (Mabeko-Tali, 2001-I).

### 3.2 Assembleia Extraordinária de Dolisie

Em Abril de 1972 realizou-se uma Assembleia Extraordinária do MPLA em Dolisie, no Congo Brazzaville, e nos documentos consultados por mim, encontrei o nome de **José Eduardo** como Presidente da Mesa e Agostinho Neto como vice-presidente da Mesa [ver o Doc.#7].

Ouvi algumas opiniões que se tratava de Macedo Eduardo dos Santos, o médico. Vários documentos consultados por mim mostram que este médico tinha de fato uma certa influência entre os militantes do MPLA<sup>15</sup>, e entrou algumas vezes em pugilismo com o outro médico, Agostinho Neto. Além das suas claras divergências, importa salientar que MPLA sempre foi um partido de várias divergências paralelas onde as aceções divergentes eram reenquadradas [caso forem construtivas] na *ideia* principal do “Movimento amplo”.<sup>16</sup>

Mas convém especificar que o José Eduardo que participou nesta Assembleia Extraordinária de 1972 era o engenheiro e não o médico. Três razões nos levam a confirmar isso: (i) documentos

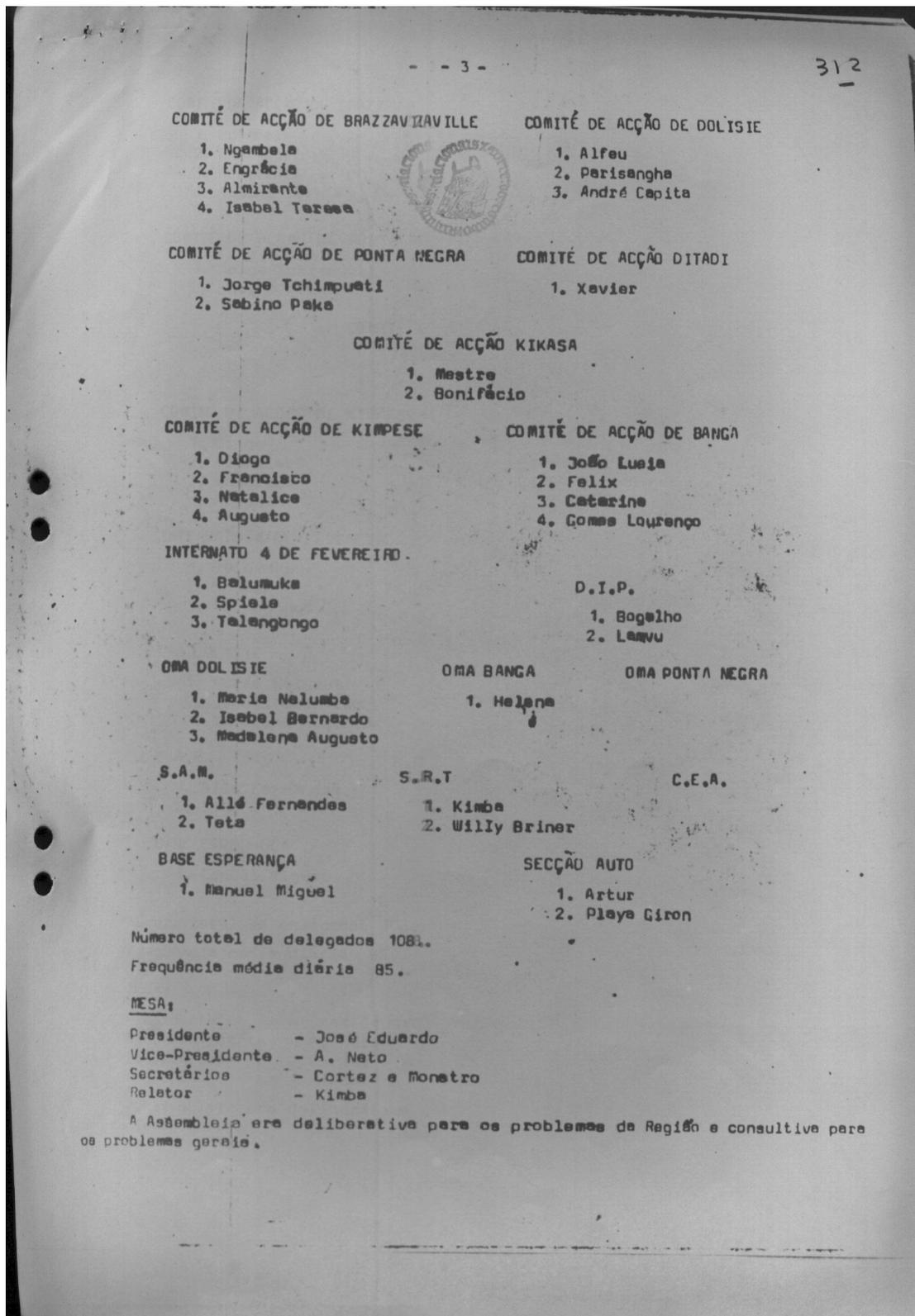
---

