

## Revistas discentes de História: espaço de divulgação e formação acadêmica

Carlos de Oliveira Malaquias  
Coordenador Adjunto do Programa de  
Pós-Graduação em História/PROHIS-UFS

Os primeiros periódicos científicos dedicados a tornar públicos os resultados de pesquisas e comunicar novas descobertas datam do século XVII. O francês *Journal des Savants* e o inglês *Philosophical Transactions* iniciaram suas atividades no mesmo ano, 1665, e são considerados as publicações mais antigas do gênero. Eles definiram um modelo de comunicação científica marcado pela publicidade, pelo estabelecimento de padrões racionais de avaliação das contribuições e pela crítica dos pares, inovações que representaram um avanço em relação às formas anteriores de difusão das descobertas, até então baseadas na troca de cartas entre investigadores e nas atas ou memórias das reuniões científicas.

De caráter eminentemente privado e pessoal, a correspondência comunicava os achados e resultados de experiências de um pesquisador a uma limitada rede de colegas. Embora as cartas circulassem para além dos seus receptores, e eventualmente fossem discutidas publicamente, o convencional era que ficassem restritas a pequenos círculos de apoiadores de reduzido impulso crítico. Já as atas ou memórias das agremiações científicas registravam seus debates e comunicações e, embora fossem úteis como preciosas referências para seus participantes, ficavam restritas aos membros das academias e associações de saber que promoviam as reuniões.<sup>1</sup>

O periódico científico avançou em relação a essas formas de transmissão acompanhando uma nova concepção de saber tipicamente iluminista que vinculava o conhecimento ao progresso humano. Daí o seu caráter público, levando os avanços da ciência ao maior número de pessoas. Mas a divulgação científica em periódicos também respondeu a necessidades pragmáticas relacionadas à prioridade das descobertas e ao custo de sua

---

<sup>1</sup> Toda a discussão sobre a origem dos periódicos e sua evolução é baseada em Stumpf (1994) e Mueller (2000)

produção. Enquanto o livro era considerado a forma definitiva para o registro da ciência, o lento e caro processo de sua produção atrasava a divulgação dos achados. Com os artigos, as conclusões ou os resultados de cada experimento de uma pesquisa maior puderam ser publicados com mais agilidade.

No século XIX, o avanço científico foi acompanhado pela expansão e especialização dos periódicos, cada vez mais convalidados como meio de reconhecimento público do pesquisador pela prioridade da teoria ou da descoberta. Além disso, essas publicações ajudaram a legitimar disciplinas e campos de estudos e tiveram papel fundamental na configuração das disciplinas e áreas do saber tal como as conhecemos no presente. A partir de então, os periódicos científicos desempenham a dupla função de comunicar os avanços de uma área do conhecimento e configurar um *campo*, no sentido que o sociólogo francês Pierre Bourdieu conferiu ao termo.<sup>2</sup>

As regras e critérios de avaliação e publicação dos trabalhos estabelecem parâmetros de validade dos procedimentos de pesquisa e de comunicação dos resultados e acabam dando identidade a toda uma esfera do conhecimento. Dessa forma, a revista é um instrumento formativo, que inculca nos seus participantes as regras mínimas de produção de conhecimento em um campo. Publicar em uma revista acadêmica é um exercício que exige do pesquisador o domínio da linguagem científica, o diálogo com pesquisadores sêniores e a submissão à avaliação de pares e/ou de um Comitê Científico.

A configuração de padrões dominantes, capazes de organizar uma área do conhecimento, não deve ser encarada com a ingenuidade de que o campo científico seja neutro. Revistas bem sucedidas, apoiadas por instituições importantes e frequentadas por pesquisadores de relevo, costumam ter mais poder e prestígio no momento dessa configuração. O *campo*, afinal, é um espaço hierarquizado.

Da mesma forma, as associações mais poderosas ou que reúnem os pesquisadores mais bem reputados têm maior precedência na formatação do campo científico e das regras de sua divulgação. No Brasil, o maior financiador nacional de pesquisa e o ator mais importante para a institucionalização dessas regras é o governo federal, através da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal (CAPES). O *Qualis* da CAPES foi criado como um dos instrumentos de avaliação da produção intelectual dos programas de Pós-Graduação, estratificando os veículos nos quais essa produção era publicada (BARATA, 2016). Os

---

<sup>2</sup> A referência fundamental é Bourdieu (2003 e 2004).

critérios de estratificação são propostos por cada área do conhecimento e, atualmente, dividem os periódicos em sete estratos: A1, A2, B1, B2, B3, B4 e B5, mais um estrato C em que podem ser incluídas as publicações que não constituem periódicos científicos ou que não atendam aos requisitos mínimos definidos pela área. As Ciências Exatas e Aplicadas, em geral, tendem a valorizar medidas de impacto bibliométrico, como, por exemplo, o número de citações de um artigo em uma dada base de indexação. As Ciências Humanas, por sua vez, tendem a considerar aspectos formais dos periódicos. Para a área de História, os critérios exigidos para estratificação dos periódicos em cada nível foram definidos pela última vez em 2016.<sup>3</sup> Tais critérios estabelecem que as revistas discentes podem ser classificadas, no máximo, até o estrato B3.

A publicação de periódicos científicos editados e direcionados à produção discente tem sido cada vez mais incentivada e o número dessas publicações têm aumentado.<sup>4</sup> Embora existam revistas bastante longevas – como a “Em Tempo de Histórias” da Universidade de Brasília, editada desde 2002, bem como a “Cantareira”, da Federal Fluminense, fundada no mesmo ano, e a, infelizmente interrompida, História Social, da Unicamp, criada em 1994 – o avanço desse tipo de publicação ocorreu na última década, junto com a expansão dos programas de pós-graduação em História.

Para esses programas, a produção do corpo discente é relevante pois é um dos itens considerados nas avaliações da pós-graduação realizada periodicamente pela CAPES. Porém, o incentivo à criação de espaços para a publicação das pesquisas dos discentes também interessa a nós, coordenadores de pós-graduação, por ser um *locus* de discussão inicial para nossos alunos capaz de ajustá-los às regras mínimas de organização e divulgação do conhecimento. Além disso, esse espaço proporciona a experiência editorial para os membros

---

<sup>3</sup> O Documento da área de História estabelece que um periódico científico deve contar, obrigatoriamente, com: a) ISSN; b) Editor responsável; c) Conselho editorial; d) Conselho consultivo; e) Linha editorial; f) Normas de submissão; g) Sistema de avaliação por pares; h) Publicação de pelo menos 14 artigos por volume (anual); i) Afiliação institucional dos autores; j) Afiliação institucional dos membros dos conselhos; k) Resumo dos artigos ao menos em português e inglês; l) Palavras-chave ao menos em português e inglês; m) Data de recebimento e aceitação de cada artigo; n) Publicação de pelo menos metade dos números planejados para o ano anterior ao da avaliação; o) Periodicidade regular. (FICO et al 2016)

<sup>4</sup> Uma busca não exaustiva na internet retorna quase duas dezenas de periódicos discentes em atividade. A título de exemplo, podem-se considerar as seguintes revistas vinculadas à programas de Pós-Graduação ou cursos de História das instituições indicadas: Aedos (UFRGS); Ars Historica (UFRJ); Aurora (UFF); Bilros: História(s), Sociedade(s) e Cultura(s) (UECE); Cantareira (UFF); Em Tempo de Histórias (UNB); Escola dos Rurais (UFRJ); Espacialidades (UFRN); Faces de Clío (UFJF); História e Cultura (UNESP-Franca); História em Reflexão (UFGD); História.com (UFRB); Hydra (UNIFESP); Manduarisawa (UFAM); Oficina do Historiador (PUC-RS); Outras Fronteiras (UFMT); Temporalidades (UFMG); Trilhas da História (UFMS).

do comitê gestor da revista, agregando mais pessoas à difícil tarefa de coordenar uma publicação científica.

Em nossa compreensão, uma revista acadêmica discente deve ser rigorosa como a metodologia acadêmica exige e, portanto, capaz de contribuir para a formação de seus participantes, sejam eles os autores que submetem seus textos, sejam os membros do corpo editorial. Mas, como experiência formativa, a revista também precisa ser flexível, como a criatividade discente impõe, e buscar inovar nas seções, metodologias de editoração, discussão de ideias, formatação de dossiês.

Em seu número inicial, a *Horizontes Históricos* apresenta um repertório diversificado de temáticas e pesquisadores publicados.

Em “A Convulsão Política em São Tomé e Príncipe: qual o lugar de uma perspectiva africana?”, único artigo assinado por um professor, o historiador da Universidade de Lisboa, Augusto Nascimento, visita a situação política atual no arquipélago de São Tomé e Príncipe, analisando a evolução de sua trajetória e pela crise autoritária vivida nas ilhas. Seu polêmico ponto de chegada contesta a crença no progresso subjacente às meta-narrativas que embasaram os movimentos pela independência na África.

Com o artigo “Comunidades Quilombolas: a formação das Comunidades Remanescentes Baixa da Lagoa, Baixa dos Quelés e Olho D’Água, do município de Jeremoabo (BA)”, Cauam Francisco Pires Silva Nascimento e Jôycimara Ferreira Barreto reconstituem a mobilização de comunidades de camponeses negros para seu reconhecimento como remanescentes apontando como sua memória indica o relacionamento ancestral com a terra e com o trabalho, além das relações com os grandes fazendeiros locais. O artigo mostra a importância da História para a conquista do direito à terra no presente e trata criticamente as divergentes memórias da comunidade sobre seu passado.

Na contribuição intitulada “O papel ordenador da música nos rituais de religião de matriz africana”, Eval Cruz analisa o papel incontornável da linguagem musical como estruturante nos rituais do candomblé. Nessa religião, o som é considerado um condutor de axé, enquanto os instrumentos de percussão são mediadores entre o ayê e o orum e, portanto, sagrados. O artigo apresenta uma sensível análise da música no terreiro da Irmandade Santa Bárbara Virgem, ou Nagô de Bilina, na cidade de Laranjeiras, em Sergipe.

Ives Leocelso Silva Costa, no artigo “A Cruzada Albigense: uma análise historiográfica”, reconstitui as crenças cátaras, consideradas heréticas no século XVIII, o contexto político do Languedoc, e as consequências da série de expedições militares contra os cátaros sobre a região. Em um artigo elegante e bem informado, o autor apresenta uma boa visão geral do conflito e discute os usos do passado pela historiografia.

Em “Um Crime Contra a Honra: Análise em um Processo de Defloração na capital sergipana (1920)”, Jôycimara Ferreira Barreto realiza uma boa introdução aos processos de defloração a partir de um estudo de caso em que se apresenta esse tipo documental. O artigo mostra as potencialidades do uso desta fonte pela historiografia.

Raphael Vladmir Costa Reis, no trabalho “As Marchas da Família em Sergipe (1964): considerações sobre a relação de cumplicidade entre a Igreja Católica e o Estado Autoritário”, aponta como uma parte da Igreja Católica apoiou o Golpe Civil-Militar de 1964 e serviu de sustentação para o regime discricionário em seus primeiros anos. O artigo é o resultado de uma pesquisa original sobre a organização civil-eclesiástica do Golpe em Sergipe, abordando pela primeira vez a organização das Marchas da Família em Sergipe.

O conjunto variado de artigos reunidos nesse primeiro número da revista mostra alguns dos desafios da edição de um periódico acadêmico dedicado às publicações discentes. A consistência dos trabalhos aqui apresentados é desigual e corresponde à pesquisas em diferentes estágios de amadurecimento. Essa situação, que nos parece será a mais comum a ser enfrentada pela equipe editorial em cada novo número da publicação, exige um filtro notavelmente sensível para selecionar contribuições que atendam aos requisitos mínimos da produção historiográfica, mas aberto o suficiente para abranger a produção de historiadores em formação. Outrossim, essa responsabilidade também recai sobre os pareceristas, que não devem se furtar ao rigor na análise dos textos, nem na proposição de sugestões para sua melhoria, tendo em vista que a publicação de um artigo é uma atividade formativa do discente.

Este primeiro número da revista discente Horizontes Históricos atende a um antigo projeto da coordenação do Programa de Pós-Graduação em História da UFS (PROHIS) que visava, na mesma ação, abrir um sítio de divulgação dos trabalhos e criar uma atividade de formação dos nossos alunos.

Enquanto matéria, sabemos que a História é o próprio resultado da passagem do tempo e, portanto, não pára. Mas, como campo do saber, a História só caminha sob o sacrifício de

sangue novo, dotado de novas ideias e boa vontade. Esta primeira edição da Revista Horizontes Históricos é o resultado do esforço e investimento de um conjunto jovem e competente de pós-graduandas carregadas de iniciativa. À equipe editorial, nosso agradecimento por essa publicação.

#### Referências Bibliográficas

BARATA, Rita de Cássia Barradas. Dez coisas que você deveria saber sobre o Qualis. *Revista Brasileira de Pós-Graduação*. Brasília (DF), v. 13, n. 30, pp.13-40, jan./abr. 2016. Disponível em <http://dx.doi.org/10.21713/2358-2332.2016.v13.947>

BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Editora 70, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Usos sociais da ciência*. São Paulo: Ed.Unesp, 2003.

FICO, Carlos et ali. Considerações sobre Qualis Periódicos – História. Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal, Brasília (DF). Publicado na WEB em 14/12/2016. Disponível em

[http://capes.gov.br/images/documentos/Qualis\\_periodicos\\_2016/Consideracoes\\_Qualis\\_Periodicos\\_Area\\_40\\_\\_2016\\_08\\_08\\_HIST%C3%93RIA.pdf](http://capes.gov.br/images/documentos/Qualis_periodicos_2016/Consideracoes_Qualis_Periodicos_Area_40__2016_08_08_HIST%C3%93RIA.pdf)

MUELLER, Suzana Pinheiro Machado. O periódico científico. In CAMPELLO, Bernadete Santos e outros (Orgs.). *Fontes de informação para pesquisadores e profissionais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

STUMPF, Ida Regina Chitto. *Revistas Universitárias: projetos inacabados*. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). São Paulo: ECA/USP, 1994.

## HORIZONTES HISTÓRICOS

### A CONVULSÃO POLÍTICA EM SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE: QUAL O LUGAR DE UMA PERSPECTIVA AFRICANA?

*Augusto Nascimento\**

Neste texto<sup>1</sup>, intento pôr em diálogo a atual situação política em São Tomé e Príncipe e as possíveis abordagens analíticas e políticas dessa situação. Para isso, em primeiro lugar, exporei uma síntese da evolução política no arquipélago, desde há anos passível de ser adivinhada por quem interpretasse as mutações sociais e culturais entre os são-tomenses como indícios da espiral da perda da capacidade de determinação do seu futuro. Diga-se, finalizo este texto nos dias em que se edifica uma situação autoritária, iniludivelmente contra elementares princípios democráticos e, lamentam alguns são-tomenses, ao jeito de uma governação conforme à (quicá, impropriamente apodada) *tradição africana*. Em segundo lugar, sopesando a pertinência política e social de um saber particular – para alguns, desejável ou esperançosamente africano ou são-tomense –, perguntarei se e como tal saber pode contribuir para a equação e resolução dos cruciantes problemas do arquipélago.

Independentemente da forma como se queira hoje racionalizar (e, mesmo se implicitamente, justificar) a evolução política – pautada, por um lado, pela corrosiva desagregação social e, por outro, pela imparável debilidade institucional que tornou a sociedade são-tomense vulnerável à concentração do poder e à fulanização do mando –, em 1975 nenhum são-tomense, mais ou menos entusiasta da independência, a imaginou<sup>2</sup>. A par do alheamento de parte dos ilhéus, a perplexidade tornou-se o sentimento de muitos deles face à inapelável evolução política na sua terra, da qual hoje só já esperam crescentes dificuldades para as suas vidas. Evidentemente, a questão é a

---

\* Investigador com agregação do Centro de História da Universidade de Lisboa, colaborador do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, do Centro de Estudos Internacionais do ISCTE-IUL e do Instituto de História Contemporânea da UNL.

<sup>1</sup> Expus um resumo deste texto, escrito em maio de 2018, no I Congresso Internacional da Associação Brasileira de Estudos Africanos realizado na UFRJ, no Rio de Janeiro, de 11 a 13 de Abril de 2018.

<sup>2</sup> Aliás, bem mais recentemente, muitos apoiantes da atual governação não terão imaginado os contornos de que ela se viria a revestir, nem as consequências do atual processo de corrosão política e social.

de saber como é que se chegou ao presente estado de entropia e de anomia, de clivagem social e de inoculação do ódio, de que se esbatera a memória, salvo, porventura, entre os mandantes.

Este e outros processos similares desmentem a ideia de um progressivo alijar das cargas opressivas no decurso da história, constatação que se torna incômoda, desde logo pelo cotejo com a apriorística presunção do ganho com a independência<sup>3</sup>. Mesmo que se elida este incômodo, resta uma inquietação, quiçá indevida, que terá a ver com a relativa inutilidade libertadora da muito alardeada perspectiva africana ou são-tomense, também local ou endógena, e, em qualquer dos casos, ligada à (imaginada) agência dos oprimidos, a que, todavia, estes se mostram menos propensos do que o que o presumem os estudiosos de processos emancipatórios, os quais por regra laboram na base da empatia para com os oprimidos. Aduza-se, perante o processo de perda política e social atualmente vivido em São Tomé e Príncipe<sup>4</sup>, os intelectuais são-tomenses, sempre prontos a trocar essa condição pela de políticos, não revelam capacidade de o modelar e, menos ainda, de o inverter<sup>5</sup>.

Aliás, para além do escrutínio do (desejado) atributo emancipatório do saber dito africano, ou local, cumpre aludir às dificuldades em distingui-lo de um saber dito europeu ou ocidental. Também por razões históricas será difícil discernir um saber são-tomense acerca da história, sociedade e cultura em São Tomé e Príncipe<sup>6</sup>. Sucede que

---

<sup>3</sup> No plano ético e filosófico, não há pior regime do que o colonialismo dada a sua insanidade moral. Mas este raciocínio podia não ser corroborado por pessoas para quem a questão da soberania ou para quem o seu lugar na sociedade pautada pelo magma racista era uma questão secundária relativamente ao acesso aos bens essenciais para a vida.

Não acrescenta nada de fundo ao dilema em causa, mas lembre-se que em São Tomé e Príncipe alguns dirigentes vieram a achar que a independência tinha sido um erro, para além de que não raramente ouvi dizer que no *tempo do colono* se vivia melhor (*testemunho pessoal*, A. Nascimento). Decerto, estas asserções continham algo de circunstancial e de reativo às privações inesperadas. Porém, todos os sentimentos, incluindo os dos arvorados nacionalistas, e todas as enunciações têm sempre algo de circunstancial e não será por tal que deixarão de ser consideradas.

<sup>4</sup> Já neste ano, a mediação da ONU perante os primeiros sinais de subversão do Estado de direito democrático no arquipélago foi risível, para não dizer lamentável. Cumpre igualmente dizer que se a visita do presidente português em fevereiro pretendia ter alguma influência positiva, que a diplomacia costuma reclamar como resultado da sua atuação reservada, essa hipotética influência foi imediatamente desqualificada pela subsequente visita de Ali Bongo e, sobretudo, pela marcha dos acontecimentos até hoje.

<sup>5</sup> O desespero e a impossibilidade de expressão de opiniões adversas ao poder político e a falta de um debate democrático fazem pulular a agressividade verbal num fórum ainda não silenciado ou capturado para a monolítica narrativa do governo que se pretende instituir como uma verdade. Perante a tergiversação e o alheamento de instâncias internacionais, alguns dos comentários na internet, além de insultuosos, materializariam o que se convencionou chamar de interiorização alienada da racialização. Porém, eu diria que a carga conotativa traduz menos uma abordagem alienada – em termos que lembram os bordões colonialistas – do que uma intenção de desagravo que, em desespero, só o insulto ou a denúncia da incapacidade dos negros pelos próprios parece concretizar.

<sup>6</sup> Acerca da desertificação cultural imposta pelo colonialismo, veja-se NASCIMENTO 2007.

amiúde se quer inferir de uma presumida especificidade cultural um saber específico, da terra, o que nem sempre é possível ou producente. Mas mesmo que fosse possível reconhecê-lo e, por exemplo, inventariá-lo, não é líquido que se o pudesse mobilizar para efeitos de regulação social e de ordenação política em termos suscetíveis de merecer a aprovação dos são-tomenses<sup>7</sup>.

Presumidamente, esse saber local, endógeno, será diferente do saber ocidental que hoje muitos não querem mais reconhecer como um saber universal, antes o etiquetam de hegemónico e, logo, de inapropriado para descrever e explicar a situação vivida em contextos singulares como, por exemplo, São Tomé e Príncipe. Em todo o caso, uma narrativa, reclamada de africana ou são-tomense, teria de ser reconhecível como lógica e plausível. Logo, cabe perguntar: ditaria essa visão africana, são-tomense<sup>8</sup> ou local, uma leitura diversa da que muitos chamados de ocidentais traçam dos rumos das mudanças e da evolução política em São Tomé e Príncipe?

Na verdade, de que se fala quando se evoca um saber que, na falta de caracterização detalhada no plano teórico e de rala fundamentação empírica, se transforma numa convenção ou numa crença acerca da presumida valia dos saberes endógenos que raramente se consubstanciam<sup>9</sup> e se tornam efetivos nos planos político, social e cultural. Concretizando, perguntar-se-á onde finda a convenção ou a retórica e começa um saber africano, ou são-tomense, que, de algum modo condizente com uma matriz cultural, se torna particularmente profícuo...

Afinal, a qualquer tentativa de teorização (que supostamente caracteriza, prediz e pretende alterar comportamentos) não subjazerá a tentativa de transformação ou, pelo menos, de modelação da realidade? Das sentenças acerca da necessidade de extirpar o eurocentrismo queda por perceber o sentido e o alcance da transformação a operar no saber, porquanto à denúncia de um eurocentrismo indevido não se sucede uma clara

---

<sup>7</sup> Nos derradeiros anos, produziram-se compilações de hábitos e de costumes, mas queda por equacionar a valia política dos valores que porventura operam em níveis diferentes das relações sociais.

<sup>8</sup> Em 1997, o são-tomense Amaro COUTO defendia que o movimento democrático são-tomense se caracterizava pela limitação ou mesmo pela inexistência do pensamento político endógeno, cf. 1997: 63.

<sup>9</sup> Numa formulação de alguma forma resultante das perplexidades resultantes da adoção da democracia, COUTO defendia que o povo são-tomense resultava da fusão de dois vetores, podendo a sua cultura chamar-se afro-europeia. Localizado no meio do mundo, o arquipélago estava predestinado à combinação desconflituada entre a África e Europa, pelo que dessa combinação deveria resultar a teoria e prática da democracia nas ilhas (1997: 7), um prognóstico idealista sem confirmação até hoje.

Segundo outra formulação, a junção de fatores como a mistura de “sangues e de culturas” e dos não menos naturais posicionamento geográfico e pequenez territorial e demográfica facilitava a criação de uma democracia política específica, resultante da composição de valores de participação pluralista europeia e de valores consensuais gerados pelo modo de organização político-social africano (*idem*: 123). Diga-se, esta formulação permanece vaga por não se identificarem os ditos valores consensuais africanos.

definição dos objetivos de cariz político, económico e social decorrentes de um outro saber emergente, africano ou local e, em todo o caso, pressupostamente são-tomense.

No domínio do senso comum, em que implicitamente pode operar uma difusa teleologia, pelo menos no tocante às vidas pessoais, prevalece a perspetiva de melhoria de vida como materialização da trajetória da humanidade. Ora, em face do acúmulo de desilusões desde a independência, poderá um saber histórico são-tomense concluir pela impossibilidade de um progresso, na maioria dos casos, por regra entendido como o acúmulo de bens e a previsibilidade da vida?

Em São Tomé e Príncipe, desde a independência, os discursos políticos (e os raros excursos analíticos) destoaram da realidade sem que tal recorrente desconformidade tivesse sido assinalada e superada, mesmo se, por força da insularidade e da pequenez territorial, tal desconformidade era evidente. Não terá sido essa desconformidade que, juntamente com as privações e as provações, empurrou os são-tomenses para sucessivas soluções (enganadoramente) salvíficas<sup>10</sup>?

### **A deriva política após a independência**

Após a independência em 12 de Julho de 1975<sup>11</sup>, São Tomé e Príncipe conheceu um regime monolítico de coloração socialista e uma democracia representativa de recorte dito ocidental, aprovada em 1990 por uma expressiva maioria da população cansada das demandas de trabalho estrénuo e da pobreza do dito socialismo.

Desde 1975, na esteira da suposta luta contra o colono, que, na realidade, constituiu uma imposição dos ideais da autointitulada vanguarda e, nessa medida, uma luta contra o próprio “povo”, cujos interesses a jovem vanguarda pretendia interpretar, representar e defender<sup>12</sup>, instaurou-se um regime de partido único de vocação socialista que não tardou a recorrer ao medo para silenciar as dissonâncias<sup>13</sup>.

Relativamente ao acatamento da autoridade dos independentistas, que, depois da “luta” tinham acabado como que ungidos pela autoridade colonial demissionária, realcem-se as continuidades relativamente ao colonialismo, cujas instituições foram

---

<sup>10</sup> Cf. NASCIMENTO 2013a.

<sup>11</sup> A independência foi antecedida de uma transição com atribulações políticas devido à “luta” a destempo contra o colono demissionário, cf. NASCIMENTO 2015a.

<sup>12</sup> Cf. NASCIMENTO 2015a.

<sup>13</sup> Cf. NASCIMENTO s. d.

emuladas<sup>14</sup>, mesmo se ao tempo iam sendo desacreditadas e instrumentalizadas. À época, inebriados com o putativo socialismo conducente a um prometido bem-estar, maior do que o já proporcionado no ocaso do colonialismo, ninguém falou no eurocentrismo e, menos ainda depreciativamente, do desajustado progressismo dos revolucionários<sup>15</sup>.

Nos anos seguintes, embora não se tivesse teorizado acerca da matriz cultural isleña, ninguém se ressentiu com as parcas alusões a uma índole culturalmente miscigenada ou até europeizada dos são-tomenses ou com a referência ao desígnio de erigir no arquipélago uma Suíça em África (desígnio que implicava a rejeição das desgraças vividas em África, tal era a crença na mudança da natureza humana e na eliminação do mal por força do élan da ideologia de inspiração marxista. Ainda no tocante a heranças culturais operantes (embora oficialmente escamoteadas), as ideias de redenção (ligada à religião cristã) e de progresso (versão secularizada da redenção) não entroncariam no conglomerado cultural legado pelo colonialismo?

Nem nos tempos do socialismo, nem aquando da implantação da democracia alguém lembrou a ausência de uma matriz africana nas soluções políticas<sup>16</sup>. Em 1975, por força até da mudança político-ideológica aparentemente radical, o destino de São Tomé e Príncipe parecia em conformidade com o da humanidade, o que dispensava a elaboração de uma visão africana ou, mais especificamente, são-tomense.

De outro ângulo, à celebrada libertação do país ou do “povo” – à época, uma subliminar indução de um sentido de comunidade que se perderia se se negasse a lealdade ao líder da revolução – não sucedeu a liberdade dos cidadãos, não existindo, por exemplo, espaço para a livre expressão dos sentimentos e das opiniões.

---

<sup>14</sup> Veja-se NASCIMENTO 2013b.

<sup>15</sup> A racialização tinha curso nos remoques que, à boca pequena, os são-tomenses teciam à carga de demandas dos corpos e das almas sem a correspondente retribuição em bem-estar ou em bens materiais. Uma das expressões mais rudes (para alguns, alienada) que ouvi foi “isto do comunismo com o preto não dá” (*testemunho pessoal*, A. Nascimento), sinal de uma clarividência da *rua* maior do que a dos dirigentes. Se não se dera o caso de ter concluído isso havia muito tempo, calando a constatação para manter o poder, a vanguarda política, que interpretara os “verdadeiros interesses” do “povo”, não tardariam a chegar a idêntica conclusão, prescindindo do regime socialista mas reservando para si os cómodos do vindouro capitalismo.

<sup>16</sup> Colocando a questão em perspetiva, também podemos falar de africanização para caracterizar o processo de implantação regime de partido único – a circunstância de se apresentar uma narrativa ideológica e um desígnio político aparentemente coerentes não significa que não operasse uma lógica de apropriação consonante com a africanização da política, ao serviço da qual esteve a ideologia marxizante. Na verdade, a africanização só não era tão evidente por a invocada legitimidade revolucionária parecer dar azo à transformação das instituições na ressaca da “luta” contra o colono. De resto, a política estava mais voltada para a apropriação das instituições e de pertences do que para a valorização de tradições, de que os revolucionários desconfiavam, quando não as temiam.

Ao cabo de poucos anos, o zelo revolucionário suscitou reações populares que foram contidas pela violência orquestrada por assessores cubanos da Segurança<sup>17</sup>, criada pouco depois da independência, não para defesa da revolução ou do povo, mas do regime e, sobretudo, dos respetivos titulares. Os motins de agosto de 1979 indicaram que os ilhéus, mormente os do mato, enjeitavam o regime. Da repressão das pessoas só se deve ter sabido pelos relatos boca a boca, o que, evidentemente, não fazia senão disseminar o medo.

Não deixa de impressionar a vulgarização entre os políticos da narrativa acerca da incompreensão popular dos intentos do censo como causa das amotinações de 1979. Alguns dirigentes não podiam deixar de entender tais amotinações como uma rejeição do regime, mas preferiram propalar uma lengalenga desarrazoada sobre a má compreensão dos intentos do censo pela população. Com esse discurso em roda livre, que menoscabava a inteligência da população, os dirigentes diminuía-se a si mesmos e apartavam-se, ainda mais, dos seus concidadãos.

Aos eventos de agosto de 1979 sobreviriam uma purga no Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (doravante, MLSTP), traduzida em imputações de atentados na prisão de presumidos réus – com destaque para Miguel Trovoada –, inapelavelmente condenados ainda antes das respetivas prisões arbitrárias.

Até aos primeiros anos da década de 1980 – até à inimaginável seca de 1983-1984 – predominou o medo. Ao tempo, de permeio com o receio inculcado nas pessoas, silenciosamente os governantes começavam a deslizar das promessas feitas aos cidadãos sobre um bem-aventurado futuro para a inconfessada convicção da impossibilidade de as concretizar<sup>18</sup>. Sem a conveniente separação entre governantes e governados por força da contiguidade física e das afinidades familiar e social entre os ilhéus, a duplicidade dos dirigentes tornava-se evidente para o grosso dos ilhéus.

