

SAECULUM REVISTA DE HISTÓRIA

VOL. 30
JUL./DEZ. 2025

53

ISSN 0104-8929
eISSN 23176725



SÆCULUM

REVISTA DE HISTÓRIA

Vol. 30 – Número 53 – jul./dez. 2025

ISSNe 2317-6725



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora: Terezinha Domiciano Dantas Martins

Vice-Reitora: Mônica Nóbrega

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA

Pró-Reitor: José Roberto Soares do Nascimento

PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Pró-Reitor: Evandro Leite de Souza

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Rodrigo Freire de Carvalho e Silva

Vice-Diretora: Thaís Augusta Cunha de Oliveira Máximo

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe: Monique Guimarães Cittadino

Subchefe: Tiago Bernardon de Oliveira

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenador: Guilherme Queiroz de Souza

Vice-coordenadora: Serioja Rodrigues Cordeiro Mariano

COMISSÃO EDITORIAL – SÆCULUM

Ana Maria Veiga

Ana Beatriz Ribeiro Barros Silva

Ângelo Emílio da Silva Pessoa

Ariane Norma de Menezes Sá

Damião de Lima

Guilherme Queiroz de Souza

José dos Santos Costa Júnior (editor)

Lúcio Flávio Sá Peixoto de Vasconcelos

Luiz Mário Dantas Burity (editor)

Mozart Vergetti de Menezes

Paulo Roberto de Azevedo Maia

Paulo Roberto Souto Maior Júnior (presidente)

Raimundo Barroso Cordeiro

Serioja Rodrigues Cordeiro Mariano

Telma Dias Fernandes

Tiago Bernardon de Oliveira

SÆCULUM

REVISTA DE HISTÓRIA

EDITORES RESPONSÁVEIS

José dos Santos Costa Júnior - URCA
Luiz Mário Dantas Burity- UEPB
Paulo Roberto Souto Maior Júnior - UFPB

SECRETARIA

Adrian Marcelo Pereira da Silva
Ivanildo dos Santos Xavier Júnior
Maria Luísa Soares Marcolino
Natália Correia de Melo
Pedro de Farias Leite e Silva
Rayane de Lima Brasil
(discentes do PPGH/UFPB)

Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal da Paraíba

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
Campus Universitário - Conjunto Humanístico - Bloco V
Castelo Branco - João Pessoa - Paraíba - CEP 58051-970 - Brasil
Fone/ Fax: +55 (83) 3216-7915 - e-mail: saeculum@cchla.ufpb.br
Sítio eletrônico: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh>

Copyright © 1995-2025 - DH/PPGH/UFPB
ISSN 0104-8929 - ISSNs 2317-6725

Capa, Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica:
Paulo Souto Maior.

Capa do vol. 30, n. 53: Austrian National Library
(acervo pessoal de Paulo Souto Maior) (2025).

Este periódico está licenciado sob a Licença Creative Commons - Atribuição-
Não Comercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0).
Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que
atribua a autoria da obra.

A *Sæculum* está indexada no Latindex, Google Scholar, EBSCO, ROAD, EZB e Diadorim.

Estrato QUALIS A2 (2021-2024) na área de História da Capes

CONSELHO EDITORIAL

Alberto da Silva (Univ. Sorbonne – Paris IV)	Fabíula Sevilha (UFRN)
Alômia Abrantes Silva (UEPB)	Itamar Freitas (UFS)
Álvaro Pereira do Nascimento (UFRRJ)	Jorge Ferreira (UFF)
André Cabral Honor (UnB)	José Miguel Arias Neto (UEL)
Antonio Clarindo Barbosa de Souza (UFCG)	Lina Maria Brandão de Aras (UFBA)
Antônio Paulo Resende (UFPE)	Luiz Geraldo Silva (UFPR)
Carlos Fico (UFRJ)	Maria de Deus Beites Manso (Univ. Évora)
Carmem Zeli de Gil Vargas (UFRGS)	Pedro Paulo Funari (UNICAMP)
Cristina Scheibe Wolff (UFSC)	Peter Mainka (Univ. de Würzburg)
Durval Muniz de Albuquerque Júnior (UFRN)	Ricardo Pinto de Medeiros (UFPE)
Fernando Mattioli Vieira (UPE)	Sílvia Regina Ferraz Petersen (UFRGS)
Gabriel Aladrén (USP)	Tania Bessone (UERJ)
Gisafran Mota Jucá (UECE)	Thereza Baumann (UFRJ)
Itacir Marques da Luz (SEC-PE)	Valdemir Zamparoni (UFBA)

MISSÃO DA REVISTA

Sæculum – Revista de História é publicada pelo Departamento de História da UFPB desde 1995 e, a partir de 2004, passou a ser também o periódico do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH-UFPB). Com uma periodicidade semestral, a revista tem uma linha editorial direcionada à publicação de pesquisas inéditas e ao debate no campo da História e da Cultura Histórica em suas diversas interfaces, abrindo espaço para o diálogo entre pesquisadores(as) do Brasil e do exterior.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central – Universidade Federal da Paraíba

S127 *Sæculum – Revista de História*, ano 30, n. 53
(2025).
– João Pessoa: Departamento de História/
Programa
de Pós-Graduação em História/ UFPB jul/dez.
2025.

ISSN 0104-8929/ e-ISSN 2317-6725

Semestral

212 p.

BC/ UFPB
93 (05)

CDU

UL

A Comissão Editorial da *Sæculum* agradece aos seguintes colegas, que atuaram como pareceristas *ad hoc* na presente edição:

Adriana Mendonça - Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Ana Carolina Carius – Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ)

Andreza Santos Cruz Maynard - Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Carlos André Silva de Moura – Universidade Estadual de Pernambuco (UPE)

Debora Bastos - (Faculdade EnsinE – MG)

Diego Dal Bosco - Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECÓ)

Dilton Cândido Santos Maynard - Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Evandro Santos – Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Francisco Diermerson – Universidade Estadual de Pernambuco (UPE)

Hugo Paz de Farias Braga – Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Janyne Paula Pereira Leite Barbosa – Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Karl Schurster – Universidade de Pernambuco (UPE)

Larissa Bagano Dourado – Secretaria de Educação do Estado da Bahia (SEC-BA)

Leandro Vilar Oliveira – Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Leonardo Perin Vichi - Universidade Católica de Petrópolis (UCP)

Mónica Apenburg - Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL)

Sumário

Artigos

A Conjuração Carioca: ideias inflamáveis no século XVIII

Helena de Cassia Trindade de Sá
João Paulo Barbosa Pereira.....08

No Império da Prudência: conselho e aconselhamento em Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)

Arthur Feller Rigaud Cardoso.....27

O engenho de S. Pantaleão do Monteiro: um caso de propriedade vincular na Capitania de Pernambuco (c. 1682-1835)

Emanuel Moraes Lima dos Santos.....49

Relações no eito: livres e cativos no oeste de Minas Gerais, século XIX

Carlos Eduardo Moreira de Araújo.....71

Feliciano & Vicente: os dois filhos dos da Costa (D'África) na capital da Província de Pernambuco (séculos XIX e XX)

José Bento Rosa da Silva.....92

Dossiê SAECULUM – Michel de Certeau: 100 anos

Leandro Couto Carreira Ricon e Silvânia Mineira Ribeiro Sottani 113

Por uma ontologia da fonte: vestígio e artefato na Operação Historiográfica de Michel de Certeau

lordan Queiroz Gomes.....119

Conexões de escrita do tempo, de espaços e do outro: heterologias na Revista do Instituto do Ceará (1887-1891)

Thiago Braga Teles da Rocha.....139

O Cotidiano como Lente Interpretativa: Michel de Certeau e a História Cultural das Religiões na Análise das Táticas das Testemunhas de Jeová no Brasil (1920-1930)

Osorio Vieira Borges Junior.....160

Dizer para crer: autoridade e transmissão na antropologia certaliana do crer
Clarisa Paranhos de Araújo Ribeiro.....180

Contribuições de Michel de Certeau para a História Cultural das Religiões
Julia Rany Campos Freitas Pereira Uzun
Carlos André Silva de Moura.....197

A Conjuração Carioca: ideias inflamáveis no século XVIII

The Carioca Conjuraton: Flammable ideas in the 18th century

Helena de Cassia Trindade de Sá

 <https://orcid.org/0000-0001-6259-659X>

Universidade de São Paulo

João Paulo Barbosa Pereira

 <https://orcid.org/0000-0002-8834-657X>

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: O contexto da Conjuração Carioca (1794) insere-se na difusão das ideias iluministas que estimularam o surgimento de movimentos emancipacionistas na América inglesa, culminando com a Declaração da Independência das Treze Colônias (1776), pela Revolução Francesa (1789-1799) que pregava liberdade, igualdade e fraternidade e em diversos outros movimentos de transformação política e social, especialmente na Europa e na América. O objetivo deste artigo é analisar como os debates promovidos por membros da Sociedade Literária, de caráter meramente informativos, disseminaram-se, atingindo diversas camadas sociais no Rio de Janeiro, gerando questionamentos sobre o poder metropolitano e o sistema de exploração colonial. O episódio culminou com prisão de seus integrantes e na instauração de uma devassa.

Palavras-chave: Rio de Janeiro. Conjuração Carioca. Sociedade Literária.

Abstract: The context of the Conjuração Carioca (1794) is part of the spread of Enlightenment ideas that stimulated the emergence of emancipation movements in British America, culminating in the Declaration of Independence of the Thirteen Colonies (1776), the French Revolution (1789-1799), which preached liberty, equality, and fraternity, and various other movements for political and social transformation, especially in Europe and America. The objective of this article is to analyze how the debates promoted by members of the Literary Society, which were purely informative in nature, spread, reaching various social strata in Rio de Janeiro and generating questions about metropolitan power and the system of colonial exploitation. The episode culminated in the arrest of its members and the initiation of an investigation.

Keywords: Rio de Janeiro. Carioca Conjuraton. Literary Society

Introdução e o estado da questão

Por que te vejo tão melancólica e abatida, já não tens notícias de Silva Alvarenga?

– Não me fales desse homem respondia Laura, porque é um infeliz, um pecador que faltou ao juramento para com Deus e para com o Rei.

– Mas não será tudo isso uma calúnia; terá ele de feito conspirado contra o altar e contra a soberania de El-Rei? (AZEVEDO, 1875, p. 6).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Em dezembro de 1794, onze colonos foram presos no Rio de Janeiro, e levados sob custódia à Fortaleza da Conceição, à Casas da Ordem Terceira de São Francisco e à Casas da Secretaria do governo a mando do vice-rei Conde de Resende. A acusação formal dos detidos foi feita pelo advogado não diplomado José Bernardo da Silveira Frade, sob alegação, entre outras coisas, de conspiração contra a soberania do príncipe, de exaltação à Conjuração Mineira, de questionarem dogmas da Igreja, de depreciação dos Prelados Eclesiásticos, de glorificarem os franceses rebeldes, e de fazerem discursos contra a pessoa do vice-rei (ANAIIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1941, p. 251-253)

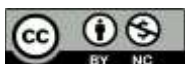
Dentre os detentos, neste episódio que ficou conhecido na historiografia como Conjuração Carioca, encontravam-se os sócios da Sociedade Literária: Manoel Inácio da Silva Alvarenga, Mariano José Pereira da Fonseca (futuro Marquês de Maricá), Jacinto José da Silva, João Marques Pinto e os demais José Antônio de Almeida, Gervásio Ferreira, Francisco Coelho Solano da Silva, João de Sá da Conceição, João da Silva Antônio, Antônio Gonçalves dos Santos. Eram professores, bacharel em filosofia, médico, cirurgião, estudante, marceneiro, entalhador, ourives, sapateiro, na sua maioria branca (apenas um era mulato), moradores do núcleo urbano da cidade do Rio de Janeiro, suspeitos de passarem adiante seus discursos formando alguma ideia ou plano de sedição (ANAIIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1941, p. 244-249). Permaneceram nessa condição durante dois anos, até que por ausência de provas obtiveram sua liberdade, por ordens da Coroa.

A Sociedade Literária constituía um núcleo de letrados de inclinação iluminista no Rio de Janeiro, fundada durante o governo do vice-rei Luís de Vasconcelos e Souza. Funcionava como um espaço de leitura, estudo e debate, inspirado nas academias literárias europeias. Seus integrantes buscavam cultivar o conhecimento como forma de afirmar a razão, a ciência e a liberdade de pensamento, além de exercer crítica ao poder absoluto. Defendiam que a sociedade deveria ser organizada segundo princípios racionais, e não subordinada exclusivamente à tradição ou à autoridade arbitrária.

Em vista disso, o artigo busca demonstrar a possibilidade de promover transformações sociais sem necessariamente recorrer à organização de lutas ou a ações diretas de imposição de vontade diante do descontentamento com a política da metrópole portuguesa em relação à sua colônia na América. Métodos menos radicais e de caráter pacífico puderam adquirir capilaridade, como o debate de ideias promovido pelos membros da Sociedade Literária. Embora de forma menos contundente que a dos rebeldes franceses, tais iniciativas contribuíram para minar, ainda que a longo prazo, estruturas de poder ao favorecer a tomada de consciência das pessoas comuns que frequentavam espaços públicos, estimulando mudanças de comportamento que, ao fim e ao cabo, abalam a ordem vigente.

Diversos autores brasileiros se debruçaram sobre o tema. Alguns deles sustentaram que o movimento não apresentou ameaças efetivas, não passando de uma série de conversas entre intelectuais que se dedicavam a leitura de Raynal e Mably¹ e eram simpatizantes dos

¹ Os membros da Sociedade Literária, segundo o vice-rei Conde de Resende, tinham estima a Raynal e Mably, autores de obras proibidas que difundiam princípios das Luzes e que possuíam ideias contrárias a monarquia e simpáticas a República (VENTURA, 1988, p. 44).



inconfidentes mineiros.² Já outros acreditavam que representou a exteriorização da crise do sistema colonial, não tendo como pretensão um novo projeto de nação.³

Apesar da importância das publicações apontadas, percebe-se, com base na documentação analisada, que tais ideias ganharam capilaridade e espalharam-se pela cidade, chegando a locais populares como o mercado do peixe no cais, as escadarias de igrejas, os balcões das boticas, permitindo que uma parte da população questionasse a legitimidade do controle político da metrópole sobre os territórios coloniais, bem como o poder da igreja. Sendo assim era a própria colonização europeia na América que estava sendo questionada. Como salientou Fernando Novais, “o pensamento ilustrado nos seus vários matizes, nada deixava de lado, tudo vasculhava com sua crítica” (NOVAIS, 2011, p.158).

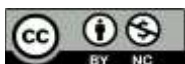
Sustentamos que, ao atingir os locais públicos de grande circulação de pessoas, esse tipo de conversa representava grave ameaça às práticas intervencionistas típicas daquela época, e pode ter sido uma centelha para movimentos mais radicais que eclodiriam adiante. Tanto foi assim que as atividades dos letrados da Sociedade Literária causaram desconfiança entre as autoridades, o que acabou levando ao processo judicial de devassa para se evitar que ideias potencialmente perigosas pudessem circular livremente. Vale ressaltar que as camadas dominantes sempre tentaram silenciar aqueles que arriscavam “questionar o sistema estabelecido ou propor alternativas” à ordem vigente (MALERBA, 2020, p. 25).

As últimas décadas do século XVIII e o início do XIX foram de grande efervescência com o surgimento de vários movimentos insurgentes, tanto no ambiente colonial da América quanto na própria Europa. Tal conjuntura contribuiu para promover o desmantelamento do Antigo Regime e a construção de novas formas de governos, acompanhado por uma reconfiguração das instituições (NOVAIS, 2011, p. 106-116; VILLALTA, 2016, p. 235; JANCSÓ, 1997, P. 389).

No Rio de Janeiro, toda essa situação não passou despercebida, apesar dos mecanismos de censura impostos pela Coroa que dentre outras medidas proibia a circulação de impressos na colônia (BARBOSA, 2013; MEIRELES, 2019; VILLALTA, 1999). Mesmo com poucas pessoas assinando publicações periódicas portuguesas e a ausência de máquinas impressoras ou jornalismo de opinião na cidade (HIGGS, 2001, p. 241), ainda assim as notícias se propagavam por meio da comunicação oral. A circulação de ideias consideradas subversivas chegava a pessoas e contribuíram para o reconhecimento e questionamentos da

² Américo Jacobina Lacombe analisou que a Conjuração Carioca (1794), como ficou conhecido o movimento dos membros da Sociedade Literária, não se configurou como ameaça, tendo sido o mais inofensivo do ponto de vista da ameaça à ordem estabelecida, e não passava de uma série de conversas entre intelectuais (LACOMBE, 1973, p. 406). Kenneth Maxwell considera inofensiva a Sociedade Literária, com sua dedicação aos pensadores Raynal e Mably e com sua suposta simpatia pelos conjurados mineiros, tornando-se assim alvo óbvio da enervada administração colonial (MAXWELL, 1986, p.360-361). Anita Correia Lima de Almeida ao comparar a conjuração do Rio de Janeiro com a de Goa e demonstra que os naturais daquelas regiões foram alvo da mesma política pombalina que foi implantada em Lisboa e de lá exportada para todo o império. Afirma que na América a devassa não constatou nenhum plano para expulsar os portugueses, não havendo culpa formada ou julgamento. A investigação apontou apenas para a existência de “conventículos” em que se difundiam ideias consideradas contrárias à monarquia e a Igreja (ALMEIDA, 2011, p. 18).

³ Afonso Carlos Marques dos Santos entende a Conjuração do Rio de Janeiro como uma exteriorização da crise do sistema colonial, não tendo como objetivo um novo projeto de nação (SANTOS, 1992). Arno Wehling e Maria José Wehling consideram que a Coroa procurou minimizar o movimento a fim de encobrir a impressão da existência de uma onda revolucionária na América portuguesa (WEHLING; WEHLING, 1995, p. 332). Marcos Guimarães Sanches advoga que a conjura do Rio de Janeiro não teve nenhuma repercussão na cidade e menos ainda no conjunto da colônia, representando um sintoma da crise da colonização (1995, p. 13). Carlos Guilherme Mota sustenta que a Conjuração do Rio de Janeiro foi uma manifestação da crise da colonização durante uma conjuntura de medo e repressão (MOTA, s/d).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

própria condição colonial e de exploração a que estavam submetidos levando preocupação ao então vice-rei Conde de Resende delas alcançarem e seduzirem, segundo ele, o “povo rústico e ignorante” e estes se voltarem contra o soberano (AUTOS..., 2002, p. 71)

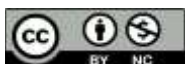
Mesmo assim, apesar da tentativa de manter a população apartada dos acontecimentos externos, as mensagens conseguiram transpassar o bloqueio imposto pelo grupo dominante e chegavam aos ouvidos de pessoas de diferentes camadas da população de várias formas. As informações trazidas pelas tripulações dos navios que atracavam no porto do Rio de Janeiro eram difundidas alcançando as pessoas que circulavam por aqueles espaços e dali se espalhavam por vários cantos, tornando-se uma preocupação para as autoridades tanto locais quanto do Reino. Essa situação pode ser atestada pela orientação dada, em 1792, pelo secretário de estado, marinha e ultramar Martinho de Melo e Castro o qual aconselhou o vice-rei Conde de Resende a inspecionar os navios provenientes da França, uma vez que a tripulação dessas embarcações usava de pretextos para propalarem princípios liberais em voga na sua terra natal (FREIRE, 1914, p. 813).

No final do setecentos, as ideias e teorias políticas e científicas viajavam do velho para o novo mundo, cruzando mares e oceanos. O trânsito desses discursos, dava-se por meio da tripulação de inúmeras embarcações que partiam da Europa (LINEBAUGH; REDIKER, 2008, p. 164; JANCSÓ, 1997, p. 401). No território colonial, tais debates alcançavam diversos setores sociais, extrapolando as circunstâncias dos locais de sua produção e dos grupos que o produziram tornando-se parte de um ponto de vista de certos moradores e a partir deles alcançando um número maior de pessoas. Como pontuou Carlo Ginzburg, as ideias podem circular, causando influências recíprocas (GINZBURG, 2006, p. 10). Essa propagação de ideias representava grande perigo já que a tomada de consciência de novas formas de governo, com maior liberdade poderia pôr em risco a própria condição colonial o que iria de encontro aos interesses da metrópole. O anticolonialismo despertava a crítica ao poder despótico dos reis e o desejo do povo de viver livremente segundo seus próprios interesses (SANTOS, 1992, p. 128).

As críticas ao poder dos reis e a opressão feita pela igreja espalhavam-se pelos diferentes grupos sociais como as efetuadas pelo escrevente da alfândega da cidade, as quais se direcionavam contra as indulgências, o descrédito aos milagres dos santos (HIGGS, 2001, p. 241); e ainda outras pessoas que as centravam nos conselheiros reais os quais eram vistos como incompetentes, aos próprios reis que recebiam o adjetivo de ladrões (ALMEIDA, 2011, p.44).

Vale lembrar que a essa altura, a cidade carioca já era importante rota comercial, tendo uma significativa posição no conjunto do Império português, recebendo embarcações e mercadorias não apenas de outras capitanias, como também da Europa e de múltiplas partes do mundo. O espírito ilustrado pairava pela colônia e a Sociedade Literária o incorporava. Seus estudos desenvolviam a cognição que acabava por gerar questionamentos e críticas ao absolutismo, o que no Novo Mundo assumiria o caráter de luta pela eliminação dos laços coloniais e opositor do protagonismo da religião na vida política e social (SANTOS, 1992, p. 128).⁴

⁴ Vale destacar que assim como alguns membros da Sociedade Literária, várias pessoas que deixaram a América portuguesa durante o século XVIII para estudar em centros universitários europeus, como Coimbra e Montpellier, se estabelecia posteriormente no Rio para seguir carreira em diversas áreas. Com isso a cidade acabava concentrando uma elite letrada que, bafejava pelos ventos do iluminismo gestado na Europa, vislumbrava futuros promissores para os destinos coloniais, na medida em que havia sido formada dentro da atmosfera de pensamento que valorizava o aperfeiçoamento científico e econômico (TUNA, 2019).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

O vice-rei, assim como as autoridades da metrópole que sempre temeram as invasões francesas na cidade considerada a “joia da coroa”, dessa vez inquietavam-se com o espalhamento de notícias que exaltavam os rumos da Revolução Francesa e que poderiam deteriorar a imagem e a legitimidade do governo e incitando dessa maneira os colonos contra a Coroa lusa. Diante disso, as reuniões semanais da Sociedade Literária onde se debatiam ideias como igualdade, república e democracia podiam representar um grande perigo, tendo sido seus membros considerados como conspiracionista.

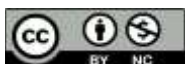
Este artigo está dividido em três partes: na primeira, demonstramos como as ideias iluministas, a Independência das Treze Colônias Americanas e a Revolução Francesa influenciaram os intelectuais no Rio de Janeiro. A segunda parte trata da Sociedade Literária e as supostas ideias inflamáveis. Na terceira e última parte, procuramos deslindar a investigação que levou seus membros à cadeia. Por fim, construímos as considerações finais apontando os resultados encontrados.

Faz-se ainda necessário explicitar o percurso metodológico que orienta a investigação. O estudo adota uma abordagem de história intelectual, articulada à história cultural da circulação das ideias, privilegiando a análise das práticas de leitura, dos usos dos textos e dos espaços de sociabilidade letrada na América portuguesa. Essa perspectiva permite compreender não apenas o conteúdo das obras consultadas, mas sobretudo os modos pelos quais certos autores, conceitos e repertórios europeus foram apropriados, reinterpretados ou tensionados pelos agentes coloniais. A metodologia inclui, ainda, a análise documental da devassa, que constam nos Anais da Biblioteca Nacional (Brasil), o Sumário do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa sobre a Luciferina Assembleia do Rio de Janeiro, publicado na Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e documentos sobre o tema armazenados no Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa, Portugal), e dos registros administrativos, mobilizada para reconstruir as dinâmicas políticas e culturais no contexto do final do século XVIII.

Os reflexos da Independência das Treze Colônias Americanas e da Revolução Francesa no Rio de Janeiro

A Conjuração Carioca (1794), exibiu um perfil puramente opinativo inspirado pelos ideais da Independência das Treze Colônias Americanas (1776) e da Revolução Francesa (1789-1799) e, ao contrário da Inconfidência Mineira (1789), que tinha cunho separatista, possuía características conceituais, não defendendo a tomada de poder, mas a discussão de temas humanistas de inspiração iluminista, com críticas à realidade vivida na colônia, ao próprio sistema colonial mercantilista, à Igreja e à administração do Estado absolutista português. Aqui cabe uma consideração em relação ao absolutismo, conceito que tem despertado controvérsias. Atribui-se ao termo a definição de uma forma de organização estatal moderna no ocidente, que vai do século XVI ao XVIII, mas que não se desenvolveu de maneira homogênea, apresentando diferenças, tais quais as verificadas em países como, por exemplo, Inglaterra, França, Espanha (ANDERSON, 2004, p.15-41; FRANÇA, 2013, passim).

Nesse sentido, entendemos o absolutismo como uma forma específica de organização do poder, monocrático e centralizado com a finalidade de funcionamento de uma unidade política, porém, não necessariamente exercido de maneira arbitrária e sem limites, sujeito a regras, sobretudo “de tradições seculares e profanas” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 1-2). Em Portugal, o Estado absolutista foi sendo constituído aos poucos e, nos séculos XVI e XVII, a “decisão política da Coroa resultava de uma complexa trama de órgãos



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

de aconselhamento do rei, de armazenamento e de produção de informação” (BICALHO; COSTA, 2017, p. 137). Entretanto, a partir da regência e reinado de D. Pedro II (1648-1706), verifica-se um período atravessado por importantes, embora relativamente imperceptíveis, descontinuidades, que se mantêm no governo de D. João V (1689-1750), no qual o monarca passou a despachar com seus secretários à margem dos Conselhos (MONTEIRO, 2001, p. 967; ALMEIDA, 1985, p. 183-201) e das reuniões das Cortes, fato este que levou uma corrente de historiadores a identificar aquele período joanino com a da monarquia absoluta.

O reforço do papel do Estado, promovido por Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), secretário de Estado de D. José I (1714-1777),⁵ identificado com a Ilustração, favoreceu a modernização, permitindo com que homens e governo, influenciados pelo quadro mental do século XVIII, buscassem sobrepujar algumas estruturas do Antigo Regime, burilando aspectos da vida econômica e da administração metropolitana e colonial (SANCHES, 1998, p. 7).

A irrupção revolucionária na França em 1789 produziu reflexos imediatos que irradiaram, além de na Europa, também em diversas regiões do mundo, inclusive na América, ultrapassando a influência da Revolução norte-americana ocorrida na década anterior (SANTOS, 1992, p. 65). As ideias provenientes dessas localidades frequentaram assim as consciências dos colonos em domínios espanhóis, portugueses e franceses, desejosos por mudanças e por vezes pelo fim do jugo metropolitano.⁶

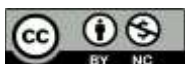
A circularidade de tais ideias se desenvolvia além dos meios impressos, sendo favorecida também em função da linguagem própria dos marinheiros e das pessoas que atravessavam o oceano com mercadorias, que acabavam por contar histórias e trazer as novidades de outros continentes (LINEBAUGH; REDIKER, 2008, p. 157-167). Enquanto os jornais europeus propagavam “as francesias para além das fronteiras nacionais e para o outro lado do Atlântico” (STARLING, 2018, p. 183), o comércio garantiu que as notícias em curso na França se alastrassem até o cais do Rio de Janeiro (STARLING, 2018, p. 183) e fossem apropriadas pelos colonos cariocas.

Esse foi um dos fatores que pode explicar o rígido controle, reforçado após a Revolução Francesa, à presença estrangeira no porto carioca (SANTOS, 1992, p.122), que, na segunda metade do século XVIII, se apresentava como o mais importante entreposto comercial de todo o centro-sul da América portuguesa, favorecido pela expansão da agricultura de exportação, pelo extrativismo mineral e pelo aumento da população ali instalada.

Nesse sentido, em 1792, o secretário de Estado, marinha e ultramar, Martinho de Melo e Castro, alertou os altos funcionários coloniais sobre o perigo representado pelos escritos sediciosos e incendiários que serviam para espalhar semente de insurreição entre os vassalos

⁵ No governo de D. José I, seu secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo, promoveu uma série de mudanças, implantando um ciclo de reformas, de cunho ilustrado. Pode-se definir como um período marcado por mudanças de paradigma no que diz respeito à atuação da Coroa. Nesse sentido, houve um esforço para se restaurar as finanças do Estado, recuperar o poderio naval e comercial do reino e erguer as manufaturas portuguesas. A política econômica desenvolvida por Sebastião José de Carvalho e Melo preconizava conceitos que se enquadravam na corrente de pensamento mercantilista, tais como a acumulação de riqueza monetária, a defesa da balança comercial, o incremento da população e do emprego, o fomento do comércio, da indústria e da navegação nacionais, e também o reforço do papel do Estado, tanto internamente, como estimulador e regulador da economia, como externamente, de modo a garantir mercados, rotas e privilégios (SÁ, 2021, p. 18)

⁶ No Brasil, de acordo com Afonso Carlos Marques dos Santos, sob o vice-reinado do conde de Resende, as recomendações metropolitanas, relativas à presença de estrangeiros, e principalmente franceses nos seus portos, deveriam ser cumpridas com todo o rigor, o que, contudo, não conseguiu impedir que a voga revolucionária também deixasse aqui os seus reflexos (SANTOS, 1992, p. 65)



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

(STARLING, 2018, p. 183). No ano seguinte, dirigia-se ao vice-rei, Conde de Resende (1744-1819), solicitando a promoção de:

Todas as seguranças e cautelas que recomendavam a presente conjuntura em que figurava aleivosamente a nação francesa começando no seu próprio país a praticar as maiores impiedades e dilatando as suas vistas e os mesmos fins sobre a Europa toda (SANTOS, 1992, p. 120).

O Oceano Atlântico havia se transformado em uma via de expansão do pensamento revolucionário contra o Antigo Regime. Tal fato justificava a preocupação das autoridades metropolitanas com o perigo que representava essas ideias no espaço colonial e em especial no Rio de Janeiro, espaço estratégico para o conjunto do Império lusitano em razão da sua posição meridional e das rotas comerciais ali estabelecidas. Qualquer informação sobre movimentos que pudessem pôr em xeque o poder dos soberanos e do clero, o escravismo e o monopólio comercial, eram potencialmente temerários.

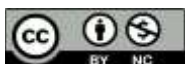
A cidade também foi descrita pelo geógrafo e escritor John Barrow, que ali esteve em 1792, como possuidora de lojas largas e bem supridas com mercadorias provenientes da Europa, com destaque para as de origem inglesa (SANTOS, 1992, p. 124). Por outro lado, respondia por um terço das exportações brasileiras e abrigava “uma burguesia mercantil que controlava, na prática, o sistema colonial, interagindo com os proprietários e a burocracia, apesar das dificuldades e entraves locais relatados por diferentes vice-reis” (SANCHES, 1998, p. 6).

Tendo em vista os aspectos até aqui observados, pode-se inferir que as ideias revolucionárias chegavam à cidade por intermédio dos navios e suas centelhas eram espalhadas, fazendo com que as autoridades metropolitanas e locais temessem o avanço da hidra revolucionária entre os colonos. A conjuntura dos anos iniciais do governo do Conde de Resende era conturbada e preocupante para as autoridades, em razão, tanto da ação vitoriosa anticolonialista da América Inglesa, quanto das ideias revolucionárias francesas, que, apesar da repressão, continuavam a se espalhar entre a população no ultramar.

A sociedade literária e as “ideias inflamáveis”

A Sociedade Literária do Rio de Janeiro, foi instalada na cidade em 1786, durante o governo do vice-rei Luiz de Vasconcelos e Sousa e pode ser considerada como a continuidade da Academia Científica, fundada em 1771 pelo então vice-rei Marques do Lavradio (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1941, p. 241), sob a influência das reformas pombalinas. De acordo com a interpretação de seus membros, “o homem nasce com paixões que o alucinam e necessita de luzes que o possam conduzir, nasce ignorante e necessita instruir-se (RIHGB, 1882, p. 70). Seus trabalhos, tais quais da sua predecessora, eram circunscritos aos estudos da história natural e da cultura científica e alguns de seus integrantes mantinham correspondência com membros da Academia Real de Ciências de Lisboa, cujo propósito era articular o maior número possível de naturalistas na produção de conhecimento sobre o reino e sobre os seus domínios do ultramar para o proveito e desenvolvimento da ciência em benefício do Império (RIGHB, 1882, p. 69-71).

Sua produção intelectual estava voltada para os interesses da própria colônia, com o objetivo de adquirir conhecimento mais vasto sobre o território da América portuguesa com intenção explícita de gerar bem-estar público, a conservação da saúde que consideravam o



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

maior bem da vida. As suas investigações focavam no uso da água da fonte do rio Carioca, na necessidade de se produzir remédios adequados para o tratamento de doenças locais, no uso medicinal de plantas nativas, na produção de corantes extraídos do urucum e da cochonilha, na cultura do anil, sobre os danos ou proveitos que do uso da aguardente e licores podiam trazer a população local (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1941, p. 241).

Projetava tratar das epidemias e “moléstias endêmicas como objeto de primeira necessidade”, além de promover estudos e discussões a respeito da situação geográfica do clima, demarcação e limites de terreno, cuja história empreendia águas, mar, rios, diversidades de fontes, descrição astronômica de meteoros, temperatura da atmosfera, variedade de estações, observações médicas reguladas pela meteorologia, pelo que respeita à agudas pelo menos as estacionárias, descrição dos três reinos da natureza (RIHGB, 1882, p. 71).

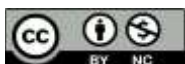
Seus sócios tomaram como modelo a obra de observações de Caligorne que na primeira parte empregava experimentos analíticos sobre ciências naturais e na segunda, de natureza econômica como história da povoação, série dos governadores, dos tribunais, do governo político, suas leis, usos e costumes, agricultura e comércio, letras e armas, etc. (RIHGB, 1882, p. 71).

A formação intelectual dos seus membros foi marcada de forma imanente pelas reformas modernizantes implementadas pelo Marques de Pombal e que visavam eliminar a defasagem entre a cultura portuguesa, colocando-a *pari passu* com o movimento intelectual das Luzes em voga nos grandes centros europeus. Nesse sentido:

A imagem do “homem de letras” afastado dos problemas da sociedade humana vai dando lugar à do intelectual que assume a difusão do saber como uma nova forma de sacerdócio. É nesse sentido que os intelectuais das luzes vão se tornando uma espécie de clero do mundo laicizado. Distantes dos centros culturais onde estudaram os letrados da América portuguesa buscaram instaurar os princípios da razão no interior da Sociedade Literária (SANTOS, 1992, p. 99).

Porém, a presença do espírito ilustrado deveria estar ajustada aos parâmetros do sistema e consentimentos do absolutismo, permanecendo dentro dos limites que desautorizavam tratar de forma depreciativa ou desconforme os assuntos referentes à religião católica e à política executada pelo Estado (SANTOS, 1992, p. 102).

Com os eventos de sedição ocorridos na América Inglesa e na França nas décadas de 1770 e 1780, as autoridades portuguesas reforçaram suas preocupações com sublevações, afinal estava em jogo a monarquia e com ela todo o império. O fantasma da República era a origem do medo e “qualquer letrado na colônia passou a ser visto pelas autoridades como um incendiário em potencial” (STARLING, 2018, p. 184-185). Entretanto, essa situação da década de 1790, não era exclusividade da colônia. Também na metrópole havia uma forte repressão às associações que pudessem ameaçar a Igreja e o Estado. Em Lisboa, o intendente geral da polícia, Diogo Inácio Pina Manique, tenaz defensor da monarquia, homem fortemente ligado à Igreja, fez dura oposição a entrada e divulgação de livros e dos ideais compartilhados pelos revolucionários franceses, perseguiu, atendeu as denúncias, condenou, prendeu e deportou grupos opositores tais quais artistas, intelectuais, livres pensadores, agitadores políticos (NOVAIS, 2011, p. 162-163).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Com a chegada de um novo vice-rei em terras fluminenses, o Conde de Resende, e diante de um cenário sombrio para as autoridades metropolitanas, em 1790, a Sociedade Literária foi fechada por ordem deste, permanecendo assim até o mês de junho do ano de 1794 quando obteve nova licença do mesmo vice-rei para seu funcionamento, após ser entregue a ele o estatuto que a regia (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1941, p. 241). Assim, naturalistas, botânicos, médicos, químicos, professores, letrados e alguns curiosos voltaram a fazer reuniões com frequência regular na residência do poeta Manuel Inácio da Silva Alvarenga, que alugou uma casa de dois andares na rua do Cano, hoje batizada como rua 7 de setembro, ocupando a Sociedade o primeiro andar e ele o segundo para melhor zelar pela conservação dos objetos de História Natural e dos livros sob sua guarda. Os sócios se reuniram durante os quatro meses seguintes, às quintas-feiras, na sede. Eram pessoas simpatizantes do movimento intelectual das Luzes, que se reuniam para discutir não apenas suas pesquisas, como também as notícias vindas da Europa e outras temáticas em geral.

Mudança no estatuto anterior permitiu uma transformação na fisionomia da Sociedade Literária. Houve um alargamento conceitual que ampliou o leque de interesse desta, fazendo com que outros temas além das ciências naturais passassem a ser debatidos nas reuniões, acompanhando o próprio movimento intelectual das Luzes em voga na segunda metade do século XVIII. Nesse sentido, assuntos antes censurados passaram a ser tratados direta ou indiretamente durante as sessões, tais quais os que abordavam matéria religiosa cristã e ainda os relacionados às questões filosóficas e políticas (STARLING, 2018, p. 190).

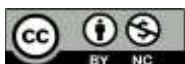
Apesar da Sociedade Literária não ter por objetivo um projeto republicano e revolucionário, as conversas travadas em suas reuniões extrapolaram suas paredes e ganharam as ruas chegando até a população em geral, o que representava grande perigo. Segundo Heloísa Starling:

O modo como as ideias francamente sustentadas em escandalosos discursos de louvor e a aprovação do sistema atual da França – na expressão rancorosa do Conde de Resende – se moviam pela cidade, articulava, de maneira muito eficaz, a contiguidade entre o oral e o escrito. Para desespero das autoridades, a comunicação oral é evanescente. Além de desaparecer no ar, a informação se movimentava dentro de um circuito, que transmitia mediante vários pontos, zumbia a qualquer momento e em direções distintas e atingia um público cada vez mais amplo que multiplicava seu efeito pelo ambiente urbano do Rio de Janeiro (STARLING, 2018, p. 195).

Do interior da casa na rua do Cano, o conteúdo debatido era disseminado no balcão das boticas, nas escadarias da igreja do Hospício,⁷ na Praia do Peixe,⁸ nos trapiches do cais, no pátio externo da Igreja de Santa Cruz dos Militares, no Chafariz do Mestre Valentim na

⁷ Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte, localizada na região central da cidade, foi edificada no local onde havia uma pequena ermida pertencente à Ordem Terceira da Penitência e era conhecida como Igreja do Hospício por possuir dependências destinadas a hospedagem de religiosos. Era o hospício, sinônimo de hospedagem. Disponível em: <https://sanctuararia.art/2017/01/10/igreja-de-nossa-senhora-da-conceicao-e-boa-morte-rio-de-janeiro-rj/>

⁸ Na Praia do Peixe se desenvolveu um comércio de pescados e produtos hortifrutigranjeiros que vinham de outros pequenos portos situados em regiões do fundo da Baía de Guanabara. Era um permanente mercado que abastecia a cidade, sendo repleto de ambulantes que aproveitavam o movimento do porto carioca para oferecer os seus produtos a um número grande de pessoas que por ali circulavam. Localizava-se próxima ao Cais dos Mineiros e ao Largo do Paço (Ou seja, entre onde está localizada atualmente a Igreja Nossa Senhora do Bonsucesso ao lado da Ladeira da Misericórdia e a atual região da Praça XV) integrando o conjunto de pequenos ancoradouros coloniais.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

frente da casa do vice-rei. Eram locais frequentados por uma população heterogênea, que por ali circulava, sem que necessariamente se conhecesse previamente, mas que circunstancialmente se encontrava e ali podia desenrolar uma conversa sobre os fatos políticos que estavam acontecendo nas diversas partes do mundo e até mesmo tecer críticas sobre o próprio sistema colonial a que estava sujeita. Desse modo, pessoas comuns tinham possibilidade de julgar o que estava ouvindo e exprimir suas opiniões a respeito.

As ideias escaparam dos círculos intelectuais refinados dos letrados e se entrelaçaram com outras opiniões e fontes, amalhando forças e atingindo vários pontos do Rio de Janeiro, num movimento bem original, que embora não tivesse força para derrubar o *status quo*, desgastava a imagem da Coroa e do sistema colonial e despertava a admiração por uma nova forma de governo em que o Estado pudesse atender de forma mais igualitária as necessidades da população, extinguindo privilégios de grupos então dominantes.

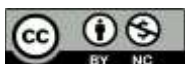
Vale destacar que o sistema colonial do mercantilismo estava estruturalmente conectado às formas antigas de organização política e econômica, “parte integrante e indissolúvel do Antigo Regime” (NOVAIS, 2006, p. 4) (e, sendo assim, não podia safar-se das insurreições que se espalhavam como ondas por várias partes do mundo. Com isso, à medida em que as tensões estruturais se intensificavam, trazendo à tona interesses divergentes, com críticas ao Antigo Regime, as colônias eram também atingidas, já que possuíam um ambiente eminentemente receptivo (NOVAIS, 2006, p. 116).

O vice-rei, frente a todos os acontecimentos favoráveis à República no ambiente externo, procurou tomar precauções diante de suas desconfianças da possibilidade da existência de grupos rebeldes na colônia, no Rio de Janeiro, de livre adesão de moradores e longe dos tentáculos da repressão do Estado português. Suspeitava que as conferências da Sociedade Literária poderiam ter outro objeto além do interesse puramente literário e tratar-se de um clube jacobino com objetivos de tramar contra a religião e o governo (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1941, p. 242). Sendo assim, convocou um oficial de baixa patente dos terços auxiliares para fazer investigações a fim de “buscar informações mais precisas dos boatos que corriam pela cidade” (SANTOS, 1992, p. 85) e detectar prováveis insurgentes. O oficial chamava-se Diogo Francisco Delgado e dizia ser este “homem fiel, inteligente, de grande segredo e zelosíssimo pelo serviço de S. Majestade e pelo sossego deste Estado”.⁹ Delgado deu ciência ao Conde de Resende sobre “as perigosas conversações ali realizadas” (LACOMBE, 2004, p. 407), o que foi informado ao Chanceler da Relação.

O custódio da província franciscana, ou seja, o superior principal dos frades franciscanos, Frei Raimundo Penaforte da Anunciação, também fez denúncias ao representante do rei na colônia, porém, pelo que tudo indica, de forma oral. Vale ressaltar que, segundo Américo Jacobina Lacombe:

Silva Alvarenga [um dos membros da Sociedade Literária] atribuiu-lhe a denúncia à inimizade pessoal em virtude de umas sátiras contra os frades, cuja autoria ele rejeitava Frei Raimundo Penaforte, além de uma antipatia genérica em relação aos brasileiros, seria o tradutor de uma obra italiana de Marchetti contra Padre Antônio Pereira de Figueiredo. Era este um dos sustentáculos do regalismo português. Frei Raimundo acrescentara à

⁹ AHU, Cx. 153, D. 11599. RJ Avulsos. Rio de Janeiro, 29 de dezembro de 1794. Ofício do vice-rei do Estado do Brasil, conde de Resende, informando as averiguações feitas sobre as ideias da Revolução Francesa em relação à liberdade de religião dentro do Rio de Janeiro, bem como a dissolução de uma Sociedade Literária e a prisão de seus membros.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

tradução algumas notas agudas contra o mesmo Padre Pereira e ainda contra o seu patrono, o Marquês de Pombal. Despertou por isso parte do poeta Silva Alvarenga [...] profunda reação (LACOMBE, 2004, p. 407).