14 A observação final é nítida: “a reunião terminou as 6 horas do dia 13/X/1962 num estado de completo desanimo dos seus promotores que tinham a sensação de terem sido enganados e mal compreendidos nas suas intenções de reforçarem o entendimento que se fizera pressentir em Louvanium o debate deviam prosseguir as 18horas desse mesmo dia mas à hora marcada só estiveram presentes Viera Lopes, Melo, Gentil Viana, Viriato Cruz, Videira e Carlos Pestana que consideraram não se possível realizá-la nessas condições”

15 A.F.M.S.: 04356.001.013; A.N.T.T./PIDES-DGS.

16 Aconselhamos ler as declarações de Mario Pinto de Andrade logo depois da proclamação da independência de RPA (A.F.M.S.). Também, poder se ler: Lara, 1997; Bittencourt, 2008; etc.

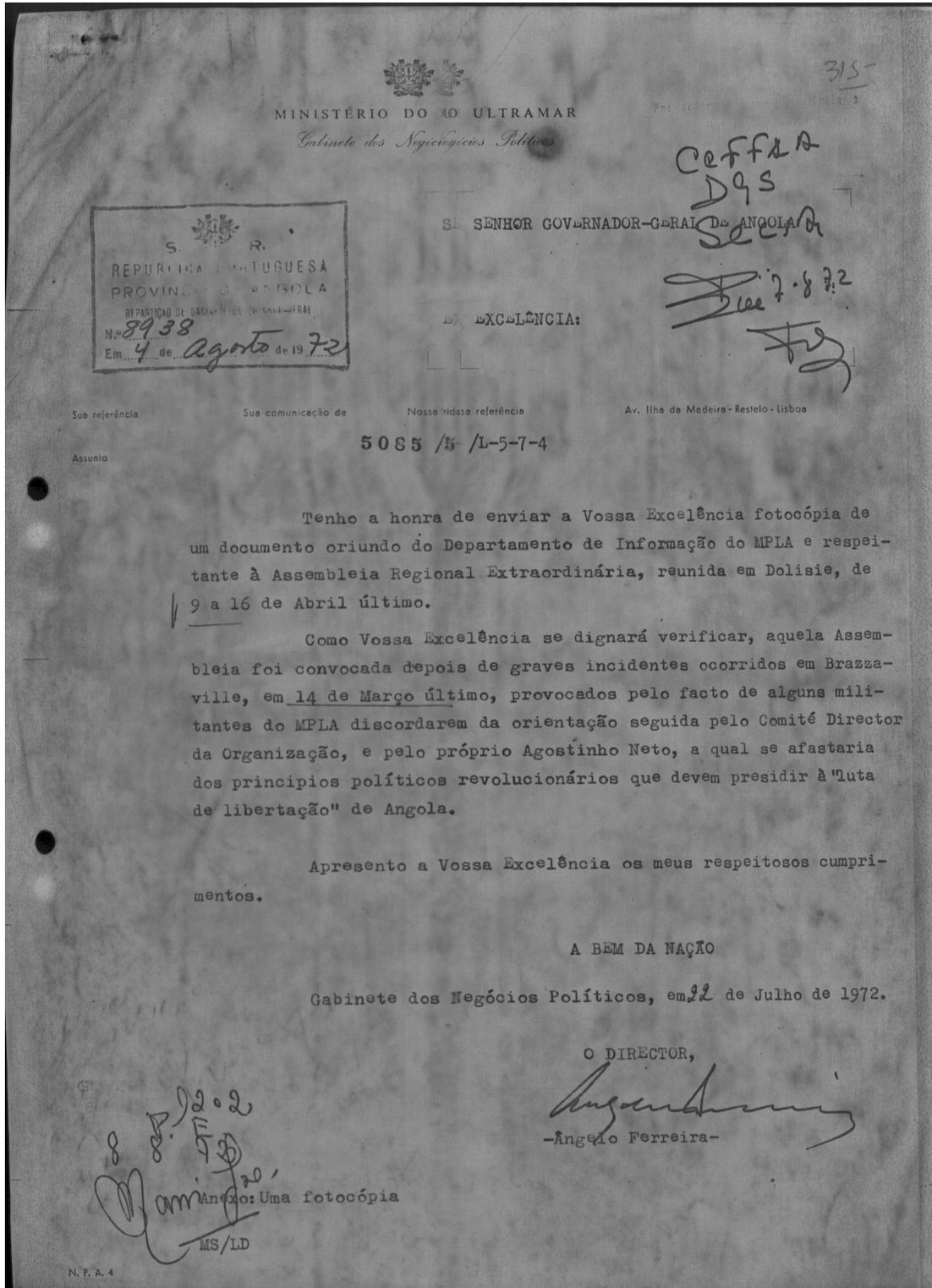
da PIDE indicam que Dr. Eduardo dos Santos estaria já fora da liderança [demitiu-se] desde 1965; (ii) testemunhos oculares consultados por mim especificam que o nome de **José Eduardo** era reservado ao engenheiro e não ao médico; (iii) de 1968 até 1975, Congo Brazzaville foi uma das regiões laborais do atual Chefe de Estado angolano, e os serviços secretos do colonialismo português – tal como indicam os arquivos nos dias de hoje – mostravam interesse de acompanhar as tensões.