Cabe perguntar porque é que, ainda assim, muitos ilhéus persistiam em aderir, ao menos publicamente, ao MLSTP. Algumas pessoas com tirocínio do mundo e formação política racionalizavam as medidas governativas para servirem a sobrevivência do

---

<sup>17</sup> Veja-se uma súmula dos eventos e das subseqüentes prisões e torturas por SANTO 2015: II, 88 e ss.

<sup>18</sup> MBEMBE qualifica de “imaginação histórica” a ideia de que a dimensão económica era premente, podendo as demais dimensões da vida em sociedade – a cultural e a política – esperar (2013: 111). É curioso considerarmos a ideologia uma imaginação, mas, realmente, as sociedades viveram alentadas, ou fingindo crer, numa ficção travestida de certeza científica. Segundo outra formulação, esperar que a ideologia socialista pudesse conferir ao Estado uma eficácia acrescida era acreditar em algo de improvável, cf. CHABAL 2002: 40. Acrescente-se que, no arquipélago, desde meados da década de 80, a ideologia e o socialismo já eram objeto de sarcasmos na rua (*testemunho pessoal*, A. Nascimento).

MLSTP, que lhes parecia a âncora da sua sociedade, independentemente do que de errático, contraditório e até moralmente incorreto se tivesse de perpetrar. Entre elas, algumas incumbiam-se de forjar o palavreado acerca da missão do MLSTP em prol da salvação do seu “povo”<sup>19</sup>. Mas, refeita, a pergunta também tem pertinência para o comum das pessoas da *rua*... desde quando laborava a adesão ao mais forte e a procura de segurança ou de oportunidades, mais do que o apego aos vagos ideais revolucionários apregoados após a independência?

Também pela indisfarçável duplicidade dos dirigentes, que não partilhavam das dificuldades demandadas ao comum dos ilhéus, as injunções foram perdendo eficácia, até porque a descrença assolava os próprios dirigentes. Como era dito, nos anos 80, em surdina alguns lamentavam a independência, no que não faziam senão acompanhar as vozes na rua.

Ao longo dos anos de socialismo nunca se questionou as palavras de quem, adjetivado de líder, era, sobretudo, chefe. Quando este mudou de opinião relativamente ao destino do país, mesmo se contrafeitos ou relutantes, os militantes acompanharam-no. Com a mesma autoridade com que anos antes se proclamara o vindouro socialismo – uma realidade inelutável dado o devir da história<sup>20</sup> – após a seca de 1983-1984 anunciou-se a abertura da economia à iniciativa privada e valorizou-se o papel do mercado. Em todo o caso, o impasse económico entrementes criado e a consequente desagregação social levaram o regime à falência política e à abdicação. Nem a (inexistente) luta política nem a pressão social foram decisivos para a mudança política. Menos ainda o foi o saber ou qualquer visão africana, ou da terra sobre os são-tomenses.

### **A adoção da democracia representativa**

Em 22 de agosto de 1990, a larga maioria da população aprovou a nova constituição. A adoção da democracia<sup>21</sup> – forçada pelo irresolúvel impasse económico do regime socialista – continha duas vantagens: o equilíbrio de poderes (que, hoje,

---

<sup>19</sup> Até à sua morte, Alda do Espírito Santo personificou esta devoção ao MLSTP e, em certa medida, ao “povo” são-tomense; a este respeito, ver NASCIMENTO 2015b.

<sup>20</sup> Acerca da equação moral e política em nome do fim da história, consulte-se JUDT 2012.

<sup>21</sup> Sem embargo da aprovação massiva, dir-se-á que a democracia foi uma solução imposta de fora, desde logo por não se terem em conta especificidades locais (veja-se COUTO 1997) ou por o referendo e a subsequente adoção da constituição não poderem esgotar as possibilidades de participação política dos são-tomenses. Tal ponderação merece ser sopesada, tal como se deve avaliar com idêntico sentido crítico, por exemplo, a ideia de independência imposta pela Cívica e pelo MLSTP em prejuízo de propostas políticas de outros que não eram menos são-tomenses.

depois de esvanecido, se verifica ser apreciado) e, sobretudo, as liberdades individuais, assaz relevantes numa micro-sociedade como São Tomé e Príncipe.

Desde 1990, a pouca transparência da ação governativa, onde se entranhara a corrupção<sup>22</sup>, teve durante décadas como que um contraponto na observância dos direitos humanos e, sobretudo, na liberdade de expressão. Assim, se outra desforra os desapossados de tudo, até do futuro, não poderiam alcançar, tinham, pelo menos, a possibilidade de vituperar os *políticos*. São Tomé e Príncipe tornou-se num caso assinalável de liberdades democráticas, o que, dir-se-ia, confirmava a democracia representativa como o enquadramento político para a índole cultural dos são-tomenses. Noutros termos, estes terão abraçado a mudança para a democracia como uma reconciliação com o seu substrato cultural, ao tempo tido como europeizado.

Porém, ao invés da esperança ingénua na reposição da ordem pelo fortalecimento da legitimidade e da eficácia das instituições, sem delongas a democracia patenteou a conflitualidade política muito determinada pelas rivalidades pessoais (conflitualidade que, tanto na era colonial como no regime de partido único, estivera abafada pela reverente obediência ao chefe e contida em círculos restritos e informais). Diga-se, as ditas “rivalidades” de cariz pessoal<sup>23</sup> são, antes de mais, lutas acirradas pelo poder e pela exclusão do adversário político. Tais lutas só parecem questiúnculas pessoais devido a proximidades pretéritas e à contiguidade forçada dos intervenientes.

O estendal de litigância pública – cedo anunciada pela demissão pelo presidente Miguel Trovoadá do governo do Partido da Convergência Democrática - Grupo de Reflexão, partido que o escolhera como candidato presidencial e o fizera eleger – foi interpretada como um resultado da vulnerabilidade da democracia, cujas instituições não pareciam capazes de compaginar ou de conter a zizânia entre os ilhéus, em resultado do que grassaria a instabilidade política.

Diga-se, eventuais óbices à consolidação democrática em São Tomé e Príncipe não decorreram de uma ação obstrutiva do partido histórico, no qual, apesar das reticências previsíveis dos que lhe eram desfavoráveis, a mudança acabou aceite pela maioria dos seus elementos<sup>24</sup>. Os óbices poderão ter decorrido da falta de hábito de

---

<sup>22</sup> Segundo CHABAL, em São Tomé e Príncipe, mais do que à moldura ideológica, o falhanço deveu-se à corrupção e à ineficácia, cf. 2002: 72.

<sup>23</sup> A este respeito, veja-se, por exemplo, SEIBERT 2001.

<sup>24</sup> Diversamente de outros contextos, onde ocorreram democratizações parciais, nalguns casos mais de cosmética, ainda que com espaço, anteriormente inexistente, para oposições (YOUNG 2004:42), em São Tomé e Príncipe assistiu-se a uma democratização real, ao menos no tocante à liberdade de expressão e a

participação política, um déficit que, remontando ao colonialismo, foi aprofundado após a independência. Outros óbices foram a erosão das instituições e a influência das privações e da incerteza no acentuar da atomização dos indivíduos e das dependências pessoais.

Indício de mutações no trato social, do tempo das casas de porta aberta passou-se ao das grades nas janelas. Numa mutação similar, embora de outra grandeza, passou-se da delimitação dos quintais por espécies arbóreas à vedação das propriedades por muros de pedra. Embora se pudesse imputar a desagregação social e a inobservância dos costumes e das leis às liberalidades da democracia – tal como conveniente mas ilusoriamente se atribuíra o desapego pelo trabalho à memória da escravatura –, o problema do padrão do mando e da regulação social existia desde a independência.

Alguns vieram a atribuir a deriva de desgovernação ou de contínua litigância à arquitetura institucional, decalcada da portuguesa<sup>25</sup>, que, portanto, deveria ser substituída por outra arquitetura política mais conforme à personalidade cultural são-tomense. Poderia tal ponderação analítica levar à concretização de uma perspectiva africana ou são-tomense<sup>26</sup>? A admitir que para merecer tal atributo devia ser consentânea com a suposta índole do povo são-tomense, como se poderia definir e avaliar tal critério?

Em termos simplistas, o presidente Fradique de Menezes chegou a dizer que a democracia era boa para a discussão mas que era um escolho à governação. Dir-se-ia que fazia caminho a ideia de uma revisão constitucional no sentido de tornar a constituição mais conforme à dita *tradição africana* ou à índole dos são-tomenses. Porém, perante a iniciativa presidencial de revisão constitucional, os próprios deputados do partido criado por Fradique de Menezes rejeitaram tal revisão que outorgava mais poderes ao presidente<sup>27</sup>.

---

uma efetiva competição partidária, conquanto esta tenha sido distorcida pelo famigerado *banho*, isto é, pela (tentada) compra dos votos a troco da suposta venda das consciências.

<sup>25</sup> Apesar de a constituição ter sido elaborada por um constitucionalista português, sendo, por isso, muito similar à portuguesa, a constituição semipresidencialista elaborada para São Tomé e Príncipe sofreu uma alteração no sentido do reforço dos poderes presidenciais, mormente no tocante às relações exteriores e à política de defesa, além de outras prerrogativas excepcionais em regimes semipresidencialistas.

<sup>26</sup> Vale a pena lembrar o aviso cautelar de MBEMBE: “O bastão, o gorro de leopardo e o enxota-moscas constituem símbolos de modos de governar que, para se sistematizarem ideologicamente, recorrem a conceitos espantosos como o de ‘democracia à africana’”, cf. 2013:102-103.

<sup>27</sup> Atualmente, indício da volatilidade e da desordem política é o facto de deputados da maioria presumivelmente acatarem ordens para, sem quaisquer hesitações, protagonizarem a subversão da ordem constitucional.

Já uma tentativa de revisão constitucional que diminuía os poderes do presidente levou Fradique a dissolver a Assembleia, decisão na qual recuou no prazo de horas. Tais peripécias não seriam trágicas se não indiciassem como os atos dos dirigentes eram impensados e inconsequentes, deixando suspeitar que, também num regime democrático, as decisões permaneciam fora do cenário institucional, isto é, do quadro conjecturado por quem ingenuamente teimasse em supor e em fazer crer que a racionalidade preside às decisões políticas.

Nos anos 90, concomitantemente à aplicação do programa de ajustamento estrutural, o empobrecimento fustigou duramente os mais pobres, cavando o desespero, também devido à aparente inviabilidade do país. Todavia, a emersão da miragem do petróleo impeliu à redefinição da ancoragem do arquipélago e, decerto, suscitou os primeiros lances no sentido da apropriação dos putativos recursos do petróleo. Sucederam-se várias peripécias em torno dos negócios dos direitos da exploração petrolífera, teceram-se acordos de delimitação de fronteiras marítimas e criou-se com a Nigéria uma zona de exploração conjunta do petróleo no mar. Num realinhamento diplomático em detrimento da costumeira proximidade com Angola, o país aproximou-se da Nigéria e abriu-se a imigrantes oriundos do entorno geográfico.

Com a promessa de enriquecimento a breve trecho, tal reorientação diplomática suscitou pronunciamentos, mormente na blogosfera, acerca da (indesmentível para uns, conquanto questionável para outros) africanidade da personalidade cultural dos são-tomenses. Tal deveria ter conduzido à problematização da respetiva relevância para o ordenamento político, mas as discussões tenderam a cingir-se ao, fim e ao cabo, que de emblemático tinha, ou não, a arrogada pertença africana. Presentemente, a outrora apaixonada discussão da identidade cultural insular, esbatida pelo esfumar da mirífica promessa do petróleo, acaba relativizada pela alteração radical do quadro democrático.

### ***Da africanização da política à conquista do poder e à restauração autoritária?***

Corolário de uma estratégia de tomada de poder pensada e executada desde há décadas, a atual convulsão política decorre de o intento de Patrice Trovoada transcender a mera apropriação casuística de recursos, fito imediatista que decerto norteou desempenhos políticos anteriores.

Hoje primeiro-ministro, chefe de uma maioria absoluta de deputados e de um presidente da República, Patrice Trovoada preparou desde há muito o caminho até ao

poder. Conquanto durante anos possa ter sido menoscabada, essa persistente estratégia sobressai quando comparada com a inconsequência dos posicionamentos dos políticos adversários.

De alguma forma, o tirocínio começou em 1991 com a eleição de seu pai, Miguel Trovoadá, que terá conseguido desviar para si o apoio inicialmente destinado a Guadalupe de Ceita<sup>28</sup>. Na sequência da eleição do pai para presidente, Patrice Trovoadá foi nomeado seu assessor para assuntos internacionais.

Em 1994, formou-se a Ação Democrática Independente (ADI), um partido ligado ao presidente Miguel Trovoadá<sup>29</sup>. Este partido foi conquistando o seu espaço devido à ascendência do presidente, posteriormente continuada por Patrice Trovoadá.

Em 2001, a promoção da candidatura presidencial de Fradique de Menezes por Miguel Trovoadá revelou-se um lance político tática e estrategicamente insuperável. Fradique era um candidato de fora do sistema político, que renovava a oportunidade para a recidiva dos ilhéus na (vã) esperança em soluções salvíficas engendradas fora da *política*. Por isso, e certamente também pelo seu alardeado sucesso empresarial, era o único candidato capaz de concitar o apoio bastante para derrotar inapelavelmente Pinto da Costa, que Miguel Trovoadá não queria ver eleito e, menos ainda, com votos determinados pela algo inevitável desilusão relativamente ao seu mandato.

Patrice Trovoadá foi diretor da campanha de Fradique em 2001<sup>30</sup> e tornou-se por algum tempo ministro dos negócios estrangeiros, passo que o integrava de vez na cena política da terra. Potenciado pelo crescendo da ADI, que obteve 16,2% de votos nas eleições de 2002, em 2006, quando ninguém se dispunha a perder contra o recandidato Fradique – que em 2002 criara o Movimento Democrático Força da Mudança - Partido Liberal –, Patrice dispôs-se à liça, sendo apoiado por um titubeante e

---

<sup>28</sup> Cf. CEITA 2012.

<sup>29</sup> Na biografia de Patrice Trovoadá, SANTOS defende que Miguel Trovoadá foi alheio à ideia e à formação da ADI (2014:178-179). A comparação e a prudência obrigam a duvidar daquela asserção, ademais desfasada da realidade porque se tornou evidente que a ADI era um partido do presidente, como outros, embora com contornos diferentes, o foram ou vieram a ser de outros presidentes.

<sup>30</sup> SANTOS 2014: 216.

A campanha de Fradique foi uma pedrada no charco. Em primeiro lugar, esta candidatura fez ruir as esperanças de protocandidatos que esperavam o reconhecimento popular pelos “feitos nacionalistas”. Ora, o povo queria mais pão para a boca do que pagar dívidas de gratidão que, em rigor, não contraíra. Em segundo, a coreografia apelativa com a inclusão de jovens bailarinas, com o inusitado toque de sensualidade nos até então cinzentos palcos de políticos, e o desassombro de Fradique que, supostamente rico, rejeitava a conveniência e apodava o opositor, ex-presidente, de “preguiçoso” (*testemunho pessoal*, A. Nascimento), não deixavam de ser aliciantes para uma mole de desapossados propensos a que se lhes lembrasse as malfetorias do regime de partido único, a quem atribuíam as suas provações.

desnorteado MLSTP e, aventou-se, pelo governo de Angola<sup>31</sup>. Patrice perdeu contra Fradique mas, com cerca de 38% dos votos, cimentou a sua posição no cenário político.

Sinal das debilidades dos desempenhos políticos e dos intrincados compromissos pessoais, a refrega eleitoral não impediu Fradique de vir a apoiar uma solução governativa chefiada por Patrice. Segundo o então primeiro-ministro Tomé Vera Cruz, uma maquinação terá levado Fradique a tentar fazer aceitar o nome de Patrice Trovoada para primeiro-ministro, causando a sua demissão.

Independentemente de dichotes e de intrigas, ao mesmo tempo que durante anos nenhum partido deixou de contemporizar com Patrice Trovoada, este conseguiu sempre aparentar desapego face ao poder, sumindo da terra nos intervalos de engajamentos políticos e pleitos eleitorais, dando a ideia de não carecer da *política* para viver...

Diferentemente de outros partidos – designadamente do MDFM-PL, finado com o termo dos mandatos presidenciais de Fradique –, o ADI manteve-se sustentado na suposta riqueza e na promessa de poder do seu chefe. Como os demais, tornou-se um partido de um homem só, que prima pela quase ausência de bases ideológicas e programáticas<sup>32</sup>, relembre-se, igualmente vagas ou ausentes nos demais partidos.

Sem embargo do apoio popular, equacione-se a hipótese de ao ADI subjazerem laços clientelares, como o indicia a estrita constância do pessoal político. A exemplo da arregimentação de lealdades perseguida por outras forças partidárias, o ADI tenta angariar clientela fidelíssima. A diferença reside no grau de solidez dos laços de dependência pessoal decerto construídos ao longo de anos<sup>33</sup>. Com efeito, afora as adesões à ADI – onde a dissonância e a pluralidade de opiniões são contidas pela lealdade ao *chefe* –, não se pode descartar um persistente trabalho de captação de fidelidades caladas que se tornaram quase inamovíveis, pelo menos até ao dia em que houver um sinal da alteração da situação política. Esse trabalho de captação de lealdades

---

<sup>31</sup> Não sabemos em que medida o MLSTP decidiu por razões suas – entre elas, o receio da derrota e um vago ressentimento contra uma figura inconveniente e impertinente, que, a seu jeito, também não era da terra – e não por quaisquer ponderações alheias apoiar a candidatura de Patrice Trovoada. O eventual apoio de Angola terá contribuído para o MLSTP apoiar Patrice Trovoada contra Fradique de Menezes, quiçá detestado pelos angolanos; acerca deste lance, veja-se SANTOS 2014: 239-240.

<sup>32</sup> Porventura, o enunciado mais completo de um desígnio de governo foi apresentado como posfácio da sua biografia. Vários dos pressupostos de uma boa governação – que não se distanciam do que se poderia considerar um património universal, também (dito) ocidental, de valores políticos e éticos – são consensuais para pessoas de um largo espectro político, defensoras do Estado de direito democrático. Neste momento, a governação chefiada por Patrice Trovoada viola o Estado de direito democrático.

<sup>33</sup> Não é necessário levar longe a imaginação nem ser adepto das teorias da conspiração para supor a possibilidade de greves gizadas a serviço, não dos grevistas, mas do ADI. Em São Tomé e Príncipe, as fraquezas pessoais são de tal forma aparentes que tornam plausível a hipótese da paulatina instrumentalização tanto das instituições como de movimentações sociais.

terá passado pelo estipêndio de instituições públicas, debilitadas desde o tempo da discricionariedade revolucionária e, ao longo dos anos, tornadas instrumentalizáveis para os fins particulares dos que têm mais força.

Patrice Trovoadá beneficiou do efeito de novidade, que aliou ao da vitimização. Ele dirigiu um governo de coligação em 2008<sup>34</sup> e, após 2010, um minoritário resultante da conquista de 26 dos 55 lugares de deputado. Em 2012, o parlamento aprovou uma moção de censura e o presidente Pinto da Costa – presidente no regime de partido único e eleito em 2011, além de adversário de Miguel Trovoadá, com quem partilhara anos de exílio – demitiu o governo<sup>35</sup>. Como habitualmente, Patrice Trovoadá deixou o país com um crédito de simpatia popular atribuído ao facto de o não deixarem trabalhar em prol da prosperidade do país e dos seus concidadãos. As táticas de pequeno alcance de parceiros de governação – que derrubaram o governo em 2008 – e da oposição – que derrubou outro em 2012 – só lhe conferiram um crédito de fazedor impedido de trabalhar em prol do povo pelos *políticos* da oposição. O moralismo sumário que permeia as conversas e os raciocínios da *rua* laborou a favor da tática de vitimização possibilitada pelo imediatismo da ação política dos adversários, entendida pela *rua* como determinada pela inescrupulosa procura de ganhos pessoais, crivo que, evidentemente, não aplicou a Patrice Trovoadá.

Na realidade, expedientes politicamente ineptos<sup>36</sup> e processos *ad hominem*, em qualquer das circunstâncias judicialmente inúteis e politicamente contraproducentes por só fazerem avultar a ideia de conluio dos velhos *políticos* contra o homem da *mudança*, prepararam o caminho para Patrice Trovoadá em 2014 lograr uma maioria absoluta de mandatos, a que se seguiu uma vitória nas eleições presidenciais do candidato do ADI, Evaristo Carvalho, que, embora presidente, obedece ao seu chefe.

No plano eleitoral, a ascensão e a vitória de Patrice Trovoadá – de facto, uma vitória dele e não da ADI – beneficiou do hábil aproveitamento de várias circunstâncias,

---

<sup>34</sup> Em 2008, estive uma quinzena em São Tomé na altura em que o governo tomou posse. Constatei uma certa sobrançeria dos adversários que prognosticavam o fracasso do governo – o que todos os arredados do poder vaticinarão a qualquer governo do adversário. Outros achavam que não teria condições (a proibição de transmissão dos jogos de futebol em detrimento de notícias parecia indiciar isso mesmo). Não por acaso, saí de São Tomé absolutamente certo de que o governo não duraria muito. Motivo: não os comentários da oposição mas as reservas de elementos dos partidos da coligação que deixavam antever o derrube a prazo do governo (*testemunho pessoal, A. Nascimento*), o que veio a acontecer, firmando ainda mais a ideia de um conluio dos *políticos* contra Patrice Trovoadá.

<sup>35</sup> Cf. SANTOS 2014: 268.

<sup>36</sup> Amiúde, os políticos, que não circulam nas ruas, a não ser de *jeep*, parecem perder o contacto com a realidade. Como se pode ter imaginado que um governo indiferenciado, de iniciativa presidencial, podia, ao cabo de dois anos de governação sem impacto visível, reverter o sentimento de simpatia para com Patrice Trovoadá?

entre elas, a pressão económica do crescimento demográfico e a incerteza da vida para os novos. Sem acesso a bens ostentados pelo restrito grupo de possidentes, a que, em qualquer caso, se julga com direito, a juventude inferia da sua escolarização básica e do conhecimento do mundo a conclusão de estar a ser privada do seu futuro por quem, perpetuando-se no poder, o exercia de forma corrupta e para fins estritamente pessoais.

Os triunfos eleitorais resultaram, pois, do aproveitamento do ressentimento advindo do moralismo sumário e expedito dos jovens desapossados de tudo e, particularmente, de quaisquer expectativas para a vida. Sem outra certeza além da do adiamento de qualquer intento de vida, eles mobilizaram-se contra os *políticos* que orbitaram em torno do poder desde a independência. Bastou a Patrice Trovoada aludir a “corruptos” e a “ladrões” para concitar apoio<sup>37</sup>. Daí os jovens inferiam ter chegado a sua hora<sup>38</sup>.

Patrice Trovoada concitou popularidade, mas não tem carisma nem nunca fez esforços no sentido da criação de empatia com a população. Sem uma marca ideológica ou programática<sup>39</sup> – apesar de seus acólitos dizerem que “ele está a fazer coisas”, “ele está a trabalhar” –, a adesão que ele suscitou – na esteira do apoio ao que vem de fora e se afigura salvífico – lembra a propensão para a adesão ao mais forte, da qual não se diria ser típica dos Africanos mas que se encontra em contextos africanos.

Ademais, não raro se aventa que dirigentes de outros partidos estão rendidos a Patrice Trovoada, algo que não destoaria da socialmente generalizada prática do *banho*. Sem menosprezar o mérito da pertinácia com que anos a fio foi montada a teia com que Patrice Trovoada se guindou ao poder, o desempenho político dos demais partidos é sofrível, para não dizer risível. Embora sem se poder provar a citada rendição, a confluência da direção do MLSTP, presidida por Aurélio Martins, com Patrice Trovoada lança a suspeita sobre o cruzamento de interesses de elementos de destaque do MLSTP, entre eles, os irmãos Monteiro<sup>40</sup>, com os de Patrice Trovoada.

---

<sup>37</sup> NASCIMENTO 2010.

<sup>38</sup> Por exemplo, para MBEMBE, decorridas décadas, as novas gerações também aspiram a fazer parte da ‘clientela’, ou seja, a aceder às redes de alimentação e enriquecimento, cf. 2013:133.

<sup>39</sup> Aludir ao fim da economia subsídio-dependente ou falar da economia azul pode até significar uma inovação no léxico político, mas tais lemas, falhos de substância, são, sobretudo, lemas.

<sup>40</sup> Ao tempo em que ultimo este texto, dois deputados do MLSTP, os irmãos Monteiro, deixaram o partido (<http://www.stp-press.st/2018/05/11/deputados-irmaos-monteiro-abandonam-mlstp-psd-alegando-perseguiçoes/>, acesso: 13 de maio de 2018). Tal demissão vem na sequência das controversas sentenças judiciais e das medidas policiais relativamente à posse da fábrica de cerveja Rosema, causa imediata do novo agravamento da crise institucional em São Tomé e Príncipe.

Labora uma dinâmica de concentração de poder nas mãos do atual primeiro-ministro, a cujos desígnios a figura presidencial parece vinculada sem outro critério que o da obediência pronta e estrita. Não se sabe até quando os são-tomenses vão poder rir quando falarem do seu presidente que, amiúde, etiquetam de “pau mandado”.

Chegou-se a uma situação de convulsão política criada pelo governo a partir do momento em que na presidência do Supremo Tribunal de Justiça deixou de estar o juiz Bandeira e, é legítimo presumi-lo, Patrice Trovoadá perdeu confiança no desempenho a contento desse tribunal enquanto tribunal constitucional e instância decisória em pleitos eleitorais.

Diga-se, uma bem gizada estratégia de conquista do poder não tinha forçosamente de ter como corolário uma crise político-institucional da qual não se vislumbra saída. O desenlace provável desta convulsão é um poder autoritário de Patrice Trovoadá, pautado pela aparência de normalidade institucional mas cerceador das liberdades individuais e, obviamente, das possibilidades de alternância no poder.

A exiguidade de São Tomé e Príncipe permite verificar alguns itens, pelos quais se infere uma configuração política que, além atrofiadora das liberdades, só vem acrescentar ódio à acrimónia já gerada pela pobreza e pelo ressentimento social.

Assiste-se ao renascimento do medo. Não há notícias de perseguição a pessoas, conquanto alguns casos de violência sem motivos políticos, perpetrada por indivíduos alegadamente próximos do poder, tendam a ficar impunes. Em todo o caso, pessoas diferenciadas vão sendo excluídas do acesso ao espaço público<sup>41</sup> e não só. Revisitando teses clássicas acerca do alinhamento classista de grupos intermédios, diríamos que quem tem algo tem medo. Na circunstância, acomoda-se ou rende-se.

Já o desespero traz para a *rua* e para a internet quem não tem nada, mas são poucas as vozes clamam contra a atual situação de concentração de poder. Apesar de uma manifestação de relevo de apoio ao Supremo Tribunal de Justiça – cujos efeitos se esgotaram no próprio momento – já ninguém pode contar com o apoio das instituições<sup>42</sup> para a salvaguarda dos direitos cívicos básicos.

---

<sup>41</sup> O espaço público também é composto pelas redes sociais. Mas a aparente universalidade do acesso e a enganadora igualdade dos *posts* mascaram uma impensada marginalidade dos comentários que, além de escrutinados, são relativizados por não poderem ter a dignidade de pronunciamentos debatidos nas instâncias públicas. Tendem, pois, a replicar a marginalidade dos panfletos de há anos (SEIBERT 2001). Ácidos e corrosivos, até pela expressão do que noutros fóruns é indizível, não têm impacto no curso dos eventos.

<sup>42</sup> No caso Rosema, ao arrepio da sentença do Supremo Tribunal de Justiça, a primeira ação policial foi, não a de apoiar, mas de impedir a sua execução. Se a sentença acabou por ser executada, tal deveu-se à

Até pela observância casuística de direitos políticos e cívicos, ainda não se dirá que existe uma ditadura, mas lavra a subversão dos mecanismos institucionais de equilíbrio de poder que forçosamente desembocarão num governo ditatorial. Depois do controlo da informação – a única voz dissonante é o jornal digital *Téla Nón* – e da arregimentação dos vários órgãos de poder eletivos, já se encetaram os passos para o controlo da justiça.

O músculo conferido às forças policiais já vem de governações anteriores. Porém, agora tais forças ostentam a parafernália suscetível de ser usada contra alegados desordeiros e, se necessário, contra deputados na própria Assembleia.

Portanto, não se refutará a asserção de que o fito de Patrice Trovoadá é a perpetuação no poder, o que passa pela neutralização dos adversários políticos. Este quadro está em consonância com o que alguns são-tomenses considerarão conforme à *tradição africana* ou do *big man*<sup>43</sup> – para alguns, um chavão impróprio e alienado – ou, afinal, em conformidade com a sua não pertença são-tomense<sup>44</sup>?

### **No meio da convulsão, qual o lugar da cultura, dos lemas emblemáticos e da política?**

Dada a inépcia da destroçada oposição – cujas palavras em defesa da democracia em perigo valem pouco, não por não serem certas, mas por o “povo” não vislumbrar força política bastante para as sustentar<sup>45</sup> –, é improvável que qualquer ação de cariz político-social detenha esta deriva de poder autoritário e avesso ao Estado de direito democrático. Porquê e como se chegou a esta situação indutora de clivagens e de danos aparentemente irreparáveis?, tal a pergunta que alguns farão.

---

pouca convicção da polícia. Acabou depois revertida pela ação policial, respaldada *a posteriori* numa sentença de outra instância, no mínimo, processualmente duvidosa.

<sup>43</sup> Por exemplo, MBEKI rejeita que tal seja algo de africano, devendo o *big man* ser considerado como uma invenção do neocolonialismo e da Guerra-fria (cf. 2009: 33-34). Esta posição de modo algum é consensual, defendendo alguns que se trata de um padrão profundamente enraizado nas entidades políticas africanas.

<sup>44</sup> De modo algum se poderá sequer duvidar da condição de são-tomense de Patrice Trovoadá. Esta pertença é, nos planos jurídico e político, absolutamente inquestionável.