As delações versavam sobre críticas dos acusados aos religiosos e a matéria eclesiásticas, aos reis e as monarquias e que estes mantinham profunda simpatia pelos franceses e pelos princípios da Revolução na França e ainda faziam a leitura de jornais europeus que continham notícias da guerra que flagelava o antigo continente, com louvor às vitórias dos rebeldes contra os exércitos combinados, assim como os livros dos abades Raynal e Mably (ANAIIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1941, p. 244). Diante desses relatos, o Conde de Resende emitiu ordem para que se encerrassem as atividades da Sociedade Literária e, em ofício de 29 de dezembro de 1794, informava a Martinho de Melo e Castro a sua decisão:

[...] continuando os motivos do meu justo receio a respeito das perniciosas consequências da presente Revolução cuidei eficazmente em um exame escrupulosíssimo ainda que oculto sobre os juízos que se formassem do sistema atual de França, não só enquanto a liberdade, mas também do desprezo com que os mesmos franceses têm tratado a verdadeira religião por serem estes dois objetos gravíssimos e consequentemente os mais dignos de oferecer por elas as minhas diligências e todas as minhas forças. [...] Primeiramente tomei a deliberação de fazer suspender uma Sociedade Literária criada há muitos anos, amortecida depois, e novamente animada.¹⁰

Apesar de todas as suspeitas, segundo o parecer do chanceler do Tribunal da Relação do Rio de Janeiro, Antônio Diniz da Cruz e Silva, faltavam “circunstâncias para proceder formalmente contra aqueles que [...] mostrassem nas mesmas práticas inclinação às erradíssimas máximas dos franceses”.¹¹ O Conde de Resende reconhecia a dificuldade de conseguir provas contra a suposta corporação sediciosa, mas alegava tratar do assunto com frequência junto a Diogo Francisco Delgado, que o mantinha “suficientemente instruído de artigos mais essenciais e mais temíveis em que se engolfavam diferentes homens desta cidade”.¹²

Sendo assim, além da providência de interditar as sessões em que os membros da Sociedade Literária se reuniam, com o objetivo de desarticular o grupo, o vice-rei necessitava de uma denúncia concreta, já que frei Raimundo se absteve de fazê-lo em virtude de seus privilégios religiosos. Essa delação foi feita por um rábula, que vivia de advogar algumas causas e que participava das reuniões, chamado José Bernardo da Silveira Frade. Nascido em Sabará, Minas Gerais, tinha 36 anos, era casado e frequentador dos encontros, passando-se por pessoa amiga para se tornar conhecedor das conversas que ali se desenrolavam.

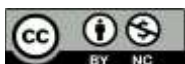
A devassa dos letrados

Após ouvir os relatos de José Bernardo da Silveira Frade e solicitar que este escrevesse tudo o quanto sabia sobre as matérias que na sua presença se tivessem tratado na Sociedade Literária, o Conde de Resende entregou o documento ao Chanceler da Relação

¹⁰ AHU, Cx. 153, D. 11599. *Op.cit.*

¹¹ *Idem.*

¹² AHU, Cx. 153, D. 11599. *Op.cit.*



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

para que este procedesse a devassa, em 1794, nomeando como escrivão outro desembargador da mesma instituição. Constava o seguinte trecho no manuscrito:

A que mandou proceder o Ilustríssimo e Excelentíssimo Vice-Rei do Estado do Brasil para se descobrirem por elas as pessoas que, com escandalosa liberdade, se atreviam a envolver em seus discursos matérias ofensivas da religião e a falar nos negócios públicos da Europa com louvor e aprovação do sistema atual da França, e para conhecer-se se entre as mesmas pessoas havia alguns que, além dos ditos escandalosos discursos, se adiantassem a formar ou insinuar algum plano de sedição (AUTOS..., 2002, p. 69).

Mesmo antes da abertura da devassa, o vice-rei mandou prender nas masmorras o poeta e professor de retórica Manuel Inácio da Silva Alvarenga, o Dr. Mariano José Pereira da Fonseca, bacharel em Coimbra e proprietário no Rio, o professor de grego João Marques Pinto, o entalhador Francisco Antônio, o marceneiro João da Silva Antunes, Francisco Coelho Solano e Antônio Gonçalves dos Santos, em celas incomunicáveis, fazendo-se ao mesmo tempo apreensão em todos os seus papéis e livros e sequestro de todos os seus bens (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1941, p. 243).

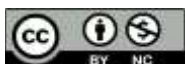
Em 11 de dezembro de 1794, deu-se início a devassa para averiguar e examinar sobre quais assuntos os indivíduos mantinham conversas e práticas. O objetivo era inquirir os membros da Sociedade Literária para obter informação se aqueles estavam limitados ao plano do discurso insurgente ou se passavam adiante ideias de insurreição. Para escrivão, foi nomeado o desembargador juiz do cível João Manuel Guerreiro de Amorim Pereira.

O Conde de Resende justificou, em uma petição de 11 de junho de 1794, ter recebido notícias de que, na cidade do Rio de Janeiro, havia pessoas colocando em dúvida a reverência devida ao soberano, reunindo-se não apenas em casas particulares, para discutir assuntos relacionados às alterações que vinham ocorrendo na Europa. Discorriam ainda essas pessoas que:

Os reis não são necessários; que os homens são livres e podem, em todo o tempo, reclamar a sua liberdade; que as leis por que hoje se governa a nação francesa são justas e que o mesmo que aquela nação praticou se devia praticar neste continente; que os franceses deviam vir conquistar esta cidade; que a Sagrada Escritura, assim como dá poder aos reis para castigar os vassallos, o dá aos vassallos para castigar os reis; cujas proposições, e outras de semelhante natureza, em que até envolvem a religião, além de mostrarem a pouca fidelidade de quem as profere, como próprias de enganar e seduzir o povo rústico e ignorante, e de apartá-lo do amor e fidelidade que deve aos seus legítimos e naturais soberanos, ainda sendo proferidas sem o danado fim que elas parecem inculcar, em todo o tempo, e em muito perigosas e que convém atalhar.¹³

Como pode ser observado, a preocupação do vice-rei Conde de Resende era que houvesse uma contaminação e envenenamento das ideias dos colonos fluminenses através dos discursos que tratavam dos negócios públicos da Europa, louvando e aprovando o sistema da rebelião da nação francesa e ainda as críticas à religião. Naquele momento, a França recém passara pelo auge do radicalismo, durante o chamado Período do Terror. Entre 1792 e 1794, sob a Convenção dos jacobinos, foi instaurado o Comitê de Salvação Pública,

¹³ AHU, Cx. 153, D. 11599. *Op.cit.*



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

responsável por processos com julgamentos sumários contra suspeitos de conspirar contra a Revolução Francesa. O próprio rei Luís XVI e sua esposa, a rainha Maria Antonieta, por exemplo, foram executados na guilhotina em 1793. Nesse sentido, pode-se então inferir que as visões de mundo discutidas pela Sociedade Literária poderiam se mostrar bem perigosas para os interesses da Coroa portuguesa e cabia ao administrador colonial identificar preventivamente atmosferas potencialmente explosivas.

Em sua denúncia, José Bernardo da Silveira Frade alegou ter ouvido, durante as reuniões de que participou na rua do Cano, discursos em língua francesa contra a soberania dos monarcas, acompanhados de críticas à participação dos frades no governo português e ao fanatismo religioso, além de alusões à defesa da liberdade e à declamação de alguns artigos dos direitos proclamados na França. Declarou ainda ter presenciado conversas favoráveis aos inconfidentes mineiros, considerados como heróis. Afirmou também ter ouvido, no Cais do Palácio, pessoas discursando em louvor à liberdade; que, à porta da igreja do Hospício, havia aqueles que sustentavam não existirem milagres e que os santos não possuíam o poder de realizá-los; e que, na sede da Sociedade Literária, acusava-se o vice-rei de governar mal, apropriar-se de dinheiro de obras pias e cobiçar fazendas.

Em relação a Silveira Frade, um dos presos acusados, Silva Alvarenga, declarou em um dos depoimentos prestados nos autos que ele era um homem de mau conceito, dado a falsas denúncias, intrigas e más demandas. Acrescentou ainda que Silveira Frade havia se tornado seu inimigo por ele se recusar a assinar certos papéis que desabonavam determinados advogados da cidade. Em razão dessa recusa, inclusive, havia lhe enviado uma carta “escura e enigmática, mas que bem mostrava o seu fim que era ameaçá-lo” (AUTOS..., 2002, p. 201).

A devassa se realizou de dezembro de 1794 a fevereiro de 1795, tendo sido acusadas onze pessoas e arroladas sessenta e cinco testemunhas, incluindo o denunciante e o informante. Destes, constavam 23 brasileiros, dois franceses e quarenta portugueses. A maioria dos arrolados como testemunhas não pertenciam às camadas mais elevadas da sociedade. Somente um português da Ilha da Madeira era fidalgo e um negociante possuía a Ordem de Cristo (SANTOS, 1992, p. 88). Diogo Delgado, o informante, alegou em seu depoimento ter ouvido dos acusados que o rei era uma pessoa como qualquer outra e que a guerra promovida pelos franceses era justa, uma vez que os reis da Europa também seriam responsáveis pelos conflitos ao manterem governos tirânicos. Segundo ele, tais comentários eram acompanhados de elogios aos princípios revolucionários e de críticas à ordem monárquica vigente. Outras pessoas prestaram testemunho relatando a simpatia dos acusados pelos acontecimentos ocorridos na França.

Nessa mesma época (1794), um sapateiro, católico fervoroso, apresentou denúncia ao Tribunal da Inquisição acerca de uma “Luciferina Assembleia” que ocorreria na botica de José Luís Mendes, sobrinho de sua esposa. Mendes já havia sido acusado naquele tribunal de ser “inclinado ao vício de molices com rapazes”, isto é, práticas homossexuais aquém da sodomia. Segundo o denunciante, nessas reuniões realizavam-se discussões contrárias ao poder e a determinados dogmas da Igreja, contando ainda com a participação de alguns membros da Sociedade Literária (HIGGS, 2001, p.241-244). Esse fato ajuda a ilustrar o clima da época em relação as ideias que se espalhavam por diversas partes e que se opunham ao modelo vigente até então.

Ouvidos os réus e as testemunhas, o que se concluiu é que todas as acusações não passaram de críticas e desaprovação a religiosos, em especial aos franciscanos, sendo



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

apenas “conceitos sobre inferioridade das monarquias e apreciações poucas otimistas acerca da força portuguesa que se empenhava contra a França revolucionária” (LACOMBE, 2004, p. 408).

O ofício de 3 de julho de 1795, do Conde de Resende para o secretário de estado dos negócios estrangeiros e guerra, justificava as ordens dadas aos desembargadores da Relação do Rio de Janeiro para que continuassem a investigação contra os sócios da Sociedade Literária. Isso demonstra a insistência do vice-rei em buscar provas que incriminassem os presos.¹⁴

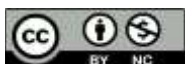
Os acusados permaneceram presos até o ano de 1797, sem que fosse apresentada uma solução para o caso. Após a morte de Martinho de Melo e Castro, o cargo de Secretário de Estado da Marinha e Ultramar foi assumido por D. Rodrigo de Souza Coutinho, que exigiu do vice-rei uma definição que pusesse fim ao processo, uma vez que “continuavam a chegar à presença de Sua Majestade queixas de Mariano José Pereira de Fonseca sobre a longa prisão que ele e vários outros, que se julgavam cúmplices do mesmo delito, têm sofrido nesta cidade”. (SANTOS, 1992, p. 103). Não apenas na colônia, mas no Reino, Domenico (Domingos) Vandelli - um dos fundadores e primeiro diretor do Jardim Botânico da Universidade de Coimbra, membro da maçonaria, comendador da Ordem de Cristo e comendador da Junta do comércio, agricultura e navegação - e outras personalidades também intercederam junto à Corte, desde o ano anterior, para que a situação tivesse um desfecho (SANTOS, 1992, p. 103).

D. Rodrigo de Souza Coutinho também transmitiu ao Conde de Resende a determinação da Rainha D. Maria I, segundo a qual, caso não julgasse conveniente libertar os presos, deveria enviá-los ao Reino, acompanhados da documentação processual apenas aos autos e da relação de seus crimes. Caso considerasse que já haviam sido suficientemente castigados, deveria então mandá-los pôr em liberdade.

O Conde de Resende então enviou ao chanceler da Relação, Antônio Diniz da Cruz e Silva, mensagem informando a respeito do ofício postado pelo secretário de estado de negócios ultramarinos e solicitou que o referido chanceler emitisse parecer a respeito da soltura ou manutenção da prisão dos acusados:

Em consequência do ofício que V. Ex^a. me enviou em 16 do corrente, lendo com toda a reflexão de que sou capaz o outro ofício que V. Ex^a. dirigiu a Ilmo e Ex. Sr. D. Rodrigo de Sousa Coutinho, [...] passo a expor a V. Ex^a. se compõem pelo referido ofício, ou remeter os presos de Inconfidência para Lisboa, ou de soltar no caso de entender como no mesmo ofício se espera, que as suas culpas se acham suficientemente purgadas com o dilatado tempo da sua prisão. E para o fazer com clareza é preciso notar que contra nenhum dos mesmos presos se diz ou prova que eles entrassem no projeto de comparação, sendo toda a culpa que se lhes imputa, e que contra alguns se prova, a de sustentarem em conversações, ou particulares ou públicas [...]. Neste pressuposto me persuado pelo que pertencem aos presos [...] que V. Ex^a. deve mandar soltar, sem maior hesitação, pois contra esses não há maior prova na devassa [...]. Pelo que me parece que em V. Ex^a. mandar

¹⁴ AHU, Cx. 154, D. 11699. RJ Avulsos – Rio de Janeiro, 3 de julho de 1795 – Ofício do vice-rei do Estado do Brasil, Conde de Resende ao secretário de estado e negócios estrangeiros e da guerra, Luís Pinto de Souza Coutinho justificando as ordens dadas para que os desembargadores da Relação do Rio de Janeiro dessem continuidade à investigação e devassa relativa à denúncia feita por José Bernardo da Silva Frade contra alguns habitantes daquela cidade, e sócios da sua corporação, acusados de estarem envolvidos em práticas ilícitas com os franceses.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

soltar os ditos presos obra mais conforme a piedosa vontade de Sua Majestade [...].¹⁵

De acordo com o chanceler Cruz e Silva, na devassa, não se conseguiu juntar provas contra os acusados além daquelas que foram apresentadas pelo denunciante José Bernardo da Silveira Frade. Então, seria mais prudente ao vice-rei escolher pôr os presos em liberdade, ainda que não estivessem condignamente castigados, do que os expor, a uma viagem ao Reino com risco de serem apresados no caminho por piratas franceses e estes saberem que seus princípios tinham apaixonados na colônia.¹⁶ De acordo com sua análise, seria mais útil ao serviço da Coroa a soltura dos acusados, já que não havia uma prova consistente que confirmasse a existência de um projeto de conspiração, ao contrário, a acusação a eles feita revelou apenas conversas públicas ou particulares em que faziam as seguintes proposições:

Que nenhum homem deve sujeitar a sua liberdade aos rigores de outro homem seu semelhante; que é extraordinária vileza e fraqueza de espírito daquele que chega a submeter-se inteiramente às disposições de outro homem, devendo considerar que o mesmo que pretende oprimir e abater não recebeu do criador uma alma mais perfeita; que são vis e fracos os que vivem encarcerados em tenebrosos cárceres [...] que o governo democrático era melhor que o monárquico [...].¹⁷

O parecer, embora favorável à soltura dos presos após dois anos de cárcere, não deixou de enumerar as faltas cometidas por eles. Após tomar conhecimento da apreciação do chanceler, o Conde de Resende enviou ofício a D. Rodrigo de Sousa Coutinho, comunicando sua decisão de mandar pôr os acusados em liberdade, “por ser mais de acordo com a humanidade”. Contudo, o vice-rei ainda buscava demonstrar suas qualidades de oficial zeloso, severo e fiel aos objetivos da Coroa, embora sua má reputação e a autoridade que lhe era atribuída não fossem desconhecidas na colônia (SANTOS, 1992, p. 91). Assim, considera-se a hipótese de que sua atitude tenha funcionado como uma espécie de “cortina de fumaça”, destinada a projetar uma imagem positiva perante o Reino.

A repressão contra esses indivíduos demonstra a preocupação dos agentes da Coroa com a conscientização dos colonos a respeito da própria situação colonial e das estruturas que sustentavam essa situação diante de um mundo que estava em transformação. As discussões promovidas pelos membros da Sociedade Literária, com capacidade para ler e interpretar livros e notícias de jornais estrangeiros, não se limitavam apenas a esse grupo. Homens de condições variadas aproveitavam certos espaços menos restritos, como lojas e boticas e em espaços públicos, a céu aberto, como o cais, escadarias de igrejas para questionarem o papel da religião e de autoridades locais e do Reino na vida coletiva.

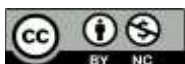
Considerações finais

Em um cenário onde as bases do Antigo Regime estavam ruindo, mostraram-se bastantes preocupantes para a Coroa as conversas que foram travadas nas reuniões da Sociedade Literária e dali se espalharam pelos balcões das boticas, pelas escadarias das

¹⁵ Documentos relativos à prisão de M. I. da Silva Alvarenga, Mariano J. Pereira da Fonseca e outros, por ordem do Conde de Resende copiados do Arquivo Público. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo XXVIII, primeira parte, Rio de Janeiro, 1865.p.157-160.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

igrejas, pelo mercado da Praia do Peixe e atingiam um circuito de transmissão criando ramificações e se espalhando e atingindo várias camadas da sociedade.

Tal apreensão ganha contornos maiores quando isso acontece no momento em que os valores inerentes à monarquia absolutista e ao direito divino estão sendo questionados em diferentes localidades e entram em choque com a ordem estabelecida. Nesse sentido, qualquer forma de expressão que se choca com o que é defendido pelas elites dominantes pode representar um perigo iminente, já que para o bom andamento da colonização é preciso forjar a ideia de submissão e obediência como qualidades de vassalos fiéis e tementes não só à figura do monarca, como também à Igreja e ao próprio sistema.

Diante disso, o fato de existir um grupo de letrados que se propõe a pensar os problemas que atingem de forma concreta a vida dos colonos representa um grande perigo. Teria sido, então, a Conjuração Carioca tão inofensiva assim? Acreditamos que não. E ao contrário, ao transmitir para o ambiente urbano o discurso revolucionário, aquelas ideias permitiram que uma massa tomasse consciência das próprias agruras que o sistema colonial lhes impunha. Se a princípio as ideias tidas como subversivas nasceram em um ambiente restrito na rua do Cano, entre um pequeno grupo de letrados, logo elas ganharam as ruas e passaram a circular entre um número indeterminado de pessoas podendo ter sido uma faísca que serviria de combustível para movimentos mais robustos adiante.

Fontes documentais

ANAIIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 1939, vol. LXI. Imprensa Nacional. Rio de Janeiro, 1941. Devassa ordenada pelo vice-rei Conde de Resende, 1794.

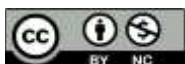
AHU, Cx. 153, D. 11599. RJ Avulsos. Rio de Janeiro, 29 de dezembro de 1794. Ofício do vice-rei do Estado do Brasil, conde de Resende, informando as averiguações feitas sobre as ideias da Revolução Francesa em relação à liberdade de religião dentro do Rio de Janeiro, bem como a dissolução de uma Sociedade Literária e a prisão de seus membros.

AHU, Cx. 154, D. 11699. RJ Avulsos. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 3 de julho de 1795. Ofício do vice-rei do Estado do Brasil, conde de Resende. Ao secretário do estado dos negócios estrangeiros e de guerra, Luís Pinto de Sousa Coutinho, justificando as ordens dadas para que os desembargadores da Relação do Rio de Janeiro dessem continuidade à devassa relativa à denúncia feita por José Bernardo da Silveira Frade, contra alguns habitantes daquela cidade e sócios da sua corporação, acusados de estarem envolvidos em práticas ilícitas com os franceses.

AZEVEDO, Moreira. Homens do passado: crônicas dos séculos XVIII e XIX. O Despertador, Desterro, ano XIII, 26 nov. 1875. Literatura, p.6.

Discurso em que se mostra o fim para que foi estabelecida a Sociedade Literária do Rio de Janeiro. Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Tomo XLV, primeira parte. Rio de Janeiro: Topografia Universal de H. Laemmert & C., 1882.

Documentos relativos à prisão de M. I. da Silva Alvarenga, Mariano J. Pereira da Fonseca e outros, por ordem do Conde de Resende copiados do Arquivo Público. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo XXVIII, primeira parte, Rio de Janeiro, 1865.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

HIGGS, David. O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a Luciferina Assembleia do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. 162(412). Rio de Janeiro, 2001.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Anita Correia Lima de. *Inconfidência no Império: Goa de 1797 e Rio de Janeiro de 1794*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

ALMEIDA, Luís Ferrand. *Páginas dispersas: estudos de História Moderna de Portugal*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

AUTOS da devassa: prisão dos letrados do rio de janeiro, 1794. 2. edição ed. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

BARBOSA, Marialva. *História da comunicação no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BICALHO, Maria Fernanda; COSTA, André. O Conselho Ultramarino e a emergência do secretário de Estado na comunicação política entre o reino e conquistas. In: FRAGOSO, João; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Um reino e suas repúblicas no Atlântico: comunicações políticas entre Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p.137-158.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: UNB, 1998.

FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *O poder real em Portugal e as origens do absolutismo*. São Paulo: EDUSC, 2013.

FREIRE, Felisbello. *História da cidade do Rio de Janeiro 1564-1760*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1914.

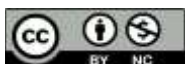
GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

JANCSÓ, István. A sedução da liberdade: cotidiano e contestação política no final do século XVIII. In: NOVAIS, Fernando A.; MELO E SOUZA, Laura de. *A História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LACOMBE, Américo Jacobina. A conjuração do Rio de Janeiro. In: HOLANDA. Sérgio Buarque. *A época colonial*. São Paulo: Difel, 1973. Tomo I.

LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MALERBA, Jurandir. *Brasil em projetos: história dos sucessos políticos e planos de melhoramentos do reino. Da Ilustração portuguesa a Independência do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

MEIRELLES, Juliana Gesuelli. Imprensa, jornais e pasquins. *O Arquivo Nacional e a História Luso-Brasileira*. Disponível em: http://historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5298&Itemid=414. Acesso em: 15 de set. de 2023.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo F. Identificação da política setecentista. Notas sobre Portugal no início do período joanino. *Análise Social*, v. 35(157), 2001. P. 961-987.

MOTA, Carlos Guilherme. *Atitudes de inovação no Brasil, 1789-1801*. Lisboa: Livros Horizonte, s/d.

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: HUCITEC, 2011.

SÁ, Helena Trindade de. *Economia, fiscalidade e comércio: a alfândega do Rio de Janeiro (ca.1750 - ca.1808)*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

SANCHES, Marcos Guimarães. Um caso de “escandalosa liberdade” no Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico da Bahia*. Salvador, n.94, jan./dez., 1998. P. 347-360.

SANTOS, Afonso Carlos Marques dos. *No rascunho da nação: Inconfidência no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Turismo e Esporte, 1992.

SECORD, James. A Knowledge in transit. *Isis*, v. 95, n.4, 2004.

STARLING, Heloísa M. *Ser republicano no Brasil colonial: a história de uma tradição esquecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

TUNA, Gustavo Henrique. Conjuração do Rio de Janeiro (1794). In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloísa Murgel. *Dicionário da República: 51 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. E-book.

VENTURA, Roberto. Leituras de Raynal e a Ilustração na América latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, 2(3), dez. 1988.

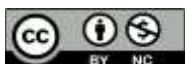
VILLALTA, Luiz Carlos. O Brasil e a crise do Antigo Regime português. Rio de Janeiro: FGV, 2016.

VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, censura e prática de leitura: usos do livro na América portuguesa*. Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. *Formação do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

Notas de autoria

Helena de Cassia Trindade de Sá é pós-doutoranda em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP), doutora, mestre e graduada em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), graduada em



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Biblioteconomia também pela UNIRIO. Está vinculada aos grupos de pesquisa Portos, com sede no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Sul-rio-grandense (IFSul) e Antigo Sistema Colonial: estrutura e dinâmica, com sede na USP. E-mail: helenadesa@gmail.com

João Paulo Barbosa Pereira é doutor em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestre em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), graduado em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e em História pela Universidade Cândido Mendes. É professor da Secretaria Municipal de Educação de Nova Iguaçu-RJ e da Secretaria Municipal de Educação de Japeri-RJ. E-mail: eco.joaopaulo@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

SÁ, Helena de Cassia Trindade de; PEREIRA, João Paulo Barbosa. A Conjuração Carioca: ideias inflamáveis no século XVIII. *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 08-26, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 11/09/2025

Reapresentado em 08/12/2025

Aceito em 08/12/2025




Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

No Império da Prudência: conselho e aconselhamento em Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)

In the Empire of Prudence: counsel and advisement in Portugal under the Hispanic Monarchy (1580-1640)

Arthur Feller Rigaud Cardoso

 <https://orcid.org/0000-0002-2533-7246>

Universidade Federal de Pernambuco

Resumo: O artigo analisa as formas pelas quais a prática do conselho e a virtude da prudência estruturaram a cultura política portuguesa durante o período em que o reino integrou a Monarquia Hispânica (1580-1640). A partir do estudo de tratados, crônicas, alvitres e escritos de caráter político e moral, entre outros, o presente trabalho demonstra que o ato de aconselhar – tanto no interior das instituições quanto por meio da produção escrita – constituiu um elemento central do pensamento e da comunicação política do período, sendo também fundamental na definição das relações de poder e na construção da legitimidade régia. O texto parte da constatação de que a integração de Portugal à Monarquia Hispânica implicou a criação de novos órgãos consultivos, como o Conselho de Portugal, que reforçaram o modelo polissinodal de governo característico do império espanhol. Ao mesmo tempo, a circulação de textos voltados ao aconselhamento político revela a persistência de uma ética fundada na prudência e no uso prático da história, em que ambos orientavam o ideal do bom conselheiro e do príncipe prudente, constituindo conjuntamente elementos de uma espécie de “cultura do aconselhamento” na Época Moderna.

Palavras-chave: Conselho. Prudência. Monarquia Hispânica. Pensamento político. Portugal na Época Moderna.

Abstract: The article analyzes how the practice of counsel and the virtue of prudence structured Portuguese political culture during the period in which the kingdom was integrated into the Hispanic Monarchy (1580-1640). Based on the study of treatises, chronicles, *alvitres*, and other political and moral writings, this paper demonstrates that the act of advising – both within institutions and through written production – was a central element of the political thought and communication of the time, also fundamental in defining power relations and constructing royal legitimacy. The text starts from the observation that Portugal’s integration into the Hispanic Monarchy led to the creation of new consultative bodies, such as the Council of Portugal, which reinforced the polysynodal model of government characteristic of the Spanish Empire. At the same time, the circulation of texts devoted to political advice reveals the persistence of an ethics grounded in prudence and in the practical use of history, both of which guided the ideal of the good counselor and the prudent prince, together forming what may be understood as a “culture of counsel” in the Early Modern period.

Keywords: Counsel. Prudence. Hispanic Monarchy. Political Thought. Early Modern Portugal.

Introdução

No período em que Portugal integrou a Monarquia Hispânica, a criação de novos órgãos ligados à administração régia impactou, de forma direta e indireta, não apenas o



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

governo dos territórios ultramarinos como a própria produção escrita. Por sua vez, o aparecimento de órgãos como o Conselho de Portugal e o Conselho da Índia, entre outros, para além do acesso às demais juntas e instituições régias hispânicas, acompanhou a crescente produção de textos ligados às novas dinâmicas imperiais. Isso é verdade não apenas em relação às conjunturas políticas do período – marcadas pelo acentuamento da interferência e presença anglo-neerlandesa no império asiático e na América portuguesa –, mas também no campo das ideias, com a difusão da linguagem política da razão de Estado e o aumento da produção discursiva dos chamados “arbitrios” ou “alvitres”.

A partir desse novo quadro político-institucional, é possível observar de que forma a prática e a teoria política se encontram e se reafirmam mutuamente, especialmente no período em que Portugal fez parte da Monarquia Hispânica. Portanto, o presente trabalho pretende analisar essa espécie de “cultura do aconselhamento”, discutida e reforçada em Portugal durante os anos da união das coroas ibéricas, tendo como eixo central a compreensão do papel institucional e simbólico dos conselhos e conselheiros na cultura política¹ portuguesa.

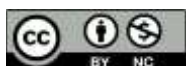
Para isso, analisaremos o discurso e as representações portuguesas sobre os conselhos e conselheiros, tendo como objetivo compreender o papel do aconselhamento no imaginário² e na prática política, num período marcado pela multiplicação das instâncias que integravam a comunicação política, aumentando, conseqüentemente, os caminhos e meios pelos quais os indivíduos poderiam se fazer ouvir. Esses elementos são perceptíveis através dos discursos³ contidos em textos e obras, impressos e manuscritos, que versavam sobre o reino e o império, mas não apenas. Recorremos a obras e textos feitos por autores portugueses, independente do gênero retórico-literário, que versaram sobre o tema de forma direta ou indireta, escritos durante o período abordado, enfatizando a historicidade dos usos da linguagem e no papel dos textos como modalidades de ação. Nesse aspecto, incluem-se crônicas, diálogos, tratados políticos e morais, entre outros, acompanhados geralmente de propostas e projetos políticos.

Parte desses discursos eram geralmente classificados como “alvitres” ou “arbitrios”, não restringindo ao aspecto econômico, mas versam também sobre moral, religião e política colonial, sem abrir mão da filosofia moral, ancorada especialmente na virtude da “Prudência” – conceito essencial na reflexão política do período. De forma geral, podemos definir esses

¹ “Cultura política” entendida como um conjunto historicamente formado de representações, linguagens e práticas que orientam a maneira como indivíduos e grupos concebem, legitimam e exercem o poder dentro de uma determinada comunidade. Ela articula princípios morais, religiosos, jurídicos e simbólicos, e organiza-se por meio de linguagens codificadas que permitem aos atores reconhecer e reproduzir sentidos compartilhados sobre a autoridade e a ação política. Manifesta-se em práticas concretas, como formas específicas de participação, intervenção e comunicação política, que conferem materialidade a esse universo de significados (MEGIANI; MIRANDA, 2022).

² Entendemos “imaginário” como o conjunto de esquemas simbólicos e formas de percepção coletivas que estruturam a maneira como uma sociedade atribui sentido a instituições e práticas políticas (CASTORIADIS, 2000) e das estruturas simbólicas (DURAND, 2012). Articulamos esse conceito ao de “representações” (CHARTIER, 2002), compreendidas como construções sociais produzidas e veiculadas por discursos, práticas e suportes específicos, nunca neutras e sempre disputadas. No presente estudo, o imaginário político refere-se às imagens, concepções e expectativas compartilhadas acerca do papel dos conselhos e conselheiros, enquanto as representações correspondem aos modos pelos quais tais sentidos são formulados, codificados e disputados nos textos e intervenções dos atores.

³ Nesse sentido, “discurso” refere-se ao conjunto de enunciações por meio das quais autores intervêm no debate político, formulam argumentos e atribuem sentidos ao governo, ao conselho e às virtudes necessárias ao exercício do poder. Trata-se de uma forma de expressão e de ação política, composta por modos de argumentação e enunciação – como exemplos, referências e normas retóricas – que operam dentro de determinadas convenções linguísticas e culturais e que intervêm no contexto em que são proferidas (POCOCK, 2013; SKINNER, 2005).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

escritos como textos de natureza político-consultiva, nos quais indivíduos – movidos por dever moral, função pública ou iniciativa própria – apresentavam ao rei ou a seus Conselhos propostas de reforma, projetos políticos ou soluções para problemas do governo. Esses escritos, muitas vezes manuscritos e ocasionalmente impressos, comumente partiam de uma reflexão prática pautada na “experiência” do autor, exprimindo tanto o exercício da obrigação moral de aconselhar (*consilium*) quanto formas de assistência (*auxilium*) por parte do vassalo (LOUREIRO, 2014, 2021). Propõe-se que essa ampla gama de discursos, especialmente os voltados às conquistas ultramarinas, representavam e faziam parte de um entendimento mais amplo que os autores da época tinham do papel do Conselho enquanto instituição, do conselheiro enquanto função política e dos conselhos no interior do corpo político do reino, cuja proposição correspondia ao cumprimento do dever de todo leal vassalo.

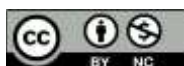
Da breve aproximação proposta no presente trabalho, pretende-se contribuir para a compreensão histórica sobre a forma como os indivíduos da época moderna entendiam e concebiam o que estavam a fazer na escrita de seus discursos. Essa percepção é possível através da articulação das instituições políticas concretas com as representações e práticas discursivas, tanto sobre a realidade vivida pelos autores quanto acerca dessas mesmas instituições. Longe de pretender esgotar o tema, este estudo procura apenas ampliar nosso entendimento sobre o papel dos conselhos e dos conselheiros no interior do pensamento político português, especialmente no contexto político-institucional da Monarquia Hispânica, anterior à criação do Conselho Ultramarino (1642), a partir de um panorama mais amplo de discursos e representações.

Para isso, convém dedicar algumas linhas sobre o quadro administrativo e institucional de Portugal nos anos em que fez parte da Monarquia Hispânica. Em seguida, iremos caracterizar de que forma os conselhos, conselheiros e Conselhos são teorizados em tratados políticos e morais de autores portugueses. Ao partir para uma produção discursiva mais ampla, observaremos como alguns autores entendiam o papel dos conselheiros no governo das conquistas. Em seguida, veremos como eles se inseriram nessa dinâmica do aconselhamento no interior da comunicação política; fizeram uso da linguagem política própria do aconselhamento; representaram as suas práticas e ações; assim como expuseram as suas críticas e desejos.

Os Conselhos régios e o governo das conquistas no Portugal Hispânico

O período chamado “União Ibérica” designa os sessenta anos (1580-1640) em que a coroa de Portugal foi assumida pelos reis Habsburgos da Monarquia Hispânica. A crise dinástica teve início com a morte de D. Sebastião, em um desastre militar nos campos de Alcácer-Quibir, no norte da África, em 1578. Com a extinção da linha dinástica direta dos Avis, Filipe II de Espanha – neto de D. Manuel por via feminina – reivindicou o trono português pela via jurídica e militar. Nas Cortes de Tomar de 1581, foi reconhecido como Filipe I de Portugal, comprometendo-se a preservar a autonomia institucional do reino, suas leis, fronteiras e cargos, ainda que introduzisse ajustes na dinâmica político-administrativa lusitana dentro da Monarquia Hispânica (BOUZA ÁLVAREZ, 2000; SCHAUB, 2001).

Como nos lembra Maria Fernanda Bicalho, no intrínseco emaranhado dos diversos organismos que compunham o corpo político do reino, o Conselho de Estado assumiu uma posição de destaque entre os séculos XVI e XVII – para além, é claro, dos outros conselhos e tribunais especializados que partilhavam o processo consultivo e decisório, em especial a



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

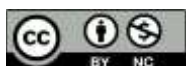
partir da inserção de Portugal na Monarquia Hispânica (BICALHO, 2010, p. 348). Nessa esteira, Mafalda Soares da Cunha destaca que as primeiras décadas da monarquia dual foram marcadas por “um considerável e bem-sucedido esforço para aumentar o enquadramento político-administrativo das conquistas portuguesas no sentido da maior uniformização e generalização dos procedimentos administrativos”. Esse movimento resultou em uma busca pela uniformização da tramitação processual na nomeação dos sujeitos para o governo das conquistas, caracterizado por diversas etapas e pela intervenção de diversos órgãos da estrutura polissinodal⁴ (CUNHA, 2010, p. 122-123).

Uma parcela desse processo é refletida na complexificação do sistema político-administrativo português, com a criação de novos órgãos voltados ao governo e administração das conquistas, como o *Consejo de Portugal* e o Conselho da Índia, ao lado da adoção do modelo de governo metropolitano através de Vice-reis e Governadores de Portugal a partir da década de 1580. Nesse caso, desde que as Cortes de Tomar haviam sido estabelecidas duas possibilidades para a delegação de um governo no caso da ausência do soberano: encarregar o governo a uma única pessoa, atuando como um Vice-rei; ou a nomeação de vários governadores portugueses. Na prática, ambas as opções seriam adotadas, de forma que Filipe I de Portugal, retornando à Madrid em 1583, contou com o arquiduque Alberto de Áustria até 1593, e dessa data até 1599 assumiram cinco governadores (BOUZA ÁLVAREZ, 2000; SCHAUB, 2001). Daí em diante, a estrutura governativa manteria o mesmo padrão, salvo raras exceções, até 1640.

Pelo menos desde meados do século XV, a administração do ultramar era feita por tribunais que tratavam também de questões relativas ao reino, como a Casa da Guiné e da Mina. Com a inserção de Portugal na Monarquia Hispânica, as suas atribuições seriam centralizadas no Conselho da Fazenda, a partir de 1591. As primeiras décadas do século XVII foram especialmente marcadas pela criação do Conselho da Índia, em 1604 – antecessor do Conselho Ultramarino, de 1642; e a criação do Tribunal da Relação da Bahia, em 1609. Sobre o antigo Conselho de Estado lusitano, formalmente institucionalizado sob o reinado de D. Sebastião, ele seria substituído com a criação do *Consejo de Portugal*, fundado 1581, com os seus membros residindo e atuando a partir de Madrid. O antigo Conselho de Estado, em Lisboa, mantém a sua existência com um papel secundário, servindo como órgão consultivo dos Vice-reis e Governadores de Portugal (OLIVAL, 2008, p. 156-157). A partir da união das coroas, ele passa a examinar as decisões de outros tribunais superiores, como o Desembargo do Paço, descaracterizando-se simbolicamente em 1616, quando o seu Presidente deixou de ser o rei, “equiparando-se, na prática, a um tribunal comum” (LOUREIRO, 2014, p. 151).

O Conselho da Fazenda, na época de Filipe I de Portugal, teria incorporado as três vedorias da Fazenda, existentes até a época de D. Sebastião e D. Henrique, em um Conselho das Finanças. Nele, os seus magistrados controlavam os oficiais das finanças, administravam os bens do patrimônio régio e ratificavam os contratos e as alienações relativos a rendimentos da Coroa. Esse Conselho, por sua vez, exercia sua jurisdição sobre as alfândegas, feitorias e

⁴ O sistema político polissinodal caracteriza a organização do poder nas monarquias ibéricas do Antigo Regime, definida pela presença simultânea e articulada de diversos órgãos colegiados, jurisdições, corpos políticos e autoridades locais ou régias, que compartilhavam o governo com a Coroa. O poder régio não operava como centro exclusivo de mando, mas como instância de coordenação e arbitragem entre essas partes, cujo funcionamento se sustentava em uma ordem jurídica plural, que estabelecia limites estruturais à ação do monarca. Nesse modelo, oficiais e instituições possuíam competências próprias, frequentemente protegidas, o que lhes permitia agir de modo relativamente autônomo, onde o pluralismo de poderes e de formas administrativas também se reproduzia (HESPANHA, 1986; 2010).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

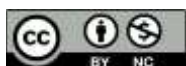
arsenais, o tribunal de contas e a administração do comércio real com a Casa da Índia, devendo assegurar as condições financeiras das frotas que iam às Índias orientais e ao Brasil (SCHAUB, 2001, p. 28). O Conselho das Índias, apesar de ter curta existência, criada por Filipe II de Portugal em 1604 e existindo até 1614, tratava das questões relativas ao ultramar, exceto as ilhas atlânticas e as praças norte-africanas. Com a sua extinção, o expediente das questões ultramarinas voltou a ser processado pelo Desembargo do Paço, Conselho da Fazenda e Mesa de Consciência e Ordens, assim como era antes de sua criação (BICALHO, 2010, p. 356-357).

Essa espécie de “atualização” nas estruturas políticas confere uma enorme validação aos membros desses órgãos e Conselhos, pois dotava-os de um considerável poder de investidura, ao mesmo tempo que impunha à elite vigente hábitos de comunicação política adaptados à nova situação vigente: a ausência física do rei. O Conselho de Portugal, no interior desse sistema, era “o último na escala decisória e, portanto, aquele que propunha um nome para cada posto” das conquistas, o que expressa a “centralidade política do conselho de Portugal” (CUNHA, 2010, p. 126). Ser conselheiro era considerado tanto um dever quanto um privilégio, por se tratar justamente do posto de maior importância no sistema polissinodal (LOUREIRO, 2014, p. 143). Os seus membros usuais, comumente um número variado de nobres e letrados, eram algumas das pessoas mais visadas, justamente por estarem localizados em posições estratégicas no interior das teias da comunicação política, sendo interlocutores privilegiados na recepção e transmissão de conselhos, pareceres, projetos e alvitres.

Por sua vez, Raimundo Faoro, ao tratar do espectro político e administrativo de Portugal entre os séculos XVI e XVII, argumenta que o governo através de consultas ou órgãos “colegiados” atuaria como um limitador ao poder régio. Segundo o autor, esses órgãos colegiados de caráter consultivo – expressos em um “enxame de tribunais ou conselhos”, como o “Conselho del Rei” ou “Conselho de Estado” – retardavam decisões, orientavam e por vezes distorciam as ordens régias, além de invadir esferas da execução, de modo a criar uma relação de dependência dos reis aos órgãos consultivos, condicionados pelos privilégios de seus componentes. Apesar disso, esses órgãos teriam sido fundamentais na tentativa de coordenar e centralizar a administração das colônias e conquistas, especialmente os negócios ultramarinos (FAORO, 2021, p. 190). Embora Faoro levante a questão sobre o grau em que o poder do rei é enfraquecido por esse “colegialismo”, nossa análise do papel dos Conselhos e dos conselheiros no interior da estrutura política polissinodal, tal como compreendido pelos autores da época, permite abordar o problema sob outra perspectiva.

O aconselhamento no corpo político

Como apontado por Loureiro, a comunidade se preocupava com a instrução do príncipe, que deveria apreender as virtudes cardinais e realizar o bem comum, “o que em grande medida se deliberava dentro de Conselhos” (2014, p. 128). Sendo a prudência uma virtude que permite reconhecer a verdade e deliberar sobre as coisas contingentes, os Conselhos “se tornavam assim espaços privilegiados para o bom governo, porque capazes de promover o triunfo da prudência”. Doravante, a prudência e a sabedoria eram as virtudes buscadas nos conselheiros, que contribuíam para a instrução do rei; por sua vez, “a inserção do ‘rei em seu Conselho’ representava o interesse coletivo, o bem comum” (LOUREIRO, 2014, p. 129). Nesse sistema político, em que se fazia necessário que o rei consultasse



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

constantemente os demais órgãos, tribunais e Conselhos, o governo por consultas era um modo de se alcançar a justiça e o governo seguro (LOUREIRO, 2014, p. 137).

Sendo a deliberação do rei em Conselhos uma das formas de instruir o rei, o aprendizado obtido através da História seria, durante esse período, uma das principais bases do saber dos conselheiros. No pensamento político português dos séculos XVI e XVII, firmemente ancorados na filosofia aristotélico-tomista, a História é direcionada à sua aplicação prática na política, cuja fórmula “*historia magistra vitae*” dota os relatos e registros do passado de um caráter “premonitório”. Considerando uma “natureza” constante do ser humano, seria possível aprender com o passado como agir nas questões políticas, já que “as mais das vezes o futuro assemelha-se ao passado” (ARISTÓTELES, 2005, p. 144).

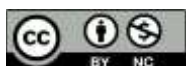
Essas considerações, associadas à retórica clássica, eram conhecidas e aplicadas pelos autores portugueses da época. Encontramos uma síntese dessa percepção nos *Discursos Varios Políticos* (1624), de Manuel Severim de Faria. Em suas palavras, seria a “História” o “sujeito mais capaz da Oratória que nenhum outro, porque nela se usa o gênero Demonstrativo, contando vários feitos e condenando os vícios, e louvando as virtudes; e do Deliberativo, introduzindo orações, conselhos e discursos” (FARIA, 1624, p. 39). Retórica clássica somada às considerações modernas, o autor toma como modelo o uso feito por “João Botero” das histórias de João de Barros, pelas poucas “digressões” e grande número de “exemplos” (FARIA, 1624, p. 42v).

É na esteira desse entendimento que certos autores fazem o uso de exemplos históricos para reafirmar o peso de suas propostas e conselhos, tal como o militar Francisco Rodrigues Silveira. Ao argumentar, em sua *Reformação* (c. 1622), que da desordem militar nascem “todas as nossas desventuras” na Ásia, o autor critica o “cronista das cousas da Índia de nossos tempos” por silenciar sobre os problemas ali existentes. Segundo ele, “a alma da história é a verdade, e [é] muito mais necessário nela dar relação das desordens e dos maus sucessos que por sua causa sobrevêm, para se poderem emendar” (SILVEIRA, 1877, p. 40).