[Doc. #7]

De acordo com as informações que o governo colonial português teve acesso, a Assembleia Extraordinária Regional de Dolisie foi convocada por, entre outras razões, rever o

descontentamento de alguns militantes do MPLA face ao Comité Director e à liderança de Dr. Agostinho Neto [ver o Doc.#8].



[Doc. #8]

Os anexos #1 [d, e, f] indicam as razões que levaram a realizar a Assembleia Extraordinária de Dolisie: (i) racismo; (ii) tribalismo; (iii) desmobilização dos guerrilheiros; (iv) falta de coesão e amizade [companheirismo]; (v) contrarrevolução nas Iª e IIª Regiões.

Se reunirmos a maior informação contida nos documentos patentes nos arquivos da PIDE/DGS e da Fundação Mário Soares, percebemos quatro pontos levados ao êxito:

- (a) O Comité Diretor foi salvo das intempéries políticas e militares
- (b) A unidade foi salva em nome da tolerância e disciplina partidária;
- (c) O companheirismo poderia afastar índices de racismo e tribalismo;
- (d) A formação dos militantes<sup>17</sup> e guerrilheiros.<sup>18</sup>

De acordo com o que se pode perceber na resolução destes problemas, a assembleia preferiu não abafar a diversidade das acepções, mas insistiu na consolidação de uma liderança forte. Nas orientações finais, percebe-se da disciplina partidária [formação ideológica] e do contexto político da época. Foram optadas decisões draconianas – justificáveis na época – para alcançar os objetivos do MPLA nesta região [ver: Doc.#9].

Entre 1964-1968, a JMPLA sob égide de José Eduardo optou pela rentabilização dos militantes, através da formação, para melhor fazer face ao colonialismo português. Esse assunto está patente no documento final dessa Assembleia de Dolisie/1972. Por outro, a estratégia de resolver o conflito na base de um amplo diálogo onde todas as vozes emitissem as suas diferentes opiniões [o que requer formação]. Essa metodologia permitiu que se fizesse real radiografia dos problemas pertinentes que perigavam a guerrilha do MPLA naquelas regiões.

Durante sete dias sucessivos, a Assembleia reuniu uma média diária de 85 militantes. No total foram 108 delegados presentes. É preciso antes de tudo considerar dois fatos: (i) desmotivação dos guerrilheiros face as injustiças e paralisação da Iª Região; (ii) desencontro das acepções –

---

**17** Durante o 1º Congresso do MPLA, José Eduardo dos Santos foi eleito como Secretário do Bureau Político para Educação, Desportos e Cultura. Foi pelo seu interesse nestes domínios.

**18** “O exercito de Angola [já com Angola independente] apresentava um quadro bastante triste. Na sua esmagadora maioria, os soldados eram analfabetos, prestavam serviço para receber um salário e ração alimentar. As companhias e os batalhões só podiam contar com todos os soldados quando pagavam os salários ou distribuíam produtos (Conceição, 1999: 111).

facultado pela realidade regional onde se encontrava o MPLA rodeado das filosofias políticas anticomunistas – desconfortava o Comité Diretor. Com média de 85 militantes diários e durante uma semana, a Assembleia tornou-se num sucesso face a reunificação dos militantes face aos riscos da dissidências.<sup>19</sup>

O perigo foi evitado, por ter disciplinarmente congregado as partes, embora não resolvido na raiz (Mabeko-Tali, 2001-I:276-279). Primeiro, porque era, na gestão humana, necessário que todas as vozes se exprimissem para melhor conhecer o problema. Segundo, para buscar solução na base das evidências e convergir o maior número possível dos constituintes nesta solução como forma de integrar as divergências. Mas tudo na base dos estatutos e disciplina partidários. É assim que interpretei – na primeira instância – os documentos consultados [desde a Assembleia em Dolisie/1972].