Em todo o caso, tal asserção não deve impedir que se detalhe o sentido das asserções sobre a sua qualidade de não-são-tomense, invetiva que surge nas caracterizações da sua pessoa – por vezes, apodada de gabonês – e nas críticas ao seu desempenho. Não cabe neste trabalho enveredar por tal linha interpretativa, mas cumpre relembrar que quer a credibilidade dos seus propósitos, quer os contornos da sua atuação política devem muito à sua apartação da terra, prática que mantém apesar de ser primeiro-ministro.

<sup>45</sup> Ora, num panorama pautado pela memória de anos de exercício de poder discricionário e de desacerto das opções dos políticos, a repercussão de tais palavras em defesa da democracia parece rala. Ou será rala por se antever uma configuração política contra a qual já não se consegue lutar.

Até há anos, estes debates, mais ou menos esparsos e erráticos, não atraíam a atenção do comum dos são-tomenses, amiúde mais seduzidos por mensagens políticas que anunciassem a capacidade de um efetivo mando. Agora, tecem-se comentários acerca do processo de gestação de um poder autoritário, que alguns consideram já consumado. Uma ou outra voz pertinazmente adversa está fora do país. Outras vozes, que falavam da idiossincrasia do povo como fonte de inspiração de uma nova arquitetura política e eram prontas a denunciar as injustiças do passado, permanecem agora, em parte compreensivelmente, caladas. Indubitavelmente, é mais fácil criticar quando a suposta origem do mal é exógena ou pertence ao passado. Tal não pode deixar de indiciar o escasso alcance de visões da terra, ditas africanas – isto é, pretensamente condizentes com uma moldura cultural vagamente idealizada mas qualificada de africana – cuja transitividade para uma prática política libertadora, quando se faz precisa, não se vislumbra.

Em consonância com modismos hodiernos, outros insistiram nos valores do “povo”, como se, a despeito da similitude com perspetivas essencialistas instrumentalizáveis para desígnios de diversos intentos políticos – alguns dos quais nos antípodas dos arvorados por africanos –, os ditos valores do “povo” fossem, de facto, substantivos<sup>46</sup> e, mais relevante, úteis para a governação de uma sociedade. A existirem, isto é, a terem aplicação em certas esferas da vida grupal, não têm, contudo, préstimo para a condução política, como, aliás, o indicia o curso da política no arquipélago.

Na derradeira década do século XX, concomitantemente com o emergente “cheiro do petróleo” no horizonte do arquipélago, surgiram, até por causa da instabilidade política alegadamente causada pelo modelo constitucional, a par da oportuna reivindicação de uma orgulhosa africanidade da identidade são-tomense, alusões à necessidade de compatibilizar a arquitetura política do regime com a índole do povo<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Acerca da nula transitividade dos valores exaltados por autores são-tomenses, veja-se NASCIMENTO 2007: 76.

<sup>47</sup> As figuras intelectuais são-tomenses não propuseram nenhum modelo de democracia ou, se quisermos ser mais abrangentes, de governação, democrática ou não, mais condizente com a suposta matriz cultural dos ilhéus ou, se se quiser, com as realidades da terra. Excetua-se vagas recomendações de uma democracia política específica (por exemplo, COUTO 1997: 123) e a sugestão de Gastão Torres, de 1995, de uma estrutura governativa minimalista que dispensaria os partidos (cf. carta reproduzida em CEITA 2012:422-423). A questão que assoma é a de saber se não se propõe a abdicação da democracia por troca com outro regime que de democrático não teria senão uma vaga e irrelevante inspiração, troca que, no dizer de alguns, está agora em curso.

Acerca do “povo” são-tomense – um suposto sujeito histórico desde há anos repescado para efeitos retóricos –, escreveu-se que a sua moral cultural se resume em duas palavras, a saber, liberdade e igualdade. Destes sentimentos, transmitidos geneticamente, nasceu uma gente que venera a liberdade e que reage a todo o tipo de dominação<sup>48</sup>. Trata-se, obviamente, uma idealização voluntariosa mas indevida.

Justamente, o curso da política no arquipélago evidencia a vacuidade de tipificações panfletárias e (inconscientemente) essencialistas, porventura bem-intencionadas, mas, em qualquer dos casos, desfasadas da realidade, como se infere da rendição generalizada ao *banho* – a seu modo, uma confissão implícita de incapacidade de determinação do destino coletivo – e da procura da segurança e de um futuro numa rede clientelar e num laço de dependência pessoal. Aliás, perante a aparentemente imparável construção de um poder autoritário, não se poderia agora pretextar que este processo vinga por a ele subjazer uma (inconfessável) adequação desta deriva política à matriz cultural dos são-tomenses?

Ora, sem perigo de erro, sustentaria que, no presente momento de convulsão, parte dos são-tomenses apreciará mais do que nunca o que agora já se lhes afigura perdido, a sua liberdade e, sobretudo, o seu sossego, que, se necessário, tentarão obter pelo preço de uma forçada acomodação a quem manda(rá), seja pela imposição do medo, seja por um exercício do poder autoritário conquanto não forçosamente disruptivo. Esta hipótese, com o seu quê de especulativo, serve para demonstrar a inanidade de caracterizações voluntariosas mas enviesadas da índole dos povos.

Ao invés do desejo embutido em asserções acriticamente encomiásticas das idiossincrasias<sup>49</sup>, da pluralidade e das diferenças dos subalternos ou dos oprimidos, opinaria que bem mais decisivas do que as idealizadas culturas do “povo” são as instituições indutoras de uma dada cultura política.

Ao arrepio de devaneios retóricos, aqueles para quem o Estado de direito, independentemente das particularidades de que se possa revestir, faz sentido – isto é,

---

<sup>48</sup> Para COUTO, tal disposição resultaria do processo de escravização (1997:30). Ora, a escravização pode gerar ressentimento e desejo de desagravo, mas não necessariamente um desejo de liberdade e de igualdade. Acresce que, ao invés de lucubrações intelectuais, nem sempre os povos ou os oprimidos estão dispostos a lutar, aliás, a maior parte das vezes não estão dispostos a isso.

<sup>49</sup> As idealizações atemporais dos povos e, bem assim, de outros sujeitos coletivos só se compreendem à luz de serôdias fidelidades ideológicas ou, quiçá, em razão da procura da distinção e da proeminência advindas da capacidade de supostamente falar em nome de outros, isto, é do “povo”, com cujos padrões nenhum intelectual se identifica a ponto de os querer partilhar ou ver integrados no seu modo de vida. Dito mais cruamente, a prova da irrelevância dos ditos valores (amiúde invocados por razões instrumentais...) reside na circunstância de ninguém se dispor a viver como o povo suposto guardião dos ditos valores.

que o julgam a moldura adequada e eficaz de governo das suas vidas – dificilmente o trocam por idealizações vagas e por práticas de contornos dúbios e insondáveis.

Na presente convulsão política no arquipélago, muitos são-tomenses clamam, tardia e talvez já inutilmente, pela constituição que, na prática, já está derogada, desde logo pela criação inconstitucional de um tribunal constitucional de fação, processo já com réplicas na interferência noutros tribunais.

Os acontecimentos recentíssimos – cujas penosas sequelas prosseguem à data da escrita deste texto – comprovam a vacuidade das menções à africanidade ou aos valores locais para a condução política da sociedade isleña. Com efeito, quando se aborda algo decisivo como a tomada de poder e o subsequente estendal de consequências nas vidas pessoais, a arrogada africanidade da alma e dos costumes vale de pouco...

Noutros termos, não se pode descartar a intuição, indemonstrável, de que parte dos enunciados sobre a perspetiva africana, sobre o saber local como passo da construção de novas relações sociais resulta da impossibilidade ou incapacidade de interpelar os *chefes* ou de lidar com as tramas no poder em África.

No plano cognitivo, para a análise do curso da política no arquipélago, bem mais premente do que invocar a descolonização do pensamento e outros procedimentos pretensamente contra-hegemónicos<sup>50</sup> seria poder caracterizar acertadamente, com prova empírica bastante, as ações das personagens, das quais muito do que se ouve dizer não se consegue nem provar, nem infirmar. Cite-se, por exemplo, a ideia de que elementos de destaque de outros partidos estão rendidos a Patrice Trovoada. À primeira vista, a ideia parece absurda e, ademais, não há forma de se provar o enfeudamento de figuras cimeiras do principal partido da oposição, o MLSTP, a Patrice Trovoada. Porém, que as condutas tendem a corroborar este alvitre digno de uma teoria da conspiração, isso é inegável<sup>51</sup>. Se porventura esta hipótese, que anda nas bocas do mundo, pudesse ser

---

<sup>50</sup> Desde há dezenas de anos alude-se à necessidade de descolonizar o pensamento, tarefa louvável se não nos fizer perder de vista que não é em virtude de uma qualquer magia das palavras que se extirpa a opressão que não tem necessariamente cor nem fenótipo.

<sup>51</sup> Não há outra forma de entender a subscrição por parte de figuras do MLSTP da deliberação pela qual, com base numa leitura capciosa da lei, a Assembleia destituiu o Supremo Tribunal de Justiça. De forma intrigante, tal deliberação foi apoiada pela ADI e por figuras do MLSTP (<https://www.telanon.info/politica/2018/05/02/26851/operacao-rosema-mlstp-e-adi-unem-se-para-decapitar-o-stj/>, acesso: 14 de maio de 2018), isto já depois de repetidos alertas sobre o intento de governamentalização do sistema de justiça. O posterior pedido de remoção da assinatura da dita exposição só se explica em razão ou do desenlace no caso da fábrica de cerveja Rosema ou da reação dos militantes do MLSTP. Se porventura a posição e o subsequente recuo são autênticos (<http://www.parvodigital.info/index.php/noticias/politica/item/3775-jorge-amado-firme-na-resolucao-para-suspensao-dos-juizes-do-stj> e <https://www.telanon.info/politica/2018/05/03/26873/aurelio-e-guiva-tentam-redimir-se/>, acesso: 14 de maio de 2018), isto é, determinados pela reflexão dos próprios –, não

provada, certamente se teria outro entendimento das condutas políticas e se relativizariam inanidades como, por exemplo, as pretéritas culpabilizações da constituição<sup>52</sup> como fonte dos conflitos.

Em todo o caso, no arquipélago, o fator local – exiguidade territorial e o isolamento –, que não forçosamente africano, tem peso. Hipoteticamente, deveria ser possível nomear os atores responsáveis pelos conflitos – e isso aconteceu há anos, quando os que estavam na oposição e que hoje integram a clientela do poder<sup>53</sup> já previam a sua vitória eleitoral – ao invés de acusar abstratamente as instituições por inadequadas. Porém, pelas afinidades sociais ou familiares ou pela antevisão da conveniência e/ou necessidade de concertar interesses para eventuais oportunidades de rateio de bens, por regra prevalece a dificuldade em nomear os “farsantes” com quem se pode ter de convir posteriormente.

Como se disse, há anos, a contemporização ou a prudência calculista já cederam o lugar a tonitruantes ameaças dos que se sentiam antecipadamente vitoriosos. Na anterior legislatura, capitalizando a pressentida adesão eleitoral da mole que tende a juntar-se ao (putativamente) mais forte, deputados da ADI terão ameaçado com o recurso, se preciso, a sangue<sup>54</sup>. Tê-lo-ão feito pela antevisão, certa, de uma próxima ascensão ao poder do seu chefe. Aqui chegados, abdicam das medidas para com os adversários e recorrem à força para precaver o uso da mesma tática pelos que hoje estão na oposição. Certamente, nos cálculos de quem assim age não estão computadas (e, é legítimo supor, não podem estar porque prevalecem os ditames do *chefe*) as consequências danosas das dinâmicas disruptivas que, se não são, ao menos parecem

---

deixam de revelar a mais inepta das conduções partidárias. Restam outras questões, por exemplo, como é que o MLSTP aqui chegou? Como foi possível a Aurélio Martins estar à frente do MLSTP contando com o beneplácito dos militantes e a indiferença da sociedade? As perguntas valem para todos os partidos e para o emaranhado de cumplicidades de que, por regra, só se fala à boca pequena. Num certo sentido, tal não deixa de comprovar a falência dos princípios nos partidos perante a valia do dinheiro, falência que começa na arregimentação de fidelidades e no *banho* e acaba, porventura, em entendimentos inescrutáveis e de consequências trágicas para São Tomé e Príncipe.

<sup>52</sup> Ao invés, reconhecendo que a arquitetura do Estado de direito democrático consubstancia valores básicos como a equidade e a justiça – mesmo que, para alguns, estes sejam valores ocidentais –, é a eles que os são-tomenses se agarram para lutar, talvez em vão, contra a implantação de um regime ditatorial.

<sup>53</sup> À margem de juízos de valor, a designação “clientela” visa dar nota da prevalência de laços de obediência que não admitem a dissonância, naturalmente expectável em processos dilemáticos por colidirem já não só com o direito democrático mas igualmente com os costumes e o bom senso.

<sup>54</sup> A putativa força de Patrice Trovoada foi anunciada por comportamentos turbulentos dos deputados da ADI; A este respeito, veja-se <http://www.telanon.info/politica/2014/04/27/16226/declaracao-politica-da-adi-no-parlamento-anuncia-combate-mortal-2/> e <https://www.telanon.info/politica/2014/05/05/16368/governo-responsabiliza-adi-pelo-que-possa-acontecer/>, acesso: 13 de maio de 2018.

irreparáveis<sup>55</sup>, percepção que não é inócua nas reações imediatas – desde o impotente sentimento de revolta ao imperativo da contenção e ao medo – dos vários interlocutores e no grosso da população.

Hoje, lamenta-se a desagregação social, um efeito impensado da desestruturação das instituições iniciada pelo voluntarismo do pós-independência. Se de início, e independentemente da crescente arbitrariedade dos mandantes do MLSTP, as instituições de poder ainda pareceram fazer obedecer o relacionamento social e a árdua luta pela sobrevivência quotidiana a determinações derivadas do direito ou do costume, progressivamente as relações sociais foram inquinadas pela privação e pela influência dos laços clientelares regulados pela aura de prestígio, pelo putativo dinheiro, pela pressentida força e, mais recentemente, pelo medo, vetores estranhos a qualquer noção, mesmo se rala, de bem público.

Perante um clima crescentemente opressivo, sobra, para além das necessárias descrição e explicação desta deriva política, a questão do eventual posicionamento dos estudiosos – são-tomenses, mais africanos e outros – relativamente à identificação e, se pertinente, à valorização de uma abordagem africana – a admitir que ela possa ser específica e útil – nesta contenda, melhor dito, nesta deriva de autoritarismo...

### **Notas finais**

A partir do olhar retrospectivo sobre São Tomé e Príncipe, podemos explicar o estendal de mudanças – umas desejadas, outras nem tanto mas nem por isso menos operantes – e de perda ao longo de mais de quatro decénios de independência como tendo sido determinadas pela conjuntura política internacional da época, a qual, logo no pós-independência, teria empurrado as ilhas para um regime política e socialmente danoso. Os independentistas queriam construir uma sociedade radicalmente distinta do que consideravam um estendal das desgraças de África, mas a via socialista imposta aos ilhéus a coberto da revolução social e do moralmente superior ditame da igualdade revelou-se desastrosa. Na realidade, o início do desastre começou na imposição de uma

---

<sup>55</sup> Atente-se nas palavras de MBEMBE: “As lutas pela subsistência e a violência que as acompanha estão em vias de se tornar uma das modalidades culturais mais pregnantes das sociedades africanas contemporâneas” (2013: 123). Ainda que no arquipélago tal cenário nos pareça improvável – até por a contenção social e a prevenção da dissonância poderem dispensar violência repressiva, na esteira, aliás, da prática colonial – não se pode descartar o recurso crescente à violência, hoje socialmente disseminada em grau impensável há pouco tempo, cf. NASCIMENTO s. d.

situação política apresentada como uma escolha dos ilhéus (conquanto, em parte, também o tenha sido).

Mesmo perante a atual deriva, talvez não se devesse falar de restauração autoritária a menos que se filiasse esta deriva autoritária na subsequente à independência<sup>56</sup>. A ser assim, tal autorizaria a desvalorizar os recursos ideológicos e as vicissitudes de cada uma das épocas para enfatizar o traço comum da construção de um poder pessoal por personagens diferentes. Todavia, se tal fosse uma leitura pertinente, considerar-se-ia que no arquipélago prevaleceria a tendência para a edificação de poderes pessoais indisputados? Por outras palavras, face à atual deriva política, não estaremos perante uma evolução que, despida das roupagens retóricas de antanho, se revela, afinal, convergente com o que se passou no pós-independência, mormente no tocante à concentração de poderes, à instrumentalização das instâncias estatais e, em suma, à corrosão das instituições? Se porventura se corroborasse esta conclusão – a de que, como outrora, se assiste ao gérmen de uma ditadura, independentemente dos artifícios retóricos e das circunstanciais e convenientes justificações – e, por isso, se admitisse a ideia de um permanente movimento arredio dos valores democráticos, teria de se equacionar a hipótese de este ser um movimento, se não inelutável, pelo menos poderoso em São Tomé e Príncipe.

Emergem duas questões: primeira, devemos relativizar os valores da democracia representativa em favor, nomeadamente, do renascimento de valores africanos forçosamente superveniente ao fim do Estado pós-colonial<sup>57</sup> ou de uma solução local, adaptada, de governabilidade? Se sim – resposta de alguns intelectuais, que não necessariamente de políticos nem da *rua*, que, todavia, não raro naturaliza o mando, por vezes até o opressivo –, que valores poderiam as pessoas (que no passado já foram

---

<sup>56</sup> E, lembrariam alguns, na vigente na era colonial. Porém, por muito odiosa que a ditadura na era colonial se afigure, ela não suscita os dilemas que a opressão da autoria dos “nossos” iguais e que partilharam (ou têm memória dess) a opressão.

<sup>57</sup> De acordo com MBEKI, existiram, não Estados pós-coloniais, mas governos pós-coloniais, cujos elementos não controlavam nem os países, nem as economias (2009: 154-155). Não foi o caso do arquipélago, onde é difícil datar o fim do Estado pós-colonial, sobretudo porque, diferentemente de outros contextos africanos – onde o Estado pós-colonial é dado como findo nos anos 80 ou 90 (YOUNG 2004: 24) –, o Estado, mesmo se deliquescente, não deixou de ser – por exemplo, por efeito da distribuição de réditos e da regulação social – uma referência para políticos e para o comum da população.

Ainda assim, em São Tomé e Príncipe, há uma marca relacionada com a evolução social que permite alvitrar uma datação para o hipotético fim do Estado pós-colonial, a saber, a da aceleração das transformações sociais sucedânea à implantação da democracia. Ao arrepio dos ditames do Estado, tais mutações sociais tornaram a sociedade são-tomense assaz diferente do que o era no ocaso do colonialismo e nos primeiros anos de independência.

enganadas pelos sentimentos, seus e da *rua*, contra o odioso do colonialismo) arvorar para sua defesa perante um poder tendencialmente autoritário de um são-tomense?

Segunda, a não ser um padrão africano, a recorrência de soluções autoritárias constituiria um padrão insular<sup>58</sup>? No caso de São Tomé, remanesce uma questão relacionável com um eventual lastro da sua historicidade, a saber, o da propensão – historicamente situada – para soluções salvíficas e para regimes de *pulso forte* para pressupostamente conter a desordem. No arquipélago, à semelhança do que se observará noutras sociedades, talvez os ilhéus privilegiem um certo sentido da ordem e de previsibilidade dos comportamentos em detrimento da democracia que parece desproteger os mais pobres, até por, ao arrepio das expectativas a democracia não se ter feito acompanhar da reversão dos índices de pobreza e da trajetória de perda do país<sup>59</sup>.

Para ambas as questões, quais os contributos de uma abordagem africana ou local?<sup>60</sup> Se porventura se disser que a atual deriva para o autoritarismo não traduz uma propensão africana – e creio que não traduz, em congruência com a rejeição de uma excecionalidade da condição africana que, no caso em apreço, seria a fonte e causa próxima da privação de direitos –, nem por isso se removem duas dificuldades, a saber, a da caracterização de um *corpus* de valores africanos operantes em tempos e espaços africanos e a forja de teoria e metodologia propriamente africanas, nessa medida, distintas da racionalidade supostamente ocidental.

Os estudiosos podem sofisticar as explicações, dotando-as de ponderações razoáveis: por exemplo, o enfoque das dinâmicas políticas a partir das dinâmicas no terreno não pode ser desprezado, assim como não se deve ignorar a especificidade do campo político africano<sup>61</sup> ou são-tomense, desde que se o caracterize e se explique a pertinência e a proficiência de certos acertos teóricos (igualmente enunciados por muitos autores africanistas, que não apenas por africanos). De outra forma, a reclamada especificidade redundará apenas na indiferenciação das análises, de argumentos e de

---

<sup>58</sup> Ainda que não a consiga demonstrar, cabe a intuição – ancorada na comparação com a alternância de poder nos Açores e em Cabo Verde em contraste com o monolitismo da evolução política na Madeira – de que são muito mais fáceis a apropriação de poder e o multiforme controlo dos tirocínios e das vidas e, logo, dos sentimentos políticos numa ilha do que num arquipélago multipolar.

<sup>59</sup> Acresce a circunstância de a democracia não ser mais entendida como o regime político que mais favorece o crescimento económico. Justamente, não será despropositado saber se, como outros, o comum dos são-tomenses não trocaria a democracia por mais bens e mais conforto numa vida previsível.

<sup>60</sup> Sem respostas, aventar-se-á que a abordagem africana ou local se esgota esterilmente a zurzir fantasmas do passado, tarefa prezada por impossível cumprimento e que, por isso, funciona como uma fábrica de capital de suposta reivindicação mas, em simultâneo, de distração relativamente a opressões hodiernas em África.

<sup>61</sup> Sopesem-se, por exemplo, as considerações em CARDOSO, MACAMO e PESTANA 2002.

valores, indiferenciação que desarma as sociedades perante os titulares do Estado e do exercício da violência ilegítima.

Na senda de uma especificidade cognitiva produtora, pode, por exemplo, falar-se de Estado adaptado como uma noção mais apropriada para descrever e explicar o que outros citam depreciativamente como Estado falhado. Admitamos que, além de menos agressiva, é mais pertinente. Todavia, nem a subtileza retórica nem a precisão teórica resolvem os problemas criados aos são-tomenses pela desarticulação do Estado, relacionável com a deriva autoritária saída de uma solução governativa até há pouco desejada pelos que (equivocadamente) a encararam como a condição *sine qua non* para o exercício de uma justiça reta e pronta, um dos itens da equidade política e social.

No caso, por copiosa que seja a reverberação de supostos contornos teóricos, não se conseguirá iludir a circunstância de alguém mandar arbitrariamente noutro alguém, assim como a de agora alguns são-tomenses erguerem a voz para denunciar, porventura em vão e ingloriamente, a perversão da democracia representativa, a qual em tempos não muito distantes, era depreciativamente taxada de ocidental, conquanto fosse motivo de orgulho para o país e tenha sido condição de ascensão da atual chefia política.

Para este tipo de interrogações e de inquietações, os saberes catalogados com rótulos destinados a enlevar-nos não servem de nada. Ainda assim, o quadro de óbices à construção de um discurso inteligível e partilhável, suportado em provas empíricas bastantes, constitui uma dificuldade menor. Bem mais complexa é a situação vivida em São Tomé e Príncipe e cujos termos podem não ser competentemente descritos nem superados se se recorrer a subterfúgios das idiossincrasias particulares, da africanidade e quejandos. Afinal – e ainda que o facto devesse ser relativizado, desde logo pelas proposições políticas insertas no posfácio da sua biografia, proposições passíveis de concitarem um vasto consenso –, Patrice Trovoada reclamou-se de uma “voz africana”<sup>62</sup>...

### **Bibliografia**

CARDOSO, Carlos, MACAMO, Elísio e PESTANA, Nelson, 2002, “Da possibilidade do político na África lusófona. Alguns subsídios teóricos” in *Cadernos de Estudos Africanos* nº3, Lisboa, CEA-ISCTE, pp.5-25

CEITA João Guadalupe Viegas de, 2012, *O Memórias e sonhos perdidos de um combatente pela libertação e progresso de São Tomé e Príncipe*, s. l., s. ed.

---

<sup>62</sup> Ainda que a biografia, obviamente laudatória, tenha sido escrita por um português, isso não diminui a pretensão do biografado de ser “uma voz africana”, tal o subtítulo da dita biografia.

- CHABAL, Patrick, 2002, *A history of postcolonial lusophone Africa*, Londres, Hurst & Co
- COUTO, Amaro Pereira do, 1997, *O processo democrático*, tomo 1, São Tomé, Coleções Ponta d'Acha
- JUDT, Tony e SNYDER, Timothy, 2012, *Pensar o século XX*, Lisboa, Edições 70
- MATA, Inocência, 2004, *A Suave pátria. Reflexões político-culturais sobre a sociedade são-tomense*, Lisboa, Edições Colibri
- MBEKI, Moeletsi, 2009, *Architects of poverty. Why African Capitalism needs changing*, Joanesburgo, Picador Africa
- MBEMBE, Achille, 2013, *África insubmissa. Cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial*, Mangualde, Edições Pedago
- NASCIMENTO, Augusto, 2007, *Ciências sociais em S. Tomé e Príncipe: a independência e o estado da arte*, edição digital, Porto, CEAUP, <http://www.africanos.eu/ceaup/uploads/EB005/pdf> (acesso: 1 de Dezembro de 2013)
- \_\_\_\_\_, 2010, “São Tomé e Príncipe na idade adulta: a governação e o descaso da rua” in *Tempo do Mundo*, vol. 2, nº3, Instituto de Pesquisa Económica Aplicada, Brasília, pp.45-73, [http://www.ipea.gov.br/porta/portal/images/stories/PDFs/111024\\_rtm\\_portugues03.pdf](http://www.ipea.gov.br/porta/portal/images/stories/PDFs/111024_rtm_portugues03.pdf), (acesso: 27 de Janeiro de 2014)
- \_\_\_\_\_, 2013a, “As pulsões na política em São Tomé e Príncipe” in *Africana Studia* nº20, Porto, CEAUP, pp.135-152.
- \_\_\_\_\_, 2013b, “Os dividendos do autoritarismo colonial: o impacto e a manipulação do legado colonial na configuração do pós-independência em São Tomé e Príncipe” in PIMENTEL, Irene e REZOLA, Inácia (ed.), “Democracia, ditadura. Memória e justiça política”, ed. Lisboa: Tinta-da-China
- \_\_\_\_\_, 2014, “São Tomé e Príncipe: pelo trabalho, o homem novo e o socialismo contra os costumes da terra” in *Anuário Antropológico* 40, 1, Brasília, UNB, pp.133-163
- \_\_\_\_\_, 2015a, “A inelutável independência ou os (in)esperados ventos de mudança em São Tomé e Príncipe” in ROSAS, Fernando, MACHAQUEIRO, M. e OLIVEIRA, P. Aires (coord.), 2015, *O Adeus ao Império*, Nova Vega, pp.175-190
- \_\_\_\_\_, 2015b, “Alda do Espírito Santo: a distinção social, a militância política e a tristeza” in *Africana Studia* nº24, Porto, CEAUP, pp.177-202
- \_\_\_\_\_, 2018a, “São Tomé e Príncipe: recordar os mortos e... que dizer dos vivos?” <http://blog.cei.iscte-iul.pt/sao-tome-e-principe-recordar-os-mortos-e-que-dizer-dos-vivos/>, acesso: 26 de janeiro de 2018
- \_\_\_\_\_, 2018b, “A abrasiva situação política em São Tomé e Príncipe: por quem os sinos dobram?” in <http://blog.cei.iscte-iul.pt/a-abrasiva-situacao-politica-em-sao-tome-e-principe-por-quem-os-sinos-dobram/>, acesso: 11 de maio de 2018
- \_\_\_\_\_, s. d., “O curso da violência in São Tomé and Príncipe” [em preparação]
- SANTO, Carlos Espírito, 2015, *A primeira república*, Lisboa, Edições Colibri, 2 vols.
- SANTOS, Carlos Oliveira, 2014, *Patrice Trovada. Uma voz africana*, Lisboa, Âncora Editora
- SEIBERT, Gerhard, 2001, *Camaradas, clientes e compadres. Colonialismo, socialismo e democratização em São Tomé e Príncipe*, Lisboa, Vega
- YOUNG, Crawford, 2004, “The end of the post-colonial state in Africa? Reflections on changing Africa political dynamics” in *African Affairs*, vol.103, nº410, Londres, pp.23-49

## HORIZONTES HISTÓRICOS

### COMUNIDADES QUILOMBOLAS: A FORMAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES BAIXA DA LAGOA, BAIXA DOS QUELÊS E OLHO D' ÁGUA, DO MUNICÍPIO DE JEREMOABO (BA)

Cauam Francisco Pires Silva Nascimento<sup>1</sup>  
Jôycimara Ferreira Barreto<sup>2</sup>

#### RESUMO

O seguinte artigo tem como objetivo retratar sobre a criação e o processo de desenvolvimento de três Comunidades Quilombolas no município de Jeremoabo-Ba. No decorrer do trabalho foi realizada uma pesquisa de campo utilizando questionários com o objetivo de conhecer a localidade através de conversas com os moradores da região. O intuito da pesquisa é entender sobre a formação e o reconhecimento da Fundação dos Palmares como uma comunidade Quilombola da localidade. Diante da necessidade de conhecer a história local dessa região e do espaço a ser analisado, imagens foram coletadas onde possibilitou fazer uma leitura sobre as comunidades antes e depois de suas transformações. Outros materiais utilizados para desenvolvimento da pesquisa foram instituições que ajudaram na formação profissional dos moradores dessa comunidade, preparando para a vida em sociedade. Assim, esse artigo contribuirá para história tanto da cidade como também para conhecimento local dessas comunidades quilombolas.

**Palavras-chave:** Quilombo; Formação; Certificação.

#### ABSTRACT

The following article aims to portray the creation and development process of three Quilombola Communities in the municipality of Jeremoabo-Ba. During the work, a field survey was carried out using questionnaires with the purpose of knowing the locality through conversations with the residents of the region. The purpose of the research is to understand the formation and recognition of the Palmares Foundation as a Quilombola community of the locality. Given the need to know the local history of this region and the space to be analyzed, images were collected where it was possible to make a reading about the communities before and after their transformations. Other

---

<sup>1</sup> Graduado em História pelo Centro Universitário AGES em 2016 - Paripiranga-BA. Email: [cauam16@hotmail.com](mailto:cauam16@hotmail.com).