Por esses motivos, Silveira afirma que “a história se chama mestra da vida”, associando sua escrita à Tito Lívio, diferentemente de “nosso cronista” que se largara à “adulação e lisonja”. Sendo a História um repertório de exemplos que servem para guiar o governo político, Silveira delega parte da culpa pelos problemas da Índia ao cronista de sua época, provavelmente Diogo do Couto, por ter omitido e falhado em sua função. Caso tivesse cumprido suas obrigações, expondo os problemas e desordens da Índia portuguesa, elas já teriam sido “remediadas” (SILVEIRA, 1877, p. 41).

É possível perceber o entendimento que se tinha do papel dos conselhos e dos conselheiros em Portugal também, mas principalmente, através das obras de Giovanni Botero e Justo Lipsio. Suas obras tiveram grande impacto e circulação na reflexão política ibérica de finais do século XVI e início do XVII, especialmente nos preceitos da razão de Estado, através de obras de dezenas de autores portugueses e espanhóis, com especial ênfase no desenvolvimento próprio da virtude da “prudência” e sua aplicação na política (TORRALBA, 1981; ALBUQUERQUE, 2002).⁵

⁵ Na Época Moderna, essa reflexão foi profundamente marcada pelo impacto de Nicolau Maquiavel, especialmente em sua obra *Il Principe* (1532). Ao retomar o vocabulário clássico das virtudes e vícios, o autor florentino o subverte, produzindo uma ruptura com a tradição moralista ao redefinir a ação política nos termos da necessidade e da conservação do Estado (SKINNER, 1996). Nesse quadro, a prudência adquire um caráter essencialmente prático, entendida como a capacidade de “saber reconhecer a natureza dos inconvenientes e tomar os menos maus como satisfatórios” (MAQUIAVEL, 1996, p. 108), bem como de agir conforme as circunstâncias, recorrendo, quando necessário, à dissimulação e ao engano – agindo ora como o “leão”, ora como a “raposa” (MAQUIAVEL, 1996, p.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

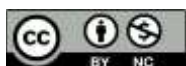
José Antonio Maravall, ao analisar o caso espanhol, enfatiza a centralidade da prudência. Lembrando que, na tradição escolástica, a prudência era concebida como a soma das demais virtudes, o autor argumenta que a cultura barroca a reorienta para um uso pragmático, transformando-a em fator ordenador e regulador da vida social (MARAVALL, 2009, p. 126). Esse seria um momento de transição em que predomina uma aplicação tática e quase mecânica da prudência, mais próxima da “arte” e da “técnica” – prezadas pelos maquiavelistas e tacitistas –, do que como “virtude” de cunho moral (MARAVALL, 2009, p. 127). Em outras palavras, para Maravall esse deslocamento não elimina o vocabulário moral: ele é preservado, mas progressivamente instrumentalizado para fins de ordenação política e controle social. Ao analisarmos o caso português, será possível verificar em que medida essas concepções encontram paralelos ou limites no interior da reflexão política produzida no reino.

No entanto, importa lembrar que essa reflexão tomista de base aristotélica é anterior à própria teorização política da razão de Estado, circulando em Portugal de forma independente na filosofia política neoescolástica. Anos antes da publicação das obras de Botero e Lipsio, era publicada em Coimbra o *Tractado del Consejo y delos Consejeros delos Príncipes* (1584), por Bartolomeu Filipe, “discípulo” português do tratadista e humanista espanhol Fadrique Furió Ceriol, autor do *El concejo y consejeros del príncipe* (1559). Nele, o autor lembra a importância e o papel dos conselhos no interior do corpo político, devendo as matérias de Estado serem acordadas através de consultas e deliberações, considerando o aconselhamento como uma das formas de reforçar a autoridade do rei.

Vemos em sua obra o fundamento dos conselhos nas Sagradas Escrituras, “dom” do Espírito Santo, olho da alma e inspirado por Deus; devendo a devoção divina sempre acompanhar o conselheiro. Também recorre aos ensinamentos de autores clássicos greco-romanos, apontando, segundo Aristóteles, que os conselhos são tomados para coisas que não estão no poder dos homens, mas podem vir a suceder; segundo Platão, que todos os príncipes devem receber conselhos para conservar o seu Estado. Reforça especialmente a necessidade que o conselheiro tem de conhecer a História, tanto as “antigas” quanto a “de sus vezinos y las de los enemigos”, por ser fonte de exemplos e “experiência” (FILIPE, 1584, p. 38); que a primeira qualidade de todo bom conselheiro é que sejam “prudentes”, por ser a prudência “guia y madre de todas las otras virtudes” (FILIPE, 1584, p. 20), entre outros tópicos conhecidos do período.

Também na teorização da razão de Estado ibérica, a centralidade prudência na política era constantemente reforçada, como em Pedro Barbosa Homem, no seu *Discursos de la juridica y verdadera razon de estado* (1626), ao afirmar ser a prudência rainha de todas as virtudes, que tem por ofício governar e dirigir as demais (HOMEM, 1626, p. 55v). Ao se alinhar com a doutrina cristã, a premissa da imperfeição humana leva alguns autores, como o frei Amador Arrais, a considerarem ser de primeira importância ao príncipe o “aconselhar-se com Deus”, especialmente por ser a “Prudência humana falta em muitas coisas” (ARRAIS, 1604, p. 162), assim como considerado por Filipe (1584, p. 1-3), entre outros. O aconselhamento divino consiste em orações, principalmente no arrependimento dos pecados, por considerar serem eles os principais motivadores dos maus conselhos. Não contando com a misericórdia divina, estaria o príncipe suscetível a faltar quem lhe fale a verdade e lhe desengane. O autor repreende igualmente quem se aconselha com “Profetas falsos, homens lisonjeiros, letrados

84). Essa abordagem propõe uma relativa autonomia da teorização política em relação à teologia e à filosofia moral, o que explica tanto as críticas posteriores a Maquiavel quanto os esforços de diversos autores para “corrigir” ou “readequear” moralmente os princípios formulados em sua obra.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

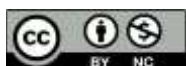
cobiçosos”, permitindo Deus que o príncipe seja enganado, cego da verdade, mal aconselhado e receba aprovação em suas más decisões (ARRAIS, 1604, p. 162v).

Já havia, portanto, o entendimento que o conselho poderia ser bom e “cristão” ou ruim e afastado de Deus. Isso levará, como veremos mais à frente, muitos autores a considerarem os efeitos perniciosos dos maus conselhos nos rumos do governo e da política imperial. A doutrina cristã, nesse caso, está na base da política assim como na do aconselhamento, como diz Arrais: “mal pode o Rei ter notícia mais inteira e certa de tudo o que se passa em seu Reino, que a que lhe dá a língua conselheira, que convém ser de boa consciência e amor sincero dotada, que nela não ande a ambição encoberta” (ARRAIS, 1604, p. 162v-163). Para Arrais, os conselheiros devem ser pios e ancorados nos ensinamentos divinos, dando a sua preferência ao aconselhamento de padres e prelados, sem descartar o conselho de magistrados, conquanto atuem livres de ânimos e paixões, através do entendimento e não da vontade.

Percebemos uma preocupação em manter o debate sobre a política enraizada na moral e nos preceitos cristãos, distinta do que seria considerado imoral ou injusto, atribuído à influência de Maquiavel. Aliado a isso, o aconselhamento permanece baseado na prudência como uma forma de anteceder os fins de uma ação. Nessa busca por uma política verdadeiramente cristã, haveria inclusive os que criticam a teorização da razão de Estado, desenvolvendo uma reflexão mais ancorada na tradição dos *specula principis*, como Martim de Carvalho Vilasboas em seu *Volume Primero del Espejo de principes y ministros* (1598). Nesse caso, o autor considera a “Razon de estado” uma “imbencion del Demonio con la qual ya los Consejeros de algunos Principes y los mismos señores se conforman, como se fuese de precepto divino” (VILASBOAS, 1598, p. 2). Vilasboas entende a razão de Estado enquanto uma reflexão política afastada da moral e dos “preceitos divinos”, próxima da tirania e ancorada no vício da cobiça.

No entanto, o autor mantém a noção do peso e importância dos Conselhos no governo, principalmente no papel dos conselheiros sábios e “experimentados”. Chega a afirmar que é menos prejudicial a falta de conhecimento no príncipe do que em seu Conselho, pois este, “con sus buenas razones”, tem o papel de ensinar e persuadir o príncipe, servindo-lhe de olhos. Um Conselho qualificado, nesse sentido, é capaz de restaurar as coisas perdidas e conservar aquelas conquistadas, dependendo deles a paz e o aumento dos principados (VILASBOAS, 1598, p. 27). Daí que Vilasboas se preocupa em indicar as qualidades que um príncipe deve buscar para eleger um bom conselheiro, como conhecimento, prudência, experiência e idade (VILASBOAS, 1598, p. 30).

Adentrando as primeiras décadas do século XVII, João Salgado de Araújo, em sua *Ley Regia* (1627), destacava o dever do príncipe de eleger “consejos, y Magistrados” para o ajudar em sua obrigação, servindo os Conselhos e Tribunais como “oraculos al Reyno”, governando juntos com o rei (ARAÚJO, 1627, p. 26-26v). O rei deve receber conselhos de homens “prudentes, y bien exercitados”, sendo o governo sem conselhos de “antiguos y prudentes” pecado mortal, princípio da ruína de um reino (ARAÚJO, 1627, p. 26v-27). O autor afirma que os ministros, segundo Justo Lipsio, não devem ser apenas “Letrados graduados”, mas também prudentes, doutos e peritos. Da mesma forma, descreve a prudência como sendo o “conocer una cosa antes que se suceda” e, de acordo com Cícero, “maestra de la vida humana” (ARAÚJO, 1627, p. 28), à semelhança da própria função da História. Prudência e História se reafirmam, como vemos, servindo de base dos conselhos e do bom governo, especialmente do príncipe cristão e devoto.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Os efeitos da prática

Veremos também que, no entendimento da época, a História serve como um repertório de escolhas e decisões políticas errôneas, resultantes dos maus conselheiros ou do afastamento dos bons conselhos, apresentando um conjunto de exemplos que ensinam como se deve agir no presente. Essa noção é bem sintetizada no *Naufração e lastimoso sucesso de Manuel de Sousa Sepúlveda* (1594):

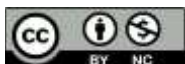
Conselhos imprudentes ou malvados,
Ou fundados em só vivo interesse
Grandes províncias, Reinos, e cidades,
Assolaram já lá no tempo antigo.
Sucessos desastrosos sempre vimos
Ter aqueles que mal se aconselharam
Diga o grão Roboão, diga Rodrigo
O dano que lhes faz falso conselho
[...] Ai da triste República sujeita
A seca condição, a duro intento,
E um zelo contumaz, que está em certo
Consumir-se, e acabar-se sem remédio
(CORTE REAL, 1594, p. 188v-189).

Ainda nos primeiros anos da união dinástica, frei Bernardo da Cruz versava sobre o peso dos conselhos e dos conselheiros nos rumos da política imperial portuguesa, levada a cabo por D. Sebastião e que resultou no desastre de Alcácer-Quibir (1578). Em sua *Chronica D'El-Rei D. Sebastião* (1586), lamentava que “os mancebos e lisonjeiros tinham voto e primeiro lugar ante um Rei moço, já começado a precipitar com conselhos mal afortunados” (CRUZ, 1903, p. 37). O autor desenvolve a tese da influência dos maus conselheiros como principal causador do desastre, sendo abundantes as referências ao papel dos conselhos no interior da política régia. Toda a empresa militar norte-africana era guiada por D. Sebastião indo de contra os bons conselheiros, que o aconselhavam a não partir para a África (CRUZ, 1903, p. 44-47).

A influência perniciosa dos maus conselheiros na política ultramarina é retratada posteriormente por Pedro de Mariz, em seus *Dialogos de Varia Historia* (1594), ao criticar a política de recuo estratégico e abandono das praças norte-africanas durante o reinado de D. João III. A crítica surge na narrativa histórica sobre o avanço dos xarifes na região do atual Marrocos, processo ligado à ascensão da dinastia Sádida e à unificação do território. Nesse contexto, D. João III teria decidido evacuar as fortalezas de Santa Cruz do Cabo de Gué, Safi, Alcácer-Ceguer, Arzila e Azamor, entre 1541 e 1550 (FARINHA, 1999).

Para Mariz, a decisão de abandonar as praças norte-africanas ocorreu por ter sido o rei “aconselhado, e facilmente persuadido [...] de alguns homens, de quem em seu conselho se serviam mais convenientes a contratos, e mercancias, que a exercícios de guerras católicas e santas” (MARIZ, 1594, p. 218). A culpa da política de abandono, resultando no enfraquecimento dos soldados e posterior desastre de Alcácer Quibir, recaí justamente nos “conselheiros d'el Rey D. João” (MARIZ, 1594, p. 219v), guiados pelos interesses mercantis, opostos aos ideais de expansão da fé e defesa do catolicismo.

Os rumos da política ultramarina seguem sendo discutidos nas primeiras décadas do século XVII, na *Do sitio de Lisboa: dialogos* (1608), do fidalgo Luís Mendes de Vasconcelos.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

A sua obra, inspirada diretamente na produção escrita de Giovanni Botero – especialmente em sua *Delle cause della grandezza delle città* (1588) –, desenvolve argumentos que defendem a eleição de Lisboa como a capital do império luso-castelhano. Contudo, ainda na primeira metade do livro, o autor apresenta uma reflexão em forma de alvitre, exposta pelas vozes de seus personagens, acerca dos problemas da política imperial no Estado da Índia, sugerindo os rumos a serem tomados a partir de então.

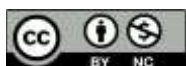
No debate sobre a conquista da Índia, as críticas de Vasconcelos também são direcionadas aos conselheiros e autoridades régias que ditam os rumos da empresa ultramarina. Assim vemos de forma sutil, quando é apontado pelo personagem “Filósofo” que, considerando a “utilidade” de obras “esforçadas”, a conquista da Índia não teria sido obra de “verdadeiro esforço” (VASCONCELOS, 1990, p. 74). Contestado pelo personagem “Soldado”, o “Filósofo” explica: “Aqueles por cujo conselho se fez são os artífices; e os capitães e soldados que a puseram em efeito são as mãos que fizeram a obra. [...] se considerarmos o discurso do artífice, a obra não é boa” (VASCONCELOS, 1990, p. 75). O autor distingue entre os “artífices” da empresa, que “aconselham” as grandes obras, daqueles que as “fazem”, os soldados, para atribuir a culpa da “não utilidade” da empresa oriental aos que mal “guiaram” e “aconselharam” durante a construção do império.

Após a exposição dos argumentos e encerrado o debate, convencendo o “Filósofo” ao “Soldado” sobre os males provenientes da política centrada na conquista, e não no comércio, o personagem “Político”, anteriormente inclinado a considerar danosa a conquista da Índia, toma a palavra trazendo uma nova opinião, convencido que fora da prática do primeiro. A conclusão é apresentada pelo “Político”, conselheiro por excelência, dotado das qualidades que o permitem antever o futuro pelas conclusões do debate. É com base na representação do “Político” como conselheiro no papel de sua função, como veremos, que Vasconcelos apresenta o seu projeto: uma mudança da política de “conquista” para uma voltada ao “comércio” (VASCONCELOS, 1990, p. 77-78).

O autor reforça constantemente o imaginário representativo dos conselheiros, apontando as consequências perniciosas dos conselhos influenciados pelos vícios. Uma política imperial voltada para o comércio teria sido desejada pelo próprio rei D. Manuel, que conhecia os “inconvenientes da conquista” justamente por ser “tão prudente”. Teria sido a falta de prudência – a “imprudência dos ministros” – que desvirtuou a política imperial, “se não foi cobiça e ambição de todos” (VASCONCELOS, 1990, p. 76). Os vícios, portanto, corrompem os benefícios que adviriam da prática do aconselhamento, deixando de lado a prudência.

Em momentos posteriores, surgem críticas direcionadas inclusive ao próprio rei, em especial com as novas políticas postas em prática a partir da década de 1620. Em 1632, acentuada a crise do império português com a perda de Ormuz e a tomada de Pernambuco pelos neerlandeses, João Pinto Ribeiro publica o seu *Discvrso sobre os fidalgos, e soldados portugueses não militarem em conquistas alheas desta Coroa*. O texto corresponde a uma crítica direta ao projeto de união das armas luso-castelhanas e o envio de tropas portuguesas para Flandres, encabeçada principalmente pelo Conde-Duque de Olivares, Gaspar de Guzmán, valido do rei (SCHAUB, 2001).

Um dos argumentos de Ribeiro é de cariz histórico, ao considerar que as conquistas portuguesas sempre foram dificultosas por falta de gente, inclusive pelo exemplo do recuo da presença lusa no norte de África, em que foi necessário redirecionar as forças para “sustentar” o Estado da Índia. Em seguida, critica os conselheiros que defendem o projeto de união de armas com o envio de tropas portuguesa para a guerra de Flandres, considerando que não



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

cumprem a “obrigação de seu ofício, que é ser mui destros nas histórias dos Reinos vizinhos, quanto mais do próprio, e natural” (RIBEIRO, 1632, p. 5).

O autor parte do entendimento clássico que associa a figura do conselheiro à virtude da prudência. Como vimos, essa virtude é exercida a partir do conhecimento – ou “experiência” – acumulado pelo conselheiro, que lhe permite recorrer a casos do passado – a história – para prever a melhor solução no futuro. A história de Portugal, nesse sentido, mostra que ela estaria envolvida em outros conflitos em África e Ásia, impossibilitando o reino de desviar forças para a guerra em Flandres. Por outro lado, o envio de tropas oriundas de Castela e Aragão foi efeito “de prudente conselho, e sã razão de estado”, uma vez que seria necessário manter a população em atividades bélicas para que não se “corrompessem com a ociosidade”, agindo em conformidade e imitação dos romanos (RIBEIRO, 1632, p. 5).

É a partir desse princípio – que associa o ato de aconselhar à prudência e ao conhecimento –, que Ribeiro critica o projeto e o envio de tropas portuguesas para Flandres como fruto de maus conselheiros. Não saber a história dos reinos governados representa a falta de conhecimento e de experiência prática, bases da Prudência. Essa carência, por sua vez, pode ser também “efeito de informações apaixonadas”, fruto de “ministros não experimentados”. Tal seria o caso dos problemas do governo português em Malaca, “em que a pouca experiência deu mão a conselhos desvairados” (RIBEIRO, 1632, p. 7).

Os (des)caminhos do aconselhamento

É inegável que, ao dedicar ou direcionar textos e obras para certos agentes inseridos em altos cargos da política governativa régia, na maior parte das vezes o interlocutor principal que se busca alcançar é o monarca. Contudo, essa mesma produção não deixa de explicitar os meandros da comunicação política, de forma que os agentes políticos que atuaram nos cargos criados durante a Monarquia Hispânica se mostraram como mais almejados. Não apenas se buscava alcançá-los, mas também em vários momentos essas figuras são mencionadas nos percursos que os autores trilham. Esse seria o caso de figuras como André Álvares de Almada que, em seu *Tratado breve* (1594), direcionando-se ao rei, menciona já haver percorrido o “Conselho de Portugal em Lisboa e em Madrid”, buscando fazer lembrança à “Sua Majestade” de suas propostas (ALMADA, 1841, p. 48).

O caso de Luís Mendes de Vasconcelos é exemplar, não apenas pela sua trajetória de vida como pela forma em que representa o papel dos conselhos e a função dos conselheiros. Dividindo a matéria de seu *Do sítio de Lisboa: dialogos* (1608) no modelo retórico dialógico, o colóquio ocorre entre três personagens: “Soldado”, “Filósofo” e “Político”. Enquanto o autor justifica não indicar os nomes dos personagens, ambientados no período de D. João III no interior de sua Corte, a caracterização do “Político” é a sua indicação de ser “do Conselho del-Rei” (VASCONCELOS, 1990, p. 30).

Como dito, a obra desvia brevemente da matéria inicial para discutir sobre os problemas da política imperial relativa ao Estado da Índia. O debate sobre o tema é justificado pela boca do próprio “Político”, que reforça a necessidade de se “determinar qual das opiniões havemos de seguir”; afinal, o personagem, que é conselheiro, está “empenhado no meu parecer com El-Rei”. Isso se dá principalmente por não dever “um conselheiro fazer mais conta da sua opinião que do Estado que se governa com seu conselho” (VASCONCELOS, 1990, p. 44-45). O personagem fala tanto sobre a necessidade de os conselheiros



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

ponderarem sobre as diferentes opiniões para além da própria, quanto reforça o papel e importância do conselho no governo do Estado.

É interessante pontuar que o próprio “Político”, na pena de Vasconcelos, está inserido nos trâmites da comunicação política. Afinal, logo no início do debate, o “Político” confessa que “Não há muitos dias que dei à sua Alteza um papel sobre a conquista da Índia; [...] parecendo-me que esta conquista é causa de muitos danos a este Reino e cidade de Lisboa” (VASCONCELOS, 1990, p. 42). O que poderia ser tanto uma indicação dos esforços do autor, ao já procurar se manifestar sobre esses assuntos em Conselho, quanto da existência de papéis que circulavam na época destacando um estado de crise da Índia portuguesa, para além da possibilidade de ser um mero artifício retórico que associa a figura do conselheiro à proposição de alvitres.

Nesse debate, o personagem “Filósofo” serve como mediador que representa a voz da “razão”, ao constantemente apresentar argumentos que buscam o “meio termo” entre os argumentos do “Soldado” e do “Político”. Através do “Filósofo”, o autor também discorre sobre a função dos conselhos e dos conselheiros, como ao pedir para que o “Político” ouça atentamente aos argumentos desenvolvidos, pois

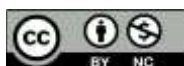
o vosso entendimento antevê, não só as razões e conclusões das práticas, mas os futuros sucessos das coisas humanas; porque vos dotou Deus (como convinha a um perfeito conselheiro) daquela virtude sem a qual, dizia Quílon, não podiam os homens alcançar a providência das coisas futuras (VASCONCELOS, 1990, p. 55).

Vasconcelos parte do entendimento que o conselheiro é naturalmente dotado por Deus da virtude da “prudência”, permitindo-o antever as razões, conclusões das práticas e sucessos futuros. Essa que seria, segundo palavras do próprio autor pela boca do “Filósofo”, a “mestra de todas as virtudes” (VASCONCELOS, 1990, p. 53).

O Conselho de Portugal e seus respectivos membros aparecem como as figuras centrais a qual o autor direciona sua fala. Afinal, expressando pela boca do “Soldado” a forma como gostaria que seu texto fosse recebido, o personagem afirma que não há que replicar “ao que diz o Político, e tenho por certíssimo que resultarão disto (se se fizer) infinitos proveitos; e assim, não há que dizer mais que pedir-lhe que procure se dê à execução, pois, sendo do Conselho, tem muita ocasião para o fazer” (VASCONCELOS, 1990, p. 80). Assim, o “Político” fala o que seria uma espécie de desabafo de Vasconcelos, acompanhado de uma crítica que serve como uma espécie de “premonição” que anuncia a ruína de Portugal, caso não seja ouvido o seu conselho:

Executá-lo é muito dificultoso [...] porque domina a este nosso Reino uma certa constelação que faz os homens incapazes de receber o bom conselho, principalmente nas coisas públicas. E assim eu lhe profetizo uma grande ruína, e será ditoso o que tiver um pé de oliveira a que se abraçar (VASCONCELOS, 1990, p. 80).

A prática do conselheiro, como a proposição de alvitres, é representada como sendo capaz de enriquecer ou arruinar um império, a depender se os conselhos são baseados na virtude da prudência ou no vício da cobiça. Com base nesses preceitos, o autor não apenas



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

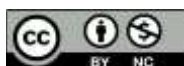
se inseriu na produção discursiva da época a partir da publicação de sua obra, como também possuiu um papel ativo na proposição de conselhos em forma de alvitres.⁶

Seguindo na esteira das referências internas e externas aos Conselhos régios e seus agentes, o próprio Diogo do Couto é uma figura das mais reveladoras, em especial no caso de seu *Soldado Prático* (1612). Inicialmente, essa preocupação é explicitada na dedicatória de sua obra a D. Diego de Silva y Mendonza, Conde de Salinas e Ribadeo, Duque de Francavilla, conselheiro régio e presidente do Conselho de Portugal entre os anos de 1605 e 1616 (DADSON, 2011, p. 8). Apresentando-se como uma figura “rústica”, mas detentora de muito conhecimento, Couto afirma que, caso seja ouvido e acatado os seus conselhos e “se remediarem” os “males de que se queixa”, Portugal se tornará uma república “tão próspera e tão feliz” quanto foi Atenas (COUTO, 1990, p. 57-58). Esse não seria o único agente do qual o cronista buscou fazer contato, sendo já bem conhecida a sua relação com D. Francisco da Gama, Conde da Vidigueira, protetor de Couto no reino e presidente do Conselho da Índia entre 1608 e 1614 (HILÁRIO, 2017, p. 16; SEABRA, 2019, p. 134).

Fazendo o mesmo uso do artifício retórico do gênero diálogo, cada personagem de sua obra expõe falas e opiniões que constroem uma representação dos ofícios e grupos sociais que Couto estava a criticar. Nesse caso, os personagens “Despachador” e “Fidalgo” ouvem as queixas do “Soldado”, ao passo que “confessam” constantemente as suas respectivas “culpas” e interesses. Dessa construção fictícia podemos perceber a forma como Couto representa as instâncias de poder, como ao indicar que tanto o “Despachador” quanto o “Fidalgo” são membros de um “Conselho”, em que o primeiro pede constantemente para “ouvir” o que o “Soldado” tem a dizer, pois “servirá o que se tratar de aviso para muitas cousas”, prometendo “apontar [suas queixas] em conselho” (COUTO, 2009, p. 63). Em diversos momentos, Couto esboça nas falas do “Despachador” como gostaria que seu discurso fosse recebido pelos membros do Conselho de Portugal, ao fazer com que o personagem peça para o “Soldado” expor o que tem a dizer, “pera delas saber dar no Conselho melhor razão” (COUTO, 2009, p. 135). No fim da obra, faz o “Despachador” confessar que está “encantado” e interessado em ouvir, para que esteja “presente nessas matérias, quando se tratar delas em Conselho” (COUTO, 2009, p. 252).

No entanto, Couto também expressa sua frustração, especialmente no que diz respeito às dificuldades de ser ouvido e ter os seus pedidos acatados. Os seus lamentos surgem como críticas veladas à fidalguia portuguesa, ao fazer com que o personagem “Fidalgo” constantemente “confesse” a sua “culpa”, enquanto legitima a situação atual das coisas na Ásia. Um exemplo disso é quando o “Fidalgo” defende que o “Conselho” dê amplos poderes aos Vice-reis do Estado da Índia, sem consultar as opiniões de fidalgos, capitães experientes, cidadãos e soldados (COUTO, 2009, p. 185). Após o “Soldado” apresentar uma lista de soluções para os problemas da Índia portuguesa, apesar do “Despachador” prometer que tratará delas “nos primeiros conselhos que houver das cousas da Índia”, o “Fidalgo” faz uma “confissão” enquanto “justifica” os motivos dos conselhos não serem aceites. Em suas palavras, a razão é “porque nós, os do Conselho, nunca queremos que se faça coisa que pareça que prejudica ao cargo dos vizo-reis, porque são nossos parentes e amigos” (COUTO, 2009, p. 194-195).

⁶ Sabemos que Vasconcelos, em 1613, se queixava ao Conselho de Portugal em Madrid da demora para tratar de seus alvitres (CURTO, 2018, p. 348), da mesma forma que, em 1616, escreve um *Memorial* ao monarca, Filipe II de Portugal, com um projeto de conquista e unificação política da região da África Subsaariana (BRÁSIO, 1955, p. 263-265).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

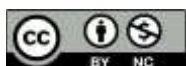
Os temas ligados ao aconselhamento são vastamente desenvolvidos em sua obra, como a crítica aos lisonjeiros, a importância da verdade, a superioridade da experiência na nomeação de conselheiros e cargos de comando, bem como a crítica ao tempo presente pela falta de cuidado com os “segredos”, uma das causas dos problemas do Estado da Índia (COUTO, 2009, p. 63-73). Afinal, o próprio “Soldado”, representação individual de Diogo do Couto, é apresentado pelo “Fidalgo” no diálogo exaltando justamente as qualidades pelo qual o autor mereceria ser ouvidor, ao dizer: “polos muitos anos que dela [da Índia] tendes conhecimento dos homens e do tempo, podereis dar muito boa razão de tudo com aquela liberdade e desengano de soldado veterano, que nem receia mal pelo que disser nem espera bens pelo que lisonjear” (COUTO, 2009, p. 60-61). Couto expressa seu descontentamento com os maus conselheiros do tempo presente, ao passo que se considera mais qualificado do que qualquer um para o cargo. A negligência dos governadores, que não dão ouvidos aos “experimentados” enquanto preferem os “lisonjeiros”, seria efeito do vício da “cobiça”; e o menosprezo dos conselheiros uma das causas da ruína do Estado da Índia (COUTO, 2009, p. 204).

Encontramos concepções e críticas semelhantes na *Reformação* (c. 1622) de Francisco Rodrigues Silveira que, além de tratar sobre o governo e questões militares do Estado da Índia, também desenvolve uma representação do papel dos conselhos e conselheiros. De início, é interessante destacar que a sua obra, ao que tudo indica, teve várias redações entre os anos de 1599 e 1622, chegando a ter uma dedicatória à Filipe I de Portugal, com a sexta delas sendo dedicada à própria D. Margarida, Duquesa de Mântua, Vice-rainha de Portugal desde 1634 (CRUZ, 1998, p. 410). Lamentando a falta de interesse pelos seus alvites, expõe a sua decepção e frustração com as instâncias administrativas régias, descrevendo os meandros de sua experiência nos trâmites da comunicação política entre os anos de 1600 e 1608.

Atesta que teria ido nove vezes a Madrid “desde o ano de [1]600, e daí remetido cinco a Portugal, sobre quererem aceitar de mim os remédios universais e fáclimos para se conservar o estado da Índia, estando quase de todo ponte perdido”. Contudo, apesar de apresentar “remédios” para sanar o declínio da Índia portuguesa, transita constantemente “sem nunca já se me deferir a propósito nem se me dizer *sim* ou *não*” (SILVEIRA, 1877, p. 267). Entre Portugal e Espanha, buscando ser ouvido pelo Conselho de Portugal para apresentar o seu livro, frustra-se por nunca obter uma resposta.

O seu lamento leva o autor a conjecturar sobre a própria reação dos conselheiros, ao mencionar que “cansados já os do Conselho de me ouvirem, se me tornou a dar no ano de [1]608 outra nova carta de S. M., em que mandava encarecidamente que no Conselho da Índia se vissem e ventilhassem bem minhas proposições” (SILVEIRA, 1877, p. 267-268). Tal qual Diogo do Couto, descreve como gostaria de ser recebido, em uma oposição “expectativa” *versus* “realidade”: “Proposição era esta por certo para os do Conselho da Índia, [...] se levantarem todos a me abraçar e me beijarem na face, com agradecimento daquela primeira mostra”. No entanto, lamenta que os “conselheiros da Índia não somente deixaram de proceder com justiça neste caso”, como também “não faziam senão inquirir com diligência o modo que teriam para contradizer e reprovar” (SILVEIRA, 1877, p. 269).

Silveira se apresenta como uma pessoa crítica dos órgãos de aconselhamento portugueses – o Conselho de Portugal e o Conselho da Índia – por não acatarem os seus conselhos, considerando mesmo que os seus membros não são dignos de seus cargos (SILVEIRA, 1877, p. 269). Descreve um encontro que teve com um dos conselheiros na sala



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

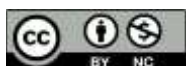
do Paço, em que foi afrontado diante “de muita gente”. Pela segunda vez teve audiência, após terem pedido para “se introduzir dentro do conselho” (SILVEIRA, 1877, p. 270), mas que, novamente desacreditado de seus avisos e propostas, retornou para casa “sem alguma resolução” (SILVEIRA, 1877, p. 272).

Diferente opinião tem o autor dos órgãos espanhóis, como ao mencionar que por “mui diferente maneira me fizeram mercê de me honrar e estimar os senhores castelhanos do conselho de guerra de S. M.”, encaminhado logo a apresentar o seu livro no “conselho supremo do Estado” espanhol (SILVEIRA, 1877, p. 272). O que nos mostra que o autor, em meados de 1608, ainda durante o reinado de Filipe II de Portugal, já apresentava alvites para solucionar problemas do Estado da Índia, ao mesmo tempo que somava frustrações pela dificuldade em se fazer ouvir pelas instâncias régias portuguesas. Para Silveira, se os seus conselhos eram compreendidos e estimados pelos espanhóis, era rejeitado e ridicularizado pelos conselheiros portugueses, que “perseguem e destroem a quem lhes mostra os remédios para a poderem sustentar e a não virem a perder, estando já quase perdida” (SILVEIRA, 1877, p. 273). São essas memórias que o autor leva ao longo de sua vida, inserindo-as em sua dedicatória à D. Margarida em meados de 1634, ainda pedindo que seus conselhos fossem acatados e que “acabem os escárnios que até agora fizeram dele os do conselho de Portugal” (SILVEIRA, 1877, p. 333).

Essas noções e representações aparecem também na reflexão imperial e proposição de alvites referentes ao Estado do Brasil. Entre os autores do período que versaram sobre a América portuguesa, Gabriel Soares de Sousa se inseriu no circuito da comunicação política enviando o seu *Memorial e Roteiro Geral* (1587), destinado ao rei Filipe I de Portugal, através de Cristóvão de Moura, figura de máxima importância política e membro do Conselho de Portugal. Sousa se coloca no lugar de um leal vassalo, ao fazer lembrança ao monarca das riquezas e possibilidades da região, apresentando “informação do sobredito” pois “lhe não tem dado quem disso tem obrigação” (SOUSA, 2000, p. 2-3). O autor, nesse caso, atua no lugar dos conselheiros negligentes das coisas do Brasil, usando como intermediário um conselheiro do rei.

Outros autores deixam mais explícitos em obras as suas trajetórias nas instâncias régias de poder, bem como os destinatários almejados de seus discursos, como Ambrósio Fernandes Brandão, provável autor do *Dialogo das Grandezas do Brasil* (1618). Sendo a matéria de sua obra tratada através de “Brandônio” e “Alviano”, o autor coloca na “boca” dos personagens “falas” que expressam tanto o desejo de ter seus alvites ouvidos, quanto indica quem deve receber e acatar os conselhos.

Assim vemos no momento em que Brandão apresenta um alvite sobre a Relação da Bahia, em que o personagem Brandônio desabafa sobre os seus “danos” e “opressões”. O autor inicia o seu relato, atestando que já havia versado sobre o assunto com “Bispo de Coimbra, D. Afonso de Castelbranco” (BRANDÃO, 2010, p. 77), Vice-rei de Portugal entre os anos de 1603 e 1605, o que indicaria que já buscou apresentar os seus conselhos e alvites em momentos anteriores. No *Dialogo*, “Alviano” indica “sua Majestade” para receber o Alvite, instigando “Brandônio” a diagnosticar os problemas enquanto oferece o remédio como projeto de reforma. Após apresentar sua proposta, Brandão justifica seu desvio da matéria inicial do diálogo, ao falar por “Alviano”: “Não vos pese de as haver tratado, porque pode suceder que esta nossa prática passe ainda à mão de pessoa que a possa manifestar aos *senhores do conselho de sua Majestade*, para que lhe dêem o remédio conveniente” (BRANDÃO, 2010, p. 80. Grifo nosso).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

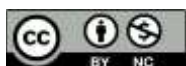
Em momento posterior, Brandão cita novamente o rei e os membros do Conselho ao apresentar seus remédios para os problemas da concorrência com os neerlandeses no ultramar, se o rei e “os de seu conselho” o ouvirem. Enfatiza novamente, ao indicar que o seu projeto “se poderá dar à execução, quando Sua Majestade e os senhores do seu conselho se quiserem dispor a isso” (BRANDÃO, 2010, p. 162). Os leitores desejados, como vemos, são indicados como sendo, para além do próprio Monarca Filipe II de Portugal, os “senhores do conselho de Sua Majestade”, ou seja, os membros do Conselho de Portugal. É nessa dinâmica que Brandão desenvolve os argumentos de sua obra, fazendo uso da retórica do gênero dialógico para citar, quando não apenas o rei, o monarca e os “senhores do Conselho”, os “senhores do Conselho de Sua Magestade”, a “esse Senhor ou os do seu conselho” e “Sua Majestade, e os Senhores do seu conselho” (BRANDÃO, 2010, p.162).

Como temos visto, para além da relação com a filosofia moral, os alvires e conselhos são direcionados e dedicados não apenas ao rei, mas aos seus conselheiros nos diferentes órgãos régios. Esse movimento tende a reafirmar o papel político e simbólico dos Conselhos e dos conselheiros régios, seja de forma implícita ou explícita. Manuel Bocarro Francês, em seu *Anacephaleoses da Monarchia Luzitana* (1624), faz questão de indicar que a sua obra é dedicada “a el Rei N. Senhor no seu Conselho de Portugal, na Corte de Madrid”. Portanto, não apenas ao monarca Filipe III de Portugal, mas também aos membros do Conselho de Portugal. A sua fala reafirma o papel do *Consejo de Portugal* enquanto espaço para tratar de assuntos relativos a Portugal e aos portugueses, “por ser a matéria, e sujeito Português”. O *Consejo* e os membros que o compõem são representados de modo a reafirmar e legitimar a grandeza e soberania do monarca, ao explicar que “nos Insignes Varões que residem neste Conselho se ilustra, e Eterniza V. Mag. pois em cada qual se representa a Excelência, e grandeza Luzitana, e se respeita a mesma pessoa Real” (FRANCÊS, 1624, fl. 2).

A essa reafirmação do papel dos Conselhos no interior do corpo político do reino, soma-se a crescente proposição de propostas e projetos pelos autores do período, servindo também como legitimador dessas mesmas instâncias. Também João Pinto Ribeiro, em seu *Discvrso* (1632), expressa sua vontade de mudar os rumos da política imperial alcançando os conselheiros do rei. Em suas palavras, espera que as suas “lembranças” possam “acender o fogo do entendimento dos conselheiros”, podendo então oferecer “remédio” certo e necessário para os problemas da época. Os conselheiros, não podendo socorrer com obras, agem “com palavras” que manifestam “seu amor, e vontade” (RIBEIRO, 1632, p. 15).

Vemos como as considerações sobre o papel e o peso dos conselhos no interior do corpo político, baseadas na filosofia moral, extrapolam a produção escrita impressa, sendo uma noção compartilhada pelos próprios arbitristas do período. Um exemplo pertinente é o *Memorial do estado do Brasil para Sua Magestade*, escrito aparentemente por senhores de engenho no ano de 1627. Ao versar sobre os danos causados pelos ataques dos neerlandeses às cargas de açúcar que saem do Brasil, seguido de uma proposta de montagem de uma armada para os proteger, indica desde o início que, segundo “doutrina política”, é “o conselho ou providência do estado coração do reino” (MIRANDA, SALVADO, 2001b, p. 376). Ou seja, o alvire, em finais da década de 1620, segue sendo representado enquanto um conselho, que é associado tanto à “providência” dos assuntos políticos quanto ao “coração do reino” a partir da noção corporativa de Estado (LOUREIRO, 2021), resultando na reafirmação de sua importância.

Até os anos finais do período espanhol podemos perceber essa dinâmica da comunicação política em torno do aconselhamento. Tal seria o caso de Pedro Cadena de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Vilhasanti, Provedor-mor da Fazenda Real do Estado do Brasil, em uma carta enviada para o rei e os seus Conselhos através de D. Fernando Mascarenhas, em 1639. Nela, Vilhasanti pede ao rei permissão para embarcar em direção à Madrid, com o objetivo de confidenciar algumas propostas para a retomada de Pernambuco e demais capitanias do Norte dos neerlandeses.

Em sua carta, discorre inicialmente sobre o tópico clássico da importância do segredo no trânsito de aconselhamentos como forma de justificar o seu pedido: ir pessoalmente enviar seu alvitre às instâncias competentes. Menciona que a declaração desse tipo de conselho direcionado ao monarca “pertencia aos Conselhos aonde se costuma dar alvitres e há livros particulares em que se registram”. Por sua vez, “se são pertencentes à fazenda os remete Sua Magestade ao Conselho da Fazenda de Castela”, e se dizem respeito a máquinas, fábricas, engenhos e minas de metais preciosos são remetidos a uma “junta de minas” (SALVADO; MIRANDA, 2001a, p. 207).

Vilhasanti demonstra um conhecimento avançado das dinâmicas comunicacionais da produção alvitrista no interior da Monarquia Hispânica, ao indicar os tipos de arbítrios existentes e quais órgãos tratavam de cada assunto em particular, bem como o seu modo de registro e remuneração. Em seguida, cita uma lista de alvitres oferecidos por outros indivíduos no mesmo período, cujas propostas foram de conhecimento “público” e que foram remunerados. O autor se apresenta como um contraponto, oposto aos exemplos citados que se tornaram conhecidos, afirmando: “somente digo que tenho negócios da fazenda real que praticar a Sua Magestade e a seus Conselhos da dita real fazenda” (SALVADO; MIRANDA, 2001a, p. 208). Ao pedir para apresentar as propostas diretamente ao rei, sem deixar registro por escrito que possa se tornar de conhecimento público, a sua breve carta elucida tanto os caminhos da comunicação política, quanto a forma como se entendia o papel dos órgãos régios na recepção dessa produção discursiva. O autor, nesse sentido, apresenta-se aparentemente desinteressado de recompensas, zelando unicamente pelo “bem comum”.

Considerações finais

A partir dos exemplos trazidos no presente trabalho, podemos perceber o peso dado ao aconselhamento no período, refletido nas obras e textos da época. Todos os elementos observados nos mostram que o ato de aconselhar era uma prática central da cultura política portuguesa, vivida tanto dentro das instituições quanto através de textos que procuravam orientar, criticar ou reformar o governo.

Ao fim da união dinástica, em 1640, a linguagem política da “razão de Estado” já estava bem consolidada e enraizada no pensamento político português, em especial no vocabulário relativo ao aconselhamento. A tendência foi uma certa adoção gradual e em maior escala dos preceitos de Botero e Lipsio por uma vasta gama de autores portugueses, para além do que já havia sido desenvolvido durante o período espanhol. O que também nos aponta para uma cultura política fortemente marcada pela centralidade da virtude da “prudência”.

A ideia de prudência (como virtude política por excelência) orientou tanto o ideal de bom conselheiro quanto a legitimação dos próprios Conselhos. Se a prudência é a principal virtude do governo político, o papel dos conselheiros e dos conselhos encontram-se no mesmo patamar de importância, tanto no discurso quanto no fazer político. Pensando nisso, não nos é estranho que Sebastião César de Menezes, escrevendo a sua *Summa Política* em 1650, abre o seu livro considerando que o “primeiro fundamento da razão de estado, é o



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

conselho”; esse, por sua vez, é oferecido ao príncipe pelas “pessoas, que por opinião de sua prudência, e capacidade, são escolhidos para conselheiros” (MENEZES, 1945, p. 9).

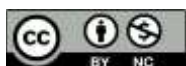
Em um movimento que se “retroalimenta”, os órgãos consultivos e deliberativos – como os Conselhos – apresentam-se como a materialização da virtude da “prudência” enquanto base do corpo político; por sua vez, o rei tem a obrigação de deliberar em Conselho como forma de promover a justiça e agir em prol do bem comum. Ao passo que o rei deve buscar ser prudente ao ouvir os seus conselheiros, os conselhos são entendidos como a materialização da própria virtude da prudência, resultado da prática de um conselheiro que, por sua vez, deve ser ele mesmo prudente. Esse panorama nuança a interpretação de Faoro (2021), para quem os órgãos consultivos tendiam a limitar o poder régio. Podemos considerar que, para os autores seiscentistas, os Conselhos não eram vistos como entraves, mas como expressão necessária da prudência e condição de legitimidade do governo. Longe de enfraquecer a autoridade do rei, a dinâmica consultiva era compreendida como parte essencial do bom governo e da própria ordem política.