#### 4. Reinterpretação dos documentos

Ao assumir a presidência da Mesa da Assembleia, sendo Agostinho Neto o seu vice-presidente, o êxito desta Assembleia [evitar dissidência e prevenir separatismos] terá criado um aureolo em José Eduardo dos Santos, que viu [posteriormente] o seu nome mencionado na *Comissão de Inquérito* criada no fim das atividades.<sup>20</sup>

Em 1972 as relações entre Agostinho Neto e os dirigentes da URSS não eram boas (Milhazes, 2009: 41). Em África, o MPLA encontrava sérios problemas internos que já sabemos quais eram. Ângelo Ferreira faz observar alguns no seu informe (Doc.#8). Havia, também, problemas externos: isolamento do MPLA face as cláusulas da ONU e da OUA com relação aos apoios logísticos e *diplomáticos* aos movimentos independentistas. Tiago Morreira Sá conta-nos uma história onde o Keneth Kaunda intervém a favor de Jonas Savimbi junto do presidente americano Gerald Ford, ao detrimento do MPLA de Agostinho Neto (Sá. 2011).

Desta feita, José Eduardo dos Santos na presidência da Mesa da Assembleia pode parecer uma estratégia de aproximar as partes descontentes. Ainda assim, tudo dependeria da capacidade e competência dos integrantes desta *mesa* de Assembleia. Talvez seja a partir deste exercício que a

---

<sup>19</sup> Mas como nos mostrará Mabeko-Tali (2001), os riscos eram permanentes.

<sup>20</sup> Comissão de Inquérito foi constituída por três pessoas: (a) José Eduardo; (b) Ananias; (c) Bogalho.

URSS tenha começado a esperar nele (Conceição, 1999: 153), entre vários outros dirigentes treinados de acordo com a ideologia socialista. Este apoio tornar-se-á claro, nos apoios recebidos em 1974 a Brazzaville transitando a partir de Dar-Ès-Salam.<sup>21</sup> Mas quando assumirá a presidência de Angola, ele incluirá no seu programa e de forma paulatina os E.U.A., tal como o seu antecessor já tinha começado.<sup>22</sup>

Com relação as consequências pós-Assembleia de Dolisie/1972, a figura de José Eduardo [dos Santos] foi aproximada não só do Comité Director com alguma consideração, mas e sobretudo associavam-se a figura de Agostinho Neto com a do jovem José Eduardo na liderança do MPLA, quer para os participantes de Dolisie, quer para os integrantes de outras regiões político-militares. Com relação aos líderes da JMPLA [Daniel Júlio Chipenda, por exemplo], José Eduardo era considerado como obediente/moderado<sup>23</sup>, atencioso/discreto e tecnicista/calculista nas questões políticas e de conflitos.

Nas conclusões da Assembleia de Dolisie, a ossatura solucionadora do conflito interno se apresenta desta forma:

- (1) “A acusação não tem fundamento”. Na filosofia sobre a resolução dos conflitos, desmentir as acusações em comum acordo, logo no princípio, indica a *vontade de salvar* o conjunto. É a impressão que se tem aqui sobretudo quando a alínea (b) do ponto 1 [ver Anexo#1g] recomenda um contacto direto entre a massa e o Presidente do *Movimento*.
- (2) Os pontos 3 e 4 das conclusões desta Assembleia de Dolisie traça uma estratégia de engrossar a fileiras do MPLA com proposta de bolsa de estudos: muitos, ao ingressar, pensavam beneficiar de alguma bolsa de estudo no *Estrangeiro*.
- (3) Os pontos 5º, 7º, 8º evitam estrategicamente os possíveis separatismos, lembrando aos intelectuais e mestiços que devem *participar* efetivamente em frente do combate. Estes pontos, também, pretendem resolver o problema de

---

<sup>21</sup> Temos uma larga referência bibliografia com relação a isso, partindo das informações da SCCIA e PIDE/DGS, por um lado. Citar-se-á, para acrescentar, trabalho de pesquisa assídua: Conceição, 1999; Sá, 2011; Milhazes, 2009; etc.