<sup>2</sup> Graduada em História pelo Centro Universitário AGES em 2016 na cidade de Paripiranga-BA. Pós-graduação em Gestão escolar. Mestranda em História Social pela Universidade Federal de Alagoas. Email: [joycimaraferreira11@gmail.com](mailto:joycimaraferreira11@gmail.com).

materials used to develop the research were institutions that helped in the professional formation of the residents of this community, preparing for life in society. Thus, this article will contribute to the history of both the city and local knowledge of these quilombola communities.

**Keywords:** Quilombo; Formation; Certification.

O presente artigo irá discuti a problemática de como tenha ocorrido o processo de formação da comunidade, também como o processo de certificação da fundação palmares. A princípio será pertinente começar a discutir um pouco sobre a origem dos nomes que compõem a comunidade, lembrando que as informações expostas serão com base em relatos de moradores das próprias localidades, e também com o auxílio de um documento do qual o Sr. Arnaldo disponibilizou com informações que contemplam diversas competências acerca da comunidade como um todo, por exemplo, a própria origem dos nomes, como também aspectos econômicos, sociais, culturais, entre outros. Este documento traz informações seguras, já que foi redigido em parceria com o Município de Jeremoabo e pela Secretaria de Desenvolvimento e Integração Regional do Estado da Bahia. Foi construída após várias visitas técnicas a localidade com a participação dos moradores que contribuíram com as informações contidas no mesmo. Esse documento intitulado Plano de Desenvolvimento Subterritorial “Quilombos e Felicidade” foi desenvolvido no ano de 2008.

Voltando às origens dos nomes, começando pela Baixa da lagoa, esse nome, segundo o documento no qual estão contidas essas informações registradas por relatos dos próprios moradores, como afirmou o senhor Arnaldo, diz o seguinte:

A razão desse nome se deu por existir na localidade uma grande lagoa, que com o passar do tempo foi secando e os moradores perceberam tratar-se de uma fonte “minadouro”, que hoje já não existe, sendo conhecido como “sumidor”, pois, segundo o que contam, no local onde existia a lagoa, desapareceram, misteriosamente, um homem em seu cavalo e um cachorro, daí o nome Baixa da Lagoa.<sup>3</sup>

A razão do nome Baixa da Lagoa ficou claro, porque se originou de uma lagoa, por outro lado, a história por trás dessa lagoa se mostra interessante, já que animais e um homem sumiram misteriosamente. Esses desaparecimentos caracterizaram a lagoa como um sumidor, porém, se esse fato é verídico ou apenas uma lenda, não há indícios para ser comprovado ou não, todavia a história por trás do nome faz parte da cultura da comunidade.

---

<sup>3</sup> (doravante. SEDIR). Secretaria de Desenvolvimento e integração Regional. Plano de Desenvolvimento Subterritorial “Quilombos e Felicidade”. Jeremoabo-BA. Dezembro de 2008. p.6.

Já, quanto à origem do nome Baixa dos Quéles, consiste em uma:

A razão do nome é uma homenagem ao primeiro morador da comunidade, chamado Quéle, negro de quem a maioria absoluta dos moradores é descendentes. A comunidade reconhece-se como descendentes de quilombo embora não exista registro de que Quéle fosse realmente escravo.<sup>4</sup>

Um antigo morador do nome Quéles deu origem ao nome da comunidade, muito embora as pessoas digam que foi um dos primeiros moradores, logo se pensa a sua importância para a comunidade, visto que teve seu nome homenageado.

Por último a origem do nome Olho D' Água surgiu da seguinte forma:

[...] é comum, surgir misteriosamente pequenas nascentes de água, chamadas pelos moradores de vertentes o olho d'água, muitas bem próximas às residências e que também, da mesma maneira misteriosa, desaparecem, de tão pouco volume que não é aproveitado pelos agricultores. Este fato dá nome a comunidade.<sup>5</sup>

O interessante da origem do nome é o fato de surgirem e desaparecerem nascentes de água, por um lado pode-se pensar que o surgimento da nascente seja pelo fato de o solo ser muito húmido, dessa forma qualquer escavação, por mais rasa que seja, daria água, e seu desaparecimento misterioso continua sendo uma incógnita, que até o momento não pode ser desvendado.

Vemos então o quanto são interessantes os relatos dos moradores contando como surgiu cada nome referente à comunidade em que vivem, cada fato mostra a importância de se pesquisar as Histórias Regional e Local, e também mostra a importância de salvaguardar as informações que os moradores conhecem.

Conhecido um pouco da origem de cada nome, agora a atenção é para a formação da comunidade, que tem versões diferentes relatadas por seus moradores. Em entrevistas pelas comunidades, foi perceptível como processo de modernização remodela as características físicas e comportamentais da comunidade, além de promover o apagamento desses elementos tão importantes para a composição da “memória coletiva” dos moradores. Michael Pollak, em um dos seus estudos, explica o seguinte:

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das

---

<sup>4</sup>Ibidem, p.8.

<sup>5</sup> Ibidem.

instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis.<sup>6</sup>

Pollak mostra que a memória coletiva é importante porque remonta o passado através da memória de grupos distintos, ou seja, a memória coletiva de uma cidade ou de uma comunidade ajuda a preservar os traços do passado.

Sr. Abelardo Fontes, de 69 anos, um dos moradores mais idosos e residentes na comunidade da Baixa da Lagoa, ao ser questionado sobre o processo de ereção da sua comunidade, indicou que, no tempo do seu pai, as pessoas saíam de suas localidades, para trabalhar em fazendas como a do coronel Gisuino, conhecido como Zizu. Com o passar dos anos, essas pessoas acabaram, segundo ele, se sedentarizando na localidade e erigiram, aos poucos, a comunidade ali existente, vejamos:

Rapaiz muito fraco, a comunidade foi formado aqui pelo... aliás, meus avós né, eles moravam La pro entroncamento de Jeremoabo, no entroncamento ali aliás, ai vinheram pra cá trabalhar aqui, ai ficaro gostano que aqui era interior vinhero numa varedinha, mais tudo tem abituação né, ai ficaro aqui trabalhano e ino pra lá, vinha trabalhar voltava pra lá, ai um irmão cum Oto, (rapaiz lá da pra nois fica trabalhano e ver se nois damo pra sobreviver lá nessa comunidade aqui) ai foi crescendo chegando um cunhado, uma coisa e outra, sempre ia, sempre chegava, e gostano, fizeram uns barrerinho ali pra juntar água na época, e ai foi acituano, foi cresceno, foi cresceno, e tamo ainda enraizado nesse fundamental [...] <sup>7</sup>

De acordo como o depoimento do senhor Abelardo, a comunidade teve “início” quando as pessoas se deslocavam da cidade em direção às fazendas para trabalhar, o início da comunidade ainda é impreciso com relação a sua data, mas o importante é o fato no qual as pessoas viram a oportunidade de fixarem moradia na região. Um dos fatores por fixarem moradia seria a distância da cidade até o local da fazenda, hoje a comunidade está acerca de 24km da cidade, isso se mostra um fator importante em decidirem fixar residência no local. Outra potencialidade seria o solo no qual era possível cultivar diversos alimentos, como frutas e raízes, além da criação de animais. Então isso seria um ótimo atrativo para as pessoas pensarem em residirem naquela localidade.

Um segundo depoimento foi dado pelo senhor Arnaldo, no qual o mesmo colocou que a comunidade se formou da seguinte forma:

<sup>6</sup>POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. p.7.

<sup>7</sup> FONTES, Abelardo. [set. 2015]. Entrevistador: Cauam Francisco Pires Silva Nascimento. Jeremoabo, 13 set. 2015.

Veja só! Já existia, a comunidade mesmo pá povoar já foi depois do do do... meu trabalho junto com à associação. A gente teve a idéia ner, de comprar um terreno e povoar. Mas só que já era uma comunidade veia, mesmo assim as casas separada, mas já era comunidade velha desde da época dos coronéis, isso foi... Ai na Baixa da Lagoa existiu um muro que era de prender os escravos, existiu prantiu de cana, que tinha um tipo dum engenho veio. Quer dizer que aqui foi coisa que desde a época dos escravos já tinha. E ficou uns nego refugiado aqui, ner, ficou uma família dos “quelés” que era aqui na comunidade quelés. Na, no olho d’água tinha a “família dos Lourenço” que era outros nego refugiados, e na Baixa da Lagoa tinha família de Teodósio, que era um pessoal também que veio, ele era um homem que veio de Alagoas já se refugiar pra essa comunidade aqui. Além de outros moradores antigos que já moravam, e ai foram morrendo esses outros, e foi ficando esses outros. Só que a gente, como o tempo avançou mais a gente tivemos a ideia de que, de povoar, fazer com que essas famílias ficasse mais junta, formá povoado. Por que de primeiro tinha muitos moradô, mais só que, uma casa aqui outra mais lá, num tinha essa ideia de formá um povoado.<sup>8</sup>

Essa colocação se faz pertinente ao comparar os dois depoimentos. De acordo com o relato do senhor Arnaldo, o mesmo vê a formação da comunidade de duas formas, em seu relato é colocado que a comunidade desde o tempo dos coronéis já existia, mas as pessoas moravam distantes umas das outras, dessa forma seu Arnaldo junto à associação da comunidade tomaram a decisão de aumentar a comunidade, comprando assim um novo terreno, e com isso aproximando as famílias umas das outras.

Tive a oportunidade de escutar duas versões sobre a formação da comunidade, primeiro do senhor Abelardo, por ser um dos moradores mais antigos, o mesmo vê a formação da comunidade por meio das pessoas que vinham da cidade trabalhar em fazendas e assim iam fixando moradias. Por outro lado, o senhor Arnaldo reconhece que já existia uma comunidade e vê que a formação de origem da comunidade precisa passar por alguma transição, já que o mesmo faz parte de outra geração de moradores sendo o próprio mais novo que o senhor Abelardo. Para seu Arnaldo a comunidade já existia, mas precisa ocorrer alguma mudança, como o mesmo colocou o tempo era outro, a comunidade precisava avançar com o tempo. Essa mudança se deu com a iniciativa de aproximar as famílias que habitavam a localidade, já que existia uma grande distância entre as mesmas. Portanto, vemos duas gerações da mesma comunidade com visões diferentes, uma sobre o princípio da comunidade, e outra que enxerga melhorias parra a mesma.

O senhor José Romildo de Jesus Santos, presidente da Associação de agricultores remanescentes Baixa da Lagoa, Quelés e Olho d’ Água, colaborou com seu

---

<sup>8</sup>JESUS, Arnaldo Lima de. [ago. 2015]. Entrevistador: Cauam Francisco Pires Silva Nascimento. Jeremoabo, 09 ago. 2015.

depoimento sobre a formação da comunidade, o mesmo em seu depoimento colocou que:

Segundo, então, os mais antigo nossos pai, conta que os avós da gente já trabalhavam aqui, viviam nessa comunidade aqui, nasceram aqui os avós, e eles trabalhavam em casa de farinha. Tinha um coronel também que o pessoal fala que era dono de quais todas terra, e as pessoa trabalhava pra ele. Segundo um Gisuino! Que era dono de parte, parte da maioria das terra, diz que quando as pessoa constituía família, o pessoal que trabaia pra ele, ele num tinha muita família, casava, ele acabava dando uma área de terra pro pessoal se instalá né, por isso que a comunidade foi se instalano assim né.<sup>9</sup>

Nesse relato temos algumas informações interessantes; o primeiro, que as pessoas trabalhavam em casas de farinha e, o segundo, consiste no fato de que o coronel dava um pedaço de terra para seus trabalhadores no momento em que formavam família.

Uma outra, e última aqui abordada, versão sobre a formação da comunidade a qual hoje é um quilombo composto por três comunidades, foi concedida pelo senhor Abílio, morador mais antigo da comunidade. Suas informações se encontram no documento outrora citado, onde se lê o seguinte: “[...] a comunidade foi fundada por José Teodoro Barbosa, sendo um quilombo, local de refúgio dos escravos, comprovando-se pela existência na localidade de um muro de pedras e um cemitério desativado, construído pelos refugiados”.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>JESUS, José Romildo. [set. 2015]. Entrevistador: Cauam Francisco Pires Silva Nascimento. Jeremoabo, 13 set. 2015.

<sup>10</sup> (doravante. SEDIR). *op.cit.* p.7.



As ruínas do muro de pedras localizado na Baixa da Lagoa.

Fonte: Acervo pessoal de Cauam Francisco Pires Silva Nascimento.

Dois novos depoimentos acerca da fundação da comunidade trazem novos pontos interessantes a serem analisados, primeiro o senhor José Romildo relata algo semelhante ao que foi dito pelo senhor Abelardo, quando diz que as pessoas trabalhavam para um dono de terra chamado Gesuino, além disso, traz em seu depoimento fatos como o trabalho em casas de farinha para o mesmo Gesuino. O mais interessante em seu relato se faz presente quando coloca que senhor Gesuino dava pequenos lotes de terra para seus empregados, quando os mesmos constituíam família, isso mostra uma generosidade por parte do coronel, ou talvez essa generosidade outra razão, no momento não há informações sobre tal discussão, mas na visão do senhor José Romildo esta atitude foi importante para o crescimento da comunidade.

Outra versão dada pelo senhor Abílio, morador mais velho da comunidade, já traz uma informação diferente dos demais, o mesmo coloca que José Teodoro Barbosa foi o fundador da comunidade, sobre este senhor não há maiores informações. Um segundo ponto seria a afirmação de que a comunidade foi um refúgio de escravos onde se comprova pela existência de um muro localizado na área da Baixa da Lagoa, muro esse que hoje é visto como um símbolo da comunidade.

Então, o que se percebe de fato não apenas com esses dois depoimentos mas os quatro que foram analisados e tiveram suas informações cruzadas para tentar compreender como ocorreu o processo de formação da comunidade, é que não há definitivamente uma versão concreta sobre a origem da formação da comunidade, há apenas relatos de moradores que de alguma forma tiveram essas informações, ou, melhor dizendo, por meio de histórias contadas pelos mais velhos, trazendo à tona novamente uma memória do passado.

Temos, como vimos, quatro versões para o surgimento da comunidade. Muito embora algumas delas apresentem pontos divergentes, o que importa aqui não consiste em atestar a veracidade, ou não, delas, mas sim procurar entender os discursos empregados pelos seus moradores para embasar um momento importante não apenas da História da comunidade, mas igualmente das suas próprias vidas.

Sobre isso, as pesquisadoras Ana Lugão Rios e Hebe Mattos indicam que:

Buscar responder a essa pergunta não significa procurar, de forma positivista, as “verdades” e “inverdades” na memória coletiva da comunidade, mas, ao contrário, significa buscar entender o processo histórico que conformou essa memória e permitiu a construção do grupo como comunidade negra remanescente de quilombo<sup>11</sup>.

De acordo com a visão das autoras, os relatos orais não são de forma alguma uma busca pela veracidade dos fatos, mas sim através da comunicação oral ter subsídios para cruzar os dados e a partir disso começar a entender o que de fato se pretende alcançar.

Não se acredita que tenham inventado, de fato, essas informações, mas, por outro lado, se levar em consideração que essas histórias são passadas de geração em geração, pode ocorrer nesse processo uma distorção dos verdadeiros fatos, já que, segundo o relato do senhor Abílio, o muro tem relação com os escravos. Por outro lado, a versão do senhor Abelardo em dizer que a comunidade se formou através de uma fazenda que existia ali, e que as pessoas que trabalhavam nela começou a residir na redondeza formando assim a comunidade.

A versão do seu Arnaldo traz pontos interessantes sobre a formação, o mesmo também coloca que a comunidade é antiga, mas que por meio da associação teve a ideia de comprar terras e aproximar as famílias, tendo assim ajudado na formação da comunidade. Já o senhor José Romildo coloca que no tempo do coronel o mesmo dava

---

<sup>11</sup> RIOS, Ana Lugão e MATTOS, Hebe Maria. **Memória do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2005. p. 267.

pedaços de terras para seus trabalhadores que construíam família, proporcionando a formação da comunidade.

Então, é possível concluir que as informações estão certas, porque, se levar em consideração que a comunidade se formou a partir de uma fazenda onde as pessoas iam trabalhar, como afirma seu Abelardo, a versão de seu Abílio também faz sentido, porque a fazenda do senhor Gisuino já existia antes mesmo do senhor Abelardo nascer, por isso acredita-se que o muro pode ser sim um resquício do tempo da escravidão, mas não posso afirmar que o mesmo tenha sido palco de maus tratos aos escravos, e muito menos afirmar que existia um cemitério desativado.

Segundo seu Arnaldo, ao ser perguntado sobre o muro, o mesmo deixou claro que não existia uma comprovação do que representava o muro, o que havia eram apenas especulações, o mesmo relatou que essa construção onde hoje estão apenas as ruínas teria sido uma construção inacabada pelos escravos, e que não saberia dar mais informações. Isso leva a pensar os motivos de não terem concluído a construção, talvez possa ter ocorrido a abolição no mesmo período da construção. Talvez nunca saberemos o que de fato seria ali, apenas ficaremos com as informações que os moradores da localidade disponibilizaram. Portanto a formação da comunidade ainda não está totalmente revelada, talvez não de forma concreta com apenas uma única história, mas, pelo contrário, todas as informações coletadas são subsídios importantes para concluir que cada relato traz informações que mostrem como a comunidade se formou.

Com esses dados chega-se a uma conclusão sobre a formação da comunidade, e não será possível compreender de fato como realmente se formou, mas fazendo uma análise minuciosa e o cruzamento dos dados, nota-se que foi na primeira metade do século XX que a comunidade, através do trabalho na fazenda, proporcionou condições financeiras e de moradias para as os primeiros moradores da localidade, e dessa forma o desenvolvimento da comunidade.

Sobre as informações de compra de terras ou de doações feitas pelo coronel, não se acredita que tenham acontecido, que a formação da comunidade tenha sido possível devido as doações de pequenos lotes de terras que o coronel tenha dado aos seus trabalhadores, isso proporcionou o início de uma comunidade, que mais tarde, com a vinda de mais pessoas para a localidade, tenham começado a comprar terras e fixado residências.

Com relação ao muro citado mais acima, não há um indício para a formação da comunidade, parece mais apenas uma história que talvez nunca saberemos o que de

fato foi ali. Foi-se um cemitério, foi-se um lugar construído por escravos no tempo da escravidão, seja para quaisquer fins não saberemos. O fato é que o muro se encontra em ruínas, é claro que possa ser uma construção feita por escravos, mas não há evidências concretas sobre o que realmente tenha sido ali. O que existe são relatos passadas por gerações, mas não subsídios que fazem parte da formação da comunidade, trata-se de uma construção pertencente a outro tempo, mas que não está ligado à formação da comunidade.

### **3.1 O processo de reconhecimento e certificação da Fundação Cultural Palmares**

Antes de iniciar a discussão sobre o processo de reconhecimento da comunidade remanescente de quilombo que está sendo estudada, é oportuno discutir primeiramente o que venha a ser a Fundação Cultural Palmares. Importante esclarecer quando foi criada, em qual contexto, qual o intuito, qual o papel dela dentro do Ministério da Cultura (Minc).

No dia 22 de agosto de 1988, o Governo Federal fundou a primeira instituição pública voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira: a Fundação Cultural Palmares, entidade vinculada ao Ministério da Cultura (MinC). A FCP comemora meio quarto de século de trabalho por uma política cultural igualitária e inclusiva, que busca contribuir para a valorização das manifestações culturais e artísticas negras brasileiras como patrimônios nacionais.<sup>12</sup>

Dessa forma, em seus 27 anos, a Fundação Cultural Palmares é a representação perante a sociedade e o movimento negro em defesa dos quilombolas com o intuito de promover a preservação da cultura negra e afro-brasileira.

Em um artigo escrito por Eloi Ferreira de Araujo, disponível no site da própria Fundação Cultural Palmares, pode-se compreender em qual contexto a Fundação foi criada e qual o seu papel perante as comunidades quilombolas.

Criada em 1988, momento de democratização do Brasil, com a promulgação da Constituição Federal, a instituição surgiu a partir de uma reivindicação do Movimento Negro para estimular, no debate político, a necessidade do combate ao racismo e da promoção da igualdade racial. Parlamentares e personalidades como Abdias Nascimento, Benedita da Silva, Paulo Paim,

---

<sup>12</sup>PALMARES, Fundação Cultural. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=95](http://www.palmares.gov.br/?page_id=95). Acessado em: 22 de abr 2016.

Edmilson Valentim e Carlos Alberto Caó assumiram o protagonismo na luta pela criação da Fundação Cultural Palmares.<sup>13</sup>

Fica claro que o contexto no qual foi criada a Fundação Cultural Palmares não poderia ser em ocasião melhor, já que nesse período o Brasil vivia a criação da Constituição Federal que seguimos até hoje. Com a publicação da constituição, surge a Fundação Cultural Palmares graças ao movimento Negro, e algumas personalidades da causa, e pessoas da área política que assumiram a causa.

Com relação ao ministério da cultura, a Fundação Cultural Palmares tem um papel importante, como podemos ver a seguir:

A Fundação Palmares é o primeiro órgão federal, vinculado ao Ministério da Cultura, com o objetivo de apoiar as iniciativas culturais afro-brasileiras. A instituição se tornou referência nacional e internacional na formulação de políticas para o desenvolvimento dos afrodescendentes no país. Durante todos esses anos, a Fundação vem se consolidando no reconhecimento da importância das Ações Afirmativas, como princípio do resgate da dívida histórica para com os negros brasileiros.<sup>14</sup>

Como vemos, a Fundação Palmares é vinculado ao Ministério da Cultura, e seu trabalho voltado para promoção e preservação da cultura afro-brasileira, já lhe rendeu um reconhecimento não apenas no Brasil, mas internacionalmente, isso mostra a relevância do trabalho que é promovido pela Fundação em conjunto com o Ministério da Cultura.

Conhecido um pouco sobre a trajetória da Fundação Palmares, volta-se a discussão sobre o processo de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Tomando como base o relato do senhor Arnaldo, o mesmo conta que foi um procedimento que teve seu início depois do ano 2000. Entretanto, antes, mais precisamente no ano de 1993, surgiu a ideia de fundarem uma associação. A princípio, seu Arnaldo coloca que essa associação, para existir, precisou que fosse redigido um documento em que constasse a razão social pela qual a mesma seria criada, dessa forma conseguiram o aval para o funcionamento da associação, a associação passaria a ter o nome de Olho d' Água, que seria atribuída às três comunidades, Baixa da Lagoa, Baixa dos Quelés e Olho D' Água.

O senhor José Romildo explica em seu relato como surgiu a ideia de lutar pelo reconhecimento de comunidade quilombola.

---

<sup>13</sup>PALMARES, Fundação Cultura. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=13744>. Acessado em: 22 de abr de 2016.

<sup>14</sup> ibidem.

A gente fundou a associação em noventa e três (93), e a gente já, os pai da gente já contava as história que a gente era descendente de quilombo né, assim contano sobre essas história que as família tinha vindo de alguns lugar que trabaiô pra algum coronéis aqui, e a gente sabia que a história escrava era mais ou meno isso. Em 93 a gente fundou a associação comunitária, e desde que a gente fundou a associação a gente já pensou na idéia de tornar ela quilombola né, a comunidade né, em vez de ser uma associação comunitária, ser uma associação quilombola e ai comecemo a juntar história né, e fazer tipo de pergunta e pesquisa pra ver se descobria como se da entrada na certificação, demo a primeira, primeira vez nois fizemo me parece que dois mil, dois mil, dois mil e dois por ai, não tivemos resposta. Ai veio um pessoal da “CAR” ver um trabalho aqui ai teve uns projeto que a comunidade recebeu, e através desse projeto da “CAR”, projeto gente de valor e mata branca ficou sabendo da nossa história, a vontade da comunidade de se reconhecer como quilombola e ai ajudou também no processo de... no processo de encaminhamento de documentação, de todo histórico né, que a gente acabou enviano novamente em 2013 a gente foi certificado pela Fundação Palmares.<sup>15</sup>

Nesse relato fica claro como o processo de reconhecimento foi pensado, percebe-se que a comunidade, antes mesmo de pensar a comunidade enquanto quilombolas, fundou uma associação comunitária, e a partir daí começaram a ter o conhecimento que poderiam buscar a certificação de comunidade remanescente de quilombo.

O senhor Romildo, como também o senhor Arnaldo, deixam claro que, por volta do ano 2000, tentaram buscar o reconhecimento pela fundação Palmares, mas não tiveram sucesso. Só viriam a tentar novamente em 2010 com o auxílio do projeto Gente de Valor, executado pela CAR (Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional), que busca:

[...] promover o desenvolvimento regional por meio da inclusão socioprodutiva, o Governo da Bahia, através da Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional – CAR, vem se empenhando fortemente no combate à pobreza em comunidades rurais, priorizando o fortalecimento da agricultura familiar, economia solidária, comercialização, territorialização, segurança hídrica, convivência com a seca, e o gerenciamento sustentável do meio ambiente<sup>16</sup>.

Então se nota que a CAR busca combater a pobreza nas comunidades rurais, introduzindo recursos que facilitem a melhoria da qualidade de vida de cada comunidade.

<sup>15</sup>JESUS, José Romildo de. [set. 2015]. Entrevistador: Cauam Francisco Pires Silva Nascimento. Jeremoabo, 13 set. 2015.

<sup>16</sup> A CAR. Disponível em: <http://www.car.ba.gov.br/institucional/a-car/>. Acessado em: 11 de mar 2016.

No depoimento do senhor Arnaldo, a CAR está envolvida com a comunidade desde 1994, quando construíram a casa de farinha na comunidade, em 1999 fizeram a perfuração do poço artesiano e em 2004 realizaram uma reforma em algumas casas da comunidade. Passado esse momento e continuando com o relato do mesmo, só em 2010 que a CAR voltaria a se envolver na comunidade com o projeto Gente de Valor.

Uma segunda versão de como ocorreu o processo de certificação da comunidade quem explica é o senhor Arnaldo. O mesmo deixa claro que já em 1998 foi pensado em entrar com o pedido de reconhecimento junto a Fundação Cultural Palmares, nesse processo o mesmo já citado coloca que, por volta do ano 2009, tiveram a ajuda de uma senhora chamada das Dores, que se prontificou em ajudar com a documentação, na qual a comunidade providenciaria os documentos e ela daria a entrada como o processo, a mesma também auxiliou no processo de reconhecimento da comunidade Casinhas no mesmo ano, mas, como afirma seu Arnaldo, apenas a comunidade Casinhas conseguiu a certificação. Pode-se afirmar em sua colocação quando diz que:

Começou in, in 2009, em 2009 nois tentamos, fizemos um movimentozinho aqui, tinha até uma mulher de Otavio das Dores, ela se prontificou disse que era pra gente fazer a papelada tudo direitinho que ela leva né enviava, para Salvador, e entregava na, na, no conselho das comunidades quilombolas, que tem um conselho Estadual, ai levou o daqui, fizemos toda a documentação ai levou o daqui e o das casinhas, ai o das casinhas veio e o nosso não teve resposta [...]¹⁷.

Nesse segundo depoimento se faz evidente como se iniciou o processo de reconhecimento. Nessa primeira tentativa a comunidade não obteve o título de reconhecimento. O motivo por não terem conseguido não se sabe. Mesmo assim foi o primeiro passo em busca da certificação, que viria anos depois, como veremos mais adiante.

Logo após essa primeira tentativa, seu Arnaldo explica que, no ano de 2010, ocorreu, novamente, outra, mas que, dessa vez, eles puderam contar com o auxílio do Programa Gente de Valor, que compareceu na comunidade para realizar um levantamento e saber se a comunidade queria entrar com o pedido de reconhecimento.

O Programa Gente de Valor executado pela Sedit, através CAR (Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional, por intermédio de Organizações

¹⁷JESUS, Arnaldo Lima de. [ago. 2015]. Entrevistador: Cauam Francisco Pires Silva Nascimento. Jeremoabo, 09 ago. 2015.

populares Locais, quer possibilitar e incentivar a participação direta dos homens e mulheres do campo na decisão e escolha das ações a serem implantadas em suas comunidades<sup>18</sup>

Como se vê, o programa gente de valor faz parte da Sedir (Secretaria de Desenvolvimento e Integração Regional). Com o apoio da CAR, buscam a interação das famílias que trabalham no campo a escolherem quais as melhores ações serão viáveis para a comunidade.

O senhor Arnaldo, em seu relato, afirma que:

Em 2010 foi quando começou o movimento do iscritorio Gente de Valor, a Car, foi implantado aqui, eles já vieram de lá, encima da comunidade quilombola, porque pra o governo nois só não tinha o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, mas no órgão do Governo Estadual a comunidade já era conhecida como comunidade quilombolas, [...] ai foi implantado o programa Gente de Valor, já pra vim pra nossa comunidade pesquisar e ver qual era nossas nicissidades, porque era um programa que tinha prioridade de beneficiar as comunidades quilombolas, que foi comunidade de pessoas mais sofridas<sup>19</sup>.

Percebe-se, assim, que nessa segunda tentativa, e divergindo do que ocorreu na primeira, os moradores da comunidade puderam contar, aparentemente, com o apoio de uma Instituição, que compareceu na comunidade com a finalidade de levantar informações necessárias, podendo assim ajudar a comunidade nesse processo de certificação.

Continuando seu relato, o Senhor Arnaldo explica como foi o andamento após a visita do Projeto Gente de Valor. Neste sentido, o mesmo diz que o senhor Adailto, um funcionário técnico, estava fazendo todo o levantamento da comunidade e que passaria os dados, em seguida, para o senhor Nelson Nunes, funcionário do Conselho de Comunidade Quilombola do Estado da Bahia. Este foi quem orientou na documentação que serviria para dar entrada com o pedido de certificação. Vejamos este relato.

[...] olha tem uma opção aqui pra voceis, como voceis tem três comunidades tudo quilombolas né, tudo família [...] então a associação comunitária já era uma associação só, ele disse voceis terão que fazer o processo de mudança né, mudança de razão social, pra associação, digamos passar de comunitária pra se quilombola, a gente fez isso levamos no fórum né mudemos todos os estatutos e já fizemos o alto reconhecimento, ata, com foto com tudo, mostrando que era quilombolas, ai ele enviou, entreguemos na mão de Nelson [...] ai ele enviou diretamente para Brasília no intuito, no intuito de a

<sup>18</sup>Programa Gente de Valor. Disponível em: <http://www.irpaa.org/noticias/15/formacao-de-agentes-do-programa-gente-de-valor>. A cessado em 03 de jun 2015.