Por parte do vassalo, tornar-se prudente é o resultado do acúmulo de experiências, sejam elas obtidas de forma prática, através da experiência pessoal, ou buscando o conhecimento do mundo e dos povos, proporcionado pelo estudo da história e através dos livros. Ter “notícia” do mundo é o que permite o conselheiro servir como uma “fonte” de conhecimentos, dotando-o da capacidade de prever os fins de sua prática; espécie de “dom” ou “habilidade” própria da virtude da prudência e, portanto, do conselheiro. O indivíduo cumpre a sua obrigação moral ao oferecer seus projetos em forma de “conselho”, reforçando a necessidade de serem ouvidos ao relembrem o rei do papel dos conselhos.

Ao oferecerem papéis, cartas, projetos, “memoriais” e “alvitres” diretamente aos membros dos Conselhos ou juntas especializadas, reafirmam o papel dos órgãos e demais instituições de caráter consultivo, por serem os canais privilegiados de transmissão das propostas e conselhos ao rei. Nesse contexto, os Conselhos régios e os conselhos escritos constituíram instrumentos essenciais da estrutura política da Monarquia Hispânica. De um lado, os Conselhos institucionais materializavam o modelo polissinodal de governo; de outro, a intensa produção de textos de aconselhamento expressava uma cultura política em que a escrita se tornava meio de participar das decisões, propor reformas e intervir na administração régia.

O que nos indica que a proposição de um alvitre, justamente por ser entendido como uma forma de conselho, proporcionava também a circulação dos conhecimentos e informações sobre o império, servindo tanto para reafirmar o papel de leal vassalo por parte de quem escreve, como a dos conselheiros como receptores e transmissores de saberes, atuando nos órgãos régios a serviço do rei. É dessa dinâmica que os agentes régios, em especial os membros dos conselhos e demais órgãos, retêm o peso simbólico e político de seu cargo, configurando figuras privilegiadas tanto no interior do corpo do reino, quanto nas malhas da comunicação política.

Podemos observar como, no Portugal hispânico, o poder régio era entendido como prática consultiva, compartilhada e moralmente orientada. A prudência, elevada a virtude política fundamental, exigia que o governante tomasse decisões com base na deliberação, na experiência e no conselho. O bom governo dependia, portanto, da capacidade do rei de ouvir e ponderar, e do dever dos conselheiros de falar com verdade e prudência. Embora Maravall (2009) identifique uma crescente instrumentalização da prudência como técnica de ordenação política e controle social, as fontes portuguesas aqui examinadas nos mostraram que a



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

prudência conservou um peso mais nitidamente moral e teológico, associado ao ideal do bom conselheiro e do governo orientado pelo bem comum.

Política e moral, matizados pela teologia, eram duas faces da mesma moeda, não sendo possível falar de um sem o outro, especialmente nos anos em que Portugal fez parte da Monarquia Hispânica. Daí reside, acreditamos, a importância de se levar em consideração tanto a política prática quanto os imaginários e as estratégias de comunicação, bem como a linguagem política do período, como forma de melhor compreender a cultura escrita e as práticas de aconselhamento da época.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Martim de. *Um percurso da construção ideológica do estado: a recepção lipsiana em Portugal: estoicismo e prudência política*. Lisboa: Quetzal, 2002.

ALMADA, André Alvares. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde*. Porto: Typographia Commercial Portuense, 1841.

ARAÚJO, João Salgado. *Ley Regia de Portvgal*. Madrid: Por Iuan Delgado, 1627.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. 17. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

ARRAIS, Amador. *Dialogos*. Coimbra: Na Officina de Diogo Gomez Lovreyro Impressor da Unversidade, 1604.

BICALHO, Maria Fernanda. As tramas da política: conselhos, secretários e juntas na administração da monarquia portuguesa e de seus domínios ultramarinos. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Na Trama das Redes*. Política e negócios no Império Português. Séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010, p. 343-371.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando J. *Portugal no Tempo dos Filipes*. Política, Cultura, Representações (1580-1668). Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. Primeira transcrição do apógrafo de Lisboa. Transcrição: Caesar Sobreira. Recife: CEPE Editora, 2019.

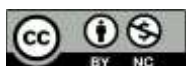
BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*. África Ocidental (1611-1621). Vol. VI. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição imaginária da sociedade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2. ed. Viseu: DIFEL, 2002.

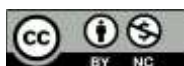
CORTE REAL, Jerónimo. *Naufragio e lastimoso sucesso da perdiçam de Manoel de Sousa Sepulueda & Dona Lianor de Sá sua mulher & filhos vindo da Índia para este Reyno na nao chamada o galião grande S. Ioaõ que se perdeo no cabo de boa Esperança na terra do Natal*. Lisboa: na oficina de Simão Lopez, 1594.

COUTO, Diogo do. *O Soldado Prático*. Coimbra: Angelus Novus, 2009.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

- CRUZ, Bernardo da. *Chronica D'El-Rei D. Sebastião*. Volume I. Lisboa: Escritorio, 1903.
- CRUZ, Maria Leonor García da. *Os «fumos da Índia»: uma leitura crítica da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.
- CUNHA, Mafalda Soares da. Redes sociais e decisão política no recrutamento dos governantes das conquistas, 1580-1640. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Na Trama das Redes*. Política e negócios no Império Português. Séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010, p. 117-154.
- CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Política no Tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- DADSON, Trevor J. *Diego de Silva y Mendoza, poeta y político en la corte de Felipe III*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2011.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. 4. ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- FAORO, Raimundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- FARIA, Manuel Severim. *Discursos varios politicos*. Evora: Impressos por Manoel Carvalho Impressor da Vniversidade, 1624.
- FARINHA, António Dias. *Os Portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões, 1999.
- FILIPE, Bartolomeu. *Tratado del Consejo y delos Consejeros delos Principes*. Coimbra: en casa de Antonio de Mariz, 1584.
- FRANCÊS, Manoel Bocarro. *Anacephaleoses da Monarchia Luzitana*. Lisboa: por Antonio Alvarez, 1624.
- HESPANHA, António Manuel. Antigo Regime nos Trópicos?: um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima (orgs.). *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010, p. 43-93.
- HESPANHA, António Manuel. *Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político. Portugal*. Séc. XVII. Rio de Mouro: Edição do Autor, 1986.
- HILÁRIO, Ana Teresa. *O Conselho da Índia e o seu papel no provimento das principais fortalezas do Índico (1604-1614)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Nova de Lisboa, 2017.
- HOMEM, Pedro Barbosa. *Discursos de la iuridica, y verdadera razon de estado*. Coimbra: En la imprenta de Nicolao Caruallo, impressor del Rey, 1629.
- LOUREIRO, Marcello. Entre arbítrios et tribunaux: les sujets ultramarins de la monarchie portugaise et la formulation du politique (1640-1670), *Brésil(s)*, n. 20, p. 1-18, 2021.
- LOUREIRO, Marcello. *Iustitiam Dare. A Gestão da Monarquia Pluricontinental: Conselhos Superiores, pactos, articulações e o governo da monarquia pluricontinental portuguesa (1640-*



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

1668). Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro; Paris: École des hautes études en sciences sociales, 2014.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARAVALL, José Antônio. *A Cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica*. São Paulo: Edusp, 2009

MARIZ, Pedro de. *Dialogos de Varia Historia*. Coimbra: Na Officina de Antonio de Mariz, 1594.

MEGIANI, Ana Paula Torres; MIRANDA, Marcella. Culturas políticas na época moderna: um ensaio historiográfico e conceitual. In: MEGIANI, Ana Paula Torres; MIRANDA, Marcella (orgs.). *Cultura política e artes de governar na Época Moderna*. Porto: Editora Cravo, 2022, p. 13-44.

MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*. Porto: Gama, 1945.

OLIVAL, Fernanda. *D. Filipe II de cognome "O Pio"*. Rio de Mouro: Temas e Debates, 2008.

POCOCK, John G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2013.

RIBEIRO, João Pinto. *Discvrso sobre os fidalgos, e soldados portugueses não militarem em conquistas alheas desta Coroa*. Lisboa: por Pedro Craesbeecks, 1632.

SALVADO, João Paulo & MIRANDA, Susana Münch. *Cartas do 1.º Conde da Torre, vol 3*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001a.

SALVADO, João Paulo & MIRANDA, Susana Münch (eds). *Livro 1º. do Governo do Brasil (1607-1633)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001b.

SCHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

SEABRA, Ana Dulce. Frei Adeodato da Trindade, editor e censor de Couto. In: LOUREIRO, Rui Manuel; CRUZ, Maria Augusta Lima (orgs.). *Diogo do Couto: história e intervenção política de um autor polêmico*. Lisboa: Edições Húmus, 2019, p. 117 – 144.

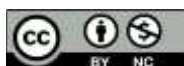
SILVEIRA, Francisco Rodrigues. *Memórias de Um Soldado da Índia*. Compiladas de um manuscrito português do Museu Britânico por A. de S. S. Costa Lobo. Lisboa: Imprensa Nacional, 1877.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. *Visões da Política: sobre os métodos históricos*. Algés: DIFEL, 2005

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 9. ed. Recife: FJN, 2000.

TORGAL, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do estado na Restauração: contributo para o seu estudo*. Vol. 1. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

VASCONCELOS, Luís Mendes de. *Do sítio de Lisboa: diálogos*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

VILASBOAS, Martim de Carvalho. *Volume Primero del Espejo de principes y ministros*. Milan: En casa de los herederos de Pacifico Põcio, imprimidor Archie, 1598.

Notas de autoria

Arthur Feller Rigaud Cardoso é doutorando e mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); graduado em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Escola Matias de Albuquerque, vinculada à Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco (SEE-PE). Membro do Núcleo de Estudos Impérios Coloniais (NEIC - UFRPE) e do grupo de pesquisa Do Antigo ao Moderno: Poderes, Culturas e Discursos. E-mail: arthur.feller.rc@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

CARDOSO, Arthur Feller Rigaud. No Império da Prudência: conselho e aconselhamento em Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640). *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 27-48, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

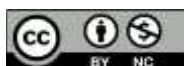
Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 25/10/2025

Reapresentado em 02/12/2025

Aceito em 08/12/2025



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

O engenho de S. Pantaleão do Monteiro: um caso de propriedade vincular na Capitania de Pernambuco (c. 1682-1835)

The sugar mill of S. Pantaleão do Monteiro: a case of entailed property in the Captaincy of Pernambuco (1682-1835)

Emanuel Moraes Lima dos Santos

 <https://orcid.org/0000-0002-9078-2661>

Universidade Federal de Pernambuco

Resumo: O objetivo do presente artigo é analisar a repercussão da vinculação de bens na América portuguesa, a partir de um caso específico, que foi o da vinculação do engenho de açúcar de São Pantaleão do Monteiro, juntamente com suas terras e matas, localizado às margens do rio Capibaribe, distando cerca de uma légua do mar. Este engenho foi fundado na segunda metade do século XVI na Capitania de Pernambuco e foi encapelado, nos moldes do sistema vincular, após a guerra contra os holandeses, por volta de 1680. Nesta forma de organização, a propriedade permaneceu sob o controle da mesma família até ser extinto o vínculo em 1857, após a regra de transição estabelecida pela lei de 1835. Assim, pretendemos analisar as repercussões econômicas, sociais e políticas decorrentes das regras do sistema vincular, com ênfase no século XVIII. Nisto se incluem a gestão e sucessão dos bens vinculados, os pedidos de nobilitação, a ocupação de cargos institucionais, as intrigas familiares em torno do direito sucessório e as pretensões políticas dos administradores do vínculo do Monteiro.

Palavras-chave: Vínculo. Engenho-de-açúcar. Propriedade. Nobreza. Família.

Abstract: The objective of this article is to analyze the repercussions of the entailment of property in Portuguese America, based on a specific case: the entailment of the São Pantaleão do Monteiro sugar mill, along with its lands and forests, located on the banks of the Capibaribe River, about a league from the sea. This mill was founded in the second half of the 16th century in the Captaincy of Pernambuco and was reclaimed, according to the entailment system, after the war against the Dutch, around 1680. In this form of organization, the property remained under the control of the same family until the entailment was extinguished in 1857, following the transitional rule established by the law of 1835. Thus, we intend to analyze the economic, social, and political repercussions arising from the rules of the entailment system, with an emphasis on the 18th century. This includes the management and succession of entailed property, requests for ennoblement, the occupation of institutional positions, family intrigues surrounding inheritance rights, and the political ambitions of the administrators of the Monteiro entailment.

Keywords: Entail. Sugar mill. Property. Nobility. Family.

Introdução: o morgadio e a capela na Monarquia portuguesa



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

A vinculação de bens em Portugal, enquanto um mecanismo de organização social, remonta ao final do século XIV. Datam deste período os registros mais antigos de instituição ou fundação de morgadios ou capelas. Em termos de ordenamento jurídico, a primeira regulamentação se deu em 1504 com o regimento de capelas de Lisboa. Em 1521, este regulamento foi consolidado nas Ordenações Manuelinas, estabelecendo a distinção entre o morgadio e a capela. As Ordenações Filipinas, de 1602, mantiveram as disposições contidas nas Ordenações Manuelinas, sofrendo alterações apenas no século seguinte durante as reformas do Marquês de Pombal através das cartas de lei de 9 de setembro de 1769 e de 3 de agosto de 1770. De maneira geral, as principais características de tal instituto social e jurídico eram: a indivisibilidade dos bens; a gestão dos rendimentos da propriedade pelo administrador; as regras de sucessão bem delimitadas em torno da varonia e primogenitura; e, por fim, o culto aos antepassados. No Brasil, a extinção dos vínculos se deu durante o período Regencial, por meio da Lei n. 57, de 6 de outubro de 1835. Em Portugal, a abolição dos vínculos ocorreu um pouco mais tarde, em 1863 (ROSA, 1995; ROSA, 2005; SOUSA, 2019).

O objetivo do presente artigo é, portanto, analisar a repercussão da vinculação de bens, com suas regras específicas de sucessão e administração dos bens, no engenho de produção de açúcar de São Pantaleão do Monteiro, localizado na várzea do rio Capibaribe, na Capitania de Pernambuco. Essa unidade produtiva, com seus territórios adjacentes, passou a ser organizada nos moldes do sistema vincular, como bem encapelado, na década de 1680. Nesta forma de organização, a propriedade permaneceu sob o controle da família Camelo Pessoa até a extinção do vínculo em 1857. Assim, pretendemos analisar as repercussões econômicas, sociais e políticas decorrentes das regras do sistema vincular, incluindo a forma de gestão dos bens, principalmente o engenho de açúcar, a ocupação de cargos institucionais, as intrigas familiares em torno do direito sucessório e as pretensões políticas dos administradores do vínculo do Monteiro.

A Instituição do vínculo encapelado de São Pantaleão: engenho do Monteiro, latifúndio e obrigações religiosas

A instalação do engenho de fazer açúcar denominado São Pantaleão do Monteiro remonta à segunda metade do século XVI, havendo registro do funcionamento daquele engenho em 1577, mediante a utilização de trabalho escravo africano e indígena – quinze de Guiné e vinte e cinco “da terra” (COSTA, 2013). Portanto, esta foi uma das primeiras unidades produtivas em funcionamento desde a conquista da América portuguesa. Do ponto de vista geográfico, estava localizado em uma área bastante próxima da vila de Olinda, na Várzea do Capibaribe – à margem esquerda do rio, cerca de uma légua desde o litoral.

Às vésperas da ocupação holandesa, de acordo com dados consolidados para o ano de 1623, o engenho de São Pantaleão que era movido à tecnologia hidráulica – e não por força animal –, produzia um montante de 6.920 arrobas de açúcar, pagando uma pensão anual de 4% à Fazenda Real (MELLO, 2012). Durante a ocupação holandesa, todavia – e apesar dos esforços dos proprietários de engenhos e de lavouras de cana da Várzea do Capibaribe que organizaram o forte do Arraial – o engenho do Monteiro foi bastante afetado e chegou a ser desmantelado em sua produção, não moendo entre 1637 e 1639, após a queda daquela fortificação militar. Esta funcionou até 1635 como anteparo à entrada dos neerlandeses ao interior da Capitania e contra o saque dos engenhos dos proprietários da



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

região continental mais próxima à zona portuária, onde se consolidou inicialmente a ocupação holandesa.

Nesse período, o proprietário do engenho era Francisco Monteiro Bezerra, que o recebeu por dote de casamento em 1606, estando plenamente envolvido na guerra – juntamente com seus filhos –, pois ocupava o posto de capitão de um batalhão de infantaria. Após o saque da povoação de Apipucos, em 1639, ele foi preso e enviado à Holanda, com dois dos seus filhos – provavelmente Antônio e Domingos –, sendo incerto se morreu nos Países Baixos ou após retornar à América portuguesa. Por volta de 1645, sua mulher e filhos que permaneceram administrando os bens da família envolveram-se na guerra de restauração de Pernambuco. Dos cinco filhos de Francisco Monteiro Bezerra envolvidos no conflito, três deles vieram a falecer durante a guerra: Antônio, Domingos e Francisco Bezerra Monteiro – este último na batalha dos Afogados em 1633. Os outros dois – João Pessoa Bezerra e Miguel Pessoa Bezerra – embora bem mais novos que seus irmãos falecidos, também atuaram militarmente no episódio. Encerrada a guerra de restauração contra os holandeses, em 1654, e restabelecido o controle do território da Capitania pela Coroa portuguesa, administraram a propriedade a viúva Maria Pessoa e seus dois filhos João e Miguel Pessoa Bezerra (FONSECA, 1935a; MELLO, 2012).

João Pessoa Bezerra nasceu em 1616 e foi batizado na capela do engenho do Monteiro, em 4 de abril daquele mesmo ano. Não casou e também não deixou herdeiros. Foi eleito em duas ocasiões para a Câmara Municipal de Olinda, em 1664 como vereador e 1671 como juiz ordinário – eleito pelos pares para presidir a Câmara, atuando ainda como juiz de primeira instância (DANTAS, 2018). A ocupação de postos na edilidade era fundamental, pois cabia à Câmara Municipal legislar sobre o abastecimento da cidade e sobre a definição dos preços dos produtos, inclusive os de exportação como o açúcar de cana. Pelos serviços prestados durante a guerra contra os holandeses recebeu o foro de Fidalgo Cavaleiro por Alvará régio de 2 de janeiro de 1672, afirmando o seu reconhecimento social como membro da nobreza e dos principais da terra (RAMINELLI, 2018). E na Casa da Misericórdia atuou como Provedor nos anos de 1664, 1670, 1679 e 1684 (FONSECA, 1935a). Foi mais ou menos por essa época, entre os anos de 1682 e de 1684, com relevantes serviços prestados à Coroa, que lhe foi autorizado instituir o vínculo de São Pantaleão.

O documento de instituição do vínculo era a carta fundacional desse tipo de organização. Ela tinha força de lei interna, balizando inclusive eventuais disputas em torno da interpretação dos regramentos nela dispostos, à luz da legislação vigente. De maneira geral, a instituição de um vínculo, seja por meio de um morgadio ou de uma capela, se dava por duas razões básicas: o culto à memória dos antepassados e a continuidade ou perpetuação da riqueza patrimonial da família, evitando assim o seu fracionamento por meio da partilha dos bens entre os herdeiros. No caso específico do vínculo do Monteiro, a certidão de instituição do encapelado do engenho e terras de São Pantaleão do Monteiro trazem de maneira explícita esses elementos (GALVÃO, 2018).

A primeira disposição colocada no documento de instituição determinou a adoção da capela de Nossa Senhora das Angústias, localizada no falso transepto, ao lado esquerdo de quem entra na igreja de Nossa Senhora da Graça do Colégio de Olinda (VERRI & PEREIRA, 2021). Para logo em seguida determinar a regra de sucessão e administração dos bens vinculados. Inicialmente, estabeleceu a coadministração de seu sobrinho, o padre João Ribeiro Pessoa, e que na falta de ambos, a administração passasse ao seu sobrinho-neto José Camelo Pessoa – filho de Inês Pessoa Bezerra e de Nuno Camelo Vieira. E que casando



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

este seu sobrinho-neto e na falta dele, que lhe sucedesse na administração seus filhos mais velhos, sempre preferindo os do sexo masculino, até exaurir esta linha primogênita, passando para a secundogênita apenas na falta dessa. E na falta de ambas, que passasse a administração para a casa de suas demais sobrinhas, segundo as mesmas disposições, até que uma vez faltando todas as casas se passasse a administração aos padres da Companhia do Colégio de Olinda, a quem caberia as mesmas obrigações e encargos e, independentemente deles, a fiscalização do cumprimento das obrigações contidas na instituição.

Delineada a regra de sucessão patrimonial para fins de definição do administrador dos bens encapelados, João Pessoa Bezerra definiu um conjunto de missas perpétuas a serem celebradas em memória de seus antepassados – mais precisamente de seu pai e de sua mãe – e de si próprio instituidor: uma missa a ser realizada nas segunda-feira, na capela do Colégio de Olinda, em memória de seu pai Francisco Monteiro Bezerra; uma missa na terça-feira a ser realizada na mesma capela em memória de sua mãe Maria Pessoa; e mais cinco missas, nos demais dias da semana, em memória dele próprio. Na capela de São Pantaleão do Monteiro, existente nas terras do engenho, determinou mais três missas perpétuas a serem realizadas aos sábados: uma à Nossa Senhora em memória dele; outra missa em memória de Fernão Martins – seu avô materno; e outra pelas almas do fogo do purgatório. Determinava ainda que não se perdesse a devoção de manter a ladainha aos sábados e às vésperas do dia de Nossa Senhora. A São Francisco Xavier, de quem era devoto, mandava aos futuros administradores do encapelado a obrigação de doar duas libras de cera para o altar, mandando acender a lâmpada tanto na novena quanto aos sábados. Determinava também que arcasse com o gasto de um dia das quarentenas do Entrudo no Colégio da cidade de Olinda, tal qual ele costumava arcar. E, por fim, eram ainda obrigados a cuidar da limpeza e do fornecimento da capela de São Pantaleão do Monteiro.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Figura 1 – Quadro 'Vista de Olinda, Brasil, com ruínas da Igreja dos Jesuítas', pintado pelo holandês Frans Post em 1666¹.



João Pessoa Bezerra ao dispor sobre os bens vinculados à Capela de Nossa Senhora das Angústias – engenho de São Pantaleão, terras, matas, lavouras, pessoas escravizadas e maquinários – determinou que a gestão dos rendimentos líquidos deveria ser dividida em três partes, após retirado os custos fixos das safras. A primeira parte dos rendimentos era destinada ao Administrador; a segunda parte à manutenção do engenho de São Pantaleão; e a terceira parte à alma do instituidor, que além desse conjunto de celebração de missas na capela da Igreja do Colégio de Olinda e na capela de São Pantaleão do Monteiro, ainda comportava mais algumas importantes obrigações religiosas. A primeira delas era o pagamento de 150 arrobas de açúcar branco aos reverendos padres da Companhia de Jesus conforme a escritura lavrada junto a eles. E a segunda, se referia à realização de obras de caridade, nas quais se incluía o casamento anual de uma órfã a quem deveriam dar 100 arrobas de açúcar ou algum bem de valor equivalente e o restante desta parte dos rendimentos fosse dado aos pobres, neles incluídos os de “boa fama” e principalmente os que lhe fossem parentes. João Pessoa Bezerra determinou que as contas relativas à gestão da terceira parte dos rendimentos líquidos de seus bens vinculados à capela fossem prestadas ao Reitor do Colégio de Olinda, a quem caberia receber a prestação de contas e fiscalizar o seu fiel cumprimento.

Assim, a instituição do vínculo de capela por João Pessoa Bezerra, tornando indisponível aos sucessores o bem herdado de seu pai – disponível apenas em seus rendimentos a serem administrados conforme regras bem delimitadas –, além de restringir a sua propriedade aos herdeiros da família, foi certamente uma forma de cultuar a memória

¹ Disponível em: [https://revistagalileu.globo.com/cultura/noticia/2025/06/obra-do-seculo-17-achada-em-celeiro-vale-r-39-mi-e-retrata-cidade-do-brasil.ghtml#:~:text=Vista%20de%20Olinda%2C%20Brasil%2C%20com%20ru%C3%ADnas%20da,j%C3%A1%20pago%20por%20uma%20tela%20do%20pintor](https://revistagalileu.globo.com/cultura/noticia/2025/06/obra-do-seculo-17-achada-em-celeiro-vale-r-39-mi-e-retrata-cidade-do-brasil.ghtml#:~:text=Vista%20de%20Olinda%2C%20Brasil%2C%20com%20ru%C3%ADnas%20da,j%C3%A1%20pago%20por%20uma%20tela%20do%20pintor.). Acesso em: 11/02/2026.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

paterna, assim como dos irmãos mortos durante a guerra contra os holandeses. Os riscos enfrentados por aquela unidade produtiva durante a guerra podem ter motivado de maneira mais peremptória a necessidade de vincular aquele bem patrimonial, como forma de evitar tanto um processo falimentar quanto o assédio de possíveis compradores externos ao núcleo familiar. Vários engenhos durante a guerra holandesa foram vendidos – aos próprios holandeses, inclusive –, até mesmo unidades bem próximas à do Monteiro, como foi o caso do engenho Tournalon ou de Casa Forte (MELLO, 2012). Para se ter uma ideia, de dezesseis engenhos localizados na Freguesia da Várzea do Capibaribe na vila da cidade de Olinda, em 1655, imediatamente após a expulsão dos holandeses, apenas dez deles estavam funcionando e outros seis haviam encerrado suas atividades (LISBOA, 2011).

No período posterior à guerra holandesa, na segunda metade do século XVII, a nobreza da terra sediada em Olinda, formada majoritariamente pelos senhores de engenhos, de terras e de lavouras de cana de açúcar, se viu ameaçada por uma nova categoria social de comerciantes, de maneira geral formada por portugueses que se estabeleceram na ilha do Recife naquele período. O domínio holandês marcou uma mudança brusca na economia local pela divisão dos agentes atuantes no setor produtivo e no setor de comercialização do açúcar, anteriormente monopolizados nas mesmas mãos dos senhores de engenho. Até então, os senhores de engenho organizavam a lavoura da cana, processavam a cana de açúcar em suas máquinas do engenho, transportavam o produto pelo rio e o vendia na cidade. Após a interferência holandesa, as casas comerciais fundadas por portugueses oriundos do norte do Reino, cristãos velhos em sua maioria, se consolidaram e estabeleceram fortunas. Passaram a atuar como credoras dos senhores de engenho endividados pela decadência de seus negócios, face a quebra do monopólio e estratificação das atividades agrícolas, produtivas e comerciais. Desse modo, surgiu de maneira mais vigorosa um grupo urbano destacado e diferenciado do grupo dos senhores de engenho que formavam a nobreza da terra (SOUZA, 2012).

A vinculação do bem era uma forma de conferir certa estabilidade e segurança ao capital investido mediante a sua indivisibilidade e inalienabilidade. Mas principalmente uma garantia de proteção da propriedade contra os credores do comércio e de sua perpetuação no âmbito familiar através da sucessão patrimonial pelas regras de linhagem, obedecendo de maneira geral a observância da primogenitura e da varonia. Além disso, ao configurar o vínculo no formato de um encapelado – e não de um morgadio – cujo peso das obrigações religiosas e de caridade aos seus sucessores eram maiores e majoritárias na administração dos rendimentos dos bens vinculados, João Pessoa Bezerra estabeleceu um forte culto católico naquela propriedade, onde laboravam seus trabalhadores escravizados e clientes. Tal instituição era provavelmente resultante da prática de devoção religiosa familiar, quanto também de uma propagação de fé e devoção típicos de um contexto de guerra (ROSA, 2005).

As obrigações religiosas de sufragar a memória dos antepassados e do próprio instituidor eram vistas como benéficas à alma por aumentar o culto divino e configurar-se como grande obra meritória. Há também uma forte relação de culpa envolvida nesse tipo de celebração da memória familiar, pois acreditava-se que não submeter os bens materiais em benefício da alma poderia significar a condenação eterna. Além disso, era bastante comum que os instituidores solteiros e que tivessem bons relacionamentos pessoais com eclesiásticos fundassem capelas em detrimento aos morgadios (ROSA, 2005). A definição de sufrágios eternos à alma dos antepassados e as custosas obrigações religiosas de manutenção de espaços de culto e de celebração de missas reforçam a característica do



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

encapelado em detrimento do morgadio. A adoção da capela de Nossa Senhora das Angústias da Igreja de Nossa Senhora das Graças do Colégio dos Jesuítas de Olinda – que fora destruída durante a ocupação holandesa –, também reitera a opção de instituição de um vínculo com forte viés religioso por parte de João Pessoa Bezerra. Por fim, o fato de não ter se casado e ter estabelecido como coadministrador o seu sobrinho Reverendo João Ribeiro Pessoa, os quais certamente não deixaram herdeiros, revela tanto essa forte prática devocional do instituidor, quanto a relação da família com o mundo religioso católico. Isto, inclusive, se perpetuou nas gerações seguintes com vários membros da família Camelo Pessoa atuando na carreira eclesiástica (MORAIS, 2021).

A ausência de herdeiros levou João Pessoa Bezerra a estabelecer como sucessor na Administração do encapelado seu sobrinho-neto José Camelo Pessoa, nascido em 1682, filho de Nuno Camelo e de Inês Pessoa Bezerra, sobrinha do instituidor e filha de sua irmã, Tomázia Bezerra. Nos morgadios e capelas a regra mais comum era que o instituidor legasse a administração dos bens vinculados ao filho homem mais velho, seguindo a tradição de privilegiar a varonia e primogenitura. Mas não era incomum que outros parentes fossem nomeados, principalmente na ausência do filho primogênito: irmãos, sobrinhos, netos, etc. Ocorre que o único irmão ainda vivo de João Pessoa Bezerra no momento da fundação do vínculo era Miguel Pessoa Bezerra, que também não deixou herdeiros. Miguel foi Capitão de Ordenança da freguesia da Várzea, por provisão de André Vidal de Negreiros, em 1667; fundador e proprietário do engenho Brum-brum na Várzea; Juiz Ordinário na Câmara de Olinda, em 1674; e Provedor da Santa Casa de Misericórdia em 1675 (FONSECA, 1935a). Já o reverendo João Ribeiro Pessoa, sobrinho e coadministrador do instituidor João Pessoa Bezerra, também não deixou herdeiros, certamente pela sua carreira eclesiástica. Essa conjunção de fatores, portanto, levou a nomeação de um sobrinho-neto que era José Camelo Pessoa, sobre o qual recaiu a responsabilidade de reproduzir a linhagem e de perpetuar o vínculo, inclusive pela regra da varonia e primogenitura, conforme ficou estabelecido na certidão fundacional do vínculo de São Pantaleão do Monteiro.

Nuno Camelo – pai de José Camelo Pessoa – natural da Bahia, filho do português Antônio Vieira Camelo, natural de Viseu, e de sua mulher Catarina Lomba, natural da Bahia². Antônio Vieira e Nuno Camelo seguiram para Pernambuco para atuar na Guerra de Restauração em 1645. Antônio Vieira, pelos serviços prestados durante a guerra solicitou à Coroa portuguesa tenças efetivas e o hábito da ordem de Avis. Além disso, atuou como camarário em Olinda em 1655 (DANTAS, 2018). Enquanto que Nuno Camelo teve uma vasta atuação na Capitania de Pernambuco, desde 1645, na guerra, e mesmo depois dela até vir a falecer em 1699, com mais de 30 anos de serviços prestados. Atuou inicialmente, em 1645, como soldado de praça do terço do Mestre de Campos André Vidal de Negreiros, depois passando ao posto de alferes vivo até a conclusão da guerra quando foi reformado nesta patente³. Em 1667, na conjuntura da reforma das tropas passou a ocupar o posto de capitão de infantaria da ordenança da freguesia da Várzea e, mais tarde, o de sargento-mor das Ordenanças da Capitania de Pernambuco, por patente real de 22 de março de 1687 (FONSECA, 1935a). Atuou também como camarário em Olinda em duas ocasiões: como procurador em 1670, e como vereador em 1676 (FONSECA, 1935a; DANTAS, 2018). Nuno Camelo casou-se em segundas núpcias com Inês Pessoa, após enviudar. Da união

² PT/TT/MCO/A-C/002-009/0003/00012.

³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 19, D. 1886 [ant. 1702, junho, 24, Pernambuco].



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

matrimonial entre Nuno Camelo e Inês Pessoa foi que surgiu a família Camelo Pessoa que, através de seu primogênito José, ficou incumbida de suceder e administrar o encapelado de São Pantaleão.

O herdeiro da propriedade de São Pantaleão: o capitão-mor José Camelo Pessoa (c. 1700 - c. 1753)

Entre os anos finais da década de 1690 e os primeiros anos do 1700, José Camelo Pessoa tomou posse do vínculo de capela instituído pelo seu tio-avô. Como não sabemos a data precisa da morte de seu tio e padre João Ribeiro Pessoa, que foi coadministrador do vínculo junto com o instituidor na época de sua fundação nos anos 1680, não conseguimos precisar se a posse teria se dado ato contínuo ao falecimento do seu tio, ou se inicialmente mediante procuração de seu pai Nuno Camelo, em razão de um eventual falecimento do tio padre durante a infância de José Camelo. Em 1699, porém, aos 17 anos de idade, José Camelo Pessoa foi nomeado por carta patente do Governador da Capitania de Pernambuco, Caetano de Mello e Castro (1693-1699) para ocupar o posto de capitão da Companhia de Infantaria da Ordenança da Freguesia de São Pedro Mártir da cidade de Olinda, em lugar de Antônio Gomes Pereira. De acordo com a referida carta, José Camelo Pessoa preenchia os requisitos e qualidades necessárias para ser nomeado capitão das Ordenanças do Recife, pois detinha “experiência” e disciplina militar, além de ser um dos principais e mais ricos proprietários da localidade. Em meados de 1702, José Camelo Pessoa apresentou requerimento ao rei D. Pedro II (1683-1706), pedindo um hábito da ordem de Cristo com tenças efetivas de cem mil réis para si, além de um outro hábito da ordem de Cristo para seu filho ou casamento de uma filha, em razão dos serviços prestados pelo seu pai Nuno Camelo, que nunca obteve a remuneração considerada devida⁴.

Até esse momento coincidentemente, o grupo econômico e político dos homens principais e da nobreza da terra, formado majoritariamente pelos senhores de engenho, de terras e de lavouras de cana que atuaram na guerra de Restauração, assim como seus descendentes – filhos e netos – haviam conseguido resistir à pressão do grupo comercial sediado no Recife de ocupar os postos camarários no Senado de Olinda. A eleição para a ocupação de postos na Câmara Municipal se dava em dois graus, e dentre os requisitos exigidos havia impedimentos de ordem racial, social e de renda, restringindo basicamente o acesso daquela estrutura de poder à nobreza da terra do setor agrícola e de produção do açúcar. Mas à medida que os critérios de renda foram superados pelos comerciantes portugueses ou crioulos do Recife bastante enriquecidos em seus negócios – pejorativamente alcunhados de “mascates” –, o impedimento aos detentores dos “defeitos mecânicos”, previsto em Regimento de 1611, foi utilizado fortemente para frear a ascensão política dos comerciantes. A disputa em torno do controle da edilidade mostra seu caráter estratégico para a economia local, assim como o fracionamento dos grupos econômicos em dois polos antagônicos e sedentos pelo poder político (SOUZA, 2012).

Em 1703, os mascates conseguiram por meio de um decreto régio figurar como eleitores na eleição de primeiro grau. Com isso, cerca de duas centenas de habitantes do Recife conseguiram tal qualificação. Houve uma outra modificação no sistema eleitoral que possibilitou aos mercadores figurarem pela primeira vez como oficiais da Câmara de Olinda.

⁴ AHU_ACL_CU_015, Cx. 19, D. 1886 [ant. 1702, junho, 24, Pernambuco].



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Os senhores de engenho e de terras não aceitaram a medida e houve confronto físico. Em meio ao impasse, a Coroa definiu que seria permitido o acesso à Câmara apenas aos grandes comerciantes em detrimento dos que atuavam no comércio a retalho. Durante os mandatos de 1704-1706 e 1706-1708, a Coroa enviou esforços para acomodar os dois grupos na Câmara de Olinda. Não obtendo sucesso com as medidas conciliatórias, decidiu a Coroa – já sob o governo D. João V (1706-1750) – criar a vila e câmara do Recife, em 1709, abrangendo a ilha do Recife (São Frei Pedro Gonçalves) e três freguesias rurais ao sul da cidade: Cabo, Ipojuca e Muribeca – áreas de importantes engenhos de açúcar (SOUZA, 2012).

Em grande medida estava em jogo a disputa pela jurisdição sobre espaços de produção e de redes de negócios, incluindo a área portuária, prevalecendo por um lado o entendimento de que a jurisdição da nova vila se restringia ao porto do Recife e à ilha de Santo Antônio; enquanto que o governador Castro e Caldas e o procurador da Câmara do Recife, Domingos Pereira da Gama, defenderam – e conseguiram estabelecer – a jurisdição ampliada da Câmara do Recife abrangendo também as freguesias incorporadas do litoral sul: Muribeca, Cabo e Ipojuca. Não obstante, a nobreza da terra conseguiu manter sob sua jurisdição na Câmara de Olinda a cobrança de foro de todas as freguesias, mesmo aquelas que ficaram sob a jurisdição da Câmara do Recife (MORAIS, 2021). Em razão da atuação pró-mascates do governador Sebastião de Castro e Caldas (1707-1710), os senhores de engenho e de terras insatisfeitos com suas medidas patrocinaram uma tentativa de assassinato contra ele, que fugiu para Salvador, ficando em seu lugar no governo da capitania o bispo D. Manuel Álvares da Costa (1710-1711). Centenas de homens perderam a vida neste conflito armado. Mas a partir de 1711 com a chegada do novo governador Félix José Machado (1711-1715) iniciou-se o acerto de contas, mas sem arrefecer de todo a rivalidade entre as duas Câmaras (SOUZA, 2012). Ao passo que o Conselho Ultramarino decidiu pela investigação e punição dos sediciosos vinculados à nobreza da terra que atentaram contra o governo da capitania.

José Camelo Pessoa participou ativamente dos embates, pois como capitão da Companhia de Infantaria do Batalhão de Ordenanças da freguesia de São Pedro Mártir, tinha sob o seu comando homens armados com jurisdição militar sobre o principal território em disputa, onde estava se erigindo a sede da nova vila e câmara do Recife. Camelo Pessoa esteve presente tanto no sítio da praça do Recife quanto na sublevação contra o governador Castro e Caldas. Mas, ao final do conflito, colaborou com o governador Félix José Machado, juntamente com seu cunhado Antônio da Silva Pereira, capitão-mor de Igarassu – casado com sua irmã Ana Bezerra Pessoa – para evitar uma possível reação do partido mazombo – dos senhores de engenho e de terras – de Olinda. Além disso, José Camelo Pessoa teria arranjado uma sobrinha para casar com um filho de Domingos da Costa de Araújo, um dos líderes do partido mascate do Recife, assim como repartiu uma safra inteira de seu engenho com os encarregados pela devassa (MARTINS, 2022). Porém, esta postura contraditória e colaboracionista com o governo não impediu que fosse culpado no inquérito conduzido por Cristóvão Soares Reimão, o Cutia. José Camelo foi preso e enviado para o Forte das Cinco Pontas, juntamente com outros 55 prisioneiros que deveriam seguir em uma frota para Lisboa. Dentre os presos no calabouço das Cinco Pontas, estavam Antônio da Silva Pereira e o capitão das Ordenanças de Goiana, Felipe Cavalcanti – cunhado e concunhado, respectivamente, de José Camelo Pessoa. Todavia, antes da partida da frota, chegou o perdão da Coroa em maio de 1714 (MELLO, 2003).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Pouco antes dos embates militares contra os mascates e da sublevação contra o governador Sebastião de Castro e Caldas, José Camelo Pessoa conseguiu expandir as terras de cultivo e de pasto do engenho do Monteiro. Em 1707, ele apresentou-se enquanto Administrador do vínculo encapelado do engenho de São Pantaleão perante o juiz de fora Luiz de Valenzuela Ortiz – que acumulava o cargo de Provedor dos Defuntos, Ausentes, Capelas e Resíduos de Pernambuco – para tomar posse de dois pedaços de terras de lavar cana contíguos aos partidos e canaviais do Engenho de São Pantaleão. Conforme alegou ao juiz de fora e provedor dos defuntos, ausentes, capelas e resíduos da Capitania, aqueles dois partidos de cana e pedaço de terra de pasto pertencentes a Ambrósio Machado de Carvalho foram arrematados em praça pública perante aquele Juízo (GALVÃO, 2018). As testemunhas arroladas pelo juiz confirmaram a procedência das terras para fins de sua demarcação, haja vista que eram fronteiriças tanto em relação às terras do Engenho São Pantaleão como também com as do Engenho da Casa Forte. Provavelmente um pedaço de terra estava à margem esquerda do rio Capibaribe e o outro à margem direita.

Não obstante essa expansão das terras do engenho de São Pantaleão, incorporando ao seu patrimônio indivisível e inalienável novas terras aptas para o arrendamento a lavradores de cana de açúcar, ao pastoreio de animais necessários à produção do açúcar, ao deslocamento dos trabalhadores escravizados e ao transporte da mercadoria, assim como todos os arvoredos que forneciam àquela povoação frutas variadas, o desencadeamento da guerra civil contra os comerciantes sediados no Recife entre 1710-1711 deve ter provocado sérios problemas aos senhores de engenho de açúcar da Várzea do Capibaribe. Para além dos gastos materiais para a manutenção do conflito bélico, mobilização, fornecimento de armamentos e de abastecimento das tropas, o capitão José Camelo Pessoa despendeu tempo na coordenação das campanhas em detrimento do tempo necessário para organizar a produção de seu engenho. Por fim, com as devassas desencadeadas entre 1712-1714, foram necessárias safras e mais safras para negociar uma saída honrosa daquele processo, como para se defender das acusações, manter-se com o mínimo de dignidade na prisão e evitar o degredo para Lisboa (MELLO, 2003). Paralelamente a tudo isso, José Camelo Pessoa não podia prescindir do pagamento dos impostos à Fazenda Real, das dívidas aos credores que financiavam a safra e a produção, assim como das obrigações do encapelado – 150 arrobas de açúcar ao Colégio dos Jesuítas, mais 100 arrobas à caridade, além de um conjunto de missas, ações devocionais e manutenção das capelas de Nossa Senhora das Angústias e de São Pantaleão do Monteiro.

Entre os anos de 1718 e 1719, o capitão-mor José Camelo Pessoa adquiriu ao capitão Francisco Ferreira da Costa o engenho São Francisco, localizado na freguesia da Várzea, pelo valor de 60 mil cruzados (24:000\$000 réis) em pagamentos parcelados. Este engenho estava obrigado ao pagamento de 3 mil cruzados (1:200\$000 réis) por safra anual em função de uma dívida de 22 mil cruzados (8:800\$000 réis) de seu antigo proprietário à Fazenda Real da Capitania de Pernambuco e de Itamaracá. Em 1725, José Camelo Pessoa apresentou uma justificação ao Ouvidor Geral da Capitania de Pernambuco Francisco Lopes de Carvalho, pois só conseguiu saldar cerca de 7 ou 8 mil cruzados (2:800\$000 ou 3:200\$000 réis) daquela dívida, pelas razões que expôs na petição, as quais foram confirmadas pelas testemunhas arroladas – lavradores e senhores de engenho vizinhos da freguesia. Segundo José Camelo Pessoa, os senhores de engenho da Capitania vinham enfrentando uma série de dificuldades que impactavam no rendimento de suas fábricas a ponto de estarem produzindo apenas a sexta parte do que normalmente produziam. Dentre as principais dificuldades apresentadas



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

estavam o desabastecimento de mão de obra escravizada e de alimentos, decorrentes principalmente da rigorosa seca que há pelo menos três anos assolava a Capitania. Em virtude disso, o preço da força de trabalho escravizada triplicou e o do alqueire de farinha estava oito vezes mais caro (de 400 réis estava custando 3.200 réis). A fome e o contágio provocados pela ausência de alimentos de boa qualidade disponíveis no mercado ceifou a vida de trabalhadores escravizados dos engenhos e lavouras. E neste cenário, havia escassez inclusive de lavradores para organizar o cultivo da cana a ser processada nos engenhos. Com efeito, José Camelo Pessoa, conseguiu obter do Conselho Ultramarino uma moratória de quatro anos, além da suspensão da execução de seu engenho e escravos, para que pudesse mantê-lo em funcionamento de modo a poder pagar a dívida junto à Fazenda Real⁵.