<sup>22</sup> A partir de Lisboa, o médico e amigo pessoal de Agostinho Neto, de nome Arménio Ferreira (devidamente credenciado), negociava [em 9-16 de Agosto de 1979] com altos dirigentes dos E.U.A. as relações bilaterais com Angola. Depois das prévias negociações com Richard Moose e Donald MacHenry, Zibgniew Bzerzinski (da Segurança do Estado americano) manifestou-lhe a intenção de abrir estas relações. Tudo parou com a morte do presidente A. Neto, por um lado; e por outro, Reagan (poder dos republicano) revogou a Emenda *Clark*, em 1981.

<sup>23</sup> Quer dizer não tinha a *ambição* de conquistar o poder.

discriminação de classes sociais a partir do Ensino básico.

- (4) O ponto 6º *salvou* Agostinho Neto como presidente: este líder explicou-se perante as acusações de exclusão. E a Mesa da Assembleia concluiu que as explicações foram satisfatórias.

Comparar as acusações [a partir de algumas cartas e de testemunhos oculares] com estas conclusões – sem esquecer-se da participação massiva dos militantes nessa Assembleia – leva a construir uma hipótese segundo a qual a competência da Mesa da Assembleia terá partido de uma Autoridade moral ou econômica ou política ou ainda acadêmica perante a massa. Face as acusações diretas ao Dr. Agostinho Neto (que foi vice-presente da Mesa), talvez José Eduardo representasse essa autoridade.

Mas, de facto, que autoridade teria ele? Moral ou econômica? Política ou acadêmica? No mesmo documento, José Eduardo consta na lista da Comissão de Inquérito. Daí, talvez tenha essa autoridade moral. Pela sua formação e onde se formou [Baku/URSS], duas autoridades aqui estariam associadas: acadêmica e política. Com a presença de Agostinho Neto na mesa, acho muito provável que este conjunto dos traços do poder (autoridade moral, acadêmica e política) na pessoa do Presidente da Mesa seria a razão do êxito dessa Assembleia Regional Extraordinária de Dolisie/1972.

MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO  
DE ANGOLA  
M. P. L. A.

COPIE

Brazzaville.

P. 2353

Tel.49-15

BRAZZAVILLE  
République du Congo

ORDEN DE SERVIÇO Nº 18/72

Considerando a necessidade de manter a disciplina no seio da organização eo respeito pelas decisões dos organismo superiores;

Considerando a necessidade de combater em alguns camaradas, especialmente naqueles que nunca viveram as dificuldades da luta dentro do país, a tendência oportunista de considerar como um castigo o cumprimento das tarefas mais nobres nas frentes de combate; ou simplesmente fora das cidades do exterior;

Considerando a necessidade de combater na nossa organização a tendência de alguns camaradas que se filiam no Movimento com fim de obter bolsas de estudos não com fim de participar diretamente na luta contra o nosso inimigo;

Dadas as recusas dos camaradas Lutaladio e Emmanuel de acatar a decisão tomada de os transferir para fora de Brazzaville;

1. Aos camaradas Lutaladio e Emmanuel são suspensos a partir desta data, todos direitos os auferidos pelos militantes em Brazzaville, respeitantes assistência material do Movimento, para alimentação e habitação. Estes direitos são exclusivamente atribuídos aos militantes que prestam serviço ou em trânsito.

2. O disposto Nº 1 será imediatamente anulado, desde que apresentem em Bolião, de acordo com a Ordem de Serviço Nº14, de 3/5/72.

3. Os camaradas Lutaladio e Emmanuel continuarão a ser considerados membros da organização, desde que não se aliem a elementos contra-revolucionários. Poderão assim continuar a frequentar as reuniões do Movimento.

CUMPRASE

B/ville, 11/5/72



Agostinho Neto  
Presidente.-

[Doc.#9]

## 5. Testamento virtual de Agostinho Neto

Partindo de hipótese que se deva existir um “testemunho” para legitimar José Eduardo dos Santos para suceder ao poder em 1979, é antes de tudo interessante verificar dois aspectos:

(a) Comparação entre a elite do MPLA presente naquela Assembleia Extraordinária

Regional em 1972 e a elite do Comité Central do MPLA que elegeu em 1979;

- (b) Relação institucional, em 1975/1979, entre a Presidência da república e as pastas ministeriais ocupadas por José Eduardo dos Santos, por um lado. Por outro, o nível de confiança – a título *pessoal* – entre os dois no mesmo período (1975-1979).

## 5.1 Comparação da Elite em duas rupturas históricas

O quadro a seguir mostra-nos duas realidades produzidas em dois tempos diferentes e nos contextos diferentes.