<sup>19</sup>JESUS, Arnaldo Lima de. [ago. 2015]. Entrevistador: Cauam Francisco Pires Silva Nascimento. Jeremoabo, 09 ago. 2015.

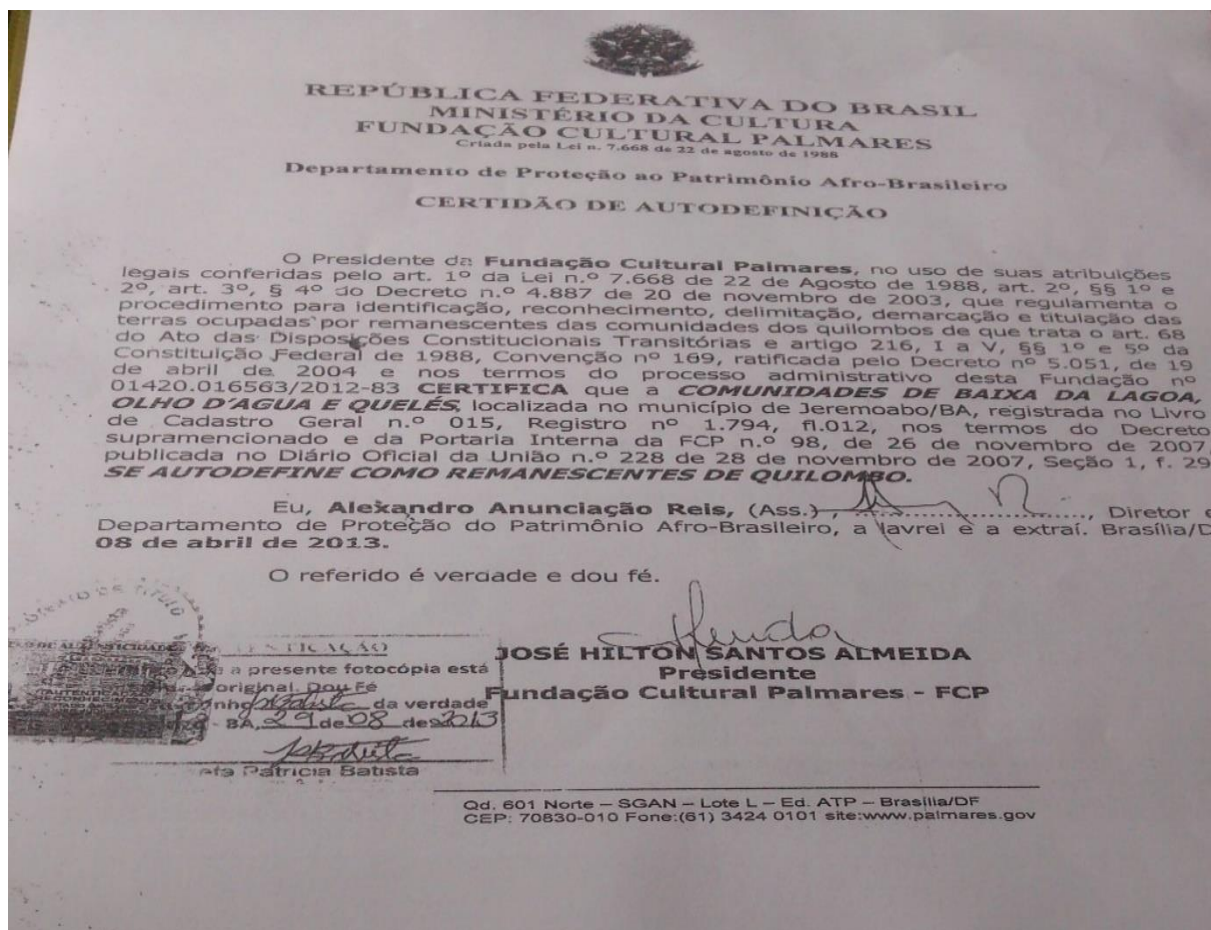
Fundação Cultural Palmares vim aqui entrevistar a gente, mas, como Nelson já fez o trabalho já de entrevista com documento com foto, com documento do muro, com todos os relatos, a Fundação Cultural Palmares, quando analisou tudo direitinho viu que não tinha necessidade de ela vim mais entrevistar<sup>20</sup>.

Faz-se claro, assim, como iniciou o processo de reconhecimento, percebe-se pelo relato que a comunidade teve trabalho em providenciar as documentações, assim se nota que não é simples obter a certificação da Fundação Cultural Palmares. Nos depoimentos consta que o programa Gente de valor foi o principal intermediário nesse procedimento, uma vez que foi à comunidade no intuito de desenvolver projetos em prol do beneficiamento do lugar, melhorando assim a vida das pessoas. Com o próprio senhor Arnaldo ressalta, com a visita do programa Gente de Valor, puderam ter o contato com o senhor Nelson e a partir daí iniciarem uma nova tentativa de reconhecimento de comunidade remanescente de quilombo.

Nessa segunda tentativa o senhor Arnaldo explica que a Fundação Cultural Palmares não precisou realizar a visita na comunidade, porque o senhor Nelson, funcionário do Conselho de Comunidade Quilombola do Estado da Bahia, já havia providenciado todos os documentos junto à comunidade, dessa forma não houve necessidade da visita da Fundação Cultural Palmares. E nessa segunda tentativa, no dia 08 de Abril de 2013, foram contemplados com a certificação da Fundação Cultural Palmares, com o nome de Comunidades de Baixa da Lagoa, Olho D'Água e Quelés.

---

<sup>20</sup> Idem.



Certificado da fundação Cultural Palmares atribuída a Comunidade Baixa da Lagoa, Baixa dos Quêles e Olho D' Água.

Fonte: Acervo pessoal de Cauam Francisco Pires Silva Nascimento.

No que tange ao reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, é difícil e árdua conseguir a certificação, os próprios relatos dos senhores Arnaldo e Romildo mostram que levou quatro anos a contar do ano da primeira tentativa até conseguirem o reconhecimento. Outra observação importante acerca dos motivos que levaram a comunidade a lutar pelo reconhecimento da Fundação dos Palmares, nada mais é que os benefícios que a fundação possa proporcionar à comunidade, exemplo disso são os benefícios que a comunidade conseguiu com o projetos Gente de Valor que, de certa forma, foi um estopim para se alcançar o objetivo desejado, que era o reconhecimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude dos aspectos analisados este artigo possibilitou tanto para a sociedade da cidade de Jeremoabo quanto para os pesquisadores, conhecer um pouco

sobre a vida e história de três comunidades quilombolas residentes na região pouco conhecida na localidade, sendo essas: Baixa da Lagoa, Baixa do Quelés e Olho d'água.

Assim, foram estabelecidos alguns objetivos para desenvolvimento deste artigo: analisar como ocorreu o processo de formação da comunidade e compreender como a ela buscou o processo de reconhecimento e certificação da Fundação Cultural Palmares. Com isso, esse problema foi solucionado através da análise na documentação do Certificado de reconhecimento como comunidade quilombola.

Ao longo do trabalho foi possível entender esse processo de reconhecimento da comunidade quilombola através dos relatos dos moradores. Com isso, nota-se que a mesma não tinha ligação alguma com nenhum quilombo já existente na região, ficando claro que a comunidade se formou por outros meios. Com os relatos, chegou-se à conclusão que a comunidade se formou a partir do momento em que os primeiros moradores viram o local onde hoje a mesma está localizada, uma oportunidade atrativa de fixar residência. Como relataram, as pessoas se deslocavam da cidade para trabalhar em uma fazenda e a distância seria um dos principais fatores para se dar início à formação. Além da distância, outro fator atrativo seria a terra na qual a mesma seria muito boa para o plantio e criação de animais.

Analisou-se o processo de reconhecimento e certificação da comunidade perante a Fundação Cultural Palmares. Assim, concluiu-se que a comunidade, a partir do ano de 1993, com a criação da associação Olho d'Água, passou a ser reconhecida como comunidade quilombola, mas ainda faltava a certificação, esse processo ficou claro quando nos relatos foi colocado que a comunidade teve o auxílio de projetos como a CAR, Gente de Valor e Mata Branca, que, além de trazerem benefícios para a comunidade, tiveram um papel fundamental no processo de certificação, no qual os ajudaram com os procedimentos necessários para que ocorresse no dia 8 de Abril de 2013 a certificação da Fundação Cultural Palmares.

## REFERÊNCIAS

A CAR. Disponível em: <http://www.car.ba.gov.br/institucional/a-car/>. Acessado em: 11 de mar 2016.

PALMARES, Fundação Cultura. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=95](http://www.palmares.gov.br/?page_id=95). Acessado em: 22 de abr 2016.

PALMARES, Fundação Cultura. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=13744>. Acessado em: 22 de abr de 2016.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

Programa Gente de Valor. Disponível em: <http://www.irpaa.org/noticias/15/formacao-de-agentes-do-programa-gente-de-valor>. Acessado em 03 de jun 2015.

RIOS, Ana Lugão e MATTOS, Hebe Maria. **Memória do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2005.

Secretaria de Desenvolvimento e integração Regional. **Plano de Desenvolvimento Subterritorial “Quilombos e Felicidades”**. Jeremoabo-BA. Dezembro de 2008.

## HORIZONTES HISTÓRICOS

### O PAPEL ORDENADOR DA MÚSICA NOS RITUAIS DE RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA

Eval Cruz <sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente estudo analisa a importância da música como elemento simbólico estruturante dentro do candomblé. O objetivo do estudo é demonstrar elementos presentes nos rituais que não poderiam ser evidenciados de outro modo, senão por meio dela. Neste sentido, pode-se verificar que a música está a todo o momento em conexão com o povo de santo, ora como elemento ordenador das cerimônias, ora como elemento ordenador do tempo. Indubitavelmente a música é o elemento que estrutura o ritual – público ou privado –, a partir do qual é possível percebê-la se ligando com outros elementos do culto. Por esse entendimento, evidencia-se a partir de estudos como os de Amaral & Silva (1992), Santos (2005), entre outros, que a música se torna importante nesse contexto porque corrobora, ordena e coordena as cerimônias, sendo assim, todos os ritos e ritual religiosos estão apoiados na música e sem ela não haveria ritual. Através do presente estudo podem ser evidenciados valores, modo de vida de um povo e, assim, uma visão de mundo que expressa um contexto religioso particular. Portanto, pode-se afirmar que essa maneira de ser, crer e fazer, representa o ethos de um povo.

**Palavras-chaves:** Música, Estruturante, ritual religioso.

**ABSTRACT:** The present study analyzes the importance of music as a symbolic structuring element within candomblé. The purpose of the study is to demonstrate elements present in the rituals that could not be evidenced in any other way, but through it. In this sense, it can be verified that the music is at all times in connection with the people of Santo, sometimes as element of the ceremonies, or as the computer element of time. Undoubtedly music is the element that structures the ritual - public or private - from which it is possible to perceive it connecting with other elements of the cult. From this study, it is evident from studies such as that of Amaral & Silva (1992), Santos (2005), among others, that music becomes important in this context because it corroborates, orders and coordinates the ceremonies, thus, all religious rites and rituals are supported by music and without it there would be no ritual. Through the present study can be evidenced values, way of life of a people and, thus, a worldview that

---

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia (NPPA/UFS), graduado em História (UFS). Tem experiência na área de História, com interesse em História das Religiões, atuando principalmente nos seguintes temas: cultura, identidade, candomblé, poder e mulher. E-mail: [evalc@bol.com.br](mailto:evalc@bol.com.br)

expresses a particular religious context. Therefore, in this sense, it can be said that this way of being, believing and doing, can represent the ethos of a people.

**Key-words:** Music, Structuring, religious ritual.

## 1. INTRODUÇÃO

A partir do século XV – com a inauguração da expansão europeia pelos ibéricos –, aos poucos o contato entre os mais diversos povos e variadas culturas foi se ampliando e, desse modo, uma variedade de trocas culturais entre diferentes povos, passou a existir. O mundo deixou de se restringir a apenas ao universo europeu com sua visão de mundo centralizadora e passou a ser também asiático, africano e americano. Todos esses diferentes povos, conscientes ou não, estavam contribuindo, a seu modo, para a construção de um novo mundo que começava a se encontrar. É certo que todo processo de reconhecimento e aceitação por parte desses povos, especialmente os europeus, não foi imediato e atravessou um longo período para se chegar a esse entendimento. O fato é que hoje depois de um intenso e longo intercâmbio – notadamente cultural, econômico e político –, chegou-se a compreensão que todos esses povos contribuíram/contribuem significativamente com suas particularidades para a construção do mundo como é hoje (GUIMARÃES, 2014).

Entende-se que as culturas, como um todo, são de grande importância para e na construção da identidade de um povo. Assim entendido, pretende-se arrolar no decorrer desse artigo algumas contribuições africanas na América portuguesa, especialmente no campo religioso; uma vez que, quando esses povos aportaram no Brasil, carregavam consigo uma gama de ricos costumes e, entre eles sua religião. Já no Brasil, essas práticas culturais sofreram influências da cultura europeia e dos povos nativos, distanciando-se, pois, da sua forma nativa/africana; levando o povo africano aqui no Brasil a reelaborar suas crenças religiosas para que pudesse sobreviver.

Seguramente a travessia atlântica produziu na vida dos povos africanos uma grande mudança que engendrou uma realidade diferente em vários aspectos entre os quais, os presentes na sua religião. Contudo, percebeu-se que, embora sua religiosidade tenha sido reelaborada para que pudesse florescer, mantiveram uma originalidade distinguindo-se, na sua forma, de outros tipos de crenças religiosas aqui presentes. Entre

as muitas diferenças pode serem destacadas, as execuções de suas danças, suas músicas ou mesmo pelos instrumentos musicais usados no contexto ritualístico; sendo, portando, caracterizada por ser uma *religião musical*. No tocante a ressignificação necessária em terras distantes da África, Bastide (1960a, p.32) afirma que a comunidade de africanos presente “no novo habitat” procurou reproduzir o modelo de suas comunidades aldeãs, mas não conseguiu, por essa razão “[...] lançou mão de outros meios; secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e, todavia diversos dos agrupamentos africanos”.

Prosseguindo por esse entendimento vê-se, pois, que apesar de terem sofrido influência das crenças dos nativos e dos europeus, os africanos conseguiram adaptar-se à nova realidade cultural, preservando muito de suas religiões e quando não podiam ser exteriorizadas, eram cuidadosamente guardadas para que no momento oportuno pudesse se desenvolver de diversas formas em terras brasileiras. Por esse viés entende-se que:

Embora a diáspora africana tenha fragmentado e modificado o cotidiano dos povos africanos em solo brasileiro, pondo-os diretamente em contato com uma cultura totalmente diferente das que estavam fixos desde o seu nascimento e impondo-lhes uma rotina de trabalho forçado em presença de índios, portugueses ou até mesmo de outras etnias africanas – todos com um modo particular de enxergar o mundo –, mesmo com todos os traumas sofridos pela diáspora, sua religiosidade não morreu. Suas crenças mágicas foram guardadas em segredo e ressignificadas para que no momento oportuno pudessem se desenvolver, alastrando-se de diversas formas em terras brasileiras. Assim, seguindo a lógica da ressignificação de valores culturais, os africanos perceberam que não podiam cultuar seus deuses do mesmo modo que em solo africano e, por isso, criaram os meios necessários e materializam o desejo de cultuar seus deuses de modo similar ao da África (CRUZ, 2012, p.25).

Aos poucos, quando se sentiram mais seguros ou quando o desejo de exteriorizar sua religiosidade era mais forte, começaram a organizando seus locais de culto que iam ganhando forma e se instalado de diversas formas em várias partes do Brasil. Assim é que até o século XVIII os *Calundus* eram a única forma urbana de culto organizado; já no século XIX alguns estudiosos como Amaral (2007, p. 237), encontra os termos *Sambas* ou *Batuques* como referência a cerimônias religiosas. Os termos podiam se referir a apenas aos divertimentos festivos, mas por conta da repressão religiosa a estas

práticas religiosas, poderia estar se referindo também a religião de matriz africana. Examinando a questão Amaral esclarece que:

É possível que, em muitos casos, os sambas e batuques testemunhados pelas autoridades fossem, na verdade, cerimônias religiosas. Em outros momentos, podia-se tratar de puro divertimento. Nos dois casos, no sagrado e no profano, tais ocasiões serviam para estreitar laços entre escravos e libertos, ao incentivar um sentimento de pertencimento a uma comunidade, que frequentemente se traduzia em exercícios de resistência cultural.

É importante pontuar que o Brasil sempre chamou a atenção por sua religiosidade e, incorporando a outros elementos diacríticos, foi dando forma a sua identidade. Sobre sua religiosidade, por ser um país de maioria católica, sua população era diuturnamente convidada a segui-la. Ademais, ainda em meados do século XIX, um grupo de presbiterianos começou a adentrar ao Brasil. E, por ser uma sociedade escravocrata à época, as crenças africanas se alastraram e se ramificaram pelo Brasil, caracterizando-se, entre outras coisas, por sua *musicalidade*. Assim, as cantigas acompanhadas dos batuques, dos tambores; passaram a ser usados tanto para o divertimento, quanto para narrar as histórias de um povo e suas grandes entidades religiosas que se mantinham vivas e presentes através dos *ritos* e *mitos* por eles contados e entoados (CRUZ, 2012).

Por esse viés, enxerga-se como o ethos de um povo vai se engendrando, se identificando. A partir dele percebem-se particularidades de uma cultura com todas as suas nuances aqui apresentada e destacada pelas várias religiões de matriz africana que evidenciam a importância da música no contexto ritualístico religioso. Por essa compreensão, o presente artigo objetiva-se examinar a importância da música como elemento simbólico estruturante dentro das religiões de matriz africana. Uma vez que, “[...] simbolicamente integrado a esses eventos, o fazer musical assume, assim, condição estruturante na experiência religiosa, já que por seu intermédio se dá a comunicação com os orixás” (FONSECA, 2002, p.27).

## 2. A MÚSICA INTERMEDIANDO O RITUAL

Afirma-se seguramente que nas religiões de matriz africana cantigas e tambores unem homens e entidades mágicas num mesmo universo. Examinando-as, Amaral & Silva (1992?) apresentam o importante e indispensável papel ordenador da música no universo religioso do candomblé; tanto nas cerimônias públicas, quanto nas cerimônias privadas. Entende-se como cerimônia privadas àquelas que somente os iniciados na religião podem participar, enquanto cerimônias públicas são aquelas abertas a todo tipo de público.

Os autores perceberam que a música está presente nos processos de aprendizagem religiosa do indivíduo enquanto neófito e o acompanhará por toda a sua vida adulta. Por sua linguagem, comparada muitas vezes a uma oração, a música é entoada/tocada e através dela é solicitada a presença da divindade mágica no ritual. Neste sentido,

A música, no candomblé, tem um papel mais significativo que o mero fornecimento de estímulos sonoros aos diversos rituais. Ela pode ser entendida como elemento constitutivo do culto, dando forma a conteúdos inexprimíveis em outras linguagens, termo aqui entendido como articulação de signos e símbolos. Todos os rituais do culto estão apoiados também na música, que mostra um caráter estruturante das diversas experiências religiosas vividas por seus membros. Do *paó* (sequência rítmica de palmas usada para reverência) ao toque (*xirê*), a música continua sendo parte de cada cerimônia, constituindo-a, delimitando situações e ordenando o conjunto das práticas extremamente detalhadas (AMARAL & SILVA, 1992?).

Assim inferido, é do entendimento do povo de santo que o candomblé não existe sem a música, pois ela é tão importante quanto indispensável dentro do seu contexto ritualístico, uma vez que, ela é um elemento ordenador, isto é, ela organiza o tempo, as sequências de cada rito ou ritual, e pode ser dividida em *vocal e instrumental*. Como música vocal compreende-se as *cantigas ou toadas* que são executadas pelos filhos e filhos-de-santo dentro dos rituais públicos ou privados. Já a música instrumental é formada, na maioria das religiões de matriz africana, segundo Santos (2005, p. 87), por “[...] uma pequena orquestra composta por três atabaques (grande, médio e pequeno), o

agogô – campânula de ferro simples ou composta – e cabaças<sup>2</sup> cobertas com renda de contas [...]”. O som produzido pelas cabaças se assemelha ao som produzido por um chocalho, informa Santos.

A pesquisadora destaca que o som produzido pelos atabaques é portador de uma potência mágica, por essa razão eles devem ser consagrados. A eles são oferecidos sacrifícios e seu manuseio é de exclusividade dos *Ogãs Alabês*<sup>3</sup>, que ao final das cerimônias os cobrem e os recolhem para um espaço separado e protegido; é vetada ao sexo feminino o seu manuseio e, por seu caráter sagrado recebe – durante as cerimônias – saudações dos filhos e filhas-de-santo, como dos sacerdotes e sacerdotisas e até mesmo os orixás:

No Candomblé, o som é considerado um condutor de axé, daí a necessidade de realizações de rituais específicos para consagrar os instrumentos que o produzem. Reconhece-se a sacralidade dos atabaques devido à sua condição de mediador entre o *ayê* e o *orum*. A eles são destinadas oferendas para revitalizar seu axé. Certos preceitos são observados: o manuseio e conservação, são da responsabilidade exclusivas dos Ogãs alabês, o mesmo não ocorre com outros instrumentos que podem ser tocados por pessoas que não possuem esse cargo; a percussão desses instrumentos é vetada às mulheres; quando termina os rituais, eles devem ser recobertos com panos e guardados longe dos olhares externos; não costumam ser emprestados para outros grupos. O caráter hierático dos atabaques faz com que os sacerdotes, os filhos-de-santo e os orixás dirijam-lhes determinadas saudações durante as cerimônias públicas (SANTOS, 2005, p. 88)

Ainda seguindo o entendimento de Santos (2005) é importante ressaltar que, assim como os *atabaques*, o *agogô* e as *cabaças* também são portadores de axé. Deste modo, enquanto o solo musical é feito pelos atabaques, notadamente o maior – *Rum* e seguindo pelos outros dois menores, *Pi* e *Lê* –, o *agogô* e as *cabaças* vão marcando o compasso das batidas dos *atabaques*. Neste sentido,

---

<sup>2</sup> Santos (2005, p.87) verificou um pequeno número de terreiros que faziam uso da cabaça em suas orquestras. O que nos faz concluir que nem todos os terreiros fazem uso desse instrumento musical em suas orquestras e, portanto, cerimônias pública.

<sup>3</sup> Segundo Lima (2003.p 89-97), *Ogã* é um nome genérico que se atribui a um grupo de pessoas do sexo masculino e que ocupa uma série de funções dentro do terreiro. Entre as principais funções destes indivíduos que, “portanto, é um posto da estrutura social dos terreiros”, estão os cargos de: *pejigã*, *axogum* e o *alabê*. O primeiro, *pejigã*, é o guardião do *peji*, ou quarto de santos; o segundo corresponde ao sacrificador de animais, encarregados dos rituais da matança e, por último o *Alabê*; encarregado da orquestra. Cabendo a ele conhecer todo o repertório musical do terreiro.

O agogô e as cabaças são usados para marcar o ritmo dos atabaques. A percussão dos atabaques envolve o domínio de técnicas corporais próprias do *habitus* do grupo, ou seja, um determinado uso do corpo com base na tradição, de modo a produzir movimentos precisos com as mãos e com os braços além de determinadas posturas corporais necessárias à produção do som e do ritmo a partir de batidas específicas (SANTOS, p.87)

Também corroborando com o assunto, Bastide (2001, p.35) – examinado as religiões de matriz africana em *O Candomblé da Bahia* –, descreve que os tambores (*Rum, Pi e Lê*) que formam a pequena orquestra na maioria dos terreiros, não são quaisquer tambores. Esses instrumentos passam por um rito de sacralização a entidades antes de comprem a orquestra – rito executado na presença de padrinhos e madrinhas –, e uma vez por ano comem “[...] azeite de dendê, mel, água benta e o sangue de uma galinha [...]” e recebem um nome. Após toda a cerimônia, passam a ser portadores de uma potência e, portanto, são capazes de evocar os orixás ao plano terreno. Por essa razão a cuidados diferenciados para com esses instrumentos musicais:

Compreende-se por que razão os instrumentos apresentam algo de divino, que impedem que seja vendidos ou emprestados sem cerimônias especiais de dessacralização ou de consagração, interessando-nos saber que somente por meio das músicas fazem baixar os deuses na carne dos fiéis. Eis, por que, uma vez terminada o padê de Exu, a cerimônia prossegue com o toque musical dos tambores, que sozinhos, sem acompanhamento de cânticos ou danças, falam aos orixás e pedem-lhes que venham da África para o Brasil (BASTIDE, 2001, p. 35).

Ainda de acordo com a pesquisa de Bastide (2001), além dos tambores, os *Aguidavis* – varetas confeccionadas de madeira sagrada com as quais se tocam os tambores sagrados nos cerimônias de candomblé – também tem poder de evocar as divindades ao plano terreno. Contudo, diferente dos tambores, esses instrumentos não passam por rito de sacralização; mas antes de serem usados nas cerimônias, dormem no santuário junto aos deuses para se “embeber” de suas energias. Bastide ainda cita a importância do *Agogô* e do *Adjá* nas cerimônias e esclarece que:

O *Agogô*, sino simples ou duplo, algumas vezes mero pedaço de metal batido por outro pedaço de metal, desempenha também

papel importante no candomblé. Quando o transe custa para se produzir, sacerdote ou sacerdotisa agitam o *Adjá* junto ao ouvido das filhas-de-santo que dançam, e não é raro que, importunada por esse ruído agudo e alucinante, a divindade se decida a montar em seu cavalo.

Sabido que existem algumas diferenças que permeiam as religiões de matriz no Brasil, verificaram-se algumas dessas diferenças na formação da pequena orquestra presente na Irmandade Santa Bárbara Virgem em Laranjeiras/SE ou *Nagô de Bilina*,<sup>4</sup> como muitos carinhosamente o concebem. Laranjeiras é uma pequena cidade do interior do Estado de Sergipe e distante cerca de 19 quilômetros da capital Aracaju. Ganhou notoriedade nacional, entre outras coisas, por sua religiosidade marcante como pelo seu encontro cultural presente e ininterruptamente na cidade desde a década de 1976.

O terreiro tem sua orquestra formada por cinco tambores *abaulados* e cinco cabaças envolvidas por uma rede de contas; sendo importante destacar que os instrumentos musicais na Irmandade só recebem uma única vez algum tipo de oferenda quando são consagrados, depois disso, não se “dar de comer aos mesmos”. Contudo, verificou-se que as saudações mencionadas por Santos (2005) e arroladas mais acima, também são percebidas por todos que entram na roda para dançar com ou sem seu deus. A saudação começa sempre pelo tambor mestre e prossegue até a última cabaça que – na Irmandade – também recebem uma saudação e são tocadas exclusivamente pelas mulheres enquanto os tambores pelos homens da casa. Durante a primeira roda, a cabaça mestra é tocada, portanto, manuseada por uma virgem, já na segunda roda ela pode ser tocada por uma mulher que já não porta mais essa particularidade.

Como na maioria das casas de santo pelo Brasil, no *Terreiro de Bilina*, a música também faz parte da vida de cada um dos integrantes, seja durante as obrigações privadas, sejam nas cerimônias públicas da casa. Observou-se que no tocante a música vocal, entoadas na *latada*<sup>5</sup> nos dias de festas, elas podem ser uma toada simples cuja

---

<sup>4</sup> Umbelinda de Araújo (Bilina) – Primeira e grande Alôxa da Irmandade Santa Bárbara Virgem. Por ser uma sacerdotisa querida e de grande destaque naquela cidade, ainda hoje as pessoas ao se referirem ao terreiro dirigido por ela, chamam-no de Nagô de Bilina.

Alôxa – Título dado a mãe de santo no Terreiro Santa Bárbara Virgem em Laranjeiras. De acordo com Amaral (2007) seria a abreviação de *Yalorixá*.

<sup>5</sup> A latada é o espaço destinado as festas públicas na Irmandade Santa Bárbara Virgem. Elas eram/são erguidas do lado de fora do terreiro. Assim, de forma retangular, era/são delimitado o espaço e, levantada

letra remeta a uma brincadeira entre os féis enquanto dançam, outras podem trazer informações sobre as qualidades de um orixá, por exemplo; ou ainda sobre a proteção que essa divindade estende ao fiel durante o curso de sua vida; já algumas podem ser em outra língua, que segundo integrantes da casa é o *Ioruba*. Sendo, pois, entre o intervalo da primeira para a segunda roda, que alguns integrantes da Irmandade se reúnem para entoarem cânticos sem o acompanhamento da pequena orquestra de tambores e cabaças, que com um toque rápido da sacerdotisa, no final da primeira roda, param de tocar retornando somente quando se encerra esse momento que os integrantes da casa dizem ser o momento da reza – em outra língua –, talvez ioruba petrificado.

Importante destacar fragmentos de dois exemplos de toadas, dentre as muitas executadas no Terreiro de *Bilina*. O primeiro – Aloqueta –, tem um caráter menos sério e mais recreativo como bem evidencia Ciza, mãe pequena da casa ao dizer: “*essa é uma toada que a gente canta, justamente na hora pra se divertir um pouquinho e pra o orixá também vim se divertir um pouquinho*”<sup>6</sup>:

#### ALOQUETA

I

*Aloqueta, odeô*

*Ampoleta, odeô êe*

*Aloqueta, Odeô*

*Ampoleta, odeô êe*

*Aloqueta, Odeô*

*Ampoleta, odeô (...)*

Já a segunda toada – Santa Bárbara –, também acionado dentro da latada em dias festivos é em exaltação a Santa que mostra sua grandeza estendendo-a ao fiel quando solicitada:

---

a estrutura com postes de bambu, circundada também com o mesmo material e cobertas com folhas de Ouricuri ou coqueiros. Hoje somente a casa de Ti Herculano mantém essa tradição.

<sup>6</sup> Ciza – mãe pequena do terreiro em 01/05/2018. Bárbara Cristina – Alôxa do Santa Bárbara em 01/05/2018.