Em 1731, como não conseguiu honrar os pagamentos a que estava obrigado, e na iminência de ser executada a sua fábrica e escravaria pela Fazenda Real, José Camelo Pessoa voltou a requerer à Coroa pedindo que ordenasse ao Provedor da Fazenda Real Francisco do Rego Barros o aceite de 600 arrobas de açúcar branco ou a quantia de 600 mil réis por pagamento de cada uma das safras devidas até satisfazer o saldo devedor de 10 mil cruzados (4 contos de réis), o que amortizaria a dívida por pelo menos mais sete anos. De acordo com o capitão-mor essa quantia era correspondente ao rendimento que os engenhos estavam conseguindo auferir naquela conjuntura de dificuldades persistentes, sobretudo em termos dos altos preços da mão de obra escravizada. Caso sua fábrica e escravaria fossem arrematadas pela ausência do pagamento original de 3 mil cruzados por safra, a Fazenda Real poderia ter prejuízo maiores pois deixaria de arrecadar o dízimo e as pensões devidas. A arrematação de um engenho executado pela Fazenda Real não eliminava a dívida a que estava obrigado, mudando apenas o responsável pelo seu pagamento, como foi o caso de José Camelo Pessoa ao adquirir o engenho de Francisco Ferreira da Costa. Assim, José Camelo Pessoa obteve a autorização para realizar os pagamentos na forma negociada sob pena de ser executado e ter seus bens arrematados em hasta pública, assegurando momentaneamente a posse de seu engenho⁶.

Porém, no início dos anos 1740, o engenho S. Francisco foi alvo de execução fiscal pelo Provedor da Fazenda Real Francisco do Rego Barros. Apesar da alegação do capitão-mor José Camelo Pessoa de ter incluído rendas do engenho Boa Vista – situado na Capitania de Itamaracá – na composição do pagamento dos tributos devidos à Fazenda Real, isto não foi suficiente para evitar o confisco da propriedade⁷. A atuação de Francisco do Rego Barros à frente da Provedoria foi objeto de queixas públicas de José Camelo Pessoa, de seu filho Caetano Camelo Pessoa e de comerciantes da praça do Recife, forçando o Provedor a escrever uma carta à Coroa explicando cada um dos procedimentos adotados nos respectivos casos. Francisco do Rego Barros refutou o argumento de José Camelo Pessoa no caso da execução do engenho São Francisco, e disse que Caetano Camelo, seu filho, havia tomado posse mediante esbulho de um engenho de fazer açúcar pertencente a João do Rego Barros – filho dele, Provedor da Fazenda. Quanto aos comerciantes da praça do Recife, disse ter confiscado e arrematado, por duas vezes no comércio do Recife, fazendas sem o selo da

⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 33, D. 3039 [ant. 1726, março, 28, Pernambuco].

⁶ AHU_ACL_CU_015, Cx. 42, D. 3749 [ant. 1731, setembro, 22, Pernambuco].

⁷ AHU_ACL_CU_015, Cx. 53, D. 4622 [ant. 1738, dezembro, 19].



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Alfândega⁸. A disputa entre José Camelo Pessoa e o Provedor da Fazenda Real Francisco do Rego Barros em torno do engenho Boa Vista, da Capitania de Itamaracá, continuou entre os anos 1745 e 1746⁹.

Neste mesmo ano de 1746, José Camelo Pessoa precisou novamente pedir intercessão junto ao rei, D. João V, por razão de uma outra dívida que possuía. Mas desta vez, não se tratava de dívida tributária referente a propriedades de engenhos de açúcar que havia adquirido para além daquele de São Pantaleão, cujos bens estavam vinculados e dos quais era Administrador. A dívida em questão se referia justamente a uma das obrigações constantes do instrumento de instituição da capela de São Pantaleão do Monteiro, mais precisamente aquela referente à cota de 150 arrobas de açúcar que deveria pagar ao Colégio dos Jesuítas anualmente. Em face disso, pediu provisão para que fosse reavaliada a apelação que moveu na Relação da Bahia e, caso não fosse da alçada dela reavaliar, que fosse admitido na forma de agravo ordinário na Casa de Suplicação de Portugal. Os padres da Companhia do Colégio de Olinda – responsáveis por fiscalizar o cumprimento das obrigações do vínculo – haviam obtido ganho de causa no Juízo das Capelas de Pernambuco em torno do pagamento anual e perpétuo das 150 arrobas de açúcar, com dez anos de dívidas já decorridos, ou seja, desde 1736 que não era cumprida a obrigação. Da decisão do Juízo de Capelas de Pernambuco houve confirmação da sentença na Relação da Bahia, sem que fosse tomado conhecimento da apelação movida posteriormente por José Camelo Pessoa. A Coroa devolveu o pedido, indicando que requeresse novamente perante os juízes da Relação da Bahia que não haviam tomado conhecimento da apelação¹⁰.

Essa divergência em torno do cumprimento das obrigações do administrador do vínculo de São Pantaleão do Monteiro era passível de ensejar o questionamento da legitimidade de sua administração sobre os bens vinculados. E em uma hipótese de disputa intrafamiliar, poderia levar à destituição do administrador do vínculo (ROSA, 1995). Não sendo propriamente o caso, essa divergência em torno do pagamento dos encargos religiosos ao Colégio dos Jesuítas revelava, todavia, certa dificuldade de José Camelo Pessoa de gerir não apenas os bens vinculados ao encapelado enquanto seu administrador, mas também de gerir outros bens de sua propriedade, conforme ficou demonstrado nos casos dos engenhos de São Francisco na Várzea e da Boa Vista em Itamaracá, sob a mira da Fazenda Real. Uma das razões que podem explicar as dificuldades econômicas de José Camelo Pessoa pode estar atrelada aos custos que foram necessários desembolsar em sua diligência de habilitação para a Ordem de Cristo, pois seu processo transcorreu por quase trinta anos, de 1703 a 1732, até ser confirmado¹¹.

Com as reformas pombalinas, todavia, e a extinção da ordem dos jesuítas, em 1759, José Camelo Pessoa e os demais sucessores e herdeiros na administração do encapelado de São Pantaleão se viram desobrigados de cumprir com tais encargos pios, sobretudo aqueles mais custosos que diziam respeito justamente à ordem religiosa: além das 150 arrobas de açúcar em questão, havia despesas com as celebrações das missas na capela de Nossa Senhora das Angústias do Colégio dos Jesuítas. Por outro lado, é possível que haja outros componentes nessa disputa com os padres da Companhia de Jesus.

⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 61, D. 5216 [1744, outubro, 24, Recife].

⁹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 61, D. 5286 [ant. 1745, junho, 4]; AHU_ACL_CU_015, Cx. 63, D. 5397 [1746, maio, 7, Recife].

¹⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx. 64, D. 5481.

¹¹ PT/TT/MCO/A-C/002-009/0003/00012.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

O capitão-mor José Camelo Pessoa teve três filhos homens, sendo que o seu primogênito e homônimo, José Camelo Pessoa (filho), seguiu carreira eclesiástica como padre, além de ser cavaleiro professo na Ordem de Cristo. O fato do primogênito ser padre e não deixar herdeiros – excluídos nessa contabilização eventuais filhos naturais – não o impedia de exercer a administração – como de fato veio a exercer –, apenas inviabilizava a sucessão dentro de sua linhagem, passando à linhagem dos secundogênitos. Ocorre que João Ribeiro Pessoa, segundo filho de José Camelo Pessoa, também seguiu carreira eclesiástica, tendo atuação destacada em Lisboa, Doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra, recebeu o título de Monsenhor pela Igreja Patriarcal de Lisboa, posteriormente atuando como Cônego pela mesma Igreja (FONSECA, 1935a). Apesar da credibilidade religiosa dos irmãos padres, ambos foram rejeitados em suas habilitações para o Santo Ofício, por defeito de sangue de um filho de um tio-avô que se casou com uma cristã nova na Bahia (LOPES, 2018). Restou, portanto, a Caetano Camelo Pessoa seguir a carreira paterna no trato da lavoura da cana e do fabrico de açúcar no engenho, de modo a suceder seu pai – ou deixar herdeiros que assim o fizesse – na administração do vínculo de São Pantaleão do Monteiro, visto que seus irmãos mais velhos que seguiram a carreira eclesiástica não deixariam herdeiros e sucessores.

Caetano Camelo Pessoa casou-se com Catarina Josefa Soares de Quintão, filha natural do Cônego Francisco Soares de Quintão – natural de Lisboa e Clérigo da Igreja Catedral de Olinda – e de Francisca Gomes Lyra. O Cônego Francisco de Quintão tinha uma conduta, por assim dizer, heterodoxa dentro daquilo que se podia esperar de um ocupante de um cargo importante no Cabido da Sé de Olinda. Ao longo de sua trajetória esteve envolvido em intrigas com a Câmara de Olinda (LISBOA, 2011), negociou, acumulou riquezas, emprestou dinheiro a juros e se amancebou com pelo menos duas mulheres, uma das quais a mãe de Catarina Josefa Soares de Quintão e a outra, Ana Bezerra, com quem se amancebou publicamente em inícios da década de 1720¹².

Em 1738, o Cônego Francisco Soares de Quintão pediu provisão ao rei D. João V para que José Camelo Pessoa fosse citado perante a Ouvidoria da capitania de Pernambuco para lhe pagar uma dívida de 8 mil cruzados (3:200\$000 réis), sendo 6 mil cruzados do principal (2:400\$000 réis) e 2 mil cruzados (800 mil réis) de juros¹³. Foi justamente nessa época que José Camelo Pessoa adquiriu o engenho Boa Vista na Capitania de Itamaracá, quando fez mais um movimento de expansão patrimonial concomitante à expansão de seus problemas tributários junto à Fazenda Real, quando estava obrigado ao pagamento anual de 3 mil cruzados decorrente da compra do engenho São Francisco na Várzea. Além disso, aquele era um período de dificuldades para os senhores de engenhos, em razão do aumento do preço da mão de obra escravizada e dos alimentos, do que pode também se depreender que o empréstimo tomado junto ao Cônego fosse para financiar as safras de seus engenhos.

Muito embora não saibamos a data exata do casamento de Caetano Camelo Pessoa com Catarina Soares de Quintão, é provável que a dívida contraída por José Camelo Pessoa junto a Francisco Soares de Quintão estivesse contemplada no acordo do casamento arranjado pelos pais dos noivos. Esse arranjo parece ter sido vantajoso para ambos, pois encaminhava o futuro da filha natural do Cônego nascida na América portuguesa, ao passo que sanava uma das tantas dívidas do capitão-mor José Camelo Pessoa. Além disso, não há

¹² AHU_ACL_CU_015, Cx. 30, D. 2709.

¹³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 52, D. 4605 [ant. 1738, setembro, 28, Olinda].



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

como desprezar a forte possibilidade de influência dos filhos eclesiásticos do capitão-mor, o padre José Camelo Pessoa e o padre João Ribeiro Pessoa, tanto nas negociações econômicas do pai com Francisco Soares de Quintão, quanto nas negociações sociais que possibilitaram o casamento arranjado de Catarina com Caetano. Para completar a importância desse casamento para as famílias envolvidas, Caetano Camelo Pessoa recebeu a promessa de um dote de 20 contos de réis de seu sogro. O maior dote que se teve notícia até então na Capitania de Pernambuco (MORAIS, 2021). Desse total prometido, Caetano Camelo Pessoa recebeu no ato do casamento cerca de 16 contos de réis em peças de ouro e prata, móveis e papéis de dívidas que o Cônego tinha para receber, ficando os outros 4 contos de réis a serem pagos. Esse valor nunca foi quitado, tanto que após o falecimento do sogro, em 1758, Caetano Camelo Pessoa – à época morador do engenho Casa Forte, arrendado ao proprietário deste engenho que era seu primo e cunhado André de Barros Rego (FONSECA, 1935a) – requereu à Corte de D. José I (1750-1777) provisão para confirmar essa dívida, haja vista que devia estar em curso o inventário dos bens de Francisco Soares Quintão junto aos seus herdeiros João Crisóstomo Ribeiro e Teresa Inácia, ambos moradores na Corte em Portugal, e citados no requerimento de Caetano¹⁴.

O casamento de Caetano Camelo Pessoa era fundamental para a continuidade do vínculo do Monteiro, uma vez que seus irmãos seguiram a carreira eclesiástica. Neste sentido, o matrimônio arranjado com Catarina, filha do Cônego Francisco Quintão, foi muito bem-sucedido pois lhe rendeu uma prole de oito filhos, sendo dois homens (Francisco Camelo Pessoa Valcácer, o mais velho, e José Camelo Pessoa de Lacerda), e seis mulheres. Além disso, Caetano Camelo Pessoa trilhou o caminho paterno em termos de atividades econômicas, atuando ao que parece, inicialmente na lavoura da cana e depois como rendeiro de engenho, como forma de se apropriar da cadeia produtiva do açúcar, para que no momento certo assumisse a administração do vínculo de São Pantaleão com seu engenho do Monteiro, terras de lavoura de cana e matas adjacentes.

Em 1752, Caetano Camelo Pessoa e seu pai José Camelo Pessoa, subscreveram um requerimento coletivo junto com outros 30 senhores de engenho e lavradores de cana contrários à criação e instalação da Mesa de Inspeção. Essa estrutura administrativa foi estabelecida nas Capitanias de Pernambuco, Maranhão, Bahia e Rio de Janeiro com a finalidade de inspecionar a produção e comércio de gêneros na América portuguesa. Os senhores de engenho e lavradores de cana de açúcar entendiam que essa estrutura beneficiaria os comerciantes em detrimento dos produtores, pois os inspetores teriam influências sobre os preços de venda do açúcar. Isto porque a Mesa era composta pelo Ouvidor-Geral da Capitania, na condição de presidente, e por dois juízes inspetores, sendo um representante dos homens de negócio e o outro indicado pela Câmara Municipal sede da Mesa, que no caso de Pernambuco ficou sediada no Recife, onde a influência dos comerciantes era predominante desde a criação de sua vila e câmara em 1710 (MORAIS, 2021).

No ano seguinte, em 1753, José Camelo Pessoa solicitou à Coroa uma moratória de cinco anos da execução de suas dívidas aos respectivos credores, relativamente aos dois engenhos de sua propriedade: o Boa Vista, localizado em Goiana, e o Monteiro, localizado na freguesia da Sé de Olinda, este último vinculado à capela de São Pantaleão. Ele argumentava a falta de trabalhadores escravizados e de semoventes (bois e bestas), além da depreciação

¹⁴ AHU_ACL_CU_015, Cx. 87, D. 7136 [ant. 1758, novembro, 27, Olinda].



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

de seu maquinário. Dizia ainda que a penhora e execução sobre o açúcar produzido lhe causava imensos prejuízos, impedindo-o de renovar sua força de trabalho – através da aquisição de pessoas escravizadas no comércio transatlântico – e de seus maquinários, e mesmo de arcar com as despesas da colheita da safra da cana. Neste sentido, solicitava a moratória da dívida em cinco anos em razão dos serviços prestados à Coroa por mais de quarenta anos, sendo considerado um dos homens mais beneméritos e principais daquele Estado. E que as execuções já iniciadas fossem somente sobre os rendimentos dos engenhos e não sobre as fábricas e terras de produzir o açúcar¹⁵.

Essa não era uma realidade exclusiva dos engenhos de açúcar de José Camelo Pessoa, mas do conjunto dos lavradores e produtores que voltaram a se reunir coletivamente para fortalecer suas demandas perante a Coroa. Tanto é verdade que em 1757, um grupo de senhores de engenho requereram novamente contra a Mesa de Inspeção, desta vez para reclamar contra a atuação dos credores que realizavam arrematações e penhora de engenhos em desacordo com a provisão régia que proibia a execução de bens de senhores de engenho e lavradores a não ser na forma de rendimentos de sua produção. Nesse momento, José Camelo Pessoa e seu filho Caetano Camelo Pessoa não apareceram como signatários do documento, apesar de certamente serem parte interessada na demanda, pois os engenhos Boa Vista e do Monteiro, pertencentes ao patrimônio familiar, sofriam do mesmo problema. Uma das explicações para essa omissão pode estar no fato de Caetano Camelo Pessoa ter ocupado assento na Mesa de Inspeção nos anos de 1755-1756 – e outra vez, posteriormente, em 1760-1761 (MORAIS, 2021). Outra explicação possível é que José Camelo Pessoa pode ter passado a administração do vínculo de São Pantaleão para seu filho padre José Camelo Pessoa, justamente entre 1753, data de seu requerimento à Coroa solicitando moratória das dívidas dos engenhos Boa Vista e Monteiro, e 1757, data do requerimento coletivo dos senhores de engenho e lavradores à Coroa motivados pela mesma razão. O motivo da antecipação da passagem do vínculo para seu filho pode estar relacionada à atuação do capitão-mor José Camelo Pessoa como Ouvidor da Capitania de Itamaracá, onde estava localizado o seu engenho Boa Vista. O período da administração de José Camelo Pessoa à frente do vínculo de S. Pantaleão do Monteiro (c.1700 a c. 1753) coincidiu com o período de queda significativa da produção de açúcar e de produtividade dos engenhos da Capitania de Pernambuco: de cerca 400 mil arrobas produzidas pelo conjunto dos 246 engenhos, em 1710; passou-se ao número de 240 mil arrobas produzidas pelos 276 engenhos, em 1751 (SILVA, 2014).

Conclusão: a decadência da produção de açúcar, o arrendamento das terras e as demais sucessões patrimoniais do vínculo.

Em 1761, o governador da Capitania de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva, encaminhou ao Conde de Oeiras, futuro Marquês de Pombal e então Secretário de Estado do Reino e Mercês, a lista dos engenhos de açúcar moentes e de fogo morto das freguesias da Capitania de Pernambuco, de Goiana e Itamaracá e da Paraíba. Na ocasião, a freguesia da Várzea tinha 12 engenhos moentes e 3 de fogo morto – ou seja, das 15 unidades recenseadas, 80% estavam em funcionamento, enquanto as demais 20% encontravam-se fechadas. Entre os engenhos em atividade, apenas 3 localizavam-se à margem esquerda do

¹⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 74, D. 6204 [ant. 1753, julho, 1].



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

rio Capibaribe: de Apipucos, do capitão-mor Pedro Velho Barreto; de Casa Forte, arrendado à Caetano Camelo Pessoa; e do Monteiro, do padre José Camelo Pessoa. O mesmo documento do governador apontou que o capitão-mor José Camelo Pessoa continuava na propriedade e posse do engenho Boa Vista na Capitania de Goiana e Itamaracá¹⁶. É provável que o capitão-mor José Camelo Pessoa tenha falecido por volta dos 80 anos de idade, na primeira metade da década de 1760 (FONSECA, 1935a).

Caetano Camelo Pessoa atuou como lavrador no engenho do Monteiro por cerca de três anos na década de 1750, quando passou ao engenho da Casa Forte como rendeiro de seu primo e cunhado por volta de 1758, ou um pouco antes. Nesta condição, de arrendatário de engenho vizinho ao do vínculo de seu irmão mais velho, permaneceu por dezesseis anos, portanto, até 1774, um pouco mais ou um pouco menos, quando retornou ao vínculo do Monteiro com a sua família, provavelmente para preparar a sucessão de seu irmão padre, que já devia ter certa idade. Na ocasião de seu retorno ao vínculo de São Pantaleão, após anos como rendeiro do engenho Casa Forte, residiu inicialmente no sobrado ou casa-grande do engenho do Monteiro e logo em seguida iniciou a construção de uma casa no Barbalho, na margem direita do rio Capibaribe, onde passou a residir com sua família. Todavia, Caetano Camelo Pessoa veio a falecer apenas seis meses depois de ter se mudado com a família para a casa do Barbalho, depois denominada de Trapiche.

Pouco tempo depois, veio a falecer o padre José Camelo Pessoa, isto porque seu sobrinho – e filho de Caetano Camelo Pessoa –, Francisco Camelo Pessoa Valcácer, já figurava como administrador do vínculo de São Pantaleão do Monteiro, conforme aparece na relação dos senhores de engenho devedores da Companhia Geral do Comércio em Pernambuco até o ano de 1780 (SILVA, 2014). Na lista, aparecem como devedores tanto o padre José Camelo Pessoa, na quantia de cerca de 100 mil réis, quanto o seu sobrinho Francisco Camelo Valcácer, em cerca de 580 mil réis. O que demonstra que a sucessão se deu logo após o falecimento de Caetano Camelo Pessoa, entre 1774 e 1780, ano da elaboração da lista dos devedores da Companhia.

Os indícios apontam que o engenho do Monteiro encerrou suas atividades industriais, assim como seus vizinhos de Casa Forte e Apipucos, justamente na administração de Francisco Camelo Valcácer, entre os anos de 1780 e 1800, quando os rendimentos do vínculo passaram a se concentrar no arrendamento das terras, fracionadas em sítios, através da cobrança de foro – uma taxa anual pela utilização das terras – dentro do processo de povoamento dos subúrbios do Recife (MELLO, 1978. COSTA, 2013). Esses sítios contribuíram para o abastecimento de víveres da cidade do Recife, com a produção de frutas, tubérculos e leite, por décadas a fio, a partir de então, mas contribuíram também para a povoação dos arredores do Recife. A crise da produção açucareira da Mata Norte de Pernambuco coincidiu com o crescimento da produção algodoeira e com uma maior diversificação de atividades econômicas na região na produção de farinha, fumo, curtimento de couro, dentre outras. Os aglomerados urbanos dos subúrbios da região entre Recife e Olinda se conectavam tanto com a Mata Norte, quanto com a região Agreste da Capitania, seguindo o fluxo de escoamento da produção de algodão e de outros produtos do interior. Por conta desse conjunto de fatores – mudanças na estrutura econômica e maior povoamento –, as crises econômicas e políticas tiveram maior incidência e repercussão nessa área (MELLO, 2022). Exemplos disso está no envolvimento da elite local nos acontecimentos políticos de

¹⁶ AHU_ACL_CU_015, Cx. 95, D. 7501 [1761, fevereiro, 15, Recife].



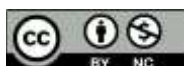
Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

1817 e de 1824, além da formação dos quilombos na mata do Catucá, na qual parte das terras do engenho do Monteiro estava inserida (CARVALHO, 1996).

Quadro 1 - Administradores do Encapelado de São Pantaleão do Monteiro

Nome	Condição	Período	Relação de parentesco
João Pessoa Bezerra	Instituidor	c. 1682- c. 1684	Filho de Francisco Bezerra Monteiro
padre João Ribeiro Pessoa	Coadministrador	c. 1682 - c. 1700	sobrinho do instituidor, filho de Tomázia Pessoa
capitão-mor José Camelo Pessoa	Herdeiro	c. 1700 - c. 1753	sobrinho-neto do instituidor, filho de Nuno Camelo e de Inês Pessoa Bezerra
padre José Camelo Pessoa	Herdeiro	c. 1753- c. 1775	filho do administrador falecido
Francisco Camelo Pessoa Valcácer	Herdeiro	c. 1775 - a. 1821	sobrinho do administrador falecido, filho de Caetano Camelo Pessoa
José Camelo Pessoa de Lacerda	Herdeiro	c. 1821 - 1829	irmão do administrador falecido, filho de Caetano Camelo Pessoa
João do Rego Barros e Mello	Procurador da herdeira	1829-1835	genro do administrador falecido e esposo de Maria Helena Pessoa de Mello
Maria Helena Pessoa de Mello	Herdeira	1835-1857	filha do administrador falecido e esposa de João do Rego Barros e Mello

Ao que parece, Francisco Camelo Valcácer também não deixou herdeiros e, pela narrativa apresentada pelas suas irmãs Teresa Ludovina Pessoa de Lacerda, Catarina do Monte Sinai de Jesus Vasconcelos e Josefa Maria da Conceição Valcacer às Cortes Constituintes de Lisboa, em 1821, teria sido assassinado pelo seu sobrinho Caetano Camelo Pessoa de Lacerda, filho de José Camelo Pessoa de Lacerda, seu irmão e sucessor na administração do vínculo de S. Pantaleão do Monteiro. No requerimento – devolvido pelas Cortes por ausência de competência para se pronunciar sobre a matéria – elas argumentavam que o engenho do Monteiro não funcionava há anos na produção de açúcar e também não cumpria mais com as obrigações pelas quais fora instituído no século XVII. Por isso, solicitaram a extinção do vínculo encapelado e a distribuição comum da herança que a ele



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

estava vinculado, de modo a evitar a pobreza dos demais membros da família excluídos pela hegemonia do varão e primogênito como único sucessor da propriedade familiar¹⁷.

Em 1824, em pleno governo da Confederação do Equador, Caetano Camelo Pessoa de Lacerda, que teria assassinado seu tio para assumir o comando do vínculo, haja vista a idade avançada de seu pai José Camelo Pessoa de Lacerda – de acordo com a alegação de suas tias às Cortes de Lisboa em 1821 –, foi também assassinado, conforme consta em seu registro de morte anotado no Livro de Óbitos da freguesia do Poço da Panela, Paróquia do Sagrado Coração de Jesus. Em 1829, José Camelo Pessoa de Lacerda, sem herdeiro varão para lhe suceder, passou procuração ao seu genro, João do Rego Barros e Mello, para administrar o vínculo em nome de sua filha mais velha, Maria Helena Pessoa de Mello¹⁸. Com o falecimento de José Camelo Pessoa de Lacerda, naquele mesmo ano, João do Rego Barros e Mello permaneceu na administração do vínculo, após enfrentar inicialmente resistência de seu próprio irmão e cunhado José do Rego Barros, casado com Antônia Florinda Pessoa de Mello – filha de José Camelo Pessoa de Lacerda e irmã de Maria Helena Pessoa de Mello¹⁹. Vencida essa disputa, João do Rego Barros e Mello enfrentou ainda dois processos judiciais no ano de 1831: o primeiro, em virtude da ausência de pagamento dos encargos religiosos do vínculo desde 1759, remontando à expulsão dos jesuítas, compelido a pagar pouco mais de 4 contos de réis, a 60 mil réis anuais, pelo débito acumulado de 72 anos sem pagamento das obrigações (COSTA, 2013); e o segundo, fruto de uma disputa pela posse de uma casa localizada na levada do Monteiro com as tias de sua mulher: Catarina do Monte Sinai de Jesus Vasconcelos e Josefa Maria da Conceição Valcácer²⁰.

Às vésperas, porém, do sancionamento da Lei n. 57, de 6 de outubro de 1835, que proibiu o estabelecimento de novos morgadios e capelas, extinguindo os vínculos de propriedade existentes após a morte do último administrador legítimo, João do Rego Barros e seu irmão José do Rego Barros, foram declarados dementes pelo juízo municipal²¹. O debate em torno da lei de extinção dos morgados e capelas – pouco mencionada no âmbito das reformas liberais – se deu durante o período Regencial, logo após outras medidas legislativas importantes de ruptura com o Antigo Regime como foram as do Código do Processo de 1832 e do Ato Adicional de 1834. A discussão em torno da extinção dos vínculos no Senado do Império se deu muito rapidamente em dois exercícios legislativos. Iniciou em setembro de 1834, com a apresentação do projeto de lei pelo senador Vergueiro. Ao longo do ano legislativo de 1835, os senadores debateram o projeto por cerca de 10 sessões, inicialmente abordando o mérito da matéria, em primeira e segunda discussão, e em seguida apresentando emendas aos artigos que compuseram a proposta aprovada. Além do senador Vergueiro, autor da proposta, se mostraram favoráveis a ela os senadores Carneiro de Campos – também conhecido como Marquês de Caravelas –, Inácio Borges e Paula Souza. Contrários à proposta se manifestaram os senadores Saturnino, João Evangelista e Fonseca Vasconcelos – o Visconde de Caeté. Dentre os argumentos constantes do debate estavam o caráter econômico, considerando os prejuízos ocasionados pela manutenção desse tipo de propriedade tida por arcaica, mas também o caráter social, sobretudo no tocante às intrigas

¹⁷ PT-AHP/CGE/CPET/S2/D1221.

¹⁸ Avisos Particulares. O Cruzeiro, 09/11/1829, p. 4.

¹⁹ Documentos Avulsos III (Processos Judiciais) 1764-1946. Doc. nº 02. 11/01/1830.

²⁰ BR PEMJ TRPE-PCV-REV-1836.04.27. IAHP, caixa 39, MD-776.

²¹ Diário de Pernambuco, 17/08/1835, p. 3.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

familiares ocasionadas pela supremacia do morgado ou administrador do vínculo em detrimento de seus irmãos e parentes²².

Nesse contexto, não há como menosprezar o fato de que as discussões legislativas eram de amplo conhecimento das famílias do Império do Brasil detentoras de vínculos de morgadio ou de capela. E não deve ter sido diferente, no tocante à família Camelo Pessoa, relativamente ao vínculo de São Pantaleão do Monteiro. A declaração de demência concomitante de dois genros, sedentos talvez, pela administração do vínculo – mesmo que de um engenho falido, mas certamente superavitário no recolhimento dos foros dos sítios arrendados – demonstra o arranjo familiar para que a última administração do vínculo permanecesse sob o sangue dos descendentes do fundador. Assim, a declaração de demência dos irmãos João do Rego Barros e Mello e José do Rego Barros, às vésperas do sancionamento da Lei n. 57, de 6 de outubro de 1835, abriu espaço para a posse de Maria Helena Pessoa de Mello, que exerceu – ironicamente enquanto mulher, a despeito da regra secular que privilegiava a varonia – a administração do vínculo de São Pantaleão do Monteiro como última morgada e administradora até sua morte em 1857.

A título de conclusão, verificamos que o engenho do Monteiro foi circunscrito ao modelo de propriedade vincular na década de 1680, no contexto da crise da economia açucareira que se sucedeu à guerra contra os holandeses. Esta forma de organização da propriedade garantiu o controle familiar do patrimônio e a manutenção das atividades do engenho até o final do século XVIII, mesmo em meio às dificuldades enfrentadas pela economia açucareira. E apesar do abandono do fabrico de açúcar no Engenho do Monteiro, a propriedade ainda assim não se fragmentou, embora tenha sido objeto de disputas familiares internas pelo seu controle. A principal fonte de renda do vínculo do Monteiro passou a ser o arrendamento das terras através do recolhimento dos foros anuais aos rendeiros, a maioria deles dedicados à produção de alimentos em sítios para o mercado urbano do Recife. Sob essa nova configuração produtiva, a propriedade se manteve até a gestão de Maria Helena Pessoa de Mello, em 1835, quando após sua morte foi extinta e sujeita a novas regras de sucessão patrimonial, abrangendo todos os herdeiros e o fracionamento da propriedade entre eles.

Referências

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de Carvalho. “O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 407-432.

COSTA, F. A. Pereira da. *Arredores do Recife*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2013.

DANTAS, Aledson Manoel Silva. *Uma vila e seu povo: relações hierárquicas e poder local (Olinda, século XVII)*. Dissertação (Mestrado em História.) Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2018.

²² Anais do Senado do Império, 1834 e 1835.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

FONSECA, Antonio José Victoriano Borges da. *Nobiliarquia Pernambucana, Vol. I*. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, 1935a.

FONSECA, Antonio José Victoriano Borges da. *Nobiliarquia Pernambucana, Vol. II*. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, 1935b.

GALVÃO, Tácito Luiz Cordeiro. As “Notas Históricas e Curiosas” de Salvador Henrique de Albuquerque, 2ª Parte. *Revista do IAHGP*, Recife, n. 71, pp. 339-390, 2018.

LISBOA, Breno Almeida Vaz. *Uma elite em crise: a açucarocracia de Pernambuco e a Câmara Municipal de Olinda nas primeiras décadas do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2011.

LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Indignos de servir: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício português (1680-1780)*. Tese (Doutorado em História). Mariana: Universidade Federal de Ouro Preto, 2018.

MARTINS, José Dias. *Os mártires pernambucanos: vítimas da liberdade nas duas revoluções ensaiadas em 1710 e 1817*. 2 ed. Recife: Cepe, 2022.

MELLO, Evaldo Cabral de. *A Outra Independência: Pernambuco, 1817-1824*. São Paulo: Todavia, 2022.

MELLO, Evaldo Cabral de. Canoas do Recife: Um Estudo de Microhistória Urbana. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, Recife, v. 50, pp. 67-103, 1978.

MELLO, Evaldo Cabral. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

MELLO, Evaldo Cabral. *O Bagaço da Cana: os engenhos de açúcar do Brasil holandês*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

MORAIS, Ana Lunara da Silva. *Em busca da perpetuação. Reprodução social e poder econômico da nobreza da terra nas Capitanias do Norte, séculos XVI-XVIII*. Tese (Doutoramento em História). Évora: Universidade de Évora, 2021.

RAMINELLI, Ronaldo. Nobreza e principais da terra – América Portuguesa, séculos XVII e XVIII. *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 217-240, mai./ago. 2018.

ROSA, Maria de Lurdes. *“As Almas Herdeiras”: Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Tese (Doutoramento em História). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005.

ROSA, Maria de Lurdes. *O Morgadio em Portugal sécs. XIV-XV: modelos e práticas de comportamento linhagístico*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

SILVA, Poliana Priscila da. *Homens de negócio e monopólio: interesses e estratégias da elite mercantil recifense na Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba (1757-1780)*. Dissertação (Mestrado em História). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2014.

SOUSA, Ana Madalena Trigo de. O Juízo dos Resíduos e Capelas na Madeira (Finais do Século XV a 1832): Enquadramento Jurídico, Titularidade e Exercício. *Arquivo Histórico da Madeira, Nova Série*, nº 1, 2019, pp. 103-150.

SOUZA, George F. Cabral de. *Tratos & Mofatras: o grupo mercantil do Recife colonial (1654-1759)*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

VERRI, Gilda Maria Whitaker; PEREIRA, Ana Maria Santos. *Bens dos Jesuítas: bens livres e de encargos pertencentes aos Colégio de Olinda, Recife, Paraíba e Ceará*. Recife: Cepe, 2021.

Notas de autoria

Emanuel Moraes Lima dos Santos é doutorando, mestre e graduado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É servidor da UFPE, onde exerce o cargo de Assistente em Administração. E-mail: emanuel.moraes@ufpe.br

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

SANTOS, Emanuel Moraes Lima dos. O engenho de S. Pantaleão do Monteiro: um caso de propriedade vincular na Capitania de Pernambuco (c. 1682-1835). *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 49-70, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Histórico

Recebido em 12/07/2025

Aceito em 07/12/2025


Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

DOI 10.22478/ufpb.2317-6725.2025v30n53.74566

Relações no eito: livres e cativos no oeste de Minas Gerais, século XIX

Relations in the field: free and captive in western Minas Gerais in the decade of Abolition

Carlos Eduardo Moreira de Araújo

 <https://orcid.org/0000-0002-0494-8005>

Universidade Federal de Uberlândia

Resumo: A região oeste de Minas Gerais tornou-se uma importante produtora de gêneros agropecuários que abastecia o mercado das províncias limítrofes de São Paulo, Goiás e Mato Grosso. Algumas mercadorias chegavam até a capital do império através dos tropeiros que cruzavam o sertão da Farinha Podre ao longo do século XIX. O padrão de posse de escravos na região se caracterizava pelo pequeno proprietário que possuía entre um e três trabalhadores escravizados, ao lado do trabalhador livre no eito. As atividades realizadas lado a lado por escravos, forros, agregados, jornaleiros, condutores de tropa, senhores e seus familiares eram de caráter doméstico, agrário, pecuário, comercial e artesanal, especializados ou não. Tal proximidade proporcionou a construção de laços de solidariedades, mas também de conflitos registrados nos documentos judiciais. Em pequenas e médias posses, a organização e as relações de trabalho se constituíam de maneira diferenciada das grandes lavouras existentes em outras áreas da província mineira. O artigo apresenta uma análise das relações de trabalho a partir do conceito thompsoniano de agência utilizando para isso três processos criminais. Dois deles tiveram como cenário a propriedade do Comendador Antonio Eloy Cassemiro de Araújo, futuro Barão da Ponte Alta. O ponto de partida são dois crimes envolvendo trabalhadores livres e escravizados. Utilizaram-se os processos criminais como principais fontes, além de inventários *post mortem*, ofícios da Câmara Municipal e o periódico *Gazeta de Uberaba* como fontes secundárias.

Palavras-chave: Uberaba. Século XIX. Escravidão. Processos-crime.

Abstract: The western region of Minas Gerais became an important producer of agricultural products that supplied the markets of the neighboring provinces of São Paulo, Goiás and Mato Grosso. Some goods reached the capital of the empire through the mule drivers who crossed the Farinha Podre backlands throughout the 19th century. The pattern of slave ownership in the region was characterized by small landowners who owned between one and three enslaved workers, alongside free workers in the fields. The activities carried out side by side by slaves, freed slaves, hired hands, day laborers, troop drivers, masters and their families were of a domestic, agricultural, livestock, commercial and artisanal nature; specialized or not. This proximity allowed for the construction of bonds of solidarity, but also of conflicts recorded in judicial documents. In small and medium-sized landholdings, the organization and labor relations were different from the large plantations existing in other areas of the province of Minas Gerais. This article will present an analysis of labor relations based on Thompson's concept of agency, using three criminal cases. Two of them were set on the property of Comendador Antonio Eloy Cassemiro de Araújo, future Baron of Ponte Alta. The starting point is two crimes involving free and enslaved workers. The criminal cases will be used as the main sources, in addition to *postmortem* inventories, official documents from the City Council and the newspaper *Gazeta de Uberaba* as secondary sources.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Keywords: Uberaba. 19th century. Slavery. Legal Proceedings

Introdução

A produção historiográfica sobre a escravidão brasileira avançou em muitas questões importantes nas últimas décadas. Novos atores foram introduzidos nessa História e suas relações perscrutadas por várias pesquisas desenvolvidas ao longo do tempo. Se antes os escravos figuravam como seres passivos sobre o comando dos seus senhores benevolentes (FREYRE, 2006), passaram a demonstrar traços de rebeldia e liderança. Mesmo assim, não foram capazes de derrubar o sistema escravista que os oprimia, oscilando entre a rebeldia sem resultado efetivo e a passividade por gratidão personificada no pai João (CARDOSO, 2011). Contudo, o presente artigo se distancia dessa dicotomia historiográfica, a qual, ao circunscrever o debate nesses limites, obscurece as experiências vividas no cotidiano pelos cativos.

A historiografia sobre a escravidão africana no Brasil, principalmente a partir da década de 1980, renunciou às grandes interpretações do processo social e aos debates sobre os modos de produção, dando lugar ao interesse pelo ponto de vista dos cativos, seus costumes, modos de viver, agir e sentir, suas práticas cotidianas, conflitos e solidariedades e revelando novas dimensões da experiência negra sob a escravidão (CHALHOUB, 1990; GOMES, 2006; MACHADO, 2018). Os estudos sobre o cativo afro-brasileiro desdobraram-se em várias direções: a rediscussão dos significados do castigo físico na política de domínio senhorial e a proposta de superação do discurso do escravo-vítima destacaram a capacidade dos cativos de, apesar do cenário adverso, criarem e agenciarem suas vidas, construindo “consciências políticas diferenciadas” (LARA, 1988). A existência da família e das linhagens escravas e sua importância na conformação dos conflitos entre senhores e escravos (SLENES, 2011), constituem bons exemplos.

A base teórica dos trabalhos citados está na História Social produzida pelo historiador E. P. Thompson (1979; 1987). A aproximação, nas últimas décadas, entre a História do Trabalho e a História da Escravidão proporcionou o entendimento de que o escravo também era trabalhador e, como tal, dividiu o mesmo espaço com trabalhadores livres, onde ambos teceram relações de proximidade e repulsa, companheirismo e rivalidade, independente das suas condições jurídicas (LARA, 1998; POPINIGIS; TERRA, 2019).

Após esse brevíssimo balanço da produção historiográfica, propomos sair um pouco dos espaços privilegiados de análise da sociedade escravista no século XIX (Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Pernambuco) e aproximar-nos da Província de Minas Gerais de forma pouco usual. Suas épocas de Capitania, quando o ouro e os diamantes eram explorados de forma intensa, contaram com um farto número de trabalhos que até hoje são referência para a história mineira (PAIVA, 2000; SOUZA, 2004). Contudo, queremos nos debruçar sobre uma região que ainda precisa ser mais bem explorada: o Triângulo Mineiro. Não há muitos trabalhos nem uma variedade temática que dê conta dos aspectos mais amplos que encontramos nas províncias acima citadas.

O botânico Auguste Saint-Hilaire, em viagem pela região do sertão da Farinha Podre



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

(atual Triângulo Mineiro) em 1819, observou que os moradores se dedicavam à criação de ovelhas, porcos e, principalmente, bois, destacando que, em muitas propriedades, encontravam-se de 500 a 1000 cabeças de gado. Parte dessa produção era negociada com atravessadores que levavam essas cabeças até o Rio de Janeiro, para o abate e comercialização (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 151).

Em 1820, foi instalada a freguesia de Santo Antônio e São Sebastião de Uberaba do Julgado do Desemboque, núcleo originário da região, fundado no século XVIII, na esteira das “migrações internas inter-regionais, voluntárias e permanentes” ocorridas com a paulatina queda da mineração naquele período (AMANTINO, 2008). Ao longo da primeira metade do século XIX, a região ampliou sua importância, tornando-se entreposto comercial ligando as províncias de Minas Gerais, São Paulo, Goiás e Mato Grosso. Uberaba foi elevada à categoria de cidade em 1856, a partir do empenho da elite proprietária de terras e dos comerciantes locais. Parte dos esforços foi o levantamento populacional de 1855, encaminhado à Assembleia Provincial de Minas Gerais, registrando os seguintes números: 1.923 habitantes, sendo 1.391 livres (72%) e 532 escravos (28%) (Arquivo Público de Uberaba – APU, 2017).

Durante todo o período da vigência do regime escravista, o padrão de posse de trabalhadores escravizados caracterizou-se pelos pequenos proprietários (um a três cativos) com o trabalhador livre ao lado dos escravos na produção (LOURENÇO, 2005). Segundo Paiva, em Minas Gerais, os pequenos proprietários possuíam de um a três cativos; os médios proprietários possuíam de quatro a dez cativos; os grandes proprietários possuíam de 11 a 49 cativos; e os muito grandes, a partir de 50 cativos (PAIVA, 1996, p. 102-103). Estão depositados na 1ª Vara Cível (1815-1888), no Arquivo Público de Uberaba, 568 inventários *post mortem* com o registro de, ao menos, um cativo. Na década de 1850, foram localizados 129 inventários (22,7%) com planteis que variaram entre 1 e 33 trabalhadores escravizados.

Tal estrutura de exploração do trabalho escravo difere das unidades agrícolas com grandes planteis, existentes nas regiões produtoras de café de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo ou nos engenhos de açúcar da Bahia e de Pernambuco no mesmo período. Segundo Roberto Martins, a característica produtiva da província mineira era “multissetorial”: engenhos de cana, mineração de ouro, diamante e ferro; pecuária com gado bovino de corte, couro, suínos vivos, produção de toucinho e queijos; agricultura de subsistência (mandioca, milho, feijão), além da agricultura de fumo e algodão em rama (MARTINS, 2022, p. 458). Essa característica trouxe como consequência diferentes formas de cativeiro, de organização do trabalho e de relações entre trabalhadores livres e trabalhadores escravizados na província de Minas Gerais.

Analisar as relações entre trabalhadores de diferentes condições jurídicas restritos à uma região que, apesar da imensidão de terras, possuía uma estrutura laboral que confinava grupos distintos na mesma propriedade, requer alguns apontamentos importantes. Dale Tomich reflete sobre a diferenciação entre trabalho livre e trabalho escravo a partir de Marx:

[...] na relação escravista não é a força de trabalho, mas a pessoa do trabalhador que toma forma de mercadoria, e a produção é baseada na sua apropriação física, como se ele fosse uma propriedade. A posse do trabalhador determina os modos como a terra, o trabalho e o capital são combinados e como a produção e a reprodução social são organizadas. A posse dos escravos se estende por toda a sua vida, e o status de escravo é



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

passado para os seus filhos. A renovação da força de trabalho depende da renovação física da população escrava, seja pelo mercado de escravos ou pela reprodução biológica. De um ponto de vista econômico, o tráfico de escravos é parte integrante do regime de produção e constitui um mercado de trabalhadores, não de trabalho (TOMICCH, 2016, p. 73).