Elite na Assembleia Dolisie: 1972			Elite na Assembleia do Povo: 1979		
<i>política</i>	<i>militar</i>	<i>sociocultural</i>	<i>política</i>	<i>militar</i>	<i>sociocultural</i>
<ul style="list-style-type: none"> <li>•Agostinho/Neto</li> <li>•Tchiwaka (Lúcio Lara)</li> <li>•Nvunda</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Iko Carreira;</li> <li>•Pedalé</li> <li>•Nzaji,</li> <li>•Pedro Sebastião</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Eurico</li> <li>•André Capita</li> <li>•</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lucio Lara</li> <li>•Nvunda</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Pedalé</li> <li>•Iko Carreira</li> <li>•Pedro Sebastião</li> </ul>	

Nota-se aqui que perto de 66% da elite política, sociocultural e militar que esteve presente na Assembleia Extraordinária de Dolisie em 1972 fez parte, também, do Comité Central e a Assembleia do Povo em 1979 que elegeram José Eduardo dos Santos como presidente do MPLA-PT. É compreensível que a Assembleia Extraordinária Regional em 1972 tenha exercido uma certa influência nos órgãos eleitorais do MPLA/Governo em 1979. Mas não limitar-se-ia por aí.

Curioso ainda é que uma percentagem considerável<sup>24</sup> dos antigos estudantes da antiga URSS [conferir os Doc.#1a; 1b; 1c; Doc.#3; Doc.#4; Anexo #2c] participe, como membros do Comité Central, nas eleições partidárias em 10 de Setembro de 1979.

Ao reunir essas informações pensa-se aqui passar a ideia de que a sua eleição como presidente do MPLA-PT – que lhe deu acesso a Presidência da RPA no dia 21 de Setembro de 1979 – parece-nos explicada pela anatomia social dos seus eleitores [oriundos de Dolisie, ou de Brazzaville ou ainda da URSS].

<sup>24</sup> 19 dos 45 titulares no Comité Central. Ver os Doc.#1a; 1b#; 1c; Doc.#3; Anexo #2c. Pode se consultar, também, os seguintes documentos: PIDE/DGS, proc.1325, nt.200;

### 5.3 Relação institucional entre Presidência e pastas ministeriais

O ministério das Relações Exteriores de qualquer país é a sua *carta de visita* nas arenas internacionais de decisão. É um pelouro ministerial do poder (poder financeiro, poder acadêmico/tecnocrático e de prestígio) e requer confiança da *Presidência* por, entre outras, três razões: (i) segredo do Estado; (ii) lealdade do emissário; (iii) instrumento para mecanizar a geoestratégia do país em termo de relações bilaterais.

Antes da independência de Angola, José Eduardo dos Santos era o coordenador do Departamento das Relações Exteriores e assumiu as funções ministeriais nos dois primeiros anos da RPA (1975-1976). O reconhecimento de Angola para OUA e ONU [durante o seu mandato] levou o Governo do MPLA em colocar, à disposição deste jovem engenheiro das minas, todo capital humano (Paulo Jorge, por exemplo, auxiliando) e *livre-trânsito* para alcançar vários espaços diplomáticos africanos, asiáticas, americanas e europeias.

Com a ausência física de Agostinho Neto, Angola precisava de alcançar dois grandes objectivos: (i) consolidar as instituições da sua soberania e proteger as suas fronteiras; (ii) garantir a sua independência (política, econômica, cultural...) libertando a África meridional da opressão colonialista para manter boas relações de vizinhança. Em ambos os casos, precisava-se de outra figura já conhecida no mapa diplomático: o perfil de José Eduardo dos Santos – *homem de confiança* de Agostinho Neto<sup>25</sup> – terá sido a *carta* que mais convenceu a maioria quer para fazer face as brisas imperialistas americanas, quer para reconquistar a amizade junto da URSS.<sup>26</sup>

\*\*\*

Do ponto de vista do historiador, ainda é difícil localizar este “testamento” enquanto papel/documento que terá deixado o primeiro presidente de Angola para o seu sucessor. Além do MPLA-PT ter as suas regras de sucessão nitidamente *diferentes*, acho pouco provável que tal

---

<sup>25</sup> o professor Fernando Mourão, que era amigo de Agostinho Neto e que conheceu José Eduardo dos Santos desde Dolisie 1972, partilha essa opinião na sua comunicação durante o Colóquio sobre a “Dimensão Cultural de José Eduardo dos Santos”, no IIº FENACULT 30 de Agosto de 2014.