SANTA BÁRBARA

I

*Santa Bárbara, no céu*

*São Jerônimo, no mar*

*Tanta grandeza na terra*

*Deus em todo lugar, êe! (Bis)*

Notou-se que o momento em que antecede a segunda roda – quando os orixás devem descer ao plano terreno –, nem todos que estavam na primeira roda participam, somente alguns integrantes que estarão mais comprometidos a dançarem na segunda roda. Durante a execução de determinadas músicas, que mais parecem uma oração, há momentos que a Alôxa toca o chão da latada e leva à testa por algumas vezes. Segundo a mãe pequena da casa, o gesto indica que a sacerdotisa está pedindo proteção e licença para a casa e todos os fiéis durante a segunda roda que minutos depois se iniciará. Encerrado esse momento, a orquestra volta a tocar e os dançantes entram na latada. Dessa feita sem o rigor da primeira roda, mas de modo mais livre, dançam até que os orixás tomam seu corpo emprestado para dançar.

Assim, importante dizer que ao entrar na latada, o dançante faz sua saudação aos tambores e as cabaças mesmo já o tendo feito na primeira roda e, assim, se prossegue um passando a vez ao outro até que são interrompidos pela visita do orixá que tomam os corpos para dançar e nessa sequência adentra-se a madrugada e os primeiros raios do sol penetra a latada quando aquele dia de festa pública se encerra. Entende-se, portanto, que entrou na latada com o propósito de dançar e festejar seu orixá, deve-se fazer a saudação aos instrumentos consagrados.

As festas públicas são marcadas por grande entusiasmo por parte do povo de santo que se prepara com bastante antecedência para a ocasião. Santos (2005) aponta que nas cerimônias o contentamento dos participantes vai acontecendo paulatinamente de acordo com o desenrolar da cerimônia até alcançar seu maior grau, quando os filhos e filhas-de-santo são visitados pelas entidades mágicas, que descem à terra envolvidos pelo som produzido pela pequena orquestra do ritual. Por essa direção, percebeu-se que à medida que o transe atingia mais pessoas, o ambiente vai mudando e uma alegria maior tomou conta do lugar. Assim entendido:

As danças passaram a ser executadas com mais graciosidade, podia-se ouvir os cânticos entoados pelos membros da comunidade local, que se faziam presentes naquela ocasião, formando um único coro com os filhos-de-santo da casa. [...] A energia coletiva produzida na festa pode ser interpretada como fluxos que atingem seu momento de maior intensidade durante a dança pública dos orixás. Nos momentos de maior fluxo, os oficiantes do culto movimentam-se mais ativamente, com mais graciosidade, esmeram-se na execução da coreografia, o coro canta mais alto, os atabaques são percorridos com mais rapidez. Toda a cerimônia pública desenvolve-se como um drama, possui seu público, seu desenvolvimento, seu clímax e seu epílogo (SANTOS, 2005, p. 86).

Estudos como o de Santos (2005, p.86) e Amaral & Silva (1992) confirmam que a música desempenha papel relevante na ordenação do culto. Ela é acionada para a abertura o ritual; determina o momento exato de se executar determinadas danças; ela é tocada de um modo particular para saldar convidados ilustres e para chamar os orixás ao plano terreno. Nos cultos privados, onde não é diferente, a música acompanha diuturnamente a vida dos neófitos que – aprende entre outras coisas –, os mitos que envolvem o seu orixá a partir das cantigas ali entoadas. Assim, canta-se e toca-se na preparação das ervas mágicas com as quais o *Ori* será lavado.

Pertinente informar que a música, seja ela vocal ou instrumental, é executada pelos filhos-de-santo em “uníssono” e “em alta voz”, pois se acredita que a “[...] comunicação com os orixás não se dá através do silêncio ou de atos de contrição e, sim, através da música, do canto e da dança, formando juntos uma unidade ritual”.

Entende-se que ela funciona como elemento que ordena o tempo, ou seja, há cantigas cantadas pela manhã, há outras entoadas à tarde e outras pela noite; e ainda aquelas ligadas aos banhos rituais e a algumas refeições, entre outras. Assim verificado, vê-se, pois, que “[...] a música, o canto e a dança, são percebidos como instrumentos de comunicação com o sagrado.” (SANTOS, 2005, p.14). Por desempenharem tamanha função, elas são executadas em todos os momentos significativos da vida dos participantes desse culto, isto é, nos períodos de separação, margem e agregação, para lembrar Van-Gennep (2011). Contudo, é importante dizer que para cada momento específico no contexto ritualístico; seja público ou privado, existe um tipo de *cantiga* ou *toada* a ser acionada.

Pode-se perceber que, de acordo com Santos(2005), Amaral & Silva (1992), a música, dentro deste contexto religioso, é elemento ordenar tanto do culto quanto do tempo e, que a todo o momento está em conexão com os mitos nos ritos de candomblé quando é acionada. Neste sentido, entende-se que ela é o único componente do culto a partir do qual pode demonstrar elementos que não poderia ser evidenciado de outro modo, senão por meio dela. Por suas características, todos os rituais se apoiam nela, mostrando assim seu caráter estruturante, demarcando e organizando as cerimônias, sejam públicas ou privadas.

É evidente que muitas outras religiões têm a música em suas cerimônias religiosas como elemento que possibilita o contato com o sagrado. Algumas dessas músicas proporcionam “[...] o contato mais íntimo com o eu, como é o caso dos mantras das religiões orientais [...]”, enquanto outras música tem a função de unir o grupo em um só voz, como se percebe nas “[...]religiões pentecostais, entre outras, em que os fiéis cantam em uníssono os hinos de louvação [...]”. Contudo, as religiões de matriz africanas “[...] parece reunir estas duas dimensões: a do contato com o eu, através das divindades pessoais, e a do contato com o outro, estabelecidas musicalmente [...]” (AMARAL & SILVA ,1992 p.?)

O poema de Alves dos Santos (2008), Ecos da Batida, dá-nos, de modo sintetizado, uma compreensão do que acontece com o fiel e dançante nas religiões de matriz africana ao afirmar que:

#### ECOS DA BATIDA

Ecos da batida  
Soltos pelo ar  
A expressão rítmica  
A nos unificar

“Omnirá”  
Quebre os grilhões da diáspora  
Unifique nossas vidas  
Separadas pelo mar

Bate no coração a saudade  
O canto espanta a tristeza  
No balanço dos acordes  
No ar, sou a liberdade

Levante a poeira  
 Deixe quebrar  
 Venha sambarregae  
 Ao som de Omníra.

O som produzido pelas toadas e, principalmente, pelas batidas dos tambores envolve e une os fiéis de tal modo que aos poucos eles vão se desprendendo do plano terreno e se posicionado em uma sintonia que o transporta para a esfera do sagrado. Aí estando, as lembranças das agruras da vida são dissipadas e a tristeza dá lugar ao contentamento, a alegria e, assim, lhes proporcionam uma liberdade que só quem vivencia pode descrever com precisão. Por isso é salutar para esses indivíduos e/ou grupos participar de encontros religiosos pois eles revigora e os fortalece.

### **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente trabalho teve por objetivo analisar a importância da música como elemento simbólico estruturante dentro das rituais do candomblé, respondendo o seguinte questionamento: como esse elemento constitui o ethos de um povo? Seguindo o pensamento de Amaral & Silva (1992), chegou-se à conclusão que a música se apresenta, no contexto analisado, como expressão de identidade de um povo, e se tomarmos o conceito de ethos de Geertz (1978), pode-se perceber que não só a música ritualista, como os mitos, os ritos, os mais variados símbolos, o modo de falar, modo de se vestir e até mesmo de se portar, dentre outros, representam um determinado grupo em especial com toda a sua especificidade. Portanto, através destas reflexões podem ser evidenciados valores, modos de vida de um povo, de um dado grupo, bem como uma visão de mundo expressa dentro do contexto religioso. Assim, pode-se afirmar que essa maneira de ser, crer e fazer a música nas religiões de matriz africana pode representar o ethos de um povo.

Assim entendido, vê-se, pois, que a religião como sua musicalidade, está presente de diversas maneiras, em diversas sociedades. Em algumas o destaque são dirigidas mais aos homens, em outras as mulheres ganham mais notoriedade, mas o objetivo parece ser o mesmo: fazer o ser humano agir ajudando-o a viver. Neste sentido, é possível perceber que “no fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são

verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana” (DURKHEIM, 2003, p. VII).

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. **“Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista”**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, ISER, 1992.

AMARAL, Sharyze Piroupo do. **Escravidão, liberdade e resistência em Sergipe, Cotinguiba, 1860-1888**. Tese – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2007.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: pioneira, 1960a, v.1.

\_\_\_\_\_. **O Candomblé da Bahia: rito nagô** – São Paulo; companhia das letras, 2001.

CRUZ, Eval. **Sacerdotisa em Laranjeiras/se: trajetória e recursos na ocupação de um espaço de poder e dominação**. Dissertação – Universidade Federal de Sergipe –, São Cristóvão, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FONSECA, Edilbero José de Macedo. **O toque da campânula: tipologia preliminar das linhas-guia do candomblé ketu-nagô no Rio de Janeiro**. Cadernos do colóquio, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1978.

GUIMARÃES, Matheus Silveira. **História e mundo atlântico: contribuições para o estudo da escravidão africana nas Américas**. Cadernos Imbondeiro. João Pessoa, v.3, n. 2, 2014.

SANTOS, Edson Robson Alves dos. **Ecos da Batida**. In: RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio (org) **Cadernos Negros Volume 31 – Poemas Afro-Brasileiros**. Editora: Quilombhoje. 2008.

SANTOS, Eufrásia Cristina Menezes. **Religião e Espetáculo (análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé)**. Tese – Universidade de São Paulo –, São Paulo, 2005.

# HORIZONTES HISTÓRICOS

## A CRUZADA ALBIGENSE: UMA ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA

Ives Leocelso Silva Costa<sup>1</sup>

### RESUMO

A Cruzada Albigense (1209-1229) consistiu numa série de violentas campanhas militares promovidas pelo papado, em aliança com a coroa francesa, visando eliminar a heresia dos cátaros, disseminada na região sul da França conhecida como Languedoc ou Occitânia. Este artigo consiste em uma revisão bibliográfica de produções a respeito do tema, buscando analisar as causas do conflito - das crenças cátaras, às peculiaridades políticas do Languedoc – e a forma como esta Cruzada alterou as relações de poder na região, instaurando a hegemonia católica e expandindo o controle monárquico dos Capetos. Além disso, será discutida a História da historiografia da Cruzada Albigense, destacando a forma pela qual as circunstâncias políticas e culturais de cada época moldaram os discursos produzidos sobre este evento medieval.

**Palavras-chave:** Cruzada Albigense. História Militar. Historiografia.

## THE ALBIGENSIAN CRUSADE: A HISTORIOGRAPHIC ANALYSIS

### ABSTRACT

The Albigensian Crusade (1209-1229) consisted of a series of violent military campaigns promoted by the papacy, in alliance with the French Crown, aiming to eliminate the heresy of the Cathars, spread in the region of southern France known as Languedoc or Occitania. This article consists of a bibliographical review of productions about the theme, as it intends to analyze the causes of the conflict - from Cathar beliefs, to the political peculiarities of the Languedoc - and the way in which this Crusade changed the power relations in the region, establishing catholic dominance and expanding the monarchical control of the Capets. In addition, the History of the historiography of the Albigensian Crusade will be discussed, highlighting the way in which the political and cultural circumstances of each era shaped the discourses produced about this medieval event.

---

<sup>1</sup> Mestrando em História (PROHIS-UFS), Bolsista da CAPES, Integrante do Grupo de Estudos *Dominium*: Estudos sobre o Senhorio (CNPq-UFS) - ivesleocelso@gmail.com.

**Keywords:** Albigenian Crusade. Military History. Historiography.

## **Introdução**

O início do século XIII foi marcado pela expansão e consolidação do poder real e católico em diversas áreas da Europa. No Báltico, Inocêncio III promoveu a Cruzada da Livônia contra as populações pagãs locais, submetendo a região à influência papal. Na Península Ibérica, a Reconquista ganhou novo ímpeto sob a direção da coroa de Castela na Batalha de Las Navas de Tolosa (1212), que interrompeu o avanço muçulmano e foi um ponto de virada para as forças cristãs (FRIED, 2015).

A Cruzada Albigense, convocada pelo papa Inocêncio III como uma guerra religiosa contra os cátaros, ou albigenses, do Languedoc, insere-se firmemente nesse contexto. Segundo Power (2013, p. 1047):

A Cruzada Albigense (1209-29) foi um evento formativo na história Europeia. No apogeu medieval de seu poder, a Igreja Romana convocou a extirpação da heresia no sul da França. As energias cruzadistas que haviam arrebatado a aristocracia da Cristandade Latina por mais de um século contra o Islã, os pagãos do norte da Europa e outros inimigos externos, eram agora direcionadas contra os habitantes de uma região no coração da Cristandade.

Entretanto, além de seu caráter anti-herético, a Guerra contra os Albigenses também se configurou como uma guerra de conquista, uma vez que também buscou a submissão da nobreza languedociana, vinculada ao Reino de Aragão, à coroa da França, então sob o poder dos Capetíngios. Conforme argumenta Fried (2015, p. 188), “O Languedoc inteiro parecia se alinhar com o trono aragonês; naquela época até mesmo o conde de Toulouse era mais próximo do rei espanhol que de seu senhor francês”.

Por sua natureza polêmica - que opõe ortodoxia e heresia, norte e sul da França, cruzada e guerra nacional – a Cruzada Albigense foi um ponto de disputa intensa entre historiadores posteriores. Usada tanto para justificar quanto para criticar a realidade política e/ou religiosa de cada época, sua historiografia revela-se um tema interessantíssimo, capaz de lançar luz sobre a maneira como a História é pensada.

Percebe-se, portanto, que a Cruzada Albigense adquiriu complexidade e expressão inimagináveis no momento de sua deflagração. A repressão ao Catarismo foi, porém, seu ponto

de partida, de maneira que é apropriado iniciarmos nossa abordagem tratando das crenças e práticas desse grupo religioso que despertou a ira da Igreja Católica.

## O Catarismo

O termo cátaro, do grego *katharos*, os “puros”, é usado por Eckberto de Schönau em 1163 para designar a forma como os membros da seita se autodenominavam, não aparecendo em nenhuma outra fonte (FRANCO JÚNIOR, 2010). As fontes do século XIII utilizam o termo Albigenses, como consta de escrituras e cartas mesmo antes do lançamento da Cruzada (POWER, 2013). “A expressão, como se sabe, associa os dissidentes religiosos com as populações da cidade de Albi, embora as idéias heréticas tenham circulado em todo o Sul da atual França [...]” (MACEDO, 2000a, p. 1).

Albi foi uma de várias cidades associadas a atividades heterodoxas na metade do século XII por Bernardo de Claraval e sua conexão com a heresia foi fortalecida pelas tentativas do conte de Toulouse de transferir as acusações de dissidência religiosa feitas contra ele para seus vizinhos, a família Trencavel, viscondes de Albi, Béziers e Carcassonne (POWER, 2013).

Para Franco Júnior (2010), o Catarismo se insere no florescimento de heresias ocorridas no século XI em resposta à Reforma Gregoriana promovida pela Igreja Católica. De acordo com Macedo (2000a, p. 2):

[...] não se pode negar que a proliferação de movimentos dessa natureza estivesse relacionada à insatisfação dos leigos com a Igreja, até porque, em sua maior parte, os seguidores das heresias criticavam os padres e a hierarquia católica pelo seu distanciamento das promessas do cristianismo primitivo e propunham o retorno às práticas do tempo dos apóstolos e mártires.

O que diferencia os cátaros das demais heresias da época é sua ruptura radical com a mitologia Católica. Possivelmente influenciados pelo Bogomilismo da Trácia, eram dualistas, acreditando em um Deus do Bem, que governava o reino espiritual, e um Deus do Mal, criador do universo e tudo que há nele (RUMMEL, 2006).

O que define de imediato a cosmogonia cátara é a crença na coexistência eterna de dois princípios iguais em poder e eficácia radicalmente opostos e tendo cada um seu papel no equilíbrio do universo: o primeiro é o princípio do bem, que se confunde com Deus; o segundo, o princípio do mal, que se confunde com Satã. (MACEDO, 2000a, p. 5).

Para os seguidores do Catarismo a matéria era má, portanto repudiavam o sexo e o consumo de carne. Rejeitavam o Antigo Testamento e identificavam o deus vingativo dos

hebreus, causador do Dilúvio e da destruição de Sodoma e Gomorra, com Satanás. Negavam a existência do Inferno, que identificavam com a própria vida terrena, e também do Purgatório. Acreditavam na reencarnação e na metempsicose – que somente através de uma vida de pureza as almas dos homens, na verdade anjos aprisionados em forma corpórea pela divindade maligna, poderiam ascender à luz do mundo espiritual (FRANCO JÚNIOR, 2010).

Dado seu caráter ascético, acredita-se que apenas alguns poucos indivíduos, os perfeitos ou bons homens, seguiam à risca os princípios da seita (MACEDO, 2000a). Contudo, a ausência de uma liturgia elaborada e o caráter não autoritário da relação entre iniciados e crentes permitia ao fiel mais liberdade do que a encontrada no seio da Igreja de Roma, o que pode justificar sua disseminação no Languedoc.

### **A Conjuntura Política do Languedoc no Início do Século XIII**

Ainda que o Catarismo encontrasse apoio entre homens e mulheres comuns oprimidos pela Igreja Católica, é de se estranhar que a nobreza fosse acolher uma seita tão radical. Para os cátaros todos os juramentos feitos aos homens eram sem validade (FRANCO JÚNIOR, 2010), o que ataca a base de uma sociedade senhorial. Contudo, é exatamente o que acontece na Occitânia e a justificativa está na própria ideologia cátara:

Os hereges insuflavam a nobreza com seus discursos, alimentando o anticlericalismo. Como consequência, os bens eclesiásticos eram pilhados, os feudos clericais acabavam sendo canalizados para a dependência laica com a subsequente cobrança de impostos e acumulação de rendas; além disso, os nobres recusavam a repassar certos tributos devido à Igreja, como o dízimo. (MACEDO, 2000b, p. 10).

Raimundo Rogério, conde de Foix, Raimundo Rogério Trancavel, visconde de Carcassonne, e especialmente Raimundo VI, conde de Toulouse, utilizavam o discurso dos hereges quando lhes era conveniente, visando o enriquecimento e aumento de sua autonomia. Segundo Rummel (2006, p. 49, tradução nossa), “Podia-se contar com o Conde de Toulouse para fazer qualquer coisa que diminuísse a influência e o poder da Igreja Romana e do Rei Filipe Augusto da França. Raimundo foi denunciado pelo Papa diversas vezes, até excomungado, sem nenhuma mudança real em suas ações”.

Raimundo VI dificilmente teria agido com tanta ousadia se não tivesse o apoio de um poderoso aliado: seu cunhado, o rei Pedro II de Aragão. A coroa de Aragão destacava-se como

um dos grandes poderes da Península Ibérica, e no final do século XII controlava territórios na França que se estendiam até a cidade de Nice (FRIED, 2015).

Desta forma, os representantes da Igreja pregavam e exortavam a nobreza languedociana a perseguir os hereges e eram ignorados. Até que no fatídico dia 15 de janeiro de 1208, Pedro de Castelnau, legado papal, foi assassinado (MACEDO, 2000a).

Em julho do ano seguinte a Cruzada era lançada.

### A Guerra contra os Albigenses

Ao justificar a Cruzada, escreveu o cronista Pierre des Vaux de Cernay<sup>2</sup>:

Com tantos milhares de de fiéis na França já tomando a cruz para vingar o mal feito ao nosso Deus [...] nada resta a não ser o Senhor Deus das Hostes despachar seus exércitos para destruir os cruéis assassinos – Deus que com Sua costumeira bondade e amor inato havia mostrado compaixão para Seus inimigos, os hereges e seus apoiadores, e enviou Seus pregadores a eles – não um, mas muitos, não uma vez, mas com frequência; mas eles persistiram em sua perversidade e foram obstinados em sua torpeza; alguns dos pregadores eles cobriram de abuso, outros eles até mataram. (apud KURPIEWSKI, 2005, p. 1-2, tradução nossa).

A guerra era vista, deste modo, como uma maneira de restaurar a paz, obtendo justa vingança contra os cruéis hereges que desprezaram a bondade divina e atacaram seus emissários. Tanto que nas cartas papais referia-se à Cruzada Albigense como *negotium pacis et fidei*, empresa de paz e fé (POWER, 2013).

Sob a liderança de Simão de Montfort, conde de Leicester, cruzados do que hoje são a França, a Alemanha, a Bélgica e a Inglaterra, entre outros, marcharam para o sul da França determinados a extirpar a heresia.

O primeiro embate da guerra foi o cerco da cidade de Béziers, pertencente ao visconde Trencavel. A princípio tentou-se uma via diplomática: os cruzados ordenaram que os moradores da cidade expulsarem os cátaros que lá viviam, no que foram recusados. Ora, por que católicos, que afinal permaneciam a maioria da população na Occitânia, dariam proteção aos hereges? Rummel especula que isso decorreu do estilo de vida dos sulistas, que possuíam um forte senso de comunidade e por isso eram capazes de olhar além das diferenças religiosas, ou nem sequer percebê-las como heresias (RUMMEL, 2006). Iremos além ao sugerir que um fator influente

---

<sup>2</sup> Monge cisterciense autor da *Historia Albigense*, uma das principais fontes da Cruzada juntamente a *La Chanson de la Croisade Albigeoise*, do monge trovador Guilherme de Tudela.

nessa decisão pode ter sido a percepção dos cruzados como um simples exército invasor estrangeiro, que não tinha o direito de fazer exigências.

Qualquer que tenha sido a motivação dos sitiados, o resultado foi a tomada da cidade à força e o massacre de quase todos os seus 20 mil habitantes. “Nada pôde salvá-los, nem cruz, nem altar, nem crucifixo. Os mercenários mataram clérigos, mulheres e crianças; ninguém escapou. Se Deus quiser, receberá suas almas no Paraíso! Não creio ter havido tal massacre desde o tempo dos sarracenos”, escreveu Guilherme de Tudela (apud MACEDO, 2000b, p. 2) que, por ser nativo do Languedoc, não era indiferente ao sofrimento de seus conterrâneos.

O mesmo não se observa na narrativa de Pierre des Vaux de Cernay: “[...] os cruzados, pregadores e Pierre legitimavam o derramamento de sangue ao santificar seu propósito e ações como parte de uma estratégia divina. Tal violência sagrada era alimentada pela certeza desses homens de que agiam como instrumentos de Deus em passos para sua salvação” (KURPIEWSKI, 2005, p. 12-13, tradução nossa).

Após a conquista de Béziers várias cidades e fortalezas foram tomadas, dentre as quais Carcassonne. O visconde Raimundo Rogério Trencavel foi aprisionado e Simão de Montfort recebeu todas as suas terras (MACEDO, 2000b).

Entretanto, apesar das vitórias iniciais, logo se percebeu que manter os novos territórios seria muito mais difícil que conquistá-los. Faltavam principalmente homens e o vasto exército que adentrou o Languedoc em 1209 começou a se desfazer, principalmente em virtude do curto período de tempo pelo qual a maioria dos cruzados lutava – geralmente de quarenta dias (POWER, 2013).

Apesar do papa Inocêncio III prometer aos cruzados a terra confiscada dos albigenses, a maioria dos combatentes não tinha intenção de se fixar na região (POWER, 2013), buscando na verdade as recompensas espirituais oferecidas pela Igreja: os que prestassem voto de cruzado receberiam a remissão dos pecados (MACEDO, 2000b). “A Igreja logo estava prescrevendo a participação na Cruzada Albigense como uma forma padrão de penitência”, afirma Power (2013, p. 1081, tradução nossa).

Se no imaginário cruzado a guerra permanecia como uma guerra santa com o objetivo de combater a heresia, a realidade ia, aos poucos, se tornando outra:

Em sua fase inicial, a luta apresentou as características de uma guerra religiosa, parecendo tratar-se de uma ação armada dos defensores da Igreja contra os protetores dos cátaros [...]. Mas na sucessão dos acontecimentos, as conotações religiosas perderam

força diante dos interesses materiais, de maneira que, a partir de 1211, o conflito assumiu os contornos de uma guerra de conquista contra toda a feudalidade meridional [...]. (MACEDO, 2000b, p. 18).

Em 1213, o conde de Toulouse, aliado ao conde de Foix, consegue trazer o rei de Aragão para sua causa. Pedro II, conhecido como “o Católico”, exerce pressão sobre Inocêncio até que este suspende a Cruzada. A razão eram os excessos cometidos por Simão de Montfort no que havia se tornado uma guerra de conquista contra populações católicas (KURPIEWSKI, 2005). Além disso, o papa havia convocado a Quinta Cruzada, temendo retaliação pela grande vitória contra os islâmicos obtida na Espanha no ano anterior (POWER, 2013).

As forças de Toulouse e Aragão enfrentaram Montfort e os cruzados na Batalha de Muret, a maior batalha de toda a Cruzada Albigense, que do contrário foi marcada por cercos. Pedro II, herói de Las Navas de Tolosa, foi morto e Simão de Montfort triunfou. “Que ironia da História foi, então, que precisamente este bom Católico, que desfrutava da proteção do papa, tenha encontrado seu fim [...] na Batalha de Muret (1213), enquanto lutava ao lado dos hereges” (FRIED, 2013, p. 257, tradução nossa).

Apesar da vitória, sublevações continuaram pelos territórios conquistados e Montfort passou os cinco anos seguintes de conflito em conflito, até que a população de Toulouse se rebelou e recebeu Raimundo VI, que estava exilado na Espanha. Ao fim de oito meses de cerco, Simão de Montfort foi morto em um contra-ataque dos defensores em junho de 1218 (KURPIEWSKI, 2005).

São notáveis as discrepâncias dos epitáfios deixados pelos cronistas da época. Para Pierre des Vaux des Cernay, seu assumido admirador:

[...] ele foi descansar na proteção do Senhor. Antes de receber o ferimento fatal, o bravo cavaleiro do Senhor [...] Seu mais glorioso mártir – foi ferido cinco vezes pelos arqueiros inimigos, como o Salvador pelo qual ele agora pacientemente aceitou a morte, e em cujo lado vive agora em sublime paz. (apud KURPIEWSKI, 2005, p. 26, tradução nossa).

Enquanto na visão de Guilherme de Tudela:

[...] se por matar homens e derramar sangue, por condenar almas e causar mortes, por confiar em maus conselhos, causar incêndios, destruir homens, [...] por alimentar o mal e esmagar o bem, por matar mulheres e chacinar crianças, um homem pode neste mundo receber Jesus Cristo, certamente Simão usa uma coroa e brilha no céu acima. (apud KURPIEWSKI, 2005, p. 26, tradução nossa).

O filho de Simão, Amauri de Montfort assumiu, então, a liderança do conflito. Mas sem o gênio militar e energia de seu pai, os senhores espoliados foram pouco a pouco recuperando seus domínios. Em 1224, Amauri abriu mão de seus direitos e os transferiu ao rei Luís VIII, herdeiro

de Filipe Augusto (MACEDO, 2000b). O rei Luís conduziu uma expedição contra os rebeldes em 1226, e a fase final da Cruzada Albigense (1226-29) assume cada vez mais o caráter de uma expedição militar real, sem muita distinção de campanhas posteriores para subjugar o Languedoc. Os interesses da coroa e da Igreja tornaram-se um só: “[...] serviço pago no exército real podia contar como um ato de penitência” (POWER, 2013, p. 1082).

Segundo Macedo (2000b, p. 14):

A atuação direta do rei na ‘questão albigense’ aconteceu em 1226, e limitou-se ao assédio e submissão da cidade de Avignon. A derrota daquela grande cidade, associada com o prestígio da monarquia, levou a uma torrente de submissões. [...] A Cruzada Albigense terminou oficialmente em 12/04/1229, quando os representantes da Igreja e de Luís IX (São Luís) estabeleceram em Paris um tratado de paz com Raimundo VII. A partir da assinatura do tratado, os direitos da realeza foram assegurados e a ingerência dos representantes da monarquia na administração local aumentaram paulatinamente.

Ainda que a Cruzada Albigense tenha terminado em 1229, o Catarismo que ela visava combater persistiu. A última fortaleza cátara, Montségur, foi derrotada em 1244 e no início do século XIV os últimos seguidores daquela heresia foram mortos. A erradicação total da seita albigense só foi possível, ressalta Le Goff (1988), graças uma nova instituição criada na esteira da Cruzada: a Inquisição.

Desta forma, uma das principais consequências das duas décadas de guerra foi o estabelecimento da autoridade e hegemonia religiosa da Igreja Católica, com efeitos que seriam sentidos por toda a Europa. Por outro lado, as repercussões políticas também foram notáveis, com o fortalecimento da monarquia francesa e a transformação das relações com Aragão. Nas palavras de Fried (2015, p. 188-189, tradução nossa):

A expansão de Aragão na Provença foi abruptamente revertida pela Cruzada contra os Albigenses. [...] A partir de então, os reis aragoneses voltaram-se cada vez mais para o sul, enquanto a monarquia Capetíngia consolidava seu controle sobre as terras fronteiriças na costa do Mediterrâneo.

### **A História da Historiografia da Cruzada Albigense**

De acordo com Nunes (2011, p. 17), “Cada documento se vale de uma rede de significados que contribuíram para sua elaboração, assim, possui uma intencionalidade, nenhum discurso é destituído de valor [...]”. Isto é perceptível desde os escritos dos cronistas da Cruzada Albigense, que são um reflexo de suas crenças, origens e preconceitos, conforme demonstrado anteriormente.

Do mesmo modo, as obras produzidas por historiadores sobre a Guerra contra os Albigenses - inspiradas nessas fontes, bem como em escrituras, contratos, cartas, etc.- possuem um forte viés valorativo e são excelentes para se compreender a época em que foram escritas.

Macedo afirma que “Nos textos dos propagandistas dos reis capetíngios e da dinastia dos Valois, o reino da França aparece como o eleito para a ‘nova aliança’ e o ‘Paraíso terrestre’, espaço jamais maculado por qualquer tipo de cisma ou heresia” (MACEDO, 1996, p. 107). Essa era a França da centralização e do início da formação da monarquia nacional, projeto que não aceitava a presença de regionalismos ou subversões.