A estrutura de trabalho do sertão oeste mineiro, marcada pela pequena e média propriedade rural e pelo predomínio do trabalhador livre (16.676) em relação ao escravizado (3.302), de acordo com o Censo de 1872, estabeleceu um cenário distinto das grandes unidades produtivas da lavouras do Oeste Paulista ou do sul da Província de Minas Gerais na segunda metade do século XIX. A posição de Uberaba como exportadora de mão de obra escravizada, e não de consumidora, conforme aponta Tizoco (2023), intensificou as relações entre trabalhadores de diferentes condições jurídicas, circunscritos no mesmo espaço de produção. A partir do conceito thompsoniano de agência, este artigo argumenta que essa dinâmica peculiar não resultou apenas em conflito, mas também forjou práticas de negociação, solidariedade e um código de convivência no eito, elementos cruciais para a compreensão da experiência da escravidão na região.

Para sustentar esse entendimento, o artigo está dividido em duas seções. Na primeira traçamos o perfil escravista da cidade de Uberaba a partir dos números extraídos dos inventários *post mortem* e do Censo de 1872. Na segunda seção, privilegiamos as relações de trabalho entre livres e escravizados utilizando os crimes ocorridos nas propriedades do futuro Barão da Ponta Alta em dois momentos distintos, além do acontecido na freguesia urbana, registrados nos processos criminais.

Uberaba, século XIX

A partir dos números expressos no Censo de 1872, podemos abordar a posse escrava registrada nos inventários *post mortem* depositados no Arquivo Público de Uberaba. Nas Tabelas 1 e 2, apontamos a quantidade de inventários que contém cativos arrolados por ano, no período de 1870 a 1888, nas duas varas cíveis na cidade. Tal fonte, como uma fotografia, nos permite analisar um momento da vida material dos indivíduos. Abordados em conjunto, os inventários permitem construir trajetórias e padrões de conduta de produção, aspectos demográficos e sociais (FARIA, 1998, p. 227).

Somando as duas varas cíveis, temos 321 inventários com cativos registrados, o que corresponde a 62,5% do total depositado no arquivo. A partir desses números, podemos observar a disseminação do uso da mão de obra escrava na cidade de Uberaba no final do regime escravista. Oscilando entre 13% (1883, Tabela 1) e 100% (1886, Tabela 2), os números confirmam o que Libby (1988) apontou para toda a província mineira e Lourenço (2010) para Uberaba. Avançaremos nos números para completar o nosso panorama.

Tabela 1 — Inventários *post mortem* – 1ª Vara Cível de Uberaba por ano (1870 – 1888)

Ano	Total de Inventários	Inventários com cativos	(%) com cativos	Ano	Total de Inventários	Inventários com cativos	(%) com cativos
-----	----------------------	-------------------------	-----------------	-----	----------------------	-------------------------	-----------------



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

1870	23	16	70	1880	14	10	71
1871	17	13	76	1881	11	10	91
1872	24	17	71	1882	8	5	63
1873	16	9	56	1883	15	2	13
1874	21	11	52	1884	9	5	56
1875	17	11	65	1885	19	11	58
1876	14	9	64	1886	16	11	69
1877	14	9	64	1887	12	4	33
1878	14	10	71	1888	11	2	18
1879	8	4	50	Total	283	169	60

Fonte: APU, 2018.

Tabela 2 — Inventários *post mortem* – 2ª Vara Cível de Uberaba (1870 – 1888)

Ano	Total de Inventários	Inventários com cativos	(%) com cativos	Ano	Total de Inventários	Inventários com cativos	(%) com cativos
1870	20	13	65	1880	8	6	75
1871	15	12	80	1881	7	4	57
1872	22	14	64	1882	6	3	50
1873	13	10	77	1883	11	6	54,5
1874	22	16	73	1884	13	6	46
1875	13	10	77	1885	12	7	58
1876	12	8	67	1886	7	7	100
1877	11	7	64	1887	7	4	57
1878	8	6	75	1888	11	3	27
1879	12	10	83	Total	230	152	66

Fonte: APU, 2018.

A partir das Tabelas 3 e 4 podemos traçar o perfil de gênero, etnia e idade dos trabalhadores escravizados. A freguesia de Santo Antônio e São Sebastião de Uberaba era a sede do município e onde se localizava o aparato burocrático estatal, além de ser o entreposto regional de mercadorias. A área rural da freguesia abrigava muitas propriedades e o maior número de trabalhadores cativos (1.882), num total de 57%. São Pedro da Uberabinha e N. Sr^a do Carmo do Frutal eram freguesias eminentemente rurais em toda sua extensão territorial. Havia um pequeno centro urbano que só se desenvolveria ao longo da década de 1880. Na ocasião do Censo, Uberabinha e Frutal possuíam, respectivamente, 17% e 26% dos escravos da cidade.

Quanto às questões étnicas, a divisão foi baseada somente entre “pardos”, “pretos” e “africanos”. Reis aponta que nas ruas de Salvador, em meados do século XIX, ser identificado como preto significava ser africano, escravo ou liberto (REIS, 2019). Em Uberaba, na ocasião do Censo, o termo “preto(a)” significava “crioulo(a)”, escravos nascidos no Brasil. Havia uma distinção entre os “nacionais” e “estrangeiros”. Tentamos identificar, na documentação consultada, a procedência étnica dos africanos arrolados como cativos, porém não obtivemos sucesso. Os trabalhadores escravizados foram genericamente registrados como “africanos”



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

ou “da Costa”, principalmente a partir de 1850. Em inventários da primeira metade do século XIX, temos as seguintes procedências: “Angola”, “Benguela”, “Moçambique”, “Cassange”, “Congo”, “Monjolo”, “Rebolo” e “Mina”. Apenas em pesquisas mais aprofundadas, em outros tipos de fontes, principalmente as eclesiásticas, poderemos afirmar com alguma precisão as origens étnicas dos africanos arrolados na contagem de 1872, o que foge ao escopo deste artigo.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Tabela 3 — Censo de 1872 – Escravos em Uberaba por Freguesia, Gênero e Etnia

Freguesias	Mulheres						Homens						Totais	
	Pardas	%	Pretas	%	Africanas	%	Pardos	%	Pretos	%	Africanos	%		
Uberaba	366	81	460	45	50	59	114	38	832	62	60	55	1882	57
Uberabinha	37	8	215	21	23	27	33	11	206	15	31	29	545	17
Frutal	48	11	343	34	12	14	153	51	302	23	17	16	875	26
Totais	451	100	1018	100	85	100	300	100	1340	100	108	100	3302	100

Fonte: Centro de Planejamento de Desenvolvimento Regional UFMG (CEDEPLAR), 2025; Paiva et al., 2012.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

No recorte gênero, temos um total de 1.554 mulheres escravizadas ou 47% dos cativos. Destas, o maior número era de “pretas” (65%), seguidas pelas “pardas” (29%) e por fim as “africanas” (6%). Os homens escravizados correspondiam a 53% dos cativos, em um número de 1.748. Em termos étnicos, os padrões se repetiam em relação às mulheres: “pretos” (77%), “pardos” (17%) e “africanos” (6%). Consideramos, como parte da historiografia, que, a partir da lei de 1831 — que abolia o tráfico pela primeira vez no império —, todo africano que entrasse no Brasil seria ilegalmente escravizado até o fim do cativeiro em 1888 (CHALHOUB, 2012; MAMIGONIAN, 2017). Ainda assim, milhares de africanos foram negociados e traficados para a província de Minas Gerais ao longo de todo o século XIX. A Zona da Mata, por exemplo, produtora de café, teve uma ampla participação no comércio inter e intraprovincial de trabalhadores escravizados na segunda metade do século XIX (FREIRE, 2014). Já a economia do Triângulo Mineiro, baseada na agricultura e pecuária, se portava mais como fornecedora de mão de obra cativa para outras regiões de Minas Gerais, conforme já apontamos acima.

Essa característica, muito provavelmente, levou aos baixos índices de africanidade e menor número de forasteiros entre os trabalhadores cativos, o que poderia ter mantido certo equilíbrio nas comunidades escravas da região, com várias delas sendo acrescidas pela reprodução natural. Ao analisar o livro de batismo de escravos de Campo Belo, Capela de N. Sr^a. Mãe dos Homens no período de 1835–1864, Santos encontrou um total de 458 registros; destes, 293 (64%) foram de crianças de 0 a 1 ano de vida. O autor concluiu que os números reforçariam “o que vem apontando a historiografia para a província mineira, isto é, a manutenção e o aumento da população cativa se davam, predominantemente, pela reprodução natural”, o que não seria diferente no Triângulo Mineiro (SANTOS, 2011, p. 48).¹ Clotilde Paiva e Douglas Libby (1995) sugerem que o aumento do contingente de trabalhadores escravizados na província de Minas Gerais, ao longo do século XIX, se deu tanto pela reprodução natural quanto pelo tráfico atlântico — até 1850 —, ou interprovincial até a década de 1880. Para a Zona da Mata Mineira, Freire destaca que

[...] as duas opções para o aumento do número de cativos – reprodução natural e tráfico de escravos – parecem não ter sido excludentes na referida localidade, mas complementares. A opção por uma ou outra dependeu, sobremaneira, do período de formação das posses, da maior ou menor proximidade do tráfico transatlântico e do raciocínio econômico empreendido pelos senhores na busca pelo melhor ‘modelo’ para a manutenção e/ou ampliação de suas propriedades (FREIRE, 2014, p. 159).

É importante destacarmos que o Censo de 1872 foi regulamentado em 30 de dezembro de 1871 e estabelecia que a data de referência para a contagem populacional deveria ser 1º de agosto de 1872. Quatro províncias fizeram fora do prazo: Mato Grosso, Goiás, Minas Gerais e São Paulo. A província mineira realizou a sua contagem em 1873 (VAINFAS, 2008, p. 132). Os dados por faixa etária em Minas Gerais foram estruturados a partir da idade de dois anos. De dois a cinco anos, os números foram arrolados anualmente.

¹ Somente a ampliação das pesquisas em outras cidades do Triângulo Mineiro poderá confirmar ou não as conclusões de Santos (2011).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

A partir dos seis anos, estão agrupados por faixas conforme a Tabela 4.

A faixa etária entre 41 e 50 anos reunia o maior número de cativos (589) em Uberaba no ano de 1873, significando 18% do total. Esses trabalhadores teriam nascido entre os anos de 1823 e 1832, o que poderia corresponder a uma alta taxa de africanidade. Mas isso não está contemplado nas fontes. Renunciando às procedências étnicas específicas, temos cerca de 6% de africanos registrados nesse momento (Tabela 3). Os dados utilizados não permitem localizar esses africanos dentro das faixas etárias. Apesar de um baixo percentual, podemos considerar que eles estiveram presentes nas unidades produtivas de forma longeva.

Temos o caso de Pedro “de Nação”, residente na freguesia de Santo Antônio e São Sebastião de Uberaba, com cerca de 80 anos em 1877, quando conquistou sua Carta de Liberdade. O africano pertencia a Antônio Rodrigues Moreira e “foi arrematado em praça pública por José Rodrigues Moreira que ofereceu um mil de réis (1\$000) por sua liberdade” (APU, 2018, p. 186). Por quanto tempo Pedro viveu em cativeiro? Teria esse velho africano fugido alguma vez de seu senhor? Qual a relação familiar entre Antônio e José? São perguntas que os números sozinhos não conseguem responder. Essa e tantas outras histórias de africanos e africanas estão perdidas nos documentos locais. Somente novas pesquisas poderão utilizar o método de ligação nominativa de fontes, cruzando os nomes de senhores e escravos, e reconstruir trajetórias, laços familiares e demais aspectos da vida desses trabalhadores no oeste de Minas Gerais e, possivelmente, atingirão resultados exitosos como os alcançados em outras análises (SLENES, 2011; PIROLA, 2011 e FREIRE, 2014).

Tabela 4 — Censo de 1872 – Escravos em Uberaba por Faixa Etária e Gênero

Faixas Etárias	Uberaba		Uberabinha		Frutal		Totais			
	M	H	M	H	M	H	M	%	H	%
2 - 5 anos	46	57	26	28	21	36	93	43	121	57
6-10 anos	45	48	19	16	23	26	87	49	90	51
11-15 anos	55	46	22	21	25	39	102	49	106	51
16-20 anos	56	37	28	22	22	37	106	52	96	48
21-25 anos	67	42	32	28	36	44	135	54	114	46
26-30 anos	85	163	38	40	70	53	193	43	256	57
31-40 anos	95	177	50	48	80	58	225	44	283	56
41-50 anos	217	197	35	35	29	76	281	48	308	52
51-60 anos	158	187	16	26	46	43	220	46	256	54
61-70 anos	35	34	7	4	33	42	75	48	80	52
71-80 anos	11	12	2	2	14	5	27	59	19	41
81-90 anos	6	2	-	-	3	4	9	60	6	40
91-100 anos	-	4	-	-	1	1	1	17	5	83
S/ Inf.	-	-	-	-	-	8	-	-	8	100

Fonte: CEDEPLAR, 2025; PAIVA et al. 2012.

A maior parte dos escravos arrolados no Censo de 1872 estava concentrada nas



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

seguintes faixas etárias: 26–30 anos (449); 31–40 anos (508); 42–50 anos (589) — a maior de todas as faixas — e 51–60 anos (476). Nessas quatro faixas, estavam 61% de todos os cativos de Uberaba. Podemos considerar que se tratava de um plantel estável, com reprodução natural relevante e, eventualmente, fortalecido pela compra via tráfico regional ou intraprovincial (CAMPOS, 2011; MATTOS, 2013; TIZOCO, 2023).

Analisando inventários *post mortem* do período entre 1860 e 1888, Lourenço (2010) considerou como idade produtiva de um trabalhador escravizado no oeste mineiro a faixa etária entre 15 e 40 anos. Nesse intervalo, segundo os dados do Censo de 1872, temos um total de 1.408 cativos arrolados (43%). Outro índice que chama a atenção é a taxa de masculinidade. Uma maior proporção de homens significava que a população escrava era renovada pela introdução, via tráfico, de novos trabalhadores africanos. Ainda de acordo com Lourenço (2005, p. 264), as taxas de masculinidade tendiam a se equilibrar em relação ao número de mulheres a partir da primeira geração de cativos nascidos no Brasil.

Na Tabela 4, podemos perceber certo equilíbrio entre homens e mulheres na composição dos planteis em Uberaba na década de 1870. Nas faixas etárias de 16 a 20 anos e de 21 a 30 anos, o percentual de mulheres em idade reprodutiva é maior, com 52% e 54% respectivamente. Esse pode ser um forte indício de que a reprodução natural foi de fato relevante antes da Lei de 1871, garantindo a renovação da mão de obra escrava nas pequenas e médias propriedades da região.

Mesmo com a presença importante dos trabalhadores escravizados, eles não estavam sozinhos no eito. Os trabalhadores livres dividiam ferramentas e postos de trabalho, não estando apenas na posição de feitorização ou administração das terras e pessoas. Após traçarmos os limites e o cenário escravista em Uberaba, podemos olhar a relação entre livres e escravizados no ambiente de trabalho.

Tensões no eito

Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor. A Câmara Municipal da Cidade de Uberaba, tendo tido a honra de receber a Portaria de Vossa Excelência, datada de 22 de Dezembro próximo passado, pedindo informações acerca do lugar e onde foi assassinado o infeliz Joaquim José da Silva, feitor de escravos do Comendador Antonio Eloy, bem como a residência dos indiciados delinquentes, possa a informar a Vossa Excelência, que o assassinato foi perpetrado em uma roça que o mesmo Comendador fez este ano – além do Rio Ponte Alta, Distrito de Sacramento, do Termo do Desemboque, e que se acham indiciados nesse Distrito, alguns dos escravos do mesmo Comendador, que é residente com toda a sua família e escravos no Distrito desta cidade; entre este indiciados, figura também um escravo de nome Cecílio, pertencente a Antonio Rodrigues da Cunha Júnior, residente no Termo do Desemboque, cujo escravo se achava em poder do Comendador Eloy, na ocasião do delito. Capturados os escravos do mesmo Comendador e recolhidos na Cadeia do Desemboque, apresentou-se depois voluntariamente o referido Cecílio que havia fugido, e confessou não só ali e como no Juízo Municipal desta cidade, por ocasião de ser interrogado que fora ele o principal assassino ajudando nesse delito 3 ou 4 escravos do Comendador Eloy. Portanto é claro que o Distrito a quem pertença o lugar do delito é o de Sacramento, Termo do Desemboque, e que algum dos



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

indiciados, isto é, os escravos do Comendador Eloy são domiciliados no Distrito desta Cidade; mas quanto a Cecílio julga a Câmara de ser ele domiciliado no Distrito de Sacramento, por morar ali seu senhor o referido Antonio Rodrigues, com quanto tivesse este o entregado, (para ser vendido) ao Comendador Eloy em cujo poder ele se achava até a data do delito que retrata, sendo certo que Antonio Rodrigues vem declarar por um ofício que o entrega a justiça, e que a Câmara tem a honra de informar a Vossa Excelência. Deus guarde a Vossa Excelência. Paço da Câmara Municipal da Cidade de Uberaba, 10 de Janeiro de 1860. Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Conselheiro Presidente desta Província de Minas Gerais, Joaquim Antonio Rosa, José Ferreira da Rocha, Francisco Rodrigues de Sousa, João Baptista Machado, Wenceslau Pereira de Oliveira e Joaquim Alves Gondim (APU, 2017a., p. 165 – 165v).

A longa citação se justifica pelo número de elementos que ela traz. Uberaba havia deixado, há pouco tempo, de ser uma vila, para entrar na categoria de cidade, ganhando autonomia política e tornando-se um polo de poder local. Essa nova condição não poderia ser maculada por uma possível rebelião escrava. Os vereadores locais, imediatamente, empurraram para a vizinha Sacramento o berço da possível revolta. Entretanto, há muitas camadas nessa história que as autoridades quiseram acobertar.

No mês de janeiro de 1856, ocorreu uma tentativa de homicídio nas terras de Antonio Eloy Cassimiro de Araújo, o futuro Barão da Ponte Alta². Na manhã do dia 14 daquele mês, Belizário Cabra teria tentado contra a vida do administrador da fazenda, Fortunado Pires de Almeida. A vítima estava na “plantação de capim” repreendendo o réu por este estar caçoando dos demais trabalhadores — livres e escravizados — que trabalhavam lado a lado. Usando da sua prerrogativa de castigar quem não realizasse bem seu serviço, Fortunado foi para cima de Belizário e deu-lhe algumas “relhadas de cipó” (APU, 1856).

Antes de avançarmos em mais detalhes do crime, precisamos observar a designação “cabra” que acompanha o nome do réu. Analisando o Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, a historiadora Mary Karasch (2000) apontou que tal termo era pejorativo, sendo preferido os termos “crioulo” ou “pardo”. No senso comum, o “cabra” tinha a pele mais escura, indicando a mestiçagem de “mulato com negro”, ou ainda, negro com indígena (FERREIRA, 1999). Em meados do século XIX, ainda havia povos originários na região oeste de Minas Gerais, o que poderia justificar a identidade étnica que caracterizava Belizário (LOURENÇO, 2015).

Voltando à cena do crime, ao tomar umas relhadas, o réu pegou uma faca e desferiu dois golpes no lado esquerdo do abdômen da vítima, trabalhador livre. Apesar da gravidade, Fortunado não morreu nesse ataque. Ficou fora de circulação por um mês, mas recuperou-se, retomando suas atividades supostamente de feitor e administrador. Belizário foi preso e indiciado com base na Lei de 10 de junho de 1835, em seu artigo 1^o³.

² O poder do futuro barão não teria vindo da atividade agropecuária necessariamente. Político, comerciante e militar da Guarda Nacional, seus contatos com a elite política de Ouro Preto e principalmente da corte proporcionaram o título nobiliárquico (SAMPAIO, 1909. p. 241 – 252).

³ “Artigo 1º - Serão punidos com a pena de morte os escravos ou escravas, que matarem por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente ou fizerem outra qualquer grave ofensa física a seu senhor, a descendentes ou ascendentes, que em sua companhia morarem, a administrador, feitor e as suas mulheres, que com eles viverem.” Coleção de Leis do Brasil (doravante CLB) Lei Nº 4 de 10 de junho de 1835.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Para evitar que a rebeldia pudesse se espalhar por outras fazendas da região, o julgamento foi marcado bem rapidamente, em março de 1856. Em seu interrogatório, o réu disse ser “solteiro, natural da província de Goiás, [...] e ter chegado à fazenda do Comendador Eloy há um ano”. Respondeu que “não sabia o motivo por que era acusado”. Confirmou conhecer a vítima, mas não como feitor ou administrador, e sim como camarada, ou seja, parceiro de trabalho. Livre, mas igualmente trabalhador, como ele. Afirmou que “nunca o conheceu como feitor de seu senhor e que desde o tempo que seu senhor o comprou nunca ele foi feitor e que quem determina[va] o serviço era um parceiro dele interrogado de nome Pai Pedro” e que Fortunato “quando ia a roça trabalhava um dia ou [mais] e depois ia para sua casa”. E, ainda, disse não se lembrar do momento da agressão por estar “bêbado”.

Percebe-se uma estratégia do curador (e vereador) Wenceslau Pereira de Oliveira, ou do próprio Comendador, em questionar a condição de feitor e administrador de Fortunato. Caso a vítima não ocupasse nenhuma dessas funções, o crime não poderia ser considerado incurso na lei de 1835. Seria uma agressão física ou mesmo uma tentativa de homicídio, penas muito mais brandas do que a condenação à pena última. Ao perceber a tática utilizada no interrogatório, o promotor fez perguntas para que o réu caísse em contradição sobre a condição da vítima. “Perguntado se Fortunato era rigorista ou brabo para com ele e os outros seus parceiros”, respondeu que “quando ele trabalhava lá era brabo”. Ou seja, ele não era o feitor ou administrador da fazenda. “Quando ele trabalhava lá”, Fortunato poderia ser um homem livre que prestava serviços eventualmente naquela propriedade. Há um ano trabalhando naquela comunidade, teria havido tempo suficiente para Belizário Cabra entender a dinâmica de trabalho nas terras do seu senhor.

Os depoimentos das testemunhas conseguiram convencer a maioria dos jurados da única situação que poderia livrar o réu de ser condenado na lei de 1835: oito dos doze jurados consideraram que Fortunato não sofrera o ataque na “qualidade de feitor”. Isso significa que o crime foi considerado uma ofensa física sem gravidade, uma vez que a vítima não ficou incapacitada para o trabalho além do tempo da convalescência do ferimento.

O réu foi condenado a 800 açoites, além de trazer ao pescoço, por dois anos, um ferro de aproximadamente um quilo (duas libras). Para que aquilo tudo terminasse o mais breve possível, o senhor do setenciado não entrou com apelação. Quis que o seu cativo pagasse o que devia à sociedade e voltasse para a lida na fazenda. Apesar do indiciamento, a consideração da vítima como parceira de trabalho e não feitor ou administrador livrou Belizário Cabra da pena de morte e garantiu a propriedade senhorial. Após 50 açoites diários e o instrumento de suplício instalado, o trabalhador escravizado pode retornar a fazenda.

A vida seguiu nas propriedades de Antonio Eloy Cassimiro de Araújo. Três anos se passaram. As feridas abertas pelos 800 açoites já eram cicatrizes. O ferro não era mais utilizado, porém, as marcas daquela punição estavam no corpo e na mente. Seu ímpeto rebelde ainda estava ali, esperando um motivo ou oportunidade.

Na manhã do dia 28 de novembro de 1859, entre dez e onze horas da manhã, o feitor Joaquim José da Silva foi morto com um “grande golpe [...] de meio palmo de comprimento partindo da testa para a nuca”. Segundo os peritos, a morte foi imediata. Houve hemorragia

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim4.htm Acesso em 01/06/2025.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

abundante e escape de massa encefálica. A pancada fora empregada “com muita força” e de forma “contundente” (APU, 1859). A notícia do crime chegou ao delegado de polícia, José Teixeira Alves de Oliveira em tom aterrador. Os escravos do Araújo estariam sublevados na fazenda após o assassinato do feitor.

O subdelegado Francisco José de Salles Cabileira foi convocado para que fosse “incontinentemente [...] para a fazenda levando consigo as praças que julga[sse] conveniente, a fim de capturar os criminosos, fazer o auto de corpo de delito, auxiliar ou proteger as pessoas do referido Comendador e sua família caso [fosse] preciso, dando-[lhe] conta do resultado quanto antes”. A possibilidade de uma possível rebelião escrava se espalhar para as outras propriedades da região era grande. Nas fazendas de Araújo, havia mais de trinta trabalhadores escravizados, alguns pertencentes à mesma família, sendo 20% deles africanos com idades entre 25 e 60 anos (APU, 2018, p. 454).

O prestígio do senhor, indubitavelmente, também deve ter colaborado para o empenho das autoridades. Contudo, outros elementos presentes no processo ajudam a explicar resposta enviada pela Câmara Municipal ao governo provincial e que abriu essa seção.

Em depoimento, o “corrêu Cecílio” havia dito que

na fazenda do Comendador Antonio Eloy Cassemiro de Araújo havia um plano muito preparado e combinado pelos escravos [...] para matarem ao seu feitor Joaquim José da Silva, tanto que um mês antes deram princípio a esse plano, ferindo-o com foices e porretadas na cabeça. (APU, 1859)

Essa agressão não foi denunciada às autoridades, sendo contornada internamente, conforme o depoimento de uma das testemunhas. O ataque à Fortunato em 1856 foi mais violento, resultando em denúncia, corpo de delito e, conseqüentemente, processo criminal. A tarefa de convencer que o agredido era um camarada de trabalho e não um feitor foi concluída com sucesso. Em 1859, a história foi outra.

Os indiciados como planejadores e executores do assassinato foram “Cecílio, escravo de Antonio Rodrigues Júnior, Gabriel, Manuel Lopes, Francisco Gomes, João Crioulo e Belizário Cabra, estes últimos escravos do referido Comendador”. Todos os envolvidos no ataque ao feitor eram trabalhadores escravizados por dois senhores diferentes trabalhando na mesma roça. No dia do assassinato, estavam todos “capinando milho” nas terras de Araújo, “distante uma légua da casa”.

Com exceção de Cecílio, que chegou à propriedade depois da tentativa de homicídio de Fortunato, os demais trabalhadores escravizados sabiam do ocorrido com o antigo “camarada”. Segundo o promotor, os demais escravos, se não fossem coniventes com o plano de Cecílio, deveriam ter “defendido” o feitor assassinado, “o que bem mostra[va] que havia plano e combinação e que Cecílio foi o primeiro que principiou a pô-lo em prática”. No libelo acusatório consta que o crime aconteceu em lugar ermo, sem chance para a vítima que foi assassinada com pancadas de foices e enxadas.

Os cinco trabalhadores escravizados pertencentes a Araújo: Gabriel, Manuel Lopes, Francisco Gomes, João Crioulo e Belizário Cabra foram indiciados com base na Lei de 1835. O único que escapou desse indiciamento foi Cecílio, por não ser tecnicamente pertencente àquele senhor e, conseqüentemente, não ter a ligação necessária com a vítima para que pudesse ser acusado, conforme os demais, com base na mesma lei. Percebe-se que a brecha



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

encontrada em 1856 para livrar Belizário da sentença de pena de morte tornou-se uma marca, não apenas do réu, mas também daquela comunidade escrava, pois, pela “segunda vez [...] tenta[va] assassinar ao feitor” e já havia sido condenado pelo Tribunal de Uberaba, sendo “reincidente em delito de mesma natureza”.

O embate entre autoridades judiciais, policiais e a classe senhorial é algo latente em alguns processos-crime da comarca de Uberaba. O estabelecimento da verdade naquele contexto era um fator complicador. Não havia o aparato científico que transformasse indício em prova, como entendemos hoje. A condição de trabalhador escravizado poderia ser elevada à condição de prova do delito. Se essa prova fosse acompanhada de confissão dos réus e do testemunho de trabalhadores livres, a condenação era certa (RIBEIRO, 2005).

O senhor de Cecílio, Antonio Rodrigues Cunha Júnior, apesar de tê-lo entregue à justiça, abrindo mão de sua propriedade, foi condenado a pagar as custas “que lhe pertenc[iam]” até o momento de sua desistência. Quanto ao ex-escravo, sua sentença foi as galés perpétuas, cumpridas na cidade do Ouro Preto, capital da província. Houve uma apelação para o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro apresentada no dia 29 de agosto de 1860 para livrar os escravos do Comendador Antonio Eloy Casemiro de Araújo da pena de morte. Em fevereiro de 1861, os desembargadores confirmaram a sentença, e, no mês de junho, os autos chegaram à cidade de Uberaba.

Em abril de 1864, o trabalhador escravizado Silvério “Crioulo”, pertencente à órfã Filisbina Nepomuceno, assassinou com um tiro de espingarda no peito o trabalhador livre Francisco Rosa de Oliveira. Em seu depoimento, o réu disse que trabalhava na roça lavrando madeira para Januário Gomes da Silva, tutor de Filisbina. Era natural da cidade de Jacuí, sul de Minas Gerais, mas morava na casa de Januário havia “mais ou menos três anos” (APU, 1864).

Não há detalhes sobre quanto tempo a órfã estava sob os cuidados do tutor, mas podemos supor que esse era o tempo pelo qual o escravizado a acompanhava naquela propriedade. Com base nas declarações do réu e das testemunhas, Silvério sempre se deu bem com a vítima Francisco, pelo menos até aquele momento. Mas um outro crime, praticado pelo cativo, teria mudado tudo.

Silvério teria roubado um cavalo, pertencente a Mariano de Lima, na fazenda dos Pereiras. Luana Maria de Lima, filha do proprietário do animal, ao avistar o cativo praticando o crime, gritou na tentativa de persuadi-lo. Segundo os relatos das testemunhas, o cativo passou a perseguir a mulher e deu-lhe um tiro de espingarda nas costas, fugindo em seguida. Ao saber da tentativa de assassinato, o tutor de Filisbina pediu que Francisco e outros homens capturassem o escravizado que estava foragido. Para surpresa de muitos, ele não estava muito longe.

Ele fora para casa, esconder-se nos fundos do quintal de Januário. Lá chegando armado, Francisco, assumindo um papel de autoridade sobre o escravo, teria lhe dado voz de prisão. Encurralado, Silvério reagiu dando um tiro a queima roupa no lado esquerdo do peito da vítima com a mesma arma que teria atirado em Luana. Mesmo alvejado, Francisco teria conseguido segurar o cativo até outras pessoas chegarem e prendê-lo. Somente após a chegada de outras pessoas, Francisco teria caído no chão sem vida. O curioso é que o réu afirma, em seu depoimento, que matar Francisco não fazia parte de seu plano, sua ideia era outra: matar seu “senhor” Januário, Antônio Rosa e Pedro Teixeira, seu “camarada” na roça.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Segundo o artigo 116 do Código Criminal de 1830, resistência era:

Opor-se alguém, de qualquer modo, com força, à execução das ordens legais das autoridades competentes – Desde que a oposição seja real e efetiva à execução de uma ordem legal. Se em virtude da oposição se não efetuar a diligência ordenada, ou, no caso de efetuar-se, se os oficiais encarregados da execução sofrerem alguma ofensa física da parte dos resistentes.⁴

A elite senhorial, através do Código Criminal de 1830, se acautelou contra a qualquer possibilidade de uma ação de resistência de escravos fugidos. As penas variavam de um a quatro anos de prisão com trabalhos. Isso, é claro, se não houvesse vítimas fatais, pois, se algum membro destacado para a prisão dos fugitivos fosse morto, a sentença seria combinada com a pena de homicídio (artigo 193). Ainda que o cativo agisse em legítima defesa, ele poderia ser morto por qualquer membro da diligência caso: “Os oficiais da diligência, para efetua-la, poderão repelir a força dos resistentes até tirar-lhes a vida quando por outro meio não possam consegui-lo”⁵.

Como podemos ver, a legislação vigente tentava demover qualquer escravo de oferecer resistência caso fosse pego. É provável que Silvério quisesse fugir daquele cativo, entendendo que Januário estava excedendo os limites da dominação. Ao chamá-lo de “senhor” em seu depoimento, talvez quisesse dar a entender que o alvo eram outros trabalhadores livres, incluindo o tutor da órfã. Fica claro nos depoimentos que o arranjo laboral na propriedade de Januário não atingia um clima de equilíbrio e harmonia entre as diversas categorias de trabalhadores ali instalados.

Através do corpo de delito os peritos chegaram à conclusão de que o tiro fora disparado em Francisco com a intenção de matar. Devido a isso, baseado no artigo 193 do código criminal em seu grau máximo, o réu foi condenado a galés perpétuas⁶, pena que deveria ser cumprida em Ouro Preto com as custas pagas por sua senhora, a órfã Filisbina. Houve apelação ao Tribunal de Relação, porém foi negada.

Conclusão

As relações no eito estão presentes na documentação judiciária depositada no Arquivo Público de Uberaba, ainda que tais relações não sejam as principais motivadoras dos conflitos. Perscrutar tais fontes pode auxiliar-nos no entendimento de como os diferentes tipos de trabalhadores se relacionavam no oeste mineiro no século XIX durante a vigência da escravidão. A proximidade física existente entre senhores de poucos escravos, trabalhadores escravizados e livres no sertão oeste de Minas Gerais não diminuía as possibilidades de tensão entre as diversas categorias. Planteis pequenos e médios foram acrescidos de

⁴ CLB Lei de 16 de dezembro 1830. Manda executar o Código Criminal. Rio de Janeiro, 7 janeiro 1831. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acesso em 15 de junho de 2025.

⁵ Idem, ibidem. Artigo 118.

⁶ BRASIL. Lei de 16 de dezembro 1830. Manda executar o Código Criminal. Rio de Janeiro, 7 janeiro 1831. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acesso em 15 de junho de 2025.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

trabalhadores livres e escravizados pertencentes a outros senhores. Essa dinâmica produtiva poderia auxiliar na formação de redes de sociabilidades, solidariedades, mas também de conflito e resistência, como mostra a história de Belizário Cabra.

Os diversos tipos de arranjos de trabalho também poderiam contribuir para que o trabalhador escravizado agisse no sentido de melhorar ou mesmo romper com aquele cativo, como foi o caso de Silvério, que não se furtou em dizer às autoridades que sua intenção era matar seu suposto senhor e seus camaradas, tendo atirado até em uma mulher para não ter seus planos atrapalhados. Com o avançar da segunda metade do século XIX, principalmente nos últimos anos que precederam o 13 de maio de 1888, as tensões entre os trabalhadores de diferentes categorias foram potencializadas com a chegada de imigrantes na localidade, principalmente de portugueses. Na edição de 05 de setembro de 1882 do *Gazeta de Uberaba* foi publicado o seguinte anúncio:

Aos srs. Fazendeiros. Um homem português, casado e sem filhos, sabendo ler e escrever, deseja empregar-se como administrador da alguma fazenda, para o que tem prática. É carpinteiro e marceneiro, podendo dirigir serviços onde estiver. Para informações à rua do Comércio, n. 28 (loja).

A circulação de mercadorias, mas também de trabalhadores nacionais e estrangeiros, entre as províncias de Minas Gerais, São Paulo, Goiás e Mato Grosso, torna Uberaba um interessante espaço de observação das diferentes formas de trabalho e categorias de trabalhadores existentes no Brasil do século XIX.

Fontes

Arquivo Público de Uberaba (APU)

APU. *Anais dos Livros de Atas*. Câmara Municipal de Uberaba. Século XIX – 1857 a 1900. Volume I, 2017. <https://www.cneconline.com.br/temp/arquivopublicouberaba/> Acesso em 02/06/2025.

APU. *Catálogo Documental para Estudo da Escravidão em Uberaba*, 2018. https://app.codiub.com.br/drive_root/arquivopublico/Livro%20%20Catalogo%20Documental%20para%20Estudo%20da%20Escravidao/mobile/index.html Acesso em 01/04/2025.

APU. *Livro de Registros de Ofícios Expedidos pela Câmara Municipal de Uberaba*, 1853 – 1859. Uberaba, 2017a.

Primeira Vara Criminal

Belizário Cabra. Tentativa de Homicídio praticado por escravo. 15/01/1856. Caixa 19.

Cecílio. Homicídio. 28/11/1859. Caixa 20

Silvério. Homicídio. 18/04/1864. Caixa 21



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Arquivo Público Mineiro (APM)

SAMPAIO, Antonio Borges. Notícia Biographica do Barão de Ponte Alta. Uberaba, 1906. *Revista do Arquivo Publico Mineiro*. v. 14, 1909. p. 241–252.

Referências

AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do Sertão Oeste de Minas. Século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008.

CAMPOS, Adriana P. Escravidão, reprodução endógena e criouliização: o caso do Espírito Santo no Oitocentos. *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 23, p. 84-96, jul./dez. 2011.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CENTRO DE PLANEJAMENTO E DESENVOLVIMENTO REGIONAL UFMG (CEDEPLAR). *Recenseamento do Brasil em 1872*. Minas Gerais. Disponível em: <https://cedepplar.ufmg.br/publicacoes/>. Acesso em: 3 jun. 2025.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento. Fortuna e Família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FREIRE, Jonis. *Escravidão e Família Escrava na Zona da Mata Mineira oitocentista*. São Paulo: Alameda, 2014.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. *História de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. ed. rev. e aum. São Paulo: Cia das Letras, 2006.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

KARASCH, Mary C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808–1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LARA, Silvia. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LARA, Silvia. Escravidão, Cidadania e História do Trabalho no Brasil. *Projeto História*, São Paulo, v.16, p. 25-38, fev. 1998.

LIBBY, Douglas C. *Transformação e Trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LOURENÇO, Luís A. B. *A oeste das minas: escravos, índios e homens livres numa fronteira oitocentista, Triângulo Mineiro (1750–1861)*. Uberlândia: EDUFU, 2005.

LOURENÇO, Luís A. B. *O Triângulo Mineiro, do Império à República: o extremo oeste de Minas Gerais na transição para a ordem capitalista (segunda metade do século XIX)*. Uberlândia: EDUFU, 2010.

LOURENÇO, Luís A. B. Populações indígenas e políticas indigenistas no Triângulo Mineiro nos séculos XVIII e XIX. In: FERREIRA FILHO, Aurelino José (org.). *Índios do Triângulo Mineiro: História, Arqueologia, fontes e patrimônios, pesquisas e perspectivas*. Uberlândia: EDUFU, 2015. p.25-56.

MACHADO, Maria Helena P. T. *Crime e Escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas (1830-1888)*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

MAMIGONIAN, Beatriz G. *Africanos Livres. A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

MARTINS, Roberto B. *Que nem rabo de cavalo: o crescimento natural da população escrava de Minas Gerais*. Belo Horizonte: ICAM / ABPHE, 2022.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. 3 ed. rev. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

PAIVA, Clotilde A. & LIBBY, Douglas C. Caminhos alternativos: escravidão e reprodução em Minas Gerais no século XIX. *Estudos Econômicos*, São Paulo: IPE/USP, v. 25, n. 2, p. 203-223, mai./ago. 1995.

PAIVA, Clotilde A. *População e economia nas Minas Gerais do século XIX*. 1996. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

PAIVA, Clotilde et al. *Publicação Crítica do Recenseamento Geral do Império do Brasil de*



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

1872. Belo Horizonte: UFMG /CEDEPLAR, 2012.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2000.

PIROLA, Ricardo. *Senzala insurgente: malungos, parentes e rebeldes nas fazendas de Campinas (1832)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

POPINIGIS, Fabiane. TERRA, Paulo. Classe, Raça e a História Social do Trabalho no Brasil (2001-2016). *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 32, n. 66, p. 307–328, 2019.

RIBEIRO, João Luiz. *No meio das galinhas as baratas não têm razão: a Lei de 10 de junho de 1835. Os escravos e a pena de morte no império do Brasil, 1822–1889*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

REIS, João José. *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

SANTOS, Túlio Andrade dos. *Famílias cativas no Triângulo Mineiro (1835–1875): fontes, documentação e perspectivas de pesquisas*. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba-MG, 2011.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2. ed. rev. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa. A árvore da liberdade*. São Paulo: Paz & Terra, 1987. 1 v.

THOMPSON, Edward Palmer. La sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de clases sin clases? In: THOMPSON, Edward Palmer. *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Estudios sobre la crisis de la sociedad pré-industrial. Barcelona: Editorial Crítica, 1979. p. 13-61.

TIZOCO, Ulisses H. *Pessoas Negociando Pessoas: o mercado de escravos de Bonfim do Paraopeba (MG) e suas conexões (1842-1888)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

TIZOCO, Ulisses H. Minas são muitas: características do tráfico interno em duas regiões mineiras nas décadas finais da escravidão (1861–1888). In: *Anais do 11º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, Pelotas, 2023.

TOMICH, Dale. A escravidão no capitalismo histórico: rumo a uma história teórica da segunda escravidão. In: MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo (org.). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. p.55-98.

VAINFAS, Ronaldo (Dir.) *Dicionário do Brasil Imperial: 1822–1889*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

Notas de autoria

Carlos Eduardo Moreira de Araújo é doutor em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), mestre, bacharel e licenciado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem pós-doutorado em História Comparada também pela UFRJ. Professor Adjunto de Ensino de História e Educação para as Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), atua no Programa de Pós-Graduação em História desta mesma universidade. E-mail: carloveduardo.araujo@ufu.br

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de. Relações no eito: livres e cativos no oeste de Minas Gerais, século XIX. *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 71-91, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 29/06/2025

Aceito em 12/12/2025



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](#)

Feliciano & Vicente: os dois filhos dos da Costa (D'África) na capital da Província de Pernambuco (séculos XIX e XX)

Feliciano & Vicente: the two sons of the da Costa (from Africa) in the capital of the Province of Pernambuco (19th to 20th centuries)

José Bento Rosa da Silva

 <https://orcid.org/0000-0002-0185-0766>

Universidade Federal de Pernambuco

Resumo: O artigo investiga a ascensão social dos irmãos Feliciano André Gomes e Vicente André Gomes, filhos dos africanos Vicente André Gomes da Costa, africano livre, e da liberta Domingas André Gomes. Apesar do contexto adverso para estes dois filhos de africanos, conseguiram cursar o ensino superior. Feliciano tornou-se bacharel em Direito e elegeu-se deputado estadual por mais de uma vez. Participou do movimento abolicionista e foi professor do Liceu de Artes e Ofícios do Recife. Vicente, que recebeu o mesmo nome do pai, graduou-se em Medicina pela Faculdade de Medicina de Salvador, ocupou cargos no governo do Estado de Pernambuco, como por exemplo, diretor do Hospital Pedro Segundo. Depois dele, várias gerações da família André Gomes seguiram seus passos na medicina, na política e na educação.

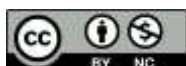
Palavras-chave: médico. advogado. político. africanos.

Abstract: The article investigates the social rise of the brothers Feliciano André Gomes and Vicente André Gomes, sons of the Africans Vicente André Gomes da Costa, a free African, and the freedwoman Domingas André Gomes. Despite the adverse context for these two sons of Africans, they managed to attend university. Feliciano earned a bachelor's degree in law and was elected to the state legislature more than once. He took part in the abolitionist movement and was a teacher at the Liceu de Artes e Ofícios in Recife. Vicente, who took the same name as his father, graduated in Medicine from the Faculty of Medicine in Salvador and held positions in the Pernambuco state government, such as director of the Pedro Segundo Hospital. After him, several generations of the André Gomes family followed in his footsteps in medicine, politics and education.

Keywords: doctor; lawyer; politician; african.

Necrologia de um negro em preto e branco: “apologia” a Feliciano

Na sociedade brasileira, onde o preconceito racial é manifesto de diferentes formas, não é raro ouvirmos expressões tais como: “Ele é um negro de alma branca”. Frases estas ditas, às vezes, no sentido de um pretense “elogio”, visando mostrar que o sujeito tenha superado obstáculos – “as barreiras de cor” – existentes na sociedade, por ter um atributo do branco, qual seja, a cor inscrita na alma. Não raras vezes, para ascender socialmente, sujeitos negros passam por esse processo de branqueamento ou embranqueamento. Esse tema já foi investigado por sociólogos e antropólogos, dentre os quais, destacamos Frantz



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Fanon, com o seu clássico “Pele negra, máscaras brancas”, e Florestan Fernandes, com sua tese “A integração do negro na sociedade de classe”, defendida na década de 60 do século passado, quando ainda era “tabu” falar em preconceito racial no Brasil, pois a maioria das produções acadêmicas estavam sob a égide da ideologia da democracia racial, inaugurada pela obra “Casa-grande & senzala”, de Gilberto Freyre.