<sup>26</sup> Para perceber o cenário geoestratégia, importa consultar Vladimir G. Shubin cuja obra explica o contexto que se encontrava Angola (Shubin, 2008). Com relação a realidade de Angola, de forma direta a este cenário, aconselhamos os seus autores: Conceição, 1999: 151-155; Milhazes, 2009: 93-95; 111-113; Wright, 2001; Sá, 2011: 57-58; 121. Aconselhamos, também as recolhas registadas pelos serviços de informação do governo colonial português: SCCIA, Proc. Inform. nº. 39. Sobre os materiais de guerra que MPLA conseguia: SCCIA, proc. Infor. n.º 47.

documento tenha existido e, caso na verdade tenha existido, deve ainda estar guardado num cofre a mil chaves.

Mas pode admitir-se um certo *testamento virtual*: a aproximação de dois líderes debitaria de forma clara em 1972. Em 1974 a URSS apoia o MPLA através de Brazzaville e José Eduardo dos Santos que lá trabalha será eleito Coordenador das Relações Exteriores, com o apoio de Agostinho Neto. Entre 1975-1976 é ministro das Relações Exteriores. No Iº Congresso do MPLA em 1977, ele é reeleito Secretário do Bureau Político para Educação, Cultura e Desportos. Perante estes factos, a memória colectiva ou individual tem as suas formas peculiar de registar os factos.

De acordo com Pierre Nora e partindo das nossas análises sobre a História de Angola<sup>27</sup>, a memória sobre os acontecimentos antropomorfiza-se de duas formas: ora apropria-se dos *múltiplos espaços* onde os factos são consumados; ora expropria-se dos *múltiplos agentes* que produzem os factos. Nos dois casos, ela dinamiza-se continuamente. Ora a *institucionalização* desta memória já codificada prende-se nas ferramentas de legitimidade. No caso específico que nos concerne aqui, o *testamento* indica uma ferramenta de *legitimidade urbana* [da modernidade] angolana: no passamento físico de detentor do poder, o sucessor é aceite na prova de alguma evidência material.

Assim é, na minha opinião, o caso do *testamento virtual* que levou os membros do Comité Central a eleger José Eduardo dos Santos em Setembro de 1979, para o cargo de presidente do MPLA-PT. Pode se formular uma tese complementar, partindo da fundamentação do *poder*. Isto é, só é eleito aquele cujos eleitores reconhecem nele reunir os *traços do poder*. Ora, Max Weber (1864-1920) e Robert Dahl (1957-) acham que:

“O poder é uma relação entre um qualquer A e um qualquer B, na qual A induz B a agir de um modo que B não faria, senão fosse por acção de A. Diz-se então A dispõe ou exerce algum poder sobre B. O poder é uma relação entre actores. Desta forma, o poder que o actor A possui sobre o actor B depende, então, como uma relação desigual, que permite a um actor obrigar outro a praticar uma acção que este não realizaria sem a intervenção do primeiro”.  
(Barracho, 2008:18).

As características do poder são:

(a) **Autoridade**: A *autoridade moral* ou carismática, precisa-se que *ela* seja legitimada pelas

---

<sup>27</sup> Estamos a referir sobre *As origens do reino do Kôngo*.

normas da colectividade.

- (b) **Prestígio**: notoriedade, capital social e cultural que o distinguem da massa populacional.
- (c) **Domínio**: know-how, tecnicidade, capacidade em resolver ou lidar com os problemas que a massa busca solução.

Desta feita, eis os traços da personalidade, que José Eduardo dos Santos trazia com ele na véspera das eleições partidárias em 1979:

- (a) Membro do Bureau Político MPLA: capital social/cultural
- (b) Membro do Comité Central do MPLA: capital político/acadêmico
- (c) Ex-Ministro das Relações Exteriores: capital tecnicista/know-how
- (d) *Preferido* dos Russos: formado em Baku e foi responsável de ajuda logística e militar dos Russo no Congo Brazzaville, na Tanzânia e mesmo em Luanda [em 1974/1975] (SCCIA, infor.#47; Shubin, 2008; Conceição, 1999; Malhazes, 2009)
- (e) Elemento convergente das *tradicionalis* divergências do MPLA: pela seriedade administrativa e gestão humana (arquivos da PIDE-DGS; AFMS).

Com estes traços do poder, ele era o favorito.

## Conclusão

Interessante para nós aqui foi sistematizar estes dados – por demasiado hipotéticos que apareçam – para ver como as fontes [e o método para a sua análise] se comportam por si. A Assembleia de Dolisie/1972, o contexto histórico em 1979 e os traços de poder que José Eduardo dos Santos traziam em Setembro de 1979 elucidam a sua *preferência* na substituição de Dr. Agostinho Neto no MPLA-PT, e consequentemente como presidente da República Popular de Angola. Pensamos ser este cenário que, nas dinâmicas da memória/história, metamorfosear-se-ia num suposto *testamento legitimador* que terá deixado o primeiro presidente de Angola.