A Cruzada Albigense foi amplamente utilizada durante as Guerras de Religião na França no século XVI, tanto por católicos quanto protestantes, para validar suas posições. Segundo Racaut (1999, p. 261):

A comparação entre a Igreja Calvinista emergente e a heresia Albigense tornou-se lugar comum durante das Guerras de Religião da França. Ao mesmo tempo, a demanda Protestante por identidade e legitimidade estava sendo respondida na forma de martirologias e histórias da Igreja Verdadeira. Os martirologistas Protestantes gradualmente aceitaram a comparação Católica com a heresia medieval e a inverteram para sua vantagem.

Os católicos pretendiam exortar o rei a guerrear contra os protestantes usando o exemplo de Luís VIII e Luís IX e atribuíam aos protestantes as crenças dos cátaros, quais sejam, dualismo e negação da humanidade de Cristo, indo além e os acusando de práticas ocultas. Os protestantes, por outro lado, afirmavam ser de fato descendentes dos albigenses, mas que todas as crenças não ortodoxas atribuídas a eles não passariam de distorção da Igreja Romana. Na visão dos protestantes, os cátaros eram representantes da Igreja Verdadeira, da qual seriam os herdeiros, e a Igreja Católica era sua inimiga, representante de Satã na terra. Percebe-se, portanto, que cada grupo religioso usava os aspectos da História que interessavam para promover sua própria doutrina (RACAUT, 1999).

Do século XIX a boa parte do século XX, os autores dividem-se no antagonismo entre França do Sul e do Norte. Diversos lugares comuns emanam desse período, tais como a ideia de um Languedoc urbano, cultural e civilizado, e um Norte bárbaro, rude e intolerante. Alguns defendem a conquista da Occitânia como mal necessário para a unificação da França, que do contrário seria um país fragmentado e sem grandeza. Outros que a unificação foi forçada através do sacrifício das especificidades locais: a língua, a música e a literatura (CABRER, 2009).

No início do século XX surge o Neocatarismo, movimento esotérico que mistura a religião cátara com o mito do Graal e o ciclo arturiano. Otto Rahn identifica Raimundo Rogério Trancavel com o cavaleiro Percival e o castelo de Montségur com o santuário do Graal. Apesar de não possuir nenhuma base histórica, tais ideias se popularizaram em periódicos sensacionalistas, em especial durante a década de 1970 (MACEDO, 1996).

Ainda mais interessante é um episódio trazido por Cabrer (2009, p. 122, tradução nossa):

Em 1942, em plena ocupação, é publicada em Paris *A Cruzada contra os Albigenses e a união do Languedoc à França*, uma obra escrita por Pierre Belperron, um historiador vinculado ao Regime de Vichy. Ainda que bem documentada, essa obra é uma tentativa de explicar a derrota de 1209 e a posição da França colaboracionista. Belperron descreve um Midi medieval corrompido e debilitado (reflexo da França da Frente Popular dos 30), que sofre a invasão dos cruzados do norte (os alemães) até que a paz é restaurada pela salvadora intervenção da monarquia Capeto (Marechal Petain).

Essa breve explanação serve, portanto, para ilustrar as diversas maneiras pelas quais a Cruzada Albigense foi utilizada no discurso histórico.

### **Considerações Finais**

A Cruzada Albigense (1209-1229) foi uma guerra brutal declarada pelo papa Inocêncio III para destruir o Catarismo no Languedoc. Logo, contudo, tornou-se um conflito senhorial, onde se combatia não pela religião, mas pelo controle de terras e submissão do sul da França, ligado a Aragão, à Dinastia Capetíngia.

É nesse sentido que afirma Power (2013, p. 1047, tradução nossa):

Vinte anos de campanhas quebraram o poder da nobreza da Occitânia, permitindo à monarquia Capetíngia estender seu domínio ao Mediterrâneo e assim pavimentando o caminho para a supremacia francesa na Europa Ocidental. Essa revolução política tornou possível o estabelecimento da Inquisição para perseguir a heresia. Essas duas décadas de guerra no Languedoc e Provença contribuíram, portanto, para uma refiguração muito mais ampla da autoridade religiosa e do poder temporal através do continente.

Além de seu impacto na Europa medieval, a Cruzada Albigense possui uma rica historiografia, que merece ser apreciada por todos aqueles que se dedicam a compreender o ofício do historiador e os processos pelos quais a História é construída.

Através de seus participantes, a Cruzada Albigense se insere num contexto muito mais amplo, se inter-relacionando com a Reconquista e a Península Ibérica, com Bouvines e as guerras entre Plantagenetas e Capetos, com a Quarta e a Quinta Cruzadas.

Não nos cabe aqui explorar todas essas conexões, apenas ressaltar que esse importante evento medieval não é mais compreendido como somente um tema relativo à História da França, pois, como afirma Cabrer (2009, p. 139, tradução nossa): “[...] há uma clara internacionalização da Cruzada Albigense, que deixou de ser um conflito entre franceses do norte e franceses do sul para contemplar-se, hoje, como um “*affaire* da cristandade” com múltiplas implicações [...]”.

## REFERÊNCIAS

- CABRER, Martín Alvira. La Cruzada contra los Albigenses: Historia, Historiografía y Memoria. **Clio & Crímen**, Durango, n. 6, p. 110-141, 2009. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3158661>>. Acesso em 5 mar. 2018.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Catolicismo e Catarismo: Um Choque entre Mitologias. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/P.2237-8871.2010v11n14p9>>. Acesso em: 5 mar. 2018.
- FRIED, Johannes. **The Middle Ages**. Tradução de Peter Lewis. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- KURPIEWSKI, Christopher M. Writing Beneath the Shadow of Heresy: The Historia Albigensis of Brother Pierre des Vaux-de-Cernay. **Journal of Medieval History**, Southampton, v. 31, n. 1, p. 1-27, mar. 2005.
- LE GOFF, Jacques. **Medieval Civilization**. Tradução de Julia Barrow. Oxford: Blackwell, 1988.
- MACEDO, José Rivair. **Um Grupo em Busca de Perfeição Espiritual: Os Cátaros na França Medieval**, 2000. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/gtestudosmedievais/artigos/cataros.pdf>>. Acesso em 5 mar. 2018.
- \_\_\_\_\_. “**Guerra Santa em País Cristão**”: A Cruzada Albigense, 2000. Disponível em: <[http://www.ufrgs.br/gtestudosmedievais/artigos/guerra\\_santa.pdf](http://www.ufrgs.br/gtestudosmedievais/artigos/guerra_santa.pdf)>. Acesso em 5 mar. 2018.
- \_\_\_\_\_. Memória Histórica e Historiografia da Cruzada Albigense. **Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História**, Porto Alegre, n. 6, p. 104-118, dez. 1996. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/6175/3669>>. Acesso em: 5 mar. 2018.

NUNES, Daniela. Pesquisa Historiográfica: Desafios e Caminhos. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 5, n. 1, p.15-25, jun. 2011. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/28959>>. Acesso em: 5 mar. 2018.

POWER, Daniel. Who Went on the Albigensian Crusade?. **English Historical Review**, Oxford, v. 128, n. 534, p. 1047-1085, out. 2013. <<https://academic.oup.com/ehr/article/128/534/1047/436468>>. Acesso em: 5 mar. 2018.

RACAUT, Luc. The Polemical Use of the Albigensian Crusade during the French Wars of Religion. **French History**, Oxford, v. 13, n. 3, p. 261-279, 1999.

RUMMEL, Eric O. The Albigensian Crusade: A Historiographical Essay. **Perspectives in History**, Highland Heights, v. 21, p. 45-57, 2006. Disponível em: <<https://www.nku.edu/~phi/10565histPerspectives.pdf#page=47>>. Acesso em: 5 mar. 2018.

## HORIZONTES HISTÓRICOS

### **UM CRIME CONTRA A HONRA: Análise em um Processo de Defloração na capital sergipana (1920).**

Jôycimara Ferreira Barreto<sup>1</sup>

#### **RESUMO:**

O referido artigo vai abordar sobre um processo crime que ocorreu na cidade de Aracaju no ano de 1920. A proposta será entender sobre o crime de defloração e sua atuação no contexto social sobre a figura feminina. No desenvolvimento do texto é possível encontrar elementos que caracterizam o crime ocorrido e a honra perdida. Assim, o mesmo terá como proposta entender as relações de gênero e sua influência no crime de defloração. A fonte a ser analisada é um processo crime, na mesma é possível refletir sobre os depoimentos coletados tanto das testemunhas, quando do acusado. Um fator importante para definição desse crime é o exame do Corpo de Delito que irá conter informações indispensáveis para entender sobre a virgindade da jovem deflorada. Com isso, teóricos como Caulfield (2000), Boris Fausto (2001), Guilhermi Sartori (2011) contribuíram para entender sobre o crime estudado e sua atuação na sociedade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Defloração, Processos Crimes, Honra.

#### **ABSTRACT:**

This article will address a crime that occurred in the city of Aracaju in the year 1920. The proposal will be to understand about the crime of defloration and its action in the social context on the female figure. In the development of the text it is possible to find elements that characterize the crime occurred and the requested honor. Thus, it will have as a proposal to understand the gender relations and their influence in the crime of defloration. The source to be analyzed is a criminal process, in the same it is possible to reflect on the testimonies collected from both the witnesses, and the defendant. An

---

<sup>1</sup> Graduada em História pelo Centro Universitário AGES – Licenciatura. Pós-graduação em Gestão Escolar pela Faculdade do Imigrante – Faveni. Mestranda em História pelo Universidade Federal de Alagoas – UFAL. E-mail: [joycimaraferreira11@gmail.com](mailto:joycimaraferreira11@gmail.com).

important factor in the definition of this crime is the Corps of Crime examination, which will contain information essential to understand the virginity of the deflowered girl. With this, theorists like Caulfield (2000), Boris Fausto (2001), Guilhermi Sartori (2011), contributed to understand about the crime studied and its performance in society.

**KEY WORDS:** Defloration, Processes, Crimes, Honor.

O referido artigo tem como proposta analisar um caso de defloramento que ocorreu na cidade de Aracaju no ano 1920. A capital Sergipana encontrava-se no processo de modernização e aos poucos no início do XX, a sociedade foi crescendo e se desenvolvendo, como por exemplo: a construção de prédios na Praça Fausto Cardoso, casas e o aumento da população possibilitou que as jovens do interior saíssem à procura de emprego na capital. Apesar das dificuldades das mulheres em encontrar trabalho no mercado, por conta da visão social sobre o comportamento que as mesmas deveriam ter, elas estavam inseridas em profissões que seriam consideradas como femininas: domésticas, professoras, costureiras.

Partindo da imagem que a sociedade nos anos noventa tinha sobre a figura feminina, este artigo irá analisar um processo crime sobre Defloramento que ocorreu na Cidade de Aracaju com intuito de retratar a importância da honra e o comportamento que as mulheres deveriam exercer na sociedade.

Com isso, é possível encontrar no processo analisado elementos característicos do crime de defloramento: mulher menor de idade, promessas de casamento, rompimento do hímen. É através desses elementos que entenderemos os motivos pelos quais ocorriam os crimes de defloramento antes do casamento.

Partindo deste pressuposto de entender os casos de defloramento que ocorreram na cidade de Aracaju frente a uma sociedade em que o poder masculino tinha forte influência, levou-me a pesquisar sobre a visão social sobre as mulheres, sendo essas vistas somente para procriação e casamento. “Neste uso, o termo gênero não implica necessariamente na tomada de posição sobre a desigualdade ou o poder, nem mesmo designa a parte lesada (e até agora invisível)”<sup>2</sup>. As jovens desta localidade eram

---

<sup>2</sup> SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para análise histórica. tradução: Christine Rufino Dabat Maria Betânia Ávila. Texto original: Joan Scott – Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989. p. 6.

consideradas “inexistentes”, pois não tinham autorização para participar ativamente de qualquer decisão social.

A virgindade feminina simbolizava o respeito e a reprodução do discurso masculino em que as moças de família eram as que se guardavam para seu companheiro, não era discutido na sociedade as falsas promessas dos rapazes que as iludiam para manter-se relação sexual, mas a incapacidade da mulher pregar os valores morais de sua família. “Para tanto, a honra sexual das mulheres estava diretamente ligada à honra moral da família e à honra nacional, uma vez que a família representava a base da nação”.<sup>3</sup> Partindo desta análise, pode-se entender a exigência do pai quando sua filha era deflorada, pois, sobretudo, deveria defender sua Honra.

Partindo desses pressupostos é importante entender como era classificado o crime de defloração, assim, Guilherme Sartori traz algumas características que ajudam a entender seu significado e sua atuação no contexto social.

“Deflorar mulher de menor idade, empregando sedução, engano ou fraude.”. No entendimento comum dos agentes policiais, o defloração era o desvirginamento consentido de mulheres menores de 21 anos. A virgindade da vítima era uma premissa básica para o desenvolvimento dos autos. O delito criminoso incidia sobre a não oficialização do casamento após o ato sexual<sup>4</sup>.

É possível notar nesta citação elementos que constituem em um processo de defloração, é analisado a idade da “vítima”, seu comportamento na sociedade, se a mesma consentiu ao ato sexual, se ela já havia mantido relação com outro homem. Todos esses elementos não só se classificam como defloração, mas também compromete a honra feminina.

O caso de defloração analisado para realizar este artigo foi o de Ana de Oliveira<sup>5</sup>, jovem residente na cidade de Aracaju com dezoito anos de idade, baixa

<sup>3</sup> MATOS, Paulo Roberto, ABRANTE, Elizabeth Sousa. **Virgindade, uma questão de honra:** sexualidade feminina na São Luís republicana (1880-1920). XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e diálogo social. 2013. p. 10. Artigo disponível em: [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364956727\\_ARQUIVO\\_ArtigoPauloAnpuh2013doc.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364956727_ARQUIVO_ArtigoPauloAnpuh2013doc.pdf).

<sup>4</sup> SARTORI, Guilherme Rocha. **A construção da verdade nos crimes de defloração (1920-1940):** Práticas e representações do discurso jurídico na Comarca de Bauru (SP) / Guilherme Rocha Sartori. – Marília, 2011. p.16. Dissertação (Mestrado - Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2011.

<sup>5</sup> Por se tratar de processo contra a honra sexual do ano de 1920 o nome Ana de Oliveira é um pseudônimo (fictício) para representar a testemunha no crime de defloração.

estatura, seios grandes, órfão de pai e mãe. Residia na casa de familiares, não sabia ler nem escrever. Todas essas características da vítima no crime estão presentes no processo, são elementos importantes no julgamento final.<sup>6</sup>

Para entender como ocorreu o julgamento deste crime contra a honra feminina, analisaremos o Código Penal de 1890. Desde o período imperial, o crime de defloramento vem sendo analisado e discutido, já que a instauração do Código Penal de 1890<sup>7</sup> garantiria a proteção dessas jovens desvirginadas na sociedade. A lei que assegurava a reparação da perda da virgindade com o artigo 267 do Código Penal defendia as jovens menores de idade que mantinham relação sexual antes do casamento, tendo como características engano, fraude ou falsas promessas. Assim, mesmo sendo cometido um “erro”, era possível reverter a situação e salvar a reputação da família com denúncias nas delegacias locais.

Assim, tendo como base o Código Penal como fundamentação para os crimes de defloramento, era realizado o exame do corpo de delito para entender se o desvirginamento era ou não recente na vítima que levou a queixa para a delegacia. No caso analisado de Ana de Oliveira foram analisadas as seguintes perguntas: Se ocorreu o defloramento? Em que meio o mesmo foi empregado? Se houve Cópula Carnal? Se houve violência para fim libertinoso? Se o defloramento é ou não recente?<sup>8</sup> Todas essas inquietações são solucionadas através do exame.

O exame de corpo de delito introduz o saber técnico em um grau só encontrado nos raros casos em que se apela para a psiquiatria. As conclusões do exame tomam a forma de respostas a questionários, em que a especialização se instaura ao longo dos anos: questionários específicos para os defloramentos, para as violências carnavais em geral para os atos de pederastias. Como se costuma dizer, o saber técnico não é neutro. Nos defloramentos, os peritos devem esclarecer se o fato ocorreu, se é recente ou remeto.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Processo Crime. **Defloramento**. Série Penal, caixa 05. Período de 1920 a 1926. Acervo 02, módulo I, Nº geral 2547, Aracaju/Sergipe, 29 de novembro de 1920.

<sup>7</sup> TINÔCO; Antonio Luiz Ferreira. **Código Criminal do império do Brasil anotado**. Direito penal, Prefácio de Hamilton Carvalho. Brasília, maio de 2002.

<sup>8</sup> Processo Crime. **Defloramento**. Série Penal, caixa 05. Período de 1920 a 1926. Acervo 02, módulo I, Nº geral 2547, Aracaju/Sergipe, 29 de novembro de 1920.

<sup>9</sup> FAUSTO, Boris. **Crime e cotidiano**: A criminalidade em São Paulo (1880-1924). Boris Fausto. 2. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 203.

Todas essas características são compostas em um processo de defloração, é a partir na análise do exame de corpo de delito que o julgamento acontece, que são analisadas as relações entre a vítima e o acusado, as testemunhas.

O processo analisado é contra o Senhor Joaquim da Silva<sup>10</sup>, cabo do exército, com apenas dezenove anos de idade, solteiro, sabia ler e escrever, residente na cidade de Aracaju. Em seu depoimento negou o defloração na menor Ana de Oliveira, relatou que conhecia a menina e que na noite do crime ambos se beijaram, abraçaram e nada mais ocorreu. Relatou que não era namorado da menor, nunca lhe deu presentes, dinheiros ou qualquer outro objeto de valor.<sup>11</sup>

Os crimes de defloração que ocorriam na capital tinham grande impacto para a família da mulher deflorada, a sua honra era um fator que implicava em seu comportamento, em seu julgamento.

Assim, a perda da virgindade antes do casamento levava as jovens da capital quererem ainda mais o ato matrimonial, pois a sua virgindade definia se essa mulher seria ou não honesta. Mas, apesar dessas “exigências”, muitas acabavam sendo levadas pelos desejos sexuais, pela liberdade em que estavam lutando para alcançar na sociedade. Diante de tal ato, a queixa era feita pela família como uma denúncia de defloração.

Além disso, a família, a sociedade, a mídia, sempre orientaram que mulheres para serem consideradas honestas deveriam resguarda-se para o casamento, ser pura, educada e, sobretudo, respeitar o seu marido. Assim, as mulheres tinham a consciência de que a relação sexual só deveria acontecer após o casamento. Então, por que elas se entregavam antes que o mesmo fosse realizado? As falsas promessas de uma vida melhor acabavam levando as jovens a se entregarem e se envolverem. Só depois que notavam que o casamento não seria realizado, elas procuravam a justiça para denunciar o crime de defloração.

Para fundamentar essa pesquisa, Sueann Caulfield<sup>12</sup> discute esses crimes de defloração trazendo as abordagens dos processos crimes, que fundamentará toda a

---

<sup>10</sup> Por se tratar de processo contra a honra sexual do ano de 1920 o nome Joaquim da Silva é um pseudônimo (fictício) para representar a testemunha no crime de defloração.

<sup>11</sup> Processo Crime. **Defloração**. Série Penal, caixa 05. Período de 1920 a 1926. Acervo 02, módulo I, Nº geral 2547, Aracaju/Sergipe, 29 de novembro de 1920.

<sup>12</sup> CAULFIELD, Sueann. **EM DEFESA DA HONRA**. Moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2000, p.156.

discussão sobre o surgimento do primeiro termo usado contra a honra feminina chamado de defloramento. Após longas discussões médicas, o mesmo fica designado como sedução de menores de idade, termo esse que será discutido e analisado por outros pesquisadores. O fato é que o crime apresenta características como falsas promessas de casamento.

Com a contribuição de teóricos, fica evidente o que seriam esses crimes de defloramento, uma vez que a deflorada leva a queixa até a delegacia é analisada sua vida, sua idade, sua relação com o acusado, o contexto a qual está inserida, se a jovem é ou não virgem. Essas características são essenciais para conclusão do processo crime, em que o autor do defloramento é ou não o responsável pelo desvirginamento da jovem.

As mulheres pobres precisavam sempre provar que seu comportamento era digno de uma mulher honesta. Nos casos judiciais de defloramento envolvendo mulheres pobres, observa-se que a vítima era a primeira a ser 'julgada', sendo necessária a comprovação de sua honestidade sexual antes daquele ato sexual que a levou a buscar reparação.<sup>13</sup>

Quando se analisa o contexto desta época, verifica-se o quão difícil não seria para as jovens com menos condições sociais provarem que eram moças honestas. Esta que estava direcionada a sua pureza, a se manter virgem até o casamento, diferente da honestidade masculina, em que ter um trabalho e ser respeitável encaixaria nesta categoria de ser honesto. Enfim, garantir na justiça o direito de não ser julgada pela sociedade por manter relações sexuais antes da cerimônia matrimonial fortalecia para que as famílias fossem até a delegacia denunciar o acontecimento.

É indiscutível a importância do casamento nos anos iniciais do século XX. Existia no contexto uma predisposição legal de crimes como o de defloramento, mais tarde conhecido como de sedução, para o qual uma das possibilidades de pena era o casamento. A ampla divulgação de noivados e casamentos e a existência de manuais para as mulheres que não mediam esforços em nutrir os sonhos das mocinhas da época, seriam o bastante para dizer isso.<sup>14</sup>

Com a preocupação da reputação da família, as jovens eram informadas que sua virgindade deveria manter na segurança dos homens que desejam manter relação sexual e não assumir o casamento. Isso porque a honra de uma mulher seria a garantia

<sup>13</sup>MORENO, Veraclei Lima. “**QUESTÕES DE HONRA**”: sexualidade feminina e sociedade em São Luís na virada do século. Universidade Estadual do Maranhão, 2005, p.8.

<sup>14</sup>CORREIA, Andréia da Silva. “**JUDICIÁRIO É MASCULINO, MAS JUSTIÇA É FEMININA**”: estratégias e resistências de mulheres na justiça em Santo Antonio de Jesus/Ba entre 1900 e 1940/ Andréia da Silva Correia, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2011, p.43. Dissertação (Mestrado em História, UEFS – BA).

de que essa era moça propícia para arrumar um bom casamento. Esse discurso enfatizava a ideia de se manter pura até o casamento. Assim, todos da sociedade tinham conhecimento deste fato, mas mesmo assim muitas se iludiam nas promessas de seus namorados.

A definição de crime sexual contra a mulher assenta-se em alguns pressupostos básicos que se realizavam historicamente. Dentre eles, a desigualdade entre os sexos e o controle da sexualidade feminina pelas instituições do casamento e da família, seria errôneo, porém, ver em toda a legislação repressiva na esfera sexual o reflexo do controle da sexualidade da mulher, dotada de um corpo de uma mente inferiores sujeita ao assalto masculino, cujos limites a lei vem traçar.<sup>15</sup>

Dessa maneira, Boris Fausto define bem o crime sexual de defloração. Como ignorar a inferioridade entre as categorias dos sexos? Isso era um fator presente na sociedade, pois não se pode negar que as mulheres eram vítimas do contexto social e obrigadas a reproduzir esta ideia, mesmo porque aquelas que se rebelavam contra essas imposições eram consideradas como “várias” e não tinham espaços em qualquer lugar social.

Todos esses fatores eram decisivos em um processo crime de defloamento. No porcesso de Ana de Oliveira as testemunhas relataram que o caso entre a vítima e o acusado ocorreu em uma casa de meretriz, onde o senhor Joaquim levou a jovem para a tal residência com intuito de manter relação sexual. Relataram que o casal já se encontrara algumas vezes, que não tinham nenhum compromisso firmado, a jovem naquela noite de quarta-feira, gritou bastante, e que, provalvelmente, nunca tivesse mantido relação sexual com outro rapaz a não ser o acusado. Esse foi o Relato de testemunhas que compõe o processo, essas estavam na residência da meretriz quando ocorreu o defloração<sup>16</sup>.

Assim, quando a queixa era levada para delegacia local, ficava sobre responsabilidade do Juíz em analisar e julgar o caso. Os depoimentos das testemunhas, do acusado e da vítima era fundamental para salvar a reputação da deflorada. As queixas contra esses crimes tinham como base a virgindade e a reputação da desvirginada. Todo o contexto a qual a jovem estava inserida seria levado em consideração pelas autoridades que analisavam o crime.

<sup>15</sup>FAUSTO, Boris. **CRIME E COTIDIANO**. A criminalidade em São Paulo (1880-1924). 2. Ed. – São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2001, p.194.

<sup>16</sup> Processo Crime. **Defloração**. Série Penal, caixa 05. Período de 1920 a 1926. Acervo 02, módulo I, Nº geral 2547, Aracaju/Sergipe, 29 de novembro de 1920.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Conclui-se na análise do processo crime de Ana de Oliveira<sup>17</sup> que a mesma sonhava em constituir uma família, morava de favor em casa de alguns parentes, sem saber ler e escrever queria arrumar um bom casamento. A relação que existia com o rapaz acusado não passou de um romance sonhador, aventureiro. A perda de sua virgindade antes do casamento e a preocupação com a reparação da honra levou a mesma a queixar-se na delegacia da cidade sobre o seu defloramento.

Assim, a honra era algo predominante nesta sociedade, perde-la antes do casamento levava a grandes consequências familiares, não só a reputação da vítima, mas de toda a família estaria prejudicada. Nesta situação os chefes da casa não deixariam impune este crime, a garantia de reparar o “erro” das mulheres “perdidas” seria queixar-se na delegacia local obrigando o acusado ao casamento.

O exame de corpo de delito é um meio utilizado pela justiça para averiguar se a jovem “deflorada” era ou não virgem quando ocorreu o ato sexual pelo qual a mesma julga ser um crime de defloramento. Assim, o exame feito na menor Ana de Oliveira constatou que seu hímen não teve nenhuma lesão e que na relação sexual ocorrida pelo casal houve a penetração do pênis ocorrendo assim, a perda da virgindade na menor.

Diante dessas questões, nota-se que os casos de defloramento sempre contavam com uma série de informações necessárias para a comprovação do ocorrido. E os relatos das testemunhas, do acusado e da deflorada eram fundamentais para entender e desvendar o crime. Por isso, o desejo de querer assegurar um casamento, sendo que este era um fator bastante importante para a sociedade da época, em busca de satisfazer as imposições sociais, perder a virgindade seria um caminho para chegar ao objetivo mais rápido, isto é, a união entre as partes, uma vez que condenado à prisão o acusado teria a opção de casar-se ou cumprir a pena.

Dessa forma, os crimes de defloramento precisam ser analisados cuidadosamente, porque os contextos ao quais muitas jovens estavam inseridas acabavam levando à relação sexual. Com isso, atribuir a culpa ao sexo feminino é desconsiderar o fato das desigualdades que as mulheres enfrentavam em nossa

---

<sup>17</sup> Por se tratar de processo contra a honra sexual do ano de 1920 o nome Ana de Oliveira é um pseudônimo (fictício) para representar a testemunha no crime de defloramento.

sociedade. Assim, queremos dizer que os homens tinham uma errada impressão sobre as mulheres em acreditar que elas não serviam para nenhuma categoria da localidade, ao não ser para tarefas domésticas, pois não sabiam pensar. “[...] Os pais que permitiam que as filhas tivessem “uma vida desorganizada que as levam fora do santuário do lar” não mereciam proteção legal em casos de crime sexual”<sup>18</sup>. É importante entender as relações de gênero nesses casos.

Diante do que foi exposto, depreende-se que o crime contra a mulher é um fator bastante preocupante para a sociedade da época, pois o mesmo se referia não somente a perda da virgindade de uma moça de família, mas a toda reputação da casa. A preocupação em manter um nome “limpo”, supõem-se tenha levado aos chefes do lar a denunciar o crime acreditando no casamento. Portanto, os inquéritos abordam que as “vítimas” se iludiam com belas palavras e o objetivo da denúncia era que a honra fosse reparada através do ato matrimonial.

Com isso, o caso analisado de Ana de Oliveira<sup>19</sup> teve como resultado final a comprovação do defloramento, as análises das testemunhas e do exame do corpo de delito ajudou para definição do crime, apesar de negar a princípio sua atuação no crime, o senhor Joaquim da Silva<sup>20</sup>, diante dos relatos assumiu a culpa, tomando como decisão reparar a honra perdida casando-se com a menor Ana de Oliveira.

## REFERÊNCIAS

CAULFIELD, Sueann. **EM DEFESA DA HONRA**. Moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2000.

CORREIA, Andréia da Silva. **“JUDICIÁRIO É MASCULINO, MAS JUSTIÇA É FEMININA”**: estratégias e resistências de mulheres na justiça em Santo Antonio de

---

<sup>18</sup>CAULFIELD, Sueann. **EM DEFESA DA HONRA**. Moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940), Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2000, p.188.

<sup>19</sup> Por se tratar de processo contra a honra sexual do ano de 1920 o nome Ana de Oliveira é um pseudônimo (fictício) para representar a testemunha no crime de defloramento.

<sup>20</sup> Por se tratar de processo contra a honra sexual do ano de 1920 o nome Joaquim da Silva é um pseudônimo (fictício) para representar a testemunha no crime de defloramento.

Jesus/Ba entre 1900 e 1940/ Andréia da Silva Correia, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2011, p.43. Dissertação (Mestrado em História, UEFS – BA).

FAUSTO, Boris. **CRIME E COTIDIANO**. A criminalidade em São Paulo (1880-1924). 2. Ed. – São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2001, p.194.

MATOS, Paulo Roberto, ABRANTE, Elizabeth Sousa. **Virgindade, uma questão de honra**: sexualidade feminina na São Luís republicana (1880-1920). XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e diálogo social. 2013. p. 10. Artigo disponível em: [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364956727\\_ARQUIVO\\_ArtigoPauloAnpuh2013doc.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364956727_ARQUIVO_ArtigoPauloAnpuh2013doc.pdf).

MORENO, Veracley Lima. **“QUESTÕES DE HONRA”**: sexualidade feminina e sociedade em São Luís na virada do século. Universidade Estadual do Maranhão. 2005.

Processo Crime. **Defloramento**. Série Penal, caixa 05. Período de 1920 a 1926. Acervo 02, módulo I, Nº geral 2547, Aracaju/Sergipe, 29 de novembro de 1920.