Feliciano André Gomes, um bacharel em direito e abolicionista que ascendeu socialmente, apesar de ser visto por alguns de seus contemporâneos como “um preto-branco”, não se deixou embranquecer. Em vez disso, assumiu, segundo um contemporâneo, a sua negritude.

O título deste artigo foi inspirado em dois panegíricos publicados no ano de 1927, por ocasião da morte desse tribuno. Consideramos preliminar, pois, para construí-lo, usamos exclusivamente periódicos como fontes. No entanto, sabemos da existência de outras, das quais não nos ocuparemos no momento.¹

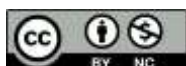
O primeiro panegírico ao qual nos referimos acima foi elaborado por um ex-aluno de Feliciano André Gomes, do Liceu de Artes e Ofícios de Pernambuco, chamado Britto Macedo, que disse ter sido colega de Júlio Borges Diniz, Aloysio Marques e Gilminez de Mello, entre outros, todos estudantes do ilustre professor. Depois de tecer longos elogios à sua época e às qualidades do homenageado, conclui: “E é por isso que, homenageando-o nesta página de saudade, guardarei para os meus filhos a história sempre nova de um Preto-Branco!” (JORNAL DO RECIFE, n. 246, 23 out. 1927, p. 1). Aliás, o que nos chamou a atenção na matéria foi justamente o título estampado na primeira página do jornal em negrito: “Preto-Branco”.

O segundo panegírico, de autoria de Anísio Galvão, foi publicado na Revista Cidade, na coluna que noticiava os acontecimentos da semana. Com o título “Necrológio de um negro”, o autor falou da comoção pela qual passou a cidade do Recife, por ocasião da chegada do corpo do deputado, bacharel em Direito e professor, Feliciano André Gomes, que havia falecido na cidade de Caxambu, em Minas Gerais. Traçou o perfil do homenageado, evidenciando as dificuldades pelas quais passou por ser negro, na terra do fundador da ideologia da democracia racial. Vejamos um trecho do artigo:

Verdadeira multidão acorrera no cais e quando o guindaste do navio trouxe para terra o caixão, ao som da marcha fúnebre, não eram só pessoas da família do morto que choravam, mas meninas, mocinhas de instituições piedosas, que compareceram com os seus estandartes de luto, homens do povo, professoras, velhinhas [...] Feliciano André Gomes era um negro. E isso é o que mais torna esses fatos merecedores de nota. Sabe-se o quando a cor, infelizmente, prejudica a ascensão do indivíduo e provoca certas hostilidades, prevenções injustas, mas reais. E ele era um que tinha orgulho em ser preto [...] Sua preocupação maior era cuidar dos pretos como ele, dos humildes, dos que sentiam dificuldades em encontrar mãos protetoras [...] (REVISTA DA CIDADE, n. 74, 22 out. 1927).

Nosso objetivo neste artigo é narrar, através de periódicos, uma trajetória preliminar destes homens que, segundo a nota acima, fez a cidade do Recife parar, quando de seu

¹ Este artigo é fruto de uma pesquisa em andamento, intitulada: Os Intelectuais de Ébano: Os André Gomes[Recife: 1862- 2020]. Edital 15/ 2024. Bolsa de produtividade em Pesquisa- Acordo FACEPE/CNPQ [Processo: APQ- 2089-7.05/24].



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

sepultamento na terça-feira 18 de outubro de 1927. Todos os jornais da cidade deram destaque ao acontecimento do ano. Alguns descreveram com pormenores, desde a morte em Minas Gerais, o traslado do corpo e o ritual de sepultamento, além da construção de um mausoléu em sua homenagem no Cemitério de Santo Amaro. O jornal A Província, por exemplo, reproduziu um telegrama publicado pelo Jornal Última Hora da capital da República (Rio de Janeiro), onde foi embarcado o corpo do deputado que para lá fora levado. A bordo do vapor “Itagiba”, o traslado foi feito no dia 13 de outubro, chegando na manhã do dia 18 no Recife. No embarque, a bancada de deputados federais de Pernambuco estava presente (A PROVÍNCIA, n. 238, 14 out. 1927, p. 3).

O Jornal de Recife, na edição do dia 19 do mesmo mês, fez a cobertura completa da chegada do corpo e da sua condução até o jazigo no Cemitério de Santo Amaro. Parece ter sido a leitura dessa matéria a inspiração do título da homenagem de Anísio Galvão. Pois bem, desembarcado no Porto do Recife, pouco antes das 8 horas, o corpo foi colocado sobre um carro do Corpo de Bombeiros e fez o seguinte trajeto até a Igreja de Santo Antônio: Praça Alfredo Lisboa, Avenida Marquês de Olinda, ponte Maurício de Nassau, Rua Primeiro de Março, Praça da Independência, Rua Sigismundo Gonçalves e Praça Saldanha Marinho. Na Igreja de Santo Antônio, foi realizada a missa de corpo presente, inclusive com a presença do bispo. Segundo o jornal, um grupo de músicos, por iniciativa própria, executou no coro ofícios fúnebres, enquanto uma fração musical da Força Pública tocava marchas fúnebres no corredor do lado direito da matriz. Terminada a missa, teve início a reorganização do préstito:

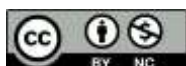
Reposto o esquife na carreta, foi esta conduzida pelo povo até o cemitério. Puxando o cortejo, os alunos de ambos os sexos do Liceu de Artes e Ofícios, à frente o respectivo estandarte. Várias Irmandades e Associações, a que pertencia o chorado morto incorporadas, acompanharam o préstito. Seguiu-se numeroso séquito de autos e carros. Fechava o mesmo grande massa popular, obedecendo a este itinerário: Praça Saldanha Marinho, Rua Nova, Ponte da Boa Vista, Ruas da Imperatriz, do Hospício e largo do cemitério (JORNAL DO RECIFE, n. 242, 19 out. 1927, p. 1).

O mesmo jornal registrou a presença de várias autoridades, entre elas, “o senhor governador em pessoa”, e enumerou os diversos oradores, as inúmeras coroas de flores, suas respectivas mensagens e quem as endereçavam. Encerra a matéria de primeira página, dizendo que o jornal esteve presente em todos os momentos.

A Família André Gomes (da Costa)

Antes de adentrarmos na trajetória de Feliciano e Vicente André Gomes, é preciso compreender que nosso recorte temporal inicia-se na segunda metade do século XIX, ainda no período do Império, e se estende até o século XX, abrangendo toda a denominada Primeira República, portanto, o período de transição do escravismo para o trabalho livre, e o período compreendido como pós-abolição. Esse período é uma pauta dos estudos de uma das mais novas áreas da historiografia brasileira, conforme assinalou Freitas Rosa (2025, p. 5-6):

[...], durante o XXVII Simpósio Nacional da ANPUH, realizado na cidade de Natal, ocorreu a fundação do grupo nacional de trabalho conhecido como



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

GT Emancipações e Pós-Abolição (GTEP), cuja primeira coordenação coube às historiadoras Wlamyra Albuquerque (UFBA) e Giovana Xavier (UFF). Tratou-se de uma iniciativa de pesquisadoras e pesquisadores que, apesar de suas distintas abordagens, variados recortes temporais e delimitações geográficas, compartilhavam o interesse por investigar as experiências de liberdade, anteriores e posteriores à lei de 13 de maio de 1888. Naquele evento, investigadoras e investigadores apresentaram suas pesquisas em dois simpósios temáticos. Entre as finalidades daquele amplo grupo de trabalho constavam produzir, compartilhar e divulgar estudos sobre os processos de construção e exercício da liberdade, bem como congregar as pesquisas a respeito daquelas temáticas.

Quanto às informações acerca dos familiares de Feliciano e Vicente André Gomes, são parcas as referências. Não encontramos até o momento os inventários do casal Vicente André Gomes e Domingas André Gomes. As principais fontes foram os periódicos como se verá adiante.

O pai de Feliciano André Gomes e Vicente André Gomes (Filho), Vicente André Gomes, era um africano livre², nascido no ano de 1830, provavelmente na África Ocidental. Num anúncio, identificara-se como Vicente André Gomes da Costa (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, n. 100, 5 maio 1870, p. 4).³ Esse comerciante foi casado com a também africana Domingas André Gomes, nascida no ano de 1828. O casal residia na Freguesia de São José, mas exatamente na Rua Santa Rita, onde tinham um ponto comercial. Não sabemos se Domingas era africana liberta ou livre. Uma coisa é certa: não estavam mais sob a condição de escravizados, entretanto provavelmente não estavam livres de sofrerem discriminações pelo estigma da cor e da origem. Destacamos que os pais de Feliciano André Gomes e de Vicente André Gomes (Filho) eram africanos, porque, no Brasil, de ontem e de hoje, a discriminação que recai sobre as pessoas não brancas faz dos que têm mais melanina “as vítimas preferenciais”. Concordamos com Oracy Nogueira: há no Brasil um preconceito de marca (NOGUEIRA, 1985). Dessa forma, quanto menos miscigenadas forem as famílias negras de origem africana, mais serão discriminadas.

De acordo com Oracy Nogueira, quando acontece um evento discriminatório por motivo racial, este ocorre por duas formas que se distinguem quanto à natureza. Para ele, o preconceito que prevalece no Brasil é aquele baseado no preconceito de cor, termo que se apresenta difuso na literatura relativa ao tema, porém o autor prefere nomeá-lo de preconceito de marca. Em contrapartida, nos Estados Unidos, o preconceito racial que prevalece é aquele baseado na origem (DIAS, 2012).

O casal Vicente André Gomes da Costa e Domingas André Gomes teve três filhos: Feliciano André Pires, que se tornou bacharel em Direito, político e professor; Vicente André Filho, que herdou o mesmo nome do pai, fez-se médico e ocupou vários cargos no governo da Província de Pernambuco; e Claudiano André Gomes, que, como o pai, tornara-se comerciante, estabelecendo-se no Mercado de São José. Dos três, apenas Feliciano não

² Africanos livres eram os que provavam ter chegado ao Império do Brasil após a lei de 7 de novembro de 1831. Sobre essa questão, ver Mamigonian (2017).

³ No contexto da escravidão dos africanos nas Américas, sobretudo no Brasil, “da Costa” era como genericamente identificam-se os provenientes da África Ocidental, conhecida como Costa da Mina. A faixa litorânea correspondente a tal origem vai do Cabo de Palmas, na atual Costa do Marfim com a Libéria, até o



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

legara netos a Vicente e Domingas, conforme preza a tradição da África subsaariana anteriormente à chegada dos europeus (LEITE, 2008).

As informações acerca dos genitores, Vicente André Gomes e Domingas André Gomes, são ainda precárias. Entretanto, faremos algumas alusões a partir das fontes preliminares já mencionadas, mas é possível que haja documentos, juntamente aos de outros africanos livres, nos inventários no Memorial da Justiça de Pernambuco, onde já tivemos a oportunidade de identificar alguns.

Encontramos uma primeira pista⁴ de Vicente André Gomes no ano de 1862: uma nota de jornal que informava que ele havia desembarcado do vapor nacional Cruzeiro do Sul, em viagem através da qual viera do Rio de Janeiro, passando por portos intermediários, até chegar à capital da Província de Pernambuco (DIARIO DE PERNAMBUCO, n. 252, 31 out. 1862, p. 3). Na época, era identificado como africano livre. No mesmo vapor, estava outro africano, Pedro; este na condição de liberto.

Mas essa não foi a única vez que o encontramos embarcando ou desembarcando no porto do Recife. Na década de 70 do século XIX, o identificamos nos seguintes vapores: Mandahu, procedente de Aracaju; Mandahu, procedente de portos do Sul; Espírito Santo, procedente do Sul; Marquês de Caxias, em direção ao Sul; e indo e vindo da Bahia no vapor São Salvador e Marquês de Caxias (essas referências foram encontradas nos seguintes jornais: A PROVÍNCIA, n. 181, 27 dez. 1873, p. 2; A PROVÍNCIA, n. 254, 27 mar. 1874; DIARIO DE PERNAMBUCO, n. 275, 30 nov. 1875, p. 3; JORNAL DO RECIFE, n. 186, 14 ago. 1877, p. 1; JORNAL DE ARACAJU, n. 930, 5 mar. 1878, p. 4; e DIARIO DE PERNAMBUCO, n. 53, 5 mar. 1878, p. 2). Essas frequentes viagens, com certeza, estavam relacionadas aos seus negócios, visto que ele tinha um comércio na Rua de Santa Rita, no imóvel de número 18, na Freguesia (hoje bairro) de São José. Em 1878, ele estava entre os que tinham pendências com o tesouro estadual, referentes aos impostos dos anos de 1873 e 1874, no valor de 12\$080 – doze mil e oitenta réis (DIARIO DE PERNAMBUCO, n. 140, 10 jun. 1878, p. 3).

Conjecturamos que ele tenha vivido algum tempo em Aracaju. As correspondências a ele remetidas no ano de 1878 e que ficaram retidas no correio local por não se haver encontrado o destinatário são as evidências que nos levaram a tal suposição (JORNAL DE ARACAJU, n. 930, 5 mar. 1878, p. 4).

A residência da família também se localizava nas imediações da Freguesia de São José, aliás, uma das localidades mais “africanizadas” do Recife na época, conforme o censo de 1872. Ele, como uma pessoa livre e de algumas posses, necessitava de uma ama, por isso colocou um anúncio no jornal. E foi também a única vez que o encontramos se identificando como da Costa: “Precisa-se de uma ama para cozinhar e lavar, pois quem quiser dirija-se a Rua Santa Rita, n. 10, em casa do Sr Vicente André Gomes da Costa” (DIARIO DE PERNAMBUCO, n. 100, 5 maio 1870, p. 4).

Sobre Domingas André Gomes, sabemos que era uma pessoa de referência na Freguesia de São José, conforme indica a nota comentando o seu falecimento, com a avançada idade de 75 anos, e a missa de sétimo dia: “A cerimônia religiosa foi grandemente concorrida, tendo comparecido magistrados, jornalistas, empregados do Foro e amigos da

Cabo do Gabão. O nome provém do Forte de São Jorge da Mina (LOPES, 2004, p. 211).

⁴ Seguimos a metodologia sugerida por Carlo Ginzburg, qual seja, a do paradigma indiciário. Sobre essa questão, ver Ginzburg (1989).



extinta e seus dignos filhos” (DIARIO DE PERNAMBUCO, n. 50, 4 mar. 1903, p. 1).

Referência não só pelo empenho que deve ter tido nos negócios após a morte do marido, pois enviudara em 1880, mas, sobretudo, em virtude da ascensão social dos filhos, Feliciano e Vicente, que não seria possível sem a mãe, que se tornou a matriarca da família André Gomes.⁵ Domingas era, segunda a nota de falecimento, mãe, sogra e avó. Outro jornal, A Província, também noticiou o passamento da sexagenária:

Na avançada idade de 75 anos, faleceu ontem as 6 horas da tarde, vitimada por um ataque de congestão cerebral, a dona Domingas André Gomes, viúva do negociante Vicente André Gomes, e mãe dos ilustres srs. Feliciano André Gomes, advogado, e Vicente André Gomes, médico (A PROVÍNCIA, n. 45, 26 mar.1903, p. 7).

Com a morte do marido em 1880, Domingas André Gomes deve ter “tomado as rédeas dos negócios”. Em 1885, quando os ventos do abolicionismo sopravam na cidade do Recife em diversas direções, Domingas foi uma das que se inscreveu para alforriar, através do Fundo de Emancipação, duas escravas de sua propriedade, mãe e filha: Thomazia, preta, 35 anos, casada; Valéria, 14 anos, solteira (DIARIO DE PERNAMBUCO, n. 137, 18 jun. 1885, p. 4). Foram libertadas quinze dias após, pelo valor de 350\$000 (trezentos e cinquenta mil réis) e 460\$000 (quatrocentos e sessenta mil réis) respectivamente (DIARIO DE PERNAMBUCO, n. 197, 30 ago. 1885, p. 3).

Vicente André Gomes, nascido em 1877, era dezoito anos mais novo que Feliciano. Era uma criança de apenas três anos de idade quando da morte de seu pai. Dessa forma, deve ter sido Feliciano o “modelo” de homem a seguir. Tanto isso deve ser verdade que umas das coroas de flores homenageando Feliciano na ocasião de seu sepultamento e mencionada pelo jornal, fora a de Vicente e esposa com os seguintes dizeres: “Homenagem do irmão e maior amigo, eterna dor de Vicente e Anunciada” (JORNAL DO RECIFE, n. 242, 19 out. 1927, p. 1). Vicente tentou por algumas vezes ingressar na Faculdade de Direito do Recife, mas acabou formando-se médico em 1902 no curso de Medicina da Bahia. Na volta para casa, foi recebido com uma grande festa patrocinada pelo irmão, bacharel em Direito, como registrou O Pequeno Jornal, na coluna Fatos Diversos:

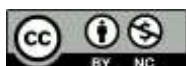
Dr. Vicente André Gomes – No vapor Alagoas, chegou anteontem da Bahia, onde, brilhantemente concluiu o seu curso de medicina, o Dr. Vicente André Gomes.

Regozijado por este fato, o seu prezado irmão, Dr. Feliciano André Gomes ofereceu aos seus amigos uma festa íntima, onde reinou a maior animação.

Ao Dr. Vicente, apresentamos as nossas saudações (PEQUENO JORNAL, n. 16, 21 jan. 1903, p. 1).

Não foi a primeira nem a última vez que a família André Gomes fora assunto das notas sociais nos jornais do Recife. Encontramos outras menções aos irmãos André Gomes quando ainda eram acadêmicos. A cada período de férias em que Vicente André Gomes

⁵ Vicente tinha mais ou menos 3 anos de idade, quando da morte do pai, e Feliciano, 21 anos. Pouco sabemos ainda sobre Claudiano André Gomes, que herdou a profissão do pai, pois fora comerciante no Mercado São José.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

(filho) se deslocava de Salvador para o Recife e vice-versa, era citado nas colunas sociais, destacando seu desempenho e brilhantismo na Faculdade da Bahia. Numa época em que era comum ver os africanos e seus descendentes citados nas ocorrências policiais, essa família de negros era exceção à regra. E, segundo o colunista da Revista da Cidade mencionado anteriormente, Feliciano tinha orgulho de ser negro.

Importante registrar que, na época em que os irmãos André Gomes viveram, as teorias racialistas elaboradas entre os séculos XVIII e XIX na Europa, e que “desembarcaram” no Brasil, estavam em pleno vigor. O brasilianista Thomas Skidmore (1976), na obra “Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro”, “desnudou” o racismo implícito e explícito na *intelligentsia* e na política nacional do século XIX ao XX. Dentro outras, apresentou o projeto de lei dos deputados federais Andrade Bezerra (de Pernambuco) e Cincinato Braga (de São Paulo) que proibia a imigração de indivíduos humanos das raças de cor preta para o Brasil. E mais, Raimundo Nina Rodrigues, médico e professor da Faculdade de Medicina da Bahia, um dos intelectuais brasileiros adeptos das teorias racialistas, foi mestre de Vicente André Gomes, na referida Faculdade de Medicina, no início do século XX.

Por ocasião do centenário de nascimento de Vicente André Gomes, em 1977, os jornais destacaram as diversas homenagens prestadas ao memorável médico, destacando a sua trajetória profissional. Em homenagem na Assembleia Legislativa, vários parlamentares fizeram referência à atuação do médico, entre eles, Honório Rocha, que lembrou uma frase que, segundo ele, caracterizava o métier de Vicente André Gomes: “Não se pode falar em dinheiro, antes de curar o doente” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, n. 75, 20 mar. 1977, p. 15).

Vicente atuou no campo da medicina por 38 anos, destacando-se no combate às epidemias em Pernambuco nos anos de 1905 e 1918, no memorável combate à gripe espanhola. Foi um dos fundadores da Faculdade de Medicina de Pernambuco e um dos idealizadores do I Congresso Médico do Norte/Nordeste. Entre outros cargos, foi nomeado médico adjunto do Hospital Pedro II em 1904; atuou como médico substituto da Clínica Geral do Hospital Pedro II a partir de 1905; exerceu a função de Inspetor Geral de Higiene do Estado de Pernambuco; foi promovido ao posto de major médico chefe do corpo de saúde da Força Pública em 1926.

Vicente André Gomes contraiu núpcias por duas vezes, tendo vários filhos, entre eles, Moacyr André Gomes, que seguiu a carreira do pai, além de tornar-se político, seguindo as trilhas do tio Feliciano André Gomes.

Um segundo irmão de Feliciano, Claudiano André Gomes, parece ter seguido a profissão do pai, pois tinha um comércio no Mercado de São José. Quando da remoção de um administrador do referido mercado, José de Mello Albuquerque Montenegro, ao que nos parece, por questões políticas, Claudiano juntou-se aos demais comerciantes e assinou um abaixo-assinado em defesa da vítima.⁶ Claudiano foi casado com Thereza de Jesus Gomes,

⁶ O manifesto foi assinado por 67 comerciantes. E o conteúdo atesta que o administrador fora vítima de perseguição: “Os signatários desta simples manifestação, tendo justos motivos para crerem que a remoção de V.S. não foi ato inspirado por omissão, inércia e negligência, ou outra qualquer falta que a exigisse, visto como está, na consciência de todos os caracteres o respeito, o método, a forma justiceira e modo restritivo que sempre infundiu e desempenhou nas suas atribuições dentro ou fora deste mercado. Senhor! Nós abaixo assinados, funcionários do Mercado São José, não ostentamos hoje senão recordações gratas e puras de uma administração digna e sem exemplos nos anos de sua existência” (JORNAL DO RECIFE, n. 41, 20 fev. 1887, p. 2).



e com ela teve os seguintes filhos: João André Gomes, Severino André Gomes e José André Gomes. Sabemos através de jornais, da morte de Tereza no ano de 1905, altura em que já era viúva. Seu féretro saiu da residência de seu cunhado, Feliciano André Gomes, sito à Rua Direita, 112, segundo andar, onde provavelmente ela morava com os filhos acima mencionados (DIARIO DE PERNAMBUCO, n. 246, 31 out. 1905, p. 2).

A presença de africanos na cidade do Recife nesse período, foi investigada por Valéria Gomes Costa, inclusive, destacando o legado deixado por alguns deles, a partir dos inventários:

Mais de cinco milhões de seres humanos foram traficados para o Brasil. Pernambuco recebeu em torno de novecentos mil indivíduos, ficando atrás do Rio de Janeiro, onde estava localizada a Corte; e da Bahia, antiga sede do governo colonial. O Recife se tornou, assim, a terceira capital do Império onde as diferentes marcas e falas dos africanos eram preponderantes. Até a primeira metade do século XIX, as pessoas da África eram maioria entre os escravizados na cidade e a manutenção do sistema escravista se dava pelas constantes importações, sobretudo entre as décadas de 1830-40 (COSTA, 2013, p. 32).

Feliciano André Gomes: bacharel em Direito e político

Quando da morte de Vicente André Gomes, Feliciano tinha aproximadamente 21 anos de idade. O encontramos entre os que se submetiam aos exames para o ingresso na Faculdade de Direito do Recife. Seu pai não o viu bacharel em Direito, tampouco assistiu a seu ingresso na seleta faculdade, pois parece não ter sido fácil o ingresso na instituição. O nome de Feliciano como inscrito para as provas na referida faculdade consta em listas publicadas anualmente nos jornais, no período de 1876 a 1884. Em 1885, ele já cursava o primeiro ano, tendo sido aprovado plenamente na cadeira de Direito Eclesiástico. Nos anos subsequentes, seu nome estava entre os aprovados plenamente, como atestam as notas publicadas pela Secretaria do Curso, no Diário de Pernambuco. É preciso que se diga que, em 1886, foi o único aluno aprovado plenamente na cadeira de Direito Natural. Houve quatro reprovações, e dois aprovados simplesmente (JORNAL DO RECIFE, n. 71, 18 mar. 1886, p. 1). Por essa época, já escrevia e era orador em eventos: esteve na inauguração do Clube Marcelino Cleto, uma sociedade musical, ocasião em que fez uso da palavra como orador (Jornal do Recife, n. 215, 19 set. 1883, p. 1); ofereceu à redação do Jornal do Recife, em 1884, um folheto com poesias, onde constava uma de sua autoria, intitulada “Aparências”. A redação agradeceu-o publicamente, na edição de número 281, do mês de dezembro daquele ano (JORNAL DO RECIFE, n. 281, 5 dez. 1884, p. 1).

Figura 1: Feliciano André Gomes



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)



Fonte: Acervo de Vitor André Gomes.

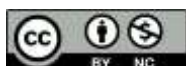
Feliciano fez-se um abolicionista. Encontramos discursos que ele proferiu em vários eventos do Núcleo Artístico Abolicionista. No ano da abolição da escravatura, congratulou-se com João Alfredo, como “porta-voz” dos africanos do Recife, agradecendo ao parlamentar abolicionista João Alfredo Correia de Oliveira, conforme noticiou o Diário de Pernambuco (n. 118, 25 maio 1888, p. 2):

Congratulações – Tendo os africanos desta cidade dirigido ao Exm. Sr. Conselheiro João Alfredo um telegrama, felicitando-o pela sanção da lei de 13 de maio, S. Exc. dirigiu aos acadêmicos Feliciano André Gomes e Manoel da Motta Monteiro Lopes, interpretes dos mesmos africanos o seguinte telegrama:

Rio, 22 maio, 5/40hs.

Aos acadêmicos André Gomes e Monteiro Lopes, agradeço cordialmente felicitações dirigidas pelos africanos dessa cidade – João Alfredo.

Dias antes, o Jornal do Recife já havia anunciado a participação de Feliciano, juntamente com o colega do curso de Direito, também descendente de africanos, Monteiro Lopes, em visita ao presidente da província, acompanhando um grupo de africanos. Nota-se que houve festejos pelas ruas do Recife, com a presença de abolicionistas, populares, estudantes de Direito, entre eles, Feliciano, filho de africano livre, estudante e ativista do abolicionismo, que posteriormente se elegeria para o parlamento. Vejamos o que noticiou o periódico:



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

O grupo de africanos, de que nos ocupamos ontem, foi também cumprimentar ao Sr. Presidente da província, falando da varanda do palácio os acadêmicos Monteiro Lopes e Feliciano André Gomes, e agradecendo o presidente.

Do palácio dirigiram-se eles para a rua do Vigário, na freguesia do Recife, onde tem consultório o Sr. Dr. Barros Sobrinho e escritório o Sr. João Ramos, a fim de manifestar-lhes a sua gratidão.

Ali oraram ainda os acadêmicos de quem falamos acima e o Dr. Barros Sobrinho, que agradeceu a manifestação e disse que ela competia mais ao Sr. João Ramos, pois havia ele trabalhado destemidamente em prol da causa dos cativos; e que pela sua parte recordar-se-ia sempre daquela manifestação de apreço.

Uma comissão de acadêmicos foi entregar ontem ao presidente da província três números especiais do jornal A Academia, para serem remetidos, um à Princesa Imperial, outro ao conselheiro João Alfredo e outro foi oferecido a S.Exc.

Os Srs. Fiuza Lima & Cia., em regozijo pela sanção da áurea lei, resolveram distribuir hoje, às 10 horas da manhã, aos libertos pela referida lei, as carnes de um boi. Esta distribuição será feita no seu açougue à rua Marquês do Herval, n. 27.

Preparam-se muitas outras manifestações. (JORNAL DO RECIFE, n. 114, 20 maio 1888, p. 1).

Feliciano fez parte do Partido Autonomista do bairro de São José. Em 29 de agosto, estava lá, juntamente com Ângelo Villaça, Pedro Luiz de Oliveira e Manoel Joaquim Batista, dentre outros, tratando do pleito municipal. Encontramo-nos também em outras agremiações, como, por exemplo, no Club Popular, do qual era o segundo orador.

Enquanto bacharel em direito, atuou em algumas lides envolvendo africanos livres, como, por exemplo, o processo cível a respeito dos bens deixados por Domingos José Machado, africano livre, no ano de 1890. A inventariante, também africana, Maria Francisca Machado, contratou os serviços do jovem bacharel, pagando a ele a quantia de 200\$000 (duzentos mil réis).

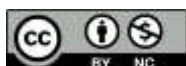
Ilmo. Sr. Dr. Juiz da Provedoria,

Diz Dona Maria Francisca Machado, herdeira universal e 1ª testamentária do seu finado marido, Domingos José Machado, que a bem de seu direito, necessita que Vossa Senhoria, digne-se mandar que seja admitida a prestar juramento e prosseguir nos termos do respectivo inventário, como for de direito, e bem assim que seja citado o Dr. Procurador dos Feitos da Fazenda Provincial.

Nestes termos, pede deferimento.

Recife, 25 de janeiro de 1890

Bacharel Feliciano André Gomes. (IAHGP. Inventário. Ano 1890, caixa 336. Inventariado: Domingos José Machado. Inventariante: Maria Francisca Machado).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Na política partidária, projetou-se já no início da República. Foi eleito um dos delegados do opositorista, pela Freguesia de São José, na convenção realizada no Clube Popular (PEQUENO JORNAL, n. 285, 16 dez. 1901, p. 2). Posteriormente atuou na liderança do Partido Revisionista, conforme a convocação por ele feita aos eleitores no ano de 1905: “Os srs. Dr. Feliciano André Gomes e coronel João Pereira do Nascimento e Silva convidam os eleitores do partido revisionista para uma reunião amanhã, às 2 horas da tarde, à Rua Imperial, n. 242” (PEQUENO JORNAL, n. 57, 11 mar. 1905, p. 2). Para as eleições que se aproximavam, seu nome foi lembrado como indispensável para o êxito do Partido Republicano Conservador, por um leitor que assinou como T.A., pelo que nos parece, alguém do mundo da política partidária:

Como político disciplinado que sou, há dez anos, cabe-me também o direito, senão o dever, de contribuir com o meu auxílio não só para a organização da chapa para deputados pelo 1º Distrito como também para que triunfe essa mesma chapa nas urnas.

E assim, como eu não tenha assento no diretório da delegação do partido conservador, por intermédio desta, venho lembrar a esse mesmo diretório que na organização da chapa para deputados (1º Distrito), não deixe de incluir os nomes do coronel Baltazar Pereira e do dr. Feliciano André Gomes – pois, o resultado obtido na últimas eleições em que esses dois correligionários foram candidatos, um para deputado estadual e outro para federal, numa época em que o pleito não era livre, foi o mais satisfatório possível.

Ninguém, de certo, negará o prestígio político, e estima de que goza no seio do povo, especialmente no seio do operariado, o dr. Feliciano André Gomes (PEQUENO JORNAL, n. 283, 18 dez. 1911, p. 3).

Nessa época, Feliciano era presidente da comissão do Partido Republicano Conservador no Recife, mesmo assim seu nome não passou na convenção como candidato, razão pela qual uma associação operária lançou um manifesto em favor da sua candidatura, no jornal A Província, na edição da quinta-feira, 28 de outubro de 1911:

Ao eleitorado do 1º. Distrito

Não tendo sido contemplado na chapa do Partido Republicano Conservador, não obstante seus relevantíssimos serviços prestados tão abnegadamente à classe operária, considerar-nos-íamos ingratos se deixássemos de apresentar ao eleitorado o nome do ilustre pernambucano dr. Felício André Gomes, para deputado federal, das próximas eleições.

Homem probo, ilustrado, valente defensor do povo, conhecedor de todos seus sentimentos, jamais nos esqueceu nas lutas que nos oprimiam, e hoje, portanto, é mais que justo recompensá-lo por tantos sacrifícios a nós dispensados.

Sempre ao nosso lado, tem caminhado de frente erguida, zombando dos reveses das situações, visando única e desinteressadamente a vitória de nossas causas, isto é, os nossos direitos.

E que temos tributado a este homem? Nada até hoje!



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Portanto, gratifiquemos reconhecidos a quem nos tem beneficiado. Levemos às urnas o seu ilustre nome; sufraguemo-lo para deputado federal.

A classe operária. (A PROVÍNCIA, n. 358, 28 out. 1911, p. 2).

Na edição seguinte do mesmo jornal, Feliciano respondeu ao manifesto publicado em favor de sua candidatura, dizendo que acatava a resolução do partido, agradecia o apoio recebido pelos amigos e a lembrança de seu nome, e conclamava todos a sufragarem a chapa apresentada pela comissão executiva do partido e a votarem para governador no general Dantas Barreto.

Com a morte prematura do ex-colega da Faculdade de Direito e do abolicionismo, Dr. Manuel da Motta Monteiro Lopes⁷, que era deputado federal na capital da República, Rio de Janeiro, seu nome voltou a ser lembrado, ao menos pelo “segmento dos homens de cor”, como publicado no jornal A Província (n. 305, 18 jan. 1911, p. 1):

Telegramas

Rio, 17

Consta que diversos homens de cor pensam em dar substituto ao dr. Monteiro Lopes na Câmara dos deputados dentro da própria raça. Entre os indicados para essa substituição, pretendem colocar o dr Feliciano André Gomes.

E não ficou só na intenção. Na edição do dia 21 de janeiro daquele mesmo ano, noticiava-se que um grupo de amigos do Dr. Feliciano deliberou passar um telegrama para o Rio de Janeiro felicitando o povo carioca pela escolha de Feliciano à vaga de Monteiro Lopes.

Para deputado federal, Feliciano parece não ter logrado êxito. A única notícia que soubemos acerca do seu desempenho foi que estava com 3 votos, quando o processo de contagem estava ainda em curso. Mas para a eleição a deputado estadual, que seria realizada em janeiro do ano seguinte, sua campanha já estava na rua, como anunciou o Jornal do Recife, em 30 de novembro de 1912:

É candidato do Partido Republicano Conservador a deputado estadual pelo 1º. Distrito, nas próximas eleições, o ilustre dr. Feliciano André Gomes [...] A inclusão na chapa governista do nome do dr. Feliciano André Gomes foi acolhida com a maior satisfação merecendo gerais aplausos (JORNAL DO RECIFE, n. 331, 30 nov. 1912, p. 1).

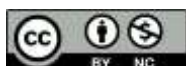
Feliciano André Gomes foi o candidato mais votado para deputado estadual no primeiro distrito. Alcançou 9.321 votos.⁸ A festa da vitória foi noticiada no Jornal do Recife:

VÁRIAS

Consoante fora anunciado, realizou-se ontem, a manifestação de apreço,

⁷ Sobre Monteiro Lopes, ver: Silva Júnior (2016).

⁸ Os três mais votados do 1º Distrito foram: Dr. Feliciano André Gomes, com 9.321 votos; Dr. Antônio Vicente, com 8.949 votos; e Dr. Pessoa Guerra, com 8.922 votos (JORNAL DO RECIFE, n. 350, 19 dez. 1912, p. 2).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

promovida por um grupo de amigos e admiradores do ilustre dr. Feliciano André Gomes, deputado estadual pelo 1º Distrito deste Estado.

Os manifestantes partiram às 5 horas da tarde da residência do major Carolino Silva, à rua Vidal de Negreiros, n. 86, precedidos da 1ª fracção da banda de música da Força Pública. Em um automóvel era conduzido pelas senhoritas Ambrosina e Maria Ambrosina do Nascimento e Silva o retrato do manifestado.

Às 6 horas da tarde chegaram todos à residência do dr. Feliciano André Gomes, que mora à rua da Palma.

Após alguns minutos usou da palavra o coronel Antônio Florentino que, em nome dos manifestantes, ofereceu ao dr. Feliciano André Gomes, o seu retrato encerrado em custosa moldura e um cartão de prata com os seguintes dizeres: 'Ao dr. Feliciano Gomes oferecem seus amigos e admiradores. 28.01.1913' e um custoso anel de bacharel [...]

A rua da Palma achava-se bem ornamentada e iluminada, tendo feito retreta em frente à residência do manifestado as bandas de música da Força Pública e União Operária. (JORNAL DO RECIFE, n. 113, 28 abr. 1913, p. 1).

Observamos que Feliciano continuou exercendo a advocacia e participando de bancas examinadoras no Liceu de Artes e Ofício, onde foi professor. Também, como deputado, continuou participando anualmente do ritual em memória aos abolicionistas, qual seja, no dia 13 de maio visitavam os túmulos dos abolicionistas falecidos, onde depositavam grinaldas de flores naturais e proferiam discursos.

Não faremos aqui uma retrospectiva da atuação de Feliciano André Gomes nos anos em que esteve como parlamentar na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, mas lembramos que, desde que foi eleito pela primeira vez, em 1912, só deixou o cargo em 1927, vencido pela morte.

Vicente André Gomes: médico

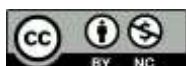
Já mencionamos aspectos da vida de Vicente André Gomes nas linhas anteriores, mas precisamos nos estender um pouco mais sobre a vida desse eminente filho do africano livre, Vicente André Gomes (da Costa), de quem herdou o nome.

Figura 2: Vicente André Gomes



Fonte: Acervo de Vitor André Gomes.

Vicente filho nasceu em 1877, portanto onze antes da abolição legal da escravidão no



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Brasil. Antes de matricular-se na Faculdade de Medicina na Bahia, prestou exame para ingresso na Faculdade de Direito do Recife, sem lograr êxito. Na Faculdade de Medicina da Bahia, teve como um dos seus mestres, Nina Rodrigues, um dos maiores defensores das teorias racialistas no Brasil. Dentre outras coisas, Nina Rodrigues argumentava que: “A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização [...] há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo”.⁹

Na relação dos lentes catedráticos da Faculdade de Medicina que se encontram na tese de Vicente André Gomes, defendida em 1902, Raimundo Nina Rodrigues é responsável pela cadeira Medicina Legal e Toxologia, disciplina da 4ª seção do curso. Não é difícil imaginar o que Vicente, filho de africano livre, deve ter ouvido do seu mestre acerca da “tendência” criminal dos africanos e seus “malefícios” para a sociedade brasileira.

Não vamos nos deter na análise do conteúdo do trabalho de conclusão de graduação em Medicina, intitulado: “Reações ganglionares na infância”, mas abordaremos os agradecimentos e dedicatórias contidas no texto, pois muito nos indicam sobre a trajetória estudantil e a vida de Vicente André, como, por exemplo, a referência a seu pai, que ele pouco conheceu, ao qual fez a dedicatória póstuma:

À SAGRADA MEMÓRIA DE MEU QUERIDO PAI.

Morrestes! E me deixastes em tenra idade!

Saudosas recordações inundam o meu coração de filho!

Partistes! Oh! Fatalidade.

Nem ao menos tive a felicidade de haurir os vossos salutares conselhos; mas lá do mundo da verdade, me tendes guiado, e o laurel de – Doutor em Medicina – que me enaltece a fronte, é o resultado das sábias lições que me transmitistes aos meus irmãos.

Bem haja o bom esposo e o pai extremosíssimo,

Que soube legar-me, nos filhos, os sentimentos e as

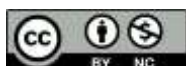
Virtudes que estes me inculcaram n’alma.

O contentamento que hoje sinto, é turvado pela falta da vossa santa benção.

Pois bem; aceitai, meu bom pai, esta última prova acadêmica, como o símbolo de doloridas saudades, e, por entre as brumas da eternidade abençoai-me e pedi a Deus que derrame luzes e felicidades por sobre o vosso filho.

Vicente. (GOMES, 1902).

⁹ Sobre as teorias racialistas no Brasil, ver Leite (1983) e Schwarcz (1995).



Em seguida, uma dedicatória aos irmãos: “À saudosa memória dos meus bons irmãos. Na impossibilidade de um abraço fraternal, recebi uma lágrima sentida” (GOMES, 1902). Outra à mãe, Domingas André Gomes:

A vós, minha carinhosa mãe, devo o que sou, e a vós também dedico este humilde trabalho. É, em sinal do mais profundo respeito e acrysolado amor filial, de que se nutre o coração do filho obediente e reconhecido, curva-se genuflexo, beijando as vossas santas mãos, o vosso filho.

Vicente. (GOMES, 1902).

Ao irmão, bacharel em Direito, Feliciano, um agradecimento fraterno e amigo, e uma espécie de pedido de desculpa por talvez não ter atendido às expectativas. E ficam evidentes os conselhos do pai, transmitidos pelo irmão mais velho, que, ao que nos parece, assumiu a paternidade do caçula. O nome de Feliciano em itálico e o título de Dr. no início é emblemático:

AO MEU BOM IRMÃO E AMIGO.

Dr. Feliciano André Gomes.

Cheguei ao término das tuas aspirações, meu leal e verdadeiro amigo.

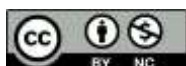
Se bem não cumpri os teus ardentes desejos, nutro a convicção de ter trabalhado proficuamente, a fim de realizá-los.

O que sou devo também a ti, meu irmão, pois soubeste me transmitir as boas lições do nosso carinhoso pai, e aceita esta these, único fructo do meu trabalho intelectual, como prova mais eloquente do eterno reconhecimento aos inequívocos afetos que sempre dispensaste ao teu irmão e amigo dedicado.

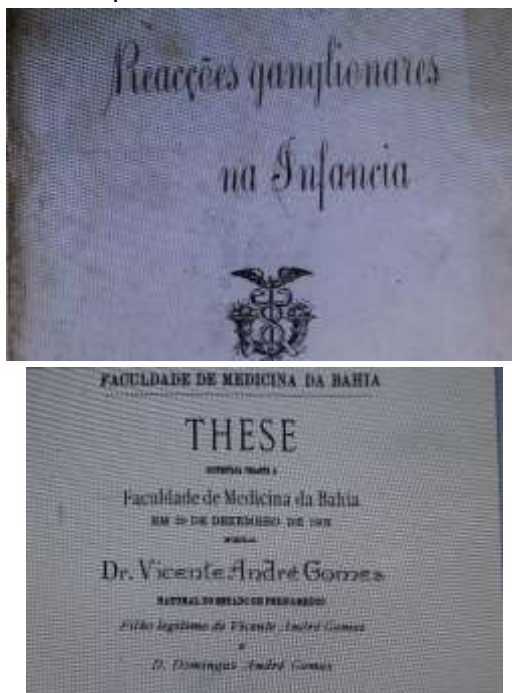
Vicente. (GOMES, 1902).

Há também dedicatórias aos sobrinhos e à cunhada, sem citar seus nomes; à senhora Leopoldina da Costa e a toda sua família; bem como a Luiz da França Aguiar e família. Luiz de França foi um colega da faculdade da Bahia, como fica expresso no texto: “juntos trabalhamos, e juntos alcançamos a conquista do nosso ideal. Está terminada a nossa jornada, agora o destino vai nos separar” (GOMES, 1902). Dona Leopoldina provavelmente era a esposa do farmacêutico Francisco Dias da Costa, mãe de Heriberto Costa e Fernando Carneiro da Costa (PEQUENO JORNAL, n. 51, 4 mar. 1901, p. 2). Vicente não se esqueceu dos amigos de infância: Dr. José Elias Monteiro Lopes e Dr. Targino César Affonso.

Enfim, as dedicatórias apontam para o círculo de amizades de Vicente e de seus familiares, como, por exemplo, a família Monteiro Lopes, do renomado bacharel em direito e deputado federal Manuel da Motta Monteiro Lopes, mencionado anteriormente.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Figura 3: Capa da tese de Vicente André Gomes

Fonte: Gomes (1902).

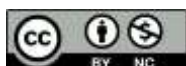
Vicente André Gomes foi casado com Andreza Pereira da Silva André Gomes, que faleceu aos 41 anos de idade. Contraiu segundas núpcias com Annunciada André Gomes. Dos dois matrimônios tivera os seguintes filhos: Maria Odete André Gomes, Andreza André Gomes, Maria de Lourdes André Gomes, Zuleide André Gomes, Carmem André Gomes, Moacir André Gomes, Feliciano André Gomes e João Vicente André Gomes.

Dentre os filhos, registramos o nome de Feliciano André Gomes, certamente em homenagem ao irmão, e Andreza, em homenagem à primeira esposa, uma forma de perpetuar a memória dos entes queridos nas gerações futuras.

No início de sua carreira, Vicente dividia um espaço com o irmão bacharel em direito, a princípio na Praça Dezessete e depois à Rua Duque de Caxias, n. 54, no bairro de Santo Antônio.