## **Bibliografia**

### **Arquivos**

- SCCIA, “Apoio da Rússia ao MPLA”, cota actual: Pr. Inform. nº. 39
- SCCIA, “MPLA – Obtenção de material de guerra”, Cota actual: proc. Infor. n.º 47
- PIDE/DGS, “António Agostinho Neto”, proc. #663, U.I., nº 1423
- PIDE/DGS, “José Eduardo dos Santo”, proc. #
- A.F.M.S., “Assembleia Extraordinária Regional da Iª e IIª Regiões do MPLA”, pasta# 04317.002.005 (11 fls).
- A.F.M.S., “Relatório do Comité Director à Assembleia Extraordinária Regional da Iª e IIª Regiões do MPLA” pasta # 04317.002.006 (8 fls.)
- A.F.M.S., “Dossier. Manifestants Iª IIª Regiões [do MPLA]”, pasta #04317.001.017 (18 fls.)

### **Livros sobre Angola**

- ANDRADE, M. P., de (1962), *Liberté pour l'Angola*, Paris: F. Maspero
- ANDRADE, M.P. de; OLLIVIER, C., (1974), *Guerra em Angola*, Lisboa: Serra Nova
- ANSTEE, M.J. (1997), *Orfão da Guerra fria. Radiografia do colapso do processo de paz angolano 1992/1993*, Porto: Campo das Letras
- BENDER, G. J., (2004), *Angola sob o domínio português – mito e realidade*, Luanda: Nzila
- BITTENCOURT, M. (1999), *Dos Jornais às Armas. Trajectórias da Contestação Angolana*. Lisboa: Vega Editora.
- BITTENCOURT, M. (2008), “*Estamos juntos!*” *O MPLA e a luta anticolonial, 1961 -1974*, Volume I, Luanda: Kilombelombe.
- BITTENCOURT, M., (2008), “*Estamos juntos!*” *O MPLA e a luta anticolonial, 1961 -1974*, Volume II, Luanda: Kilombelombe
- CARREIRA, I. (1996), *O pensamento estratégico de Agostinho Neto*, Lisboa: D. Quixote
- CONCEIÇÃO, J. M. N. P., (1999), *Angola: uma Política Externa em Contexto de Crise (1975-1994)*, São Paulo: Tese de Doutorado em Ciência Política na FFLCH/USP
- GONÇALVES, J. (1991), *Angola a fogo intenso*, Lisboa: Cotovia

- MABEKO-TALI, J.M., (2001) *Dissidências e poder de Estado: o MPLA perante si próprio. Vol I (1962-1974)*, Luanda: Editorial Nzila.
- MABEKO-TALI, J.M., (2001), *Dissidências e poder de Estado: o MPLA perante si próprio. Vol II (1974-1977)*, Luanda: Editorial Nzila
- MILHAZES, J., (2009), *Angola: o princípio do fim da união Soviética*, Lisboa: Nova Veja.
- PACHECO, C., (2010), *Angola: Um gigante com os pés de barro*, Lisboa: Veja
- SÁ, T.M. (2011), *Os Estados Unidos e a Descolonização de Angola*, Lisboa: Dom Quixote
- SANGO, A.O.J., (1996), “Angola – uma tentativa de acomodação das diferenças”, in: *II RIHA*, pp.131-146
- SHUBIN, V. G. (2008), *The Hot Cold War – The USSR in Southern Africa*, London: Pluto Press
- STOCKWELL, J. (1979), *CIA contra Angola*, Lisboa : Ulmeiro
- WALTERS, R.M., (1973), *Racism and revolution: a case study of Angola*, Simon Fraser University (Dissertação de Mestrado em Political Science, Sociology and Anthropology)
- WRIGHT, G. (2001), *A destruição de um País – A política dos Estados Unidos para Angola desde 1945*, Luanda: Nzila

### **Livros sobre África**

- APPIAH, A.K., (2010), *In my Father's House. Africa in the philosophy of culture*, New York: Oxford University Press
- BATSÍKAMA, P. (2014c), “Estado-nação em África. Congo-Brazzaville Congo-Kinsâsa”, In: *Revista Africa[s]*, Universidade Estadual de Bahia – UNEB, #2, IIº Semestre.
- BÉNOT, Y. (1969), *Idéologies des independances africaines*, Paris: François Maspero [cahiers libres 139-140].

### **Livros gerais**

- BARRACHO, (2008), *Poder, autoridade e liderança*, Lisboa: Universidade Lusíadas Editora
- BORDIEU, P. (1996), *Raisons pratiques sur la théorie de l'action*, Paris: Points
- WEBER, M., (2011[1964]), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Plon