SARTORI, Guilherme Rocha. **A construção da verdade nos crimes de defloramento (1920-1940)**: Práticas e representações do discurso jurídico na Comarca de Bauru (SP) / Guilherme Rocha Sartori. – Marília, 2011. p.16. Dissertação (Mestrado - Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2011.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para análise histórica. tradução: Christine Rufino Dabat Maria Betânia Ávila. Texto original: Joan Scott – Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.

TINÔCO; Antonio Luiz Ferreira. **Código Criminal do império do Brasil anotado**. Direito penal, prefácio de Hamilton Carvalho. Brasília, maio de 2002.

## HORIZONTES HISTÓRICOS

### AS MARCHAS DA FAMÍLIA EM SERGIPE (1964): CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO DE CUMPLICIDADE ENTRE A IGREJA CATÓLICA E O ESTADO AUTORITÁRIO

Raphael Vladmir Costa Reis<sup>1</sup>

#### RESUMO:

No Brasil, em 1964, durante os meses que precederam o golpe civil-militar, a atmosfera ideologicamente dicotômica apresentou fortes ressonâncias em diversos estratos do meio social nacional, que se empenhou em reproduzir discursos polarizadores entoados na arena política e os transferiu para dimensões cotidianas, como religião e cultura, por exemplo. Nesse contexto, com o surpreendente grau de adesão as denominadas “Marchas da Família com Deus pela Liberdade”, manifestação civil-eclesiástica idealizada em São Paulo enquanto força reativa ao Comício da Central, tal mobilização irrompeu pelos grandes centros urbanos e alcançou o Estado de Sergipe entre março e abril de 1964. Tendo em vista a ausência de crivo analítico desses eventos, o presente artigo consiste em investigar a participação da Igreja Católica na planificação das Marchas em Sergipe e suas principais características, analisar as relações desta instituição com o regime autoritário, bem como identificar os percursos e participantes destas manifestações cívico-eclesiásticas.

**Palavras-chave:** Igreja Católica, Marchas da Família, Sergipe

#### ABSTRACT

In Brazil, in 1964, during the months preceding the civil-military coup, the ideologically dichotomous atmosphere presented strong resonances in various strata of the national social environment, which endeavored to reproduce polarizing discourses sung in the political arena and transferred them to everyday dimensions, such as religion and culture. In this context, with the surprising degree of adhesion, the so-called "Marches of the Family with God for Freedom", a civil-ecclesiastical manifestation idealized in São Paulo as a reactive force to the Central Rally, such mobilization burst through the great urban centers and reached the State of Sergipe between March and April 1964. In view of the absence of an analytical sieve of these events, the present article consists of investigating the participation of the Catholic Church in the planning of the Marches in Sergipe and its main characteristics, analyzing the relations of this institution with the authoritarian regime, as well as to identify the paths and participants of these civic-ecclesiastical manifestations.

**Keywords:** Catholic Church, March of the Family; Sergipe

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas (PPGH/UFAL). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES).

## INTRODUÇÃO

Durante a década de 60, período marcado pela profunda polarização de matizes ideológicos, a sociedade brasileira esteve imersa num cenário de conspirações, crises e silenciamentos. A “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, manifestação cívico-eclesiástica idealizada por setores conservadores da sociedade paulista e, sobretudo, elementos da ala conservadora da Igreja Católica em março de 1964, caracterizou-se como um instrumento de reação ao Comício da Central, no qual o presidente João Goulart reiterou seu intento em implantar as reformas de base.

Após cooptar um significativo número de simpatizantes empenhados em destituir Goulart, sob a infundada alegação de que este estivesse articulando a instauração dum regime aos moldes do modelo cubano, as Marchas irromperam pelos grandes centros urbanos e alcançaram Sergipe, recorte espacial-analítico da pesquisa, em abril de 1964. Tendo em vista a ausência de crivo analítico acerca desses eventos, o presente artigo consiste em investigar a participação da Igreja Católica na construção das Marchas em Sergipe, identificando as relações desta instituição com o regime autoritário, bem como apontar os percursos e participantes de tais manifestações cívico-eclesiásticas.

Para tanto, o aporte teórico-metodológico empenhado em conduzir tal investigação perpassou, entre outras contribuições, pela análise de alguns manuscritos como *A História Cultural: entre práticas e representações*, do qual extrair-se-á o conceito de representação, no sentido de analisar a estrutura funcional da Igreja para construir a representação do “anticomunismo”; *O que é História Cultural?*, do inglês Peter Burke, contribuição que se enveredou por uma contumaz análise sobre a trajetória da História Cultural; *As Marchas da Família Com Deus pela Liberdade e o golpe de 64*, de Aline Alves Presot, produção responsável por analisar e mapear a realização destas mobilizações em quatro regiões do país; e *A Tutela Militar em Sergipe (1964-1984)*, de Ibarê Dantas, um clássico da historiografia sergipana no qual o autor se propôs a depreender as ressonâncias do golpe civil-militar no estado.

O artigo encontra-se dividido em três seções. A primeira, portanto, propõe-se a narrar os impactos causados pelo golpe civil-militar no estado Sergipe, com ênfase em Aracaju, evidenciando eventos que remetem desde a deposição do Governador Seixas Dória, perpassando pela posse de seu sucessor, até as primeiras ações repressivas do regime autoritário. A segunda, por sua vez, incorrerá por análises voltadas para o movimento de ruptura da Igreja, o consequente surgimento da “esquerda católica”, assim como a reação da

ala conservadora ao testemunhar tamanha inflexão da instituição, enfatizando as reminiscências desse processo na estrutura ideológica da Igreja sergipana. Já a última, por sua vez, orientada pelo viés conceitual de Burke (2004), Chartier (1988), entre outros, narrará a realização das Marchas nacionais e locais, demonstrando a colaboração da instituição religiosa em pauta para a construção dessa manifestação que conferiu legitimidade ao golpe civil-militar, destacando, posteriormente, suas relações de cumplicidade com o regime autoritário.

### **BREVES APONTAMENTOS SOBRE AS RESSONÂNCIAS DO GOLPE CIVIL-MILITAR EM SERGIPE**

No dia 31 de março de 1964, período no qual a ordem autoritária estava em processo de implementação, informações imprecisas irromperam pelos canais midiáticos centrais e marginais da capital sergipana, constituindo um *status quo* de profundas indefinições. Não obstante, os simpatizantes do movimento “Pró-Jango”, em linhas gerais, empenhavam irrelevantes esforços para resistir a uma medida intervencionista; os coniventes do movimento que, mais tarde, seria compreendido pela historiografia como golpe civil-militar, impulsionados pela propaganda anticomunista irrompida naquela conjuntura, por sua vez, encontravam-se em polvorosa pela iminente intervenção militar.

Em 01 de abril, dezenas de estabelecimentos comerciais permaneceram desativados, levando os civis até a Praça Fausto Cardoso, epicentro das agitações políticas do estado. Diante de uma maciça movimentação popular, o Deputado Federal Euvaldo Diniz, legislador udenista que votou favoravelmente a implementação do parlamentarismo, assegurando, desse modo, a posse de João Goulart em 1961, externou sua indignação às manobras golpistas praticadas contra o regime populista, mas, imediatamente, foi detido e permaneceu sob custódia do 28º Batalhão de Caçadores.

Ao retornar do Rio de Janeiro, o Governador João Seixas Dória, um dos contumazes oradores do “Comício pelas Reformas”, pronunciou-se ao povo sergipano como parte integrante de uma contraofensiva no sentido de reiterar seu pleno e incondicional apoio às Reformas de Base, cujo intento estava voltado para a completa reformulação dos setores fiscal, educacional, político e agrário. A postura de Dória, entretanto, mobilizou os militares circunscrevendo em Aracaju que, sob ordens expressas, deslocaram-se até a sede do governo estadual e detiveram o governador. O jornal intitulado *A Semana*, cuja circulação limitava-se ao município de Simão Dias, noticiou a prisão de Dória.

Na noite de quarta-feira da semana passada, forças do 28º B/C, em Aracaju, efetuaram a prisão de Seixas, investindo no governo o vice Celso Carvalho. O Sr. Seixas Dória foi conduzido para Salvador, onde permanece preso e incomunicável no quartel do 19º B/C<sup>2</sup>.

A intermitente destituição do dirigente foi decretada, conforme o comunicado analisado por Ibarê Dantas, porque Dória conjurou o desenvolvimento de práticas como “instrumento de forças extremistas atentando contra a segurança e tranquilidade do país e do Estado”<sup>3</sup>.

Desse modo, o vice-governador Celso Carvalho assumira o cargo de chefe do poder Executivo por intermédio da Resolução nº 4, documento que assegurava sua posse sob a coercitiva supervisão do novo modelo político que se esboçava com o movimento golpista. Nesse ínterim, em 02 de abril de 1964, foram registradas várias detenções de opositores ao golpe civil-militar, a quem os militares atribuíram à pecha de “subversivos”. Entre os principais alvos das operações, que coordenavam suas ações desprovidas de ordens judiciais, estavam estudantes, professores, lideranças sindicais, operários, jornalistas e trabalhadores rurais.

Enquanto organizações e grupos políticos de oposição orientados por uma conotação reformista eram repressivamente silenciados, as representações sindicais tornaram-se alvos de inquéritos, a imprensa, não obstante a preservação de alguns veículos, foi mantida sob controle da censura prévia e a Igreja Católica dividida em duas facções.

## O SURGIMENTO DA “ESQUERDA CATÓLICA” E A POLARIZAÇÃO DA IGREJA

Entre os meses de março e abril de 1964, sob o influxo de uma conjuntura autoritária que se instaurava progressivamente no país, a ala conservadora da Igreja Católica, impulsionada pela propagação do então nomeado “perigo comunista”, iniciou uma campanha anti-janguista, utilizando programas radiofônicos e periódicos que circulavam diariamente nos estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. De acordo com Aline Alves Presot (2004, p. 39), a atuação do setor conservador da instituição religiosa em momentos de efervescência na política brasileira não representava, de fato, uma dimensão singular, haja vista vez que tal contenda já demonstrou historicamente, conforme assinala a autora, sinuosas aproximações com as elites.

<sup>2</sup> *A Semana*. 11/04/1964, p. 02.

<sup>3</sup> DANTAS, Ibarê. *A tutela militar em Sergipe (1964-1984)*. São Cristóvão-SE: EDUFS, 2014. pp. 30

Com base em uma premissa na qual Aline Coutrot (1996, p. 34) depreende que a Igreja, enquanto entidade milenar, sempre esteve empenhada em institucionalizar a moral individual e coletiva sob a alegação de transformar a submissão dos fiéis num dever, torna-se inteligível que estes cânones foram deliberadamente conjurados para justificar e legitimar a ação política praticada pelos eclesiásticos conservadores em 1964. No entreato que corresponde o fim dos anos 1950 e princípios de 1960, contudo, uma fração da estrutura clerical se inflexionou para tendências de orientação reformista, polarizando a configuração política da instituição e constituindo, desse modo, a chamada “esquerda católica”.

Este momento de ruptura, que se processou graças às contribuições do Papa João Paulo XXIII em 1962, evidenciando uma importante repaginação da Igreja, apresentou fortes ressonâncias no Brasil e impulsionou a criação de movimentos como o Movimento de Educação de Base (MEB), Juventude Estudantil Católica (JEC) e a Ação Popular (AP), que promoveram uma aproximação entre Igreja e laicato. De acordo com Dênis de Moraes (1989, p. 39), a mais emblemática medida para corporificar o envolvimento da Igreja com movimentos sócio-políticos foi o Concílio do Vaticano II, no qual, dentre outras deliberações, seus participantes decretaram a emancipação da instituição religiosa em relação aos poderes instituídos (idem, 1989). Paulo César Gomes (2014, p. 37) acrescenta, ainda, que algumas importantes reformas também propiciaram a “institucionalização” de ações inflexionadas ao progressismo, como as encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), cuja autoria foi atribuída, também, ao Papa XXIII.

Entretanto, ao analisar a receptividade da base clerical conservadora do país no que diz respeito às novas medidas, é possível constatar uma contumaz preocupação do grupo que, conforme análise de Presot (2004 *Apud* Motta, 2002, p. 145), considerou o crescimento do reformismo como parte de um “plano soviético” para desestabilizar as bases do catolicismo. Para a autora, a construção representativa do comunismo sob a ótica dos conservadores estava pautada, ainda, em admoestações associadas “ao fim da família, a permissividade sexual e moral, a desagregação de todos os valores cristãos e ocidentais e, com isso, o fim da própria instituição católica”<sup>4</sup>. Tamaña postura demonstrava, desde já, o esboço da relação colaboracionista entre a instituição - ou parte dela - com o regime autoritário.

Em Sergipe, a configuração de matizes ideológicos opostos que permeavam o país se refletia, também, nos alicerces do catolicismo praticado neste pequeno estado. Não obstante, um grupo hierárquico estava ligado ao bispo D. Luciano Cabral Duarte, simpatizante e

---

<sup>4</sup> PRESOT, Aline Alves. Op. cit. p. 41.

cúmplice do regime autoritário que estava em vias de consolidação<sup>5</sup>; o outro agrupamento, por sua vez, manteve-se instruído sob a égide do bispo D. José Vicente Távora, eclesiástico progressista e contumaz intermediador da aproximação dos leigos com a Igreja. De acordo com Joana Morato (2014, p. 05), este arcebispo, idealizador de alguns projetos sociais, canalizou suas atenções para o campesinato local, expandiu o número de paróquias e implantou em cada uma delas a política de Ação Católica para promover o desenvolvimento das comunidades.

No entanto, ao compreender o emergente regime autoritário como uma manobra arbitrária e intransigente, D. Távora recebeu ameaças de prisão, isolando-se no Palácio Episcopal enquanto ação preventiva para evitar “depoimentos irritantes”, conforme atesta Dantas (2014, p. 40). Segundo o autor, ainda, o arcebispo “escapou de maiores hostilidades por interferência do general Juarez Távora, seu parente”<sup>6</sup>.

Se, por um lado, a ala progressista da Igreja estava empenhada na construção de uma rede voltada para o desenvolvimento de ações sociais, seja em âmbito internacional, nacional ou estadual, os integrantes da diretriz conservadora organizavam, dentre tantas outras medidas combativas a João Goulart, as Marchas da Família com Deus pela Liberdade, demonstrando explicitamente a relação de colaboracionismo entre os perpetradores do golpe civil-militar e parte da Igreja Católica.

No dia 19/03/1964, decorridos seis dias após o “maior comício da história política país”<sup>7</sup>, de acordo com a manchete exposta pelo até então situacionista *Gazeta de Sergipe*, em clara alusão ao comício pró-Jango, autoridades eclesiásticas, colaboracionistas civis, dirigentes políticos e empresários articularam uma contramanifestação denominada Marcha da Família com Deus pela Liberdade em São Paulo, na qual instrumentalizaram sua aversão ao governo populista em curso, sob a leviana alegação de obstruir a instauração de um “*establishment* comunista”, dadas as “tendências socializantes” que se esboçavam naquela conjuntura. Não obstante o surpreendente grau de aderentes, tal manifestação se proliferou pelos grandes centros urbanos e, de modo gradativo, irrompeu pelas demais regiões do país, alcançando Sergipe a partir de abril de 1964.

---

<sup>5</sup> Dantas (2014, p. 37) ainda salienta que, além de Duarte, a coalizão incluía D. José Brandão de Castro, bispo de Propriá, cidade que abrigava uma das principais Dioceses de Sergipe. Anos depois, o Bispo se converteria em um obstinado defensor dos direitos de trabalhadores rurais e índios.

<sup>6</sup> DANTAS, Ibarê. Op. cit. p. 40.

<sup>7</sup> *Gazeta de Sergipe*. 14 de março de 1964, p. 01.

## ENTRE SACRÁRIOS E QUEPES: AS MARCHAS DA FAMÍLIA COM DEUS PELA LIBERDADE EM SERGIPE E A RELAÇÃO DE CUMPLICIDADE COM O REGIME AUTORITÁRIO

Para Peter Burke (2004, p. 45), a redescoberta da História Cultural e seu ingresso no âmbito acadêmico, em princípios da década de 70, constatou uma redefinição nas discussões teóricas correspondentes aos estudos históricos. Não obstante, a partir daquele momento, os esforços de investigação, que antes eram articulados sob a rubrica de análises econômicas e políticas, aproximaram-se de contribuições voltadas para a cultura econômica e política, consolidando a ascensão deste reformulado método historiográfico de abordagem, embora Francisco Falcon (2002, p. 17) refute tal adjetivação.

Ao aplicar o cruzamento de informações sobre a estrutura funcional das Marchas transcorridas regiões sudeste e nordeste, agora com base no conceito de “representação” formulado por Roger Chartier, segundo o qual “as representações são determinadas pelo interesse do grupo que as forjam”<sup>8</sup>, julgou-se apropriado constatar que as características das manifestações, geralmente, variavam conforme a cultura política de cada geografia, recriando novos significados e denotando o que Chartier caracterizou como “lutas de representação”. Tais confrontos simbólicos, conforme assinala o autor, impulsionam o surgimento de novas “apropriações”, parte integrante essencial das representações, que são conduzidas a seguir determinados imperativos e resistências políticas pertencentes a um meio dominante (idem, 1988).

De acordo com Presot (2004, p. 76), em municípios do interior mineiro, cujas autoridades mais influentes eram grandes latifundiários, a estrutura clerical da Igreja se antecipou em construir uma representação do anticomunismo associada à supressão da propriedade privada, uma vez que as atividades agropecuárias exerciam o monopólio econômico daquela região, motivando os moradores locais a participarem da mobilização. Já em cidades do interior paulista, como em Itu, por exemplo, a Marcha foi agregada às celebrações relativas ao aniversário da Convenção Republicana, no dia 18/04/1964.

Tal efeméride representava a fundação de um dos primeiros partidos republicanos de natureza regional, evidenciando que a imbricação entre os dois eventos – tanto as Marchas quanto o aniversário da agremiação - prescreveria o ressurgimento de premissas associadas às liberdades democráticas e a capitulação de um modelo institucional, isto é, o Populismo,

---

<sup>8</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988. pp. 17.

considerado ineficiente para o pleno desenvolvimento do país, conforme a construção imagética que se esboçava naquele período.

A análise em perspectiva comparada sobre as Marchas realizadas nestes estados distintos, portanto, encontra-se articulada com as reflexões presentes em Chartier, nas quais o autor, em linhas gerais, argumenta sobre as dinâmicas da “apropriação”. Ou seja, na maioria das regiões cujas Marchas transcorreram, a rigor, houve um esforço para inserir elementos de suas respectivas culturas políticas a fim de criar laços identitários com os discursos entoados, constituindo, então, um imaginário singular e reprodutor de sentidos por intermédio das chamadas “lutas de representação”. Este breve exercício esclareceu, também, a natureza multifacetada d’algumas manifestações, não obstante a utilização de lemas universais como Deus, pátria e família.

Partindo destes pressupostos, ao empenhar-me na investigação das Marchas transcorridas em Sergipe, foi possível constatar que a manifestação transcorreu em seis municípios do estado. Dentre as localidades identificadas, a única lacuna, por ora, remete a cidade de Propriá. Ao contrário de outros manuscritos publicados por este autor que vos escreve, o periódico *A Defesa*, órgão vinculado a Diocese deste município, não veiculou nenhuma informação alusiva a promoção daquela manifestação.

Na verdade, os editores do impresso mensal publicaram uma nota, veiculada em 29/03/1964, na qual se incentivou a execução das Marchas promovidas na região sudeste, evidenciando o forte alinhamento da Diocese propriaense com o regime autoritário e a propaganda anticomunista, tão alardeada pelo clero dos grandes centros urbanos. Contudo, apesar da reinterpretação das fontes apontar novos direcionamentos, a possibilidade de identificar a eventual realização dessa manifestação cívico-religiosa no município não está descartada, uma vez que a Diocese de Propriá, para além de supervisionar um impresso que atuava como plataforma midiática das Forças Armadas, permanecia sob a batuta do Bispo D. José Brandão de Castro, colaboracionista do regime autoritário, a quem dediquei uma nota explicativa na seção anterior.

Ademais, seguindo a ordem cronológica dos eventos, identificamos que o periódico *Gazeta de Sergipe*, um dos poucos veículos de imprensa que permanecera operante em Aracaju sob a condição de submeter-se a censura prévia<sup>9</sup>, noticiava informações sobre a primeira Marcha transcorrida no estado, afirmando que autoridades religiosas, civis, políticas

---

<sup>9</sup> Para mais informações sobre a atuação do jornal *Gazeta de Sergipe* durante a ditadura militar, ver REIS, Carla Darlem Silva dos. *Gazeta de Sergipe X Rádio Liberdade: censura, imprensa e disputas políticas (1964-1970)*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Sergipe, 2014.

e eclesiásticas conduziram a realização da Marcha em Aracaju no dia 14/04/1964<sup>10</sup>. Na oportunidade, os populares reuniram-se em frente à Assembléia Legislativa e seguiram, ainda conforme a reportagem, para a rua Pacatuba, Avenida Barão de Maruim e rua Santa Luzia, aglutinando-se no Parque Teófilo Dantas. Foi celebrada, por conseguinte, uma missa em Ação de Graças para comemorar a “vitória das Forças Armadas”.

A segunda Marcha da Família na capital ocorreu a 26/04/1964. Segundo as informações do próprio periódico, todas as instituições aracajuanas de ensino participaram da manifestação, além das delegações de alguns municípios do interior, cujos nomes não foram mencionados. Após o desfile, uma missa foi realizada na Praça Olímpio Campos, nas imediações da catedral, onde um expressivo número de acompanhantes rezou pela “libertação do Brasil”<sup>11</sup>.

Após a ampla adesão do ato cívico-eclesiástico ao golpe civil-militar na capital, a Marcha chegou aos municípios de Barra dos Coqueiros e Laranjeiras. Na tarde do dia 03/05/1964, populares da Ilha de Santa Luzia (Barra dos Coqueiros) prepararam uma homenagem especial às Forças Armadas durante a realização da Marcha, que estava programada para ser realizada por volta das dezesseis horas do citadino dia. Em Laranjeiras, conforme atesta o conteúdo informativo do jornal *Gazeta de Sergipe*, a manifestação iniciaria às dezenove horas do corrente, contando com a participação de diversos religiosos, civis e autoridades políticas, inclusive do governador recém-nomeado<sup>12</sup>.

Em Simão Dias, um dos municípios mais engajados com a política em todo o estado, a Marcha da Família ocorreu excepcionalmente no dia 10/05/1964. Na oportunidade, de acordo com as informações do jornal local *A Semana*, a manifestação contaria, assim como em outras localidades, com a participação de personalidades municipais, do governador Celso Carvalho, autoridades religiosas e civis.

Partindo do Ginásio Carvalho Neto, instituição escolar na qual todos os participantes se concentraram e ouviram os pronunciamentos dos oradores, a Marcha incurvou durante, aproximadamente, dois quilômetros até chegar a Praça Barão de Santa Rosa, onde estava localizada a Igreja Matriz. Lá, os partícipes da manifestação assistiram à celebração de uma missa e ouviram os discursos dos eclesiásticos que repudiavam às ações de Jango, acusando-o de “comunista” e defendendo sua deposição.<sup>13</sup> Já na recém-emancipada Aquidabã, município

---

<sup>10</sup> *Gazeta de Sergipe*. 14/04/1964, p. 01.

<sup>11</sup> *Gazeta de Sergipe*. 28/04/1964, p. 01.

<sup>12</sup> *Gazeta de Sergipe*. 03/05/1964, p. 01.

<sup>13</sup> *A Semana*, 16/05/1964, p. 01.

localizado a 120 quilômetros de Aracaju, a Marcha ocorreu dia 17/05/1964. As informações disponíveis, no entanto, aludem somente à participação do governador Celso Carvalho.

Com base nestas premissas, portanto, é relevante constatar o alto grau de envolvimento do catolicismo conservador com o regime autoritário por intermédio das marchas. Prova disto, por exemplo, foi à contribuição do clero neste processo, que prontificou-se a planificar, organizar e efetivar presença no evento, conforme aponta a matéria do *Gazeta de Sergipe*, segundo a qual “grande massa de católicos atendeu, ontem, a convocação de setores religiosos e realizaram uma significativa passeata pelas ruas da capital, integrando a chamada Marcha da Família com Deus pela Liberdade”<sup>14</sup>.

Para além do apontamento no parágrafo anterior, deve-se levar em consideração, ainda, a estratégia utilizada pela Diocese de Propriá, que, conforme mencionado nesta seção, utilizava um periódico sob sua minuciosa supervisão enquanto “porta-voz” do regime autoritário, concitando os fiéis a participarem ativamente das mobilizações anti-janguistas. Foi através de intervenções como esta, portanto, que se caracterizou a contribuição da Igreja sergipana para a construção do clímax responsável pela desestabilização do governo, que culminou com a ascensão das Forças Armadas ao poder.

Conforme pontuado nesta seção, as características das Marchas realizadas no país se configuram de acordo com a cultura política de cada região. No entanto, duas Marchas sergipanas, realizadas em Aracaju e Simão Dias, apresentaram certas verossimilhanças com suas precursoras do eixo Rio-São Paulo, guardando, por razões óbvias, consideráveis proporções.

Entre alguns elementos, em grande medida, destacam-se o perfil do público participante, as motivações e os seus percursos. Dentre todos os aspectos mencionados, portanto, as circunscrições das marchas trazem novas luzes sobre essas linhas de convergência, pois foram delimitadas entre a própria Igreja Matriz e algum órgão oficial do Estado ou edifício histórico - como a antiga Assembleia Legislativa de Aracaju, por exemplo. Esta demarcação evidencia, para além da flagrante relação de cumplicidade entre Igreja e regime autoritário emergente, a grande contribuição do grupo conservador da instituição para conferir legitimidade ao golpe civil-militar.

---

<sup>14</sup> *Gazeta de Sergipe*. 15 de abril de 1964, p. 01.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por intermédio das contribuições de autores que se debruçam sobre o papel desempenhado pela Igreja Católica no âmbito político-social, a princípio, este artigo retratou a cisão empregada na estrutura ideológica da milenar entidade, tendo em vista o surgimento de novas tendências através das quais emergiu a “esquerda católica”, evidenciando a força reativa da ala conservadora, que, entre algumas contumazes críticas, compreendeu tamanha reorientação como mais uma investida da União Soviética, a qual, segundo eles, se infiltrou na Igreja com intuito de dividir e desestabilizar a instituição. Esta ofensiva, de acordo com o grupo, seria responsável pela “destruição da família” e “desarticulação dos valores morais e cristãos”, ocasionando o fim da própria entidade.

Entretanto, foi possível constatar no decorrer do manuscrito que a nova diretriz empenhada em assegurar a emancipação da instituição religiosa frente aos poderes instituídos, ao que tudo indica, acarretaria no afastamento da contenda conservadora em relação às elites, caracterizando, desse modo, uma ruptura nas intensas relações de cumplicidade entre os grupos. Em um segundo momento, ainda inserido nas discussões da primeira seção, construí uma narrativa na qual abordei a divisão político-ideológica da Igreja Católica sergipana, destacando a atuação de duas emblemáticas figuras da instituição: D. José Vicente Távora e D. Luciano José Cabral Duarte, representantes das alas progressista e conservadora, respectivamente.

Com a polarizada configuração ideológica no catolicismo estadual, em linhas gerais, constatou-se que D. Vicente Távora isolou-se nas instalações do Palácio Episcopal, em uma desesperada tentativa para evitar maiores constrangimentos, pois interpretou o novo regime como um retrocesso. Não obstante, recebeu ameaças de prisão e atestou, na prática, a intransigência de uma estrutura burocrático-militar impessoal que reprimia seus opositores sistematicamente. Enquanto Távora sucumbia às ações persecutórias do regime autoritário, D. Cabral Duarte, cooperador da nova ordem que se instituíra através de um golpe, inaugurava as relações de cumplicidade com o Estado autoritário.

Por fim, sob a luz do conceito de representação, propus-me a analisar os eventos correspondentes as Marchas da Família com Deus pela Liberdade em Sergipe, enfatizando os municípios nas quais transcorreram, a contribuição da Igreja para a construção destas manifestações, suas verossimilhanças com as mobilizações das demais regiões do país, seus participantes e circunscrições. Este último elemento, inclusive, foi fundamental para conjecturar que a demarcação empreendida no percurso representou o ímpeto da Igreja para legitimar a consolidação do regime militar. No entanto, uma década depois, conforme as

ações repressivas se acentuavam, tal aliança se desarticulou e a gradativa dissensão com as Forças Armadas contribuiu, ainda, para o processo de redemocratização do país.

## FONTES

*A Defesa*. Propriá-SE, 1964-1966. Fonte documental do Arquivo Público do Estado de Sergipe

*A Semana*. Simão Dias-SE, 1964. Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.

*Gazeta de Sergipe*. Aracaju-SE, 1964. Arquivo da Biblioteca Pública Epifânio Dória.

## BIBLIOGRAFIA

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Tradução de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

COUTROT, A. Religião e política. In RÉMOND, René (Org.) *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Fundação Getúlio Vargas, 1996.

DANTAS, Ibarê. *A Tutela Militar em Sergipe (1964-1984)*. São Cristóvão-SE: EDUFS, 2014.

GOMES, Paulo César. *Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira (1971-1980): a visão da espionagem*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

MARANHÃO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *Para uma História do Tempo Presente: o ensaio de nós mesmos*. Fronteiras: Revista Catarinense de História, Florianópolis, n. 17, p. 137-151, 2009.

MENDES DE ALMEIDA, Cândido A. *Sistema Político e Modelos de Poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Ano I, n.º 1, 1966.

MENDES, Ricardo Antonio Souza. *Marchando com a família, com Deus e pela liberdade: o "13 de Março" das direitas*. *Varia hist.* [online]. 2005, vol.21, n.33, pp. 234-249.

MORAES, Dênis de. *A esquerda e o golpe de 64: vinte e cinco anos depois, as forças populares repensam seus mitos, sonhos e ilusões*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

NAPOLITANO, Marcos. 1964: *História do Regime Militar Brasileiro*. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

PRESOT, Aline Alves. *As marchas da família com Deus pela liberdade e o golpe militar de 1964*. Dissertação defendida no Mestrado em História Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

REIS, Carla Darlem Silva dos. *Gazeta de Sergipe X Rádio Liberdade: censura, imprensa e disputas políticas (1964-1970)*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Sergipe, 2014.

REZENDE, Maria José de. *A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade (1964-1984)*. Londrina: EDUEL, 2001.