Dois anos após a conclusão do curso de medicina, Vicente foi nomeado médico adjunto do Hospital Pedro II. No ano seguinte, foi nomeado pela junta administrativa da Santa Casa de Misericórdia do Recife para o cargo de substituto da clínica médica geral do Hospital Pedro II. No mesmo ano, foi aceito efetivo da Sociedade de Medicina de Pernambuco e nomeado inspetor geral de higiene do Estado de Pernambuco. Em 1926, foi promovido ao posto de major médico, chefe do corpo de saúde da Força Pública (JORNAL DO RECIFE, n. 116, 25 maio 1904, p. 1; n. 14, 18 jan. 1905, p. 1; n. 53, 5 mar. 1905, p. 2; n. 192, 26 ago. 1905, p. 1; n. 242, 17 out. 1926, p. 2).

Vicente André Gomes teve destacada atuação contra a epidemia de varíola em Pernambuco no ano de 1905 e de gripe espanhola em 1918. Por ocasião do centenário de seu aniversário, um grupo de médicos pernambucanos prestou homenagem a ele, destacando sua produção científica. Segundo o Diário de Pernambuco (n. 75, 20 mar. 1977, p. 15):



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

O homenageado é autor de vários trabalhos científicos publicados, destacando-se: “O Caso de Aneurisma da Crossa d’Aorta”; foi um dos fundadores da Faculdade de Medicina de Pernambuco; professor de microbiologia da antiga Escola de Agronomia do Estado, e de física e química do Liceu de Artes e Ofícios.

Vicente André Gomes faleceu em 30 de agosto de 1940, aos 63 anos, no Hospital Português, onde se achava internado. A notícia foi veiculada no Jornal Pequeno (n. 199, 31 ago. 1940, p. 3), enfatizando a sua trajetória de vida e sua descendência: “Deixa onze filhos, entre os quais as professoras Maria de Lourdes, Zuleide e Carmem André Gomes. Do primeiro matrimônio deixou duas filhas, professoras: Maria Odete Gomes, e Andreza Gomes”.

Não sabemos o nome originário dos pais de Vicente e Feliciano. Uma coisa é certa: eles se tornaram Vicente e Domingas quando passaram pela experiência da escravidão. A identidade africana se metamorfoseou no processo diaspórico. Como muitos outros, eles tiveram que “inventar” uma identidade, incluindo um nome de família. Vicente tornou-se a princípio Vicente André Gomes da Costa, posteriormente o sobrenome sofreu uma síncope, ficando André Gomes, que passou para sua esposa e filhos.

Este artigo não termina aqui. É apenas o início da construção da História de uma família de descendentes de africanos que ascendeu socialmente na cidade do Recife a partir, sobretudo, da educação formal. Pode-se dizer que, comparando com os descendentes de outros africanos escravizados, essa família constitui-se numa peculiaridade. É possível encontrar netos, bisnetos, trinetos e tetranetos ocupando profissões similares a dos dois filhos do africano livre Vicente André Gomes (da Costa): um bacharel em Direito, o outro bacharel em Medicina. Eles legaram aos descendentes o capital simbólico que poucos descendentes de escravizados conseguiram legar para as gerações seguintes.

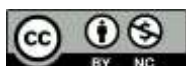
Os estudos sobre o pós-abolição, que ganharam visibilidade na historiografia brasileira no alvorecer do século XXI, têm desvendado trajetórias de vidas de africanos livres, libertos e seus descendentes, tirando-os do lugar comum a que foram relegados durante muito tempo. Para além da conhecida e repetida expressão “saíram das senzalas e caíram nas favelas”, para caracterizar a situação dos ex-escravizados do pós-abolição, as pesquisas recentes têm apresentado muitas faces e situações desse período no Brasil, conforme análise de Marcus Vinícius de Freitas Rosa (2025), em um artigo publicado recentemente, intitulado “O campo de estudos das emancipações e pós-abolição: origens, desdobramentos e interpretações em perspectiva historiográfica”.

Referências

Fontes:

INSTITUTO ARQUEOLÓGICO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO PERNAMBUCANO (IAHGP). *Inventário*. Ano: 1890, caixa 336. Inventariado: Domingos José Machado. Inventariante: Maria Francisca Machado.

Livros, teses, dissertações e monografias:



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

COSTA, Valéria Gomes. *Trajetórias negras: os libertos da Costa d'África no Recife (1846-1890)*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2022.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Contracorrente, 2021.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global, 2019.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GOMES, Vicente André. *Reações ganglionares na infância: these sustentada perante a Faculdade de Medicina da Bahia em 29 de Dezembro de 1902*. Salvador. Typographia Almeida, 1902.

LEITE, Dante Moreira. *O carácter nacional brasileiro*. 4. ed. São Paulo: Pioneira, 1983.

LEITE, Fabio. *A questão ancestral*. São Paulo: Edusp, 2008.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira Da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MAMIGONIAN, Beatriz G. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: TAQ, 1985.

ROSA, Marcus Vinícius de Freitas. O campo de estudos das emancipações e pós-abolição: origens, desdobramentos e interpretações em perspectiva historiográfica. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 71, p. 1-45, 2025.

SCHAWRCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SILVA JÚNIOR, Juarez Clementino da. *Um negro de poder no Amazonas na Primeira República: Monteiro Lopes, o Jurista e Deputado (1892-1910)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

Periódicos:

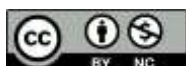
A PROVÍNCIA. Recife, n. 181, 27 dez. 1873.

A PROVÍNCIA. Recife, n. 254, 27 mar. 1874.

A PROVÍNCIA. Recife, n. 305, 18 jan. 1911.

A PROVÍNCIA. Recife, n. 358, 28 out. 1911.

A PROVÍNCIA. Recife, n. 45, 26 mar. 1903.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

A PROVÍNCIA. Recife, n. 238, 14 out. 1927.

DIARIO DE PERNAMBUCO, Recife, n. 252, 31 out. 1862.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Recife, n. 100, 5 maio 1870.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Recife, n. 275, 30 nov. 1875.

DIARIO DE PERNAMBUCO, Recife, n. 53, 5 mar. 1878.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Recife, n. 140, 10 jun. 1878.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Recife, n. 137, 18 jun. 1885.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Recife, n. 197, 30 ago. 1885.

DIARIO DE PERNAMBUCO, Recife, n. 118, 25 maio 1888.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Recife, n. 50, 4 mar. 1903.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Recife, n. 246, 31 out. 1905.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Recife, n. 75, 20 mar. 1977.

JORNAL DE ARACAJU. Aracaju, n. 930, 5 mar. 1878.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 186, 14 ago. 1877.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 215, 19 set. 1883.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 281, 5 dez. 1884.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 71, 18 mar. 1886.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 41, 20 fev. 1887.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 114, 20 maio 1888.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 116, 25 maio 1904.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 14, 18 jan. 1905.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 53, 5 mar. 1905.

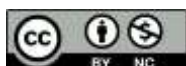
JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 192, 26 ago.1905.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 331, 30 nov. 1912.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 350, 19 dez. 1912.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 113, 28 abr. 1913.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 242, 17 out. 1926.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 236, 12 out. 1927.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 242, 19 out. 1927.

JORNAL DO RECIFE. Recife, n. 246, 23 out. 1927.

PEQUENO JORNAL. Recife, n. 51, 4 mar. 1901.

PEQUENO JORNAL. Recife, n. 285, 16 dez. 1901.

PEQUENO JORNAL. Recife, n. 16, 21 jan. 1903.

PEQUENO JORNAL. Recife, n. 57, 11 mar. 1905.

PEQUENO JORNAL. Recife, n. 283, 18 dez. 1911.

PEQUENO JORNAL. Recife, n. 199, 31 ago. 1940.

REVISTA DA CIDADE. Recife, n. 74, 22 out. 1927.

Sites eletrônicos:

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL (BND). Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 21 set. 2024.

DIAS, Rodrigo. Resenha de “Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem” de Oracy Nogueira. *Sociologia e Antropologia*: um blog com resenhas das principais obras das Ciências Sociais, 19 maio 2012. Disponível em: <http://sociologiaeantropologia.blogspot.com/2012/05/resenha-de-preconceito-racial-de-marca.html>. Acesso em: 21 set. 2024.

Notas de autoria

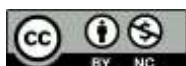
José Bento Rosa da Silva. Possui graduação em História pela Fundação do Pólo Regional do Vale do Itajaí (1985), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP (1994) e doutorado em História pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (2001). Realizou estágio pós-doutoral na Université Jean Jaurès – Toulouse (2014–2015). É professor associado da Universidade Federal de Pernambuco e docente do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. E-mail: bentorosa.ebano@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

SILVA, José Bento Rosa. Feliciano & Vicente: os dois filhos dos da Costa (da África) na capital da Província de Pernambuco (séculos XIX e XX). *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 92-112, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Financiamento

CAPES/FACEPE

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

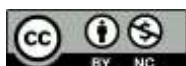
Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 21/01/2025

Reapresentado em 31/10/2025

Aceito em 05/12/2025



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

MICHEL DE CERTEAU: 100 ANOS

Leandro Couto Carreira Ricon

 <https://orcid.org/0000-0003-1893-4816>

Universidade Católica de Petrópolis e Universidade de Pernambuco

Silvânia Mineira Ribeiro Sottani

 <https://orcid.org/0000-0001-5428-8159>

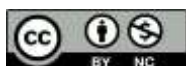
Fundação Dom Cabral e Faculdade EnsineE

Michel Jean Emmanuel de La Barge de Certeau nasceu em Chambéry, na França, em maio de 1925. Filho mais velho de uma família católica devota com origens na pequena aristocracia rural de Savoie, o jovem Michel se ligaria fortemente à religiosidade. Sua formação inicial deu-se em colégios católicos, e ele se vinculou, ainda jovem, à Companhia de Jesus, ordem religiosa à qual dedicaria grande parte de sua vida e obra (RIGGIO, 2016).

Definir Michel de Certeau para além desses aspectos cronológicos de sua vida é um desafio, como bem demonstra a monumental biografia escrita por François Dosse (2003). Afinal de contas, o próprio biografado pareceu evitar classificações, recusando definições demasiadamente rígidas que pudessem limitar sua liberdade intelectual. Como bem observou Roger Chartier (1996), a missão primordial de Certeau foi a de “escrever as práticas”, um projeto que exige uma autonomia avessa às fronteiras disciplinares tradicionais. Esse perfil de “pensador viajante” permitiu que ele atravessasse diferentes espaços — basta lembrarmos da série de viagens feitas à América Latina, notadamente ao Brasil — e campos do saber — da história à psicanálise, da mística à antropologia... —, consolidando uma trajetória marcadamente plural e transdisciplinar.

Essa liberdade de trânsito intelectual manifesta-se diretamente, por exemplo, em sua abordagem sobre a “invenção do cotidiano”, por meio da qual foi um dos responsáveis por revolucionar disciplinas como a sociologia, a antropologia e a história ao deslocar o olhar das estruturas para o “homem ordinário”, os “praticantes” (CERTEAU, 1994). Diferente das visões que enxergam o consumidor como uma figura passiva e alienada pelos sistemas de produção, Certeau o identificou como um sujeito ativo que reinventa o mundo através de suas “artes de fazer”. O cerne dessa dinâmica reside na distinção fundamental entre estratégia e tática: enquanto as instituições e os poderes estabelecidos operam por meio de estratégias — ocupando um lugar próprio para gerir e controlar —, o indivíduo comum, desprovido de um lugar de poder, utiliza-se de táticas. Essas são astúcias do momento, manobras que subvertem as regras impostas no dia a dia para criar pequenos, mas vitais, espaços de liberdade e resistência dentro da ordem estabelecida.

Essa resistência operada nas frestas do cotidiano encontra um paralelo profundo em suas reflexões sobre a mística. Para o autor, o discurso místico é uma modalidade de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

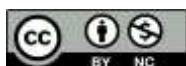
linguagem que tenta dar voz ao “Outro”, ao “Ausente”, operando no limite do que pode ser dito. Essa verdadeira “antropologia do crer” — que motivou o Papa Francisco a mencionar Michel de Certeau na primeira entrevista concedida após sua eleição, o que deu novo fôlego às pesquisas sobre o autor — revela que a mística em Certeau possui uma dimensão intrinsecamente política e social: é a busca incessante de um sujeito que não se satisfaz com o instituído e que procura, no deserto das instituições, um lugar para a experiência. Assim, tanto na análise da mística quanto na escrita da história, seu pensamento permanece fixo no lugar da alteridade, manifestando uma preocupação ética e intelectual permanente com tudo aquilo que habita o externo, a margem ou os silêncios.

Essa atenção à alteridade, às diferenças e às margens deságua em uma reflexão que é, em larga medida, fundante para a teoria da história contemporânea: a percepção da *operação historiográfica* (CERTEAU, 2002). (A bem da verdade, como sinalizou Roger Chartier (1996), em Certeau é a história, dentre todas as ciências humanas, a mais apta para representar a diferença, colocando em cena a alteridade).

Certeau não se limitou a produzir narrativas sobre o passado, mas debruçou-se sobre o próprio gesto de fabricação do texto histórico, compreendendo-o como uma articulação entre um *lugar social*, uma *prática* e uma *escrita* propriamente dita. Segundo as análises de Julio Aróstegui (2006), o intelectual francês foi um dos intérpretes mais agudos das especificidades da historiografia do século 20, conseguindo captar as transformações profundas na produção do conhecimento histórico em um período de crises paradigmáticas. Para Michel de Certeau, a história não é, portanto, um dado pronto, mas uma operação que se articula no lugar social e na relação com a ausência do objeto passado. O trabalho do historiador, nesses termos, transforma o “morto” em um discurso.

Nesse processo de amadurecimento epistemológico, Certeau cruzou constantemente as fronteiras com a filosofia, ocupando-se de questões que, até então, pareciam restritas àquele campo, como, por exemplo, a natureza da explicação em história. Nesse tom, é importante destacar como essa preocupação com os modos de explicar e dar sentido aos acontecimentos retirou o fazer histórico de um pragmatismo ingênuo, elevando-o ao status de uma ciência da interpretação que exige consciência crítica sobre suas próprias ferramentas. No cerne de suas preocupações estava a questão da diferença, pois entendia a historiografia como o esforço de lidar com a alteridade radical do passado sem, no entanto, domesticá-la. O historiador deve reconhecer a distância temporal não como um obstáculo, mas como a condição de possibilidade para uma ética da diferença, onde o passado é respeitado em sua singularidade e o discurso histórico se torna o lugar onde o Outro pode finalmente ser ouvido, sem ser reduzido às categorias do Mesmo.

Essa busca pela diferença e pelo rigor metodológico é o que confere à vasta produção de Michel de Certeau uma amplitude raramente vista. De acordo com Alexandre de Sá Avelar e Júlio Bentivoglio (2016), o autor não foi apenas um intelectual que dialogou com outros campos, mas o verdadeiro instaurador, em certa medida, da transdisciplinaridade como forma de conhecimento. Sua obra não aceita o confinamento em gavetas disciplinares. Ao contrário, flui entre a história, a psicanálise, a antropologia, a linguística, forçando cada uma dessas áreas a repensar seus próprios limites. Através de trabalhos inovadores, Certeau mudou de maneira definitiva a forma como olhamos para as práticas sociais, retirando-as da obscuridade do *menor* para transformá-las em objetos de uma análise densa e reveladora sobre a criatividade humana diante dos sistemas de poder.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

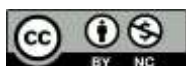
Essa presença marcante e transdisciplinar reflete-se com vigor no cenário acadêmico brasileiro, onde sua obra se tornou uma referência indispensável para múltiplos domínios do saber. No Brasil, o pensamento do autor atravessou fronteiras e fincou raízes em campos tão diversos quanto a teologia e a ciência da religião; a história e a antropologia; a linguística e a comunicação; os estudos da cultura e a educação. É justamente essa vitalidade transdisciplinar que justifica a organização deste Dossiê no marco de seu centenário. Celebrar os cem anos de Michel de Certeau não é um exercício de nostalgia biográfica ou de exegese de um pensamento estático, mas uma necessidade premente de operacionalizar esse legado plural para enfrentar os desafios do século 21.

O dossiê que ora apresentamos nasceu, nos termos mencionados, do desejo de revisitar o pensamento do intelectual francês, um autor cuja obra continua a oferecer elementos interpretativos fundamentais para compreendermos as complexidades do nosso tempo. A proposta inicial, que buscava investigar a vitalidade de suas reflexões como ferramenta analítica para a historiografia contemporânea, consolidou-se em um conjunto de trabalhos que demonstra como o legado de Certeau permanece operante e necessário ainda hoje.

A publicação deste material na *Sæculum* reforça, igualmente, o compromisso do periódico com a circulação de debates historiográficos de alto nível. Vinculada à pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), a revista consolidou-se como um espaço importante de diálogo acadêmico nacional, e agora, no contexto das celebrações do centenário de Michel de Certeau, cumpre um papel: dar visibilidade a novas leituras que conectam sua obra com os problemas, desafios e dilemas atuais. Por isso, os textos aqui reunidos não se limitam a repetir, mas empenham-se em estabelecer diálogos críticos e criativos com temas urgentes, explorando desde as invenções do cotidiano até as manifestações do místico e da espiritualidade, passando, é claro, pelas discussões historiográficas propostas pelo autor.

Iniciamos a caminhada — termo tão caro a Certeau — deste Dossiê com o trabalho de Jordan Queiroz Gomes, *Por uma ontologia da fonte: vestígio e artefato na Operação Historiográfica de Michel de Certeau*, que nos convida a mergulhar na fábrica do historiador ao discutir a própria natureza da fonte histórica. O autor investiga como Michel de Certeau, ao enfrentar o desafio do *linguistic turn*, redefiniu o documento como algo que é, simultaneamente, um vestígio material do passado e um artefato construído pela linguagem. Trata-se, portanto, de uma reflexão fundamental sobre como o fazer histórico se equilibra entre o rigor metodológico e a ética diante da alteridade do passado. Nestes termos, o autor aponta para como “a crítica do giro retórico permitiu à história reinventar-se como uma ciência da interpretação, cuja cientificidade reside no rigor da mediação entre o vestígio da experiência passada e a construção da narrativa”.

Encaminhando-se aos campos de aplicação, Julia Rany Campos Freitas Pereira Uzun e Carlos André Silva de Moura examinam as *Contribuições de Michel de Certeau para a História Cultural das Religiões*. Os autores destacam como o pensador francês utilizou sua posição marginal no campo acadêmico para criticar a neutralidade do discurso histórico, propondo, em vez disso, uma antropologia do crer. O texto demonstra, assim, como a mística e as práticas ordinárias revelam que a produção da história é sempre atravessada pelas categorias e inquietações do presente.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

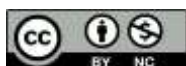
Aprofundando a reflexão sobre a crença, Clarissa Paranhos de Araújo Ribeiro dedica-se, em *Dizer para crer: autoridade e transmissão na antropologia certaliana do crer*, aos escritos de Certeau sobre o “funcionamento social do crer”. O artigo, apoiado em bibliografia do autor ainda pouco discutida na historiografia brasileira, foca na intrigante relação entre o “dizer” e o “crer”, explorando conceitos centrais como o “recebido” e a “autoridade”. Ao analisar a transmissão verbal e a interlocução entre sujeitos, a autora nos ajuda, enfim, a compreender como a crença se sustenta não apenas pelo que é dito, mas pela autoridade compartilhada.

O cotidiano ganha centralidade prática no texto *O Cotidiano como Lente Interpretativa: Michel de Certeau e a História Cultural das Religiões na Análise das Táticas das Testemunhas de Jeová no Brasil (1920 - 1930)*, de Osório Vieira Borges Júnior, que mobiliza *A invenção do Cotidiano: artes de fazer* para analisar a trajetória das Testemunhas de Jeová no Brasil. Ao encarar o fenômeno religioso como uma manifestação enraizada nas práticas sociais, o autor mostra como uma ortodoxia internacional é apropriada e reelaborada por meio de táticas e agenciamentos micropolíticos. Trata-se de um exemplo profícuo de como os conceitos propostos por Certeau podem ser utilizados como lentes interpretativas das resistências e produções de sentido.

Por fim, encerramos o dossiê com o artigo *Conexões de escrita do tempo, de espaços e do outro: heterologias na Revista do Instituto do Ceará (1887 - 1891)*, de Thiago Braga Teles da Rocha, que nos leva ao cenário institucional da Revista do Instituto do Ceará no final do século XIX. Dialogando com o conceito de “heterologias”, o autor analisa a fabricação de identidades históricas regionais e as estratégias narrativas utilizadas na época. Ao refletir sobre esse *lugar de escrita*, o texto amarra as discussões anteriores e nos provoca a pensar sobre as possibilidades ainda abertas para a pesquisa em diálogo com o legado de Michel de Certeau.

REFERÊNCIAS

- ARÓSTEGUI, Julio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru, EDUSC, 2006.
- AVELAR, Alexandre de Sá; Bentivoglio, Julio. Michel de Certeau. In: Bentivoglio, Julio; Avelar, Alexandre de Sá. *Afirmção da História como ciência no século XX: de Arlette Farge a Robert Mandrou*. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 103-118.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CHARTIER, Roger. Estrategias y tácticas. De Certeau y las “artes de hacer”. In: Chartier, Roger. *Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1996, pp. 55 - 72.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

DOSSE, François. *Michel de Certeau: El caminante herido*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003.

RIGGIO, Giuseppe. *Michel de Certeau*. Morcelliana, 2016.

Notas de autoria

Leandro Couto Carreira Ricon. Doutor e Mestre em História Comparada pelo Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor permanente junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis, instituição na qual ministra, no curso de História, as disciplinas de Historiografia e de Teoria da História. Professor da Universidade de Pernambuco (UAB). Coordenador de Pesquisa e Extensão da Faculdade EnsinE. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Teoria da História e Educação (GEPETHE-CNPq). Atualmente dedica-se a pesquisas acerca da Teoria e da Filosofia da História e suas múltiplas articulações com o campo da Educação. E-mail: leandro.ricon@ucp.br

Silvânia Mineira Ribeiro Sottani. Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora convidada da Graduação em Administração da Fundação Dom Cabral e docente da Especialização em Avaliação Psicológica do IESPE (Juiz de Fora). Pesquisa atualmente no campo da Filosofia Política, desenvolvendo o conceito de “Biopolítica dos Afetos”, concebido no doutoramento, com ênfase na relação entre a ascensão conservadora, gestão dos afetos e circulação da intolerância. Email: silsottani@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

RICON, Leandro Couto Carreira; SOTTANI, Silvânia Mineira Ribeiro. Apresentação Dossiê Michel de Certeau: 100 anos. *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 113-118, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

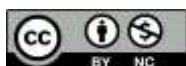
Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria



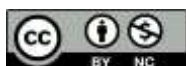
Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

da obra.

Histórico

Recebido em 19/03/2026

Aceito em 20/03/2026



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

DOI 10.22478/ufpb.2317-6725.2025v30n53.76489

Por uma ontologia da fonte: vestígio e artefato na Operação Historiográfica de Michel de Certeau

*Towards an ontology of the source: trace and artifact in Michel de Certeau's
Historiographical Operation*

Iordan Queiroz Gomes

 <https://orcid.org/0009-0008-5395-6010>

Universidade Federal de Rondônia

Resumo: Este artigo investiga a reconfiguração epistemológica do conceito de fonte histórica como um dos eixos centrais da resposta da historiografia ao desafio cético do *linguistic turn*. Sustenta-se a tese de que a crise das décadas de 1970 e 1980, que interpelou o estatuto científico da história ao enfatizar seu caráter narrativo e retórico, foi enfrentada por meio de uma assimilação de fundo ontológico-operatório que redimensionou a própria natureza da fonte. Essa virada consistiu em refundar a compreensão do documento histórico, articulando reflexões da tradição hermenêutica alemã – de Johann Gustav Droysen a Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer – e francesa, especialmente a contribuição de Paul Ricoeur. O percurso analítico demonstra que a fonte foi progressivamente redefinida em sua dupla natureza irreduzível: como vestígio, índice material de um passado acontecido e de alteridade que impõe um limite ético à interpretação; e como artefato linguístico, construção de significado mediado pela linguagem. A hipótese central é que a síntese dessa dupla natureza foi incorporada na "operação historiográfica" de Michel de Certeau (1975), que erigiu o repensar da fonte como gesto fundador de uma prática ética e metodológica com a alteridade do passado. O fazer histórico é concebido como uma negociação entre o presente do historiador e o passado como outro, transformando a distância temporal de um abismo intransponível no próprio elo de inteligibilidade.

Palavras-chave: Fonte Histórica; Operação Historiográfica; Linguistic Turn; Hermenêutica; Michel de Certeau; Epistemologia da História.

Abstract: This article investigates the epistemological reconfiguration of the concept of the historical source as a central axis of historiography's response to the skeptical challenge of the linguistic turn. It supports the thesis that the crisis of the 1970s and 1980s, which questioned the scientific status of history by emphasizing its narrative and rhetorical character, was addressed through an ontological-operative assimilation that resized the very nature of the source. This shift consisted of refunding the understanding of the historical document by articulating reflections from the German hermeneutic tradition — from Johann Gustav Droysen to Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, and Hans-Georg Gadamer — and the French tradition, especially the contribution of Paul Ricoeur. The analytical path demonstrates that the source was progressively redefined in its irreducible dual nature: as a trace, a material index of a past that occurred and an expression of alterity that imposes an ethical limit on interpretation; and as a linguistic artifact, a construction of meaning mediated by language. The central hypothesis is that the synthesis of this dual nature was incorporated into Michel de Certeau's



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

"historiographical operation" (1975), which established the rethinking of the source as the founding gesture of an ethical and methodological practice with the alterity of the past. Historical practice is conceived as a negotiation between the historian's present and the past as "other," transforming temporal distance from an impassable abyss into the very link of intelligibility.

Keywords: Historical Source; Historiographical Operation; Linguistic Turn; Hermeneutics; Michel de Certeau; Epistemology of History.

1. Introdução.

Jacques Revel (2010) destacou o caráter multifacetado do pensamento de Michel de Certeau dentro do *establishment* da historiografia francesa. Esse aspecto manifesta-se com vigor na "Operação Histórica", publicada originalmente em 1975, na primeira parte da coleção "*Faire de l'Histoire*", (LE GOFF; NORA, 1995) – obra que circulou no Brasil com o título *História Nova*. Foi nesse cenário que Certeau lançou a *questão indiscreta*¹ que viria a ecoar no debate historiográfico contemporâneo: o que "fabrica" o historiador quando "faz história"? Ao interpelar sobre a fabricação historiadora, a "Operação Historiográfica" suscitou uma reflexão crucial sobre o "*não dito*" da disciplina, colocando em causa a própria história como objeto no momento em que foi forçada a encarar os silêncios de sua prática, perante as críticas do *linguistic turn*. Tais críticas, grosso modo, geraram posições epistemológicas divergentes em torno do que Roger Chartier identificou como "a evidenciação das dimensões retórica e narrativa da história" (CHARTIER, 2009, p. 11),² questão que despertou uma "tomada de consciência pelos historiadores do relativismo de sua ciência", uma espécie de despertar epistemológico. (LE GOFF, 1995, p. 15).

Uma "relação de forças" (GINZBURG, 1984)³ se desenhou em torno das interpelações operadas em três obras clássicas escritas na década de 1970, contexto da chamada crise da história (CHARTIER, 2009). Paul Veyne – "*Comment on écrit l'histoire*" (1971) – *Como se escreve a História* – para quem a história é, antes de tudo, "um relato" e o que se denomina "explicação não é mais que a maneira de a narração se organizar em uma trama compreensível" (VEYNE, 1971, p. 67). De acordo com essa perspectiva, os fatos são posicionados como exteriores ao sujeito do conhecimento, responsável por organizá-los numa "intriga verossímil". Essa espécie de "ficção verdadeira" suscitou o debate sobre caráter

¹ Ao traçar a "História de uma pesquisa", no texto de apresentação da *Invenção do Cotidiano* – publicada inicialmente em 1980 –, Luce Giard destaca a crítica de M. de Certeau sobre a epistemologia que governava em silêncio o ofício do historiador. Essa crítica é realçada pela natureza incômoda das perguntas sobre o que e como a história é produzida. Questão que reelaborou dentro de sua teoria das artes de fazer, para compreender a dinâmica das resistências cotidianas, da antidisciplina "vindas de imemoriais inteligências", ante a disciplina dogmática das autoridades e instituições.

² Além de Roger Chartier, F. Hartog (2017) e F. Dosse (2001), analisam os impactos dos estudos do *Linguistic Turn* sobre a história.

³ Hartog (2017, p. 89) discute como as "relações de forças" destacadas por Ginzburg em sua obra envolveu um debate demarcando posições epistemológicas entre os *insiders* e *outsiders*. Ficou conhecida a posição de Ginzburg – tratado como um *insider*, da tribo dos historiadores – contra as posições de Hayden White sobre a história. Esse debate, na esteira do historiador italiano, opunha os defensores do realismo histórico aos cétricos narrativistas.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

narrativo da história, tensionando as fronteiras que a separam da ficção. Paralelamente, Hayden White, em “*Metahistory*” (1973) – *Metahistória* – radicalizou a crítica ao identificar as estruturas profundas da imaginação histórica em sua relação com as figuras retóricas da poesia clássica. Por fim, Michel de Certeau “*L’Ecriture de l’Histoire*” (1975) – *A Escrita da História* – adotou uma espécie de postura menos cética ao associar o discurso histórico ao “conjunto operatório”. Para Certeau, a narração é a forma do historiador organizar a verificabilidade investigativa da diferença do outro passado, uma operação mediada por uma atividade metodológica. (CHARTIER, 2009).

Sob essa ótica, Aranha (2023, p. 2-3) sugere que a crise da história – como um reflexo da crise da razão ocidental – dividiu a historiografia contemporânea diante de um impasse epistemológico profundo. De um lado, agrupam-se os pensadores de “orientação antimimética, herdeiros da ‘virada linguística’, para quem a escrita da história se reduz a uma ‘retórica de tropos’, esvaziada de qualquer referente estável.” De outro, mantêm-se “os defensores de uma mimesis clássica, que insistem nos ‘vínculos indissolúveis entre linguagem e mundo vivido’”. Há ainda, em sua visão, uma terceira via que será explorada neste artigo através de Certeau, Ginzburg e Ricoeur: “uma escrita da história que reconheça sua natureza construída sem abdicar da busca pela verdade histórica.” Neste último caso, aqueles que resistiram à postura cética narrativista, ou do giro retórico (GINZBURG, 2002), passaram a defender a necessidade de conciliar o caráter narrativo da história com uma postura ética aplicada ao campo disciplinar. O objetivo, portanto, é respeitar a alteridade do passado sem, contudo, romper com os limites que a separam da ficção. (CHARTIER, 2005).

Diferentes proposições marcaram tais esforços, desde a perspectiva de retorno a um paradigma de raízes remotas e alternativo – tratado por Ginzburg (1979) como “indiciário” –, às aporias em torno da narrativa histórica (STONE, 1979), e a elaboração de um projeto de expansão delineado publicamente sob um espírito de renovação. (PROST, 2008). No dizer de Le Goff (1995, p. 12), esse espírito estava ligado “a três processos: *novos problemas* colocam em causa a própria história; *novas abordagens* modificam, enriquecem, subvertem os setores tradicionais da história; *novos objetos*” *que surgiam “no campo epistemológico da história.”* Na perspectiva de Burke (1991, p. 89), essa fora a síntese das contribuições dos *Annales*, diretamente relacionada à “descoberta de novas fontes e ao desenvolvimento de novos métodos para explorá-las”. Não obstante essa “renovação”, a busca pela reafirmação dos fundamentos científicos da história manteve latente a questão da distância temporal que separa o discurso – localizável no presente – do seu objeto – o outro do passado. Tal dilema continuou gerando um profundo debate sobre a enigmática relação entre a sociedade presente e a morte (CERTEAU, 1975). Como desdobramento das reflexões sobre as aporias da narrativa e da sua relação com o tempo – da refiguração do tempo pela narrativa –, essa questão repercutiu diretamente no papel desempenhado pela fonte na operação histórica, doravante encarada como um conector particular que liga o fluxo das temporalidades históricas. (DOSSE, 2001, p. 85).

Conforme sugere a leitura de Chartier (2009), em última instância, a crise da história girou em torno da questão da mediação, gerando uma pergunta central: como a linguagem, reconhecidamente opaca e construtiva, pode ser um *medium* de acesso a um passado “real”? A resposta, inicialmente estranha ao território dos historiadores – mas já atravessada por



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

ondas paradigmáticas da antropologia e, sobretudo, da filosofia (CHIZZOTTI, 2000) – apontava para a redefinição do próprio estatuto ontológico do real histórico e dos modos de sua presentificação. É neste contexto que a análise proposta neste artigo avança uma hipótese específica: a resposta epistemológica dada pela história aos críticos do *linguistic turn* foi de cunho ontológico-operatório. Tal proposição consistiu em refundar a compreensão da fonte histórica perante a introdução de reflexões oriundas da hermenêutica existencial e do novo tratamento conferido ao material histórico. Como observa Scholtz (2011), a hermenêutica – ancorada no historicismo problemático – forneceu um arcabouço teórico e metodológico que articulou ambas as buscas, concebendo a relação entre o ser e a linguagem não como obstáculo, mas como condição de possibilidade do conhecimento histórico. (KOSELLECK, 2014). Esse movimento acarretou um aprofundamento que articulou reflexões epistemológicas a investigações de fundo ontológico, abrindo espaço para que questões sobre a própria natureza do ser e de sua manifestação (HEIDEGGER, 2005) se tornassem fundamentais para repensar os limites e possibilidades da história. Nesse processo, a indagação central oscilou entre “como conhecer” o passado através da fonte e a interrogação sobre o que a fonte representa em seu próprio modo de ser, enquanto manifestação da presença do ser.

Mas o que significa pensar a natureza ontológica da fonte histórica? A resposta a essa pergunta é complexa, cabendo, portanto, esboçar uma hipótese. Pensar a dimensão ontológica da fonte implica deixar de vê-la essencialmente como um meio que tem um fim – o conhecimento do passado – para interrogá-la em sua realidade constitutiva, isto é, o que ela é em si mesma, o seu próprio modo de ser. Explico. Em sua primeira determinação ontológica, a fonte é um vestígio, operada sob a tensão entre o índice da realidade e a existência da vida e do seu oposto, a morte. Aqui, o seu modo de ser é o de um fragmento, um resto que sobreviveu à ação do tempo. Sobre esse aspecto, P. Ricoeur (2007) compreendeu que o vestígio é um “signo-efeito” que testemunha uma ação passada, uma marca perceptível de um fenômeno que já não é, mas que um dia foi. De acordo com essa configuração, a fonte funciona como um índice no sentido atribuído por Carlo Ginzburg (1989), recuperado do paradigma indiciário; trata-se de um instrumento que guia os passos do historiador perante a opacidade do passado. Pistas, indícios e sinais tornam-se, assim, zonas privilegiadas que iluminam a compreensão do que outrora ocorreu. É precisamente esse caráter de conhecimento por vestígios que ancora a história na fronteira com outras formas narrativas, impedindo, por exemplo, a sua dissolução em ficção. Na formulação de Michel de Certeau (1975), o vestígio é a testemunha material da morte do passado, portador irreduzível de uma alteridade que se impõe ao historiador e, correlativamente, garante o seu trabalho operatório.

Simultaneamente, a fonte é pensada como um artefato linguístico, ou seja, “a objetivação da experiência”, como demonstrou Dilthey (2010). Nesse sentido, seu modo de ser constitutivo é o de uma construção de significado: uma linguagem que objetiva uma dada experiência humana. Esta dimensão remete à distinção entre ciências naturais, voltadas à explicação dos fenômenos, e as ciências do espírito, que demandam a compreensão das expressões objetivadas da vida. (SCHOLTZ, 1988). A fonte constitui, portanto, a exteriorização pública de uma vivência íntima, o que permite a P. Ricoeur (2007) afirmar que o historiador lida tão somente com a significação da experiência transformada em linguagem,



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

jamais com a experiência vivida em si. De forma complementar, o caráter de artefato linguístico da fonte aproxima a história da hermenêutica, permitindo a reflexão que a vincula a um construto narrativo. É nesse ponto que reside a síntese operada por Michel de Certeau (1975) na sua “operação histórica”, ao transpor essa dupla natureza – outrora silenciada por um trabalho restrito aos arquivos, as “grutas onde se formavam os historiadores” – para o cerne do fazer histórico. A fonte, em sua ontologia, é tratada no tenso limiar entre a noção de vestígio – o real passado morto – e a de artefato linguístico – uma construção significativa que envolve múltiplas temporalidades. Como observou Roger Chartier (2002, p. 78), esta operação “consiste em construir o passado como outro, tornando pensável a diferença das experiências e das lógicas de ação que o constituem.”

Dessa forma, as reflexões em torno da compreensão da fonte histórica não foram uma estratégia periférica no contexto da crise da história das décadas de 1970 e 1980, mas um dos eixos centrais da resposta historiográfica ao *linguistic turn*. Essa redefinição permitiu que a disciplina assimilasse a crítica radical – de que a história é, sim, uma construção narrativa – sem abrir mão de seu estatuto de conhecimento, uma vez que tal construção é constrangida e orientada pela negociação ética e metodológica com os vestígios materiais de um passado real. (CHARTIER, 2009). A cientificidade da história, portanto, não reside mais na ilusão de uma linguagem espelhada, mas no rigor, na transparência e no constante refinamento dessa operação de transformação do vestígio em documento. Em última análise, trata-se de uma operação de tradução da alteridade do passado em inteligibilidade para o presente. Na esteira desse debate, o presente artigo dedica-se à reflexão sobre a noção de fonte histórica no contexto da crise gerada pelas críticas do *linguistic turn*. O foco recai, especialmente, na maneira como foi concebida na *operação historiográfica*, a saber, como elemento central para explorar a ideia do passado como “outro”, considerando a escrita da história como uma prática ética de relação com a morte.

Para tanto, remonto inicialmente à visão tradicional da *Escola Metódica* e à reflexão de Marc Bloch sobre a ciência histórica por vestígios. O objetivo é estabelecer o contraste entre a noção de documento como evidência transparente e a de vestígio como indício a ser decifrado. Em seguida, recupero a contribuição silenciada de Johann Gustav Droysen, cuja *Historik* introduziu uma concepção hermenêutica da fonte como material já mediado pela linguagem e pela intencionalidade. Num terceiro momento, exploro a fundação filosófica dessa virada, analisando como a hermenêutica de Dilthey, Heidegger, Gadamer e, sobretudo, Paul Ricoeur, estabeleceu a linguagem como *medium* ontológico da experiência. Tal fundamentação fornece as bases para pensar a fonte histórica como vestígio significativo da ação humana no tempo. Por fim, concentro-me na síntese operada por Michel de Certeau, demonstrando como a “operação historiográfica” traduz essa densa reflexão filosófica numa prática disciplinar específica. Nesse estágio, articulo os conceitos de distanciamento e alteridade para fundar uma ética do conhecimento histórico. O percurso mostrará, assim, que “a operação historiográfica” é o ponto de chegada de um longo diálogo que permitiu à história assimilar a crítica do giro linguístico para se reinventar como uma ciência da interpretação, rigorosa e consciente de seus limites.

2. A história se faz com documentos?



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

É conhecida a frase de Marc Bloch (2001, p. 79) que afirma: “a diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita. Tudo que o homem diz ou escreve, tudo que fabrica, tudo que toca pode e deve informar sobre ele”. Na *“Apologia da História”*, essa sentença sucede uma série de casos explorados pelo autor para fundamentar seu argumento inicial: “o historiador, por definição, está na impossibilidade de ele próprio constatar os fatos que estuda.” (BLOCH, 2001, p. 69). Das eras que nos precederam, reconhecia, só poderíamos falar segundo testemunhas – voluntárias e involuntárias. Conforme notou Marc Bloch, “estamos, a esse respeito, na situação do investigador que se esforça para reconstituir um crime ao qual não assistiu.⁴ [...] Em suma, em contraste com o saber sobre o presente, o conhecimento do passado é necessariamente indireto.” A relevância de tais sentenças é reconhecida pelos estudiosos que se esforçaram para demonstrar a revolução dos Annales (BURKE, 1991) e por aqueles que reconhecem a influência decisiva de Marc Bloch e da revista na “renovação da história” (LE GOFF, 1995) – especialmente na sofisticação da história problema ou história interdisciplinar.

Sobre esse ponto, parafraseando François Simiand, Bloch argumentou que o conhecimento dos fatos humanos deve ser “um conhecimento através de vestígios”, entendendo por vestígio “a marca, perceptível aos sentidos, deixada por um fenômeno em si.” (BLOCH, 2001, p. 73). A história, não é apenas feita com documentos, mas com vestígios. (LADURIE, 1977). Tal perspectiva se contrapunha à noção de documento definida pelos mestres do passado - Ch. Langlois e Ch. Seignobos. (BOURDÉ & MARTIN 1990). Em sua “Introdução aos Estudos Históricos (1898)” – obra que pretendia delinear “as condições e os processos do conhecimento histórico”, bem como uma reflexão sobre o seu “caráter e os limites” – os autores afirmaram categoricamente: “a história se faz com documentos. Documentos são os traços que deixaram os pensamentos e os atos dos homens do passado. Compete acrescer que esses traços visíveis – fonte única do conhecimento histórico –, eram por natureza os “documentos escritos, testemunhos voluntários – cartas, decretos, correspondências, manuscritos diversos”, por compreenderem que “a escrita fixa a afirmação e faz que sua transmissão seja fiel”. (LANGLOIS; SEIGNOBOS 1946, p. 127).

Cumprir lembrar que fórmula metódica ofertada por este breviário, dominante na produção historiográfica francesa entre 1880 e 1930, consistia em: buscar e reunir documentos na constituição de um inventário (heurística); realizar a crítica interna e externa para testar a autenticidade e estabelecer conexões; e, por fim, operar uma síntese. Sumariamente: inventariar as fontes – Conhecimentos prévios – analisá-las – Operações Analíticas – e operar a síntese – Operações sintéticas. Essa orientação metodológica era sustentada pela chamada “teoria do espelho” – inspirada no espírito positivo de Leopold Von Rank – cujo princípio norteador era “recuperar os eventos, suas interconexões e suas ‘tendências’ através da documentação e fazer-lhe a narrativa”. O historiador, pretendendo-se neutro, trabalhava essencialmente com as “fontes dos arquivos” (BURKE, 1991, p. 11) para dar conta da realidade histórica que estaria objetivada nos documentos.

⁴ A associação do historiador ao detetive – investigador – é notória e precede a analogia feita por Ginzburg (1989) anos mais tarde.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Contudo, mesmo com a transição da noção restrita de documento para o conceito amplo do vestígio, mantinha-se a crença de que o objeto original da história poderia ser reconstituído fielmente através dos resíduos deixados. Como sugere Michel de Certeau (1995), a ampliação operada pelos *Annales* não foi suficiente para retirar os historiadores de dentro dos arquivos, no contexto em que era necessário interrogar a natureza ontológica dos testemunhos. O próprio Marc Bloch, porém, lançou luzes sobre essa questão, sem, contudo, aprofundá-la. Para ele, “traços de linguagem” – escritas e não escritas, monumentalizadas – e não a realidade em si, são captados pelo historiador por meio de um esforço metódico fundamental. (BLOCH, 2001. p. 72). O testemunho é tido, neste caso, como a palavra do outro que dá a ver e a ler a experiência vivida. Entretanto, reside aqui o ponto limite do argumento: dotado das lições de método, o historiador pode decifrar a marca contida no vestígio para chegar ao fato. Isto é, na passagem do documento ao vestígio, Marc Bloch se mantém preso a uma espécie de “epistemologia da decifração”, sem avançar na resolução de uma compreensão sobre a natureza e constituição da fonte. Para superar essa barreira e compreender a constituição da fonte, a história precisou reconhecer o diálogo com *mestres outsiders*, estranhos à tradição historiográfica francesa.⁵

3. O espelho imperfeito? O material herdado e a mediação do eu.

O método histórico tal como codificado por Langlois e Seignobos tinha como pilares a condução dos historiadores aos arquivos e a crítica documental. Para aqueles autores, tais procedimentos práticos diferenciavam seu “ensaio” dos manuais de teoria da história – a que os alemães e ingleses davam o nome de *Historik*. Na avaliação de Langlois e Seignobos (1946, p. 8) essas obras eram frequentemente “obscuras e inúteis”, “simples tratados de retórica” que se perdiam em “questões nonada”, como a discussão sobre se a história é arte ou ciência.⁶ Esta postura é sintomática do abismo que separava a epistemologia histórica francesa da tradição alemã, posto que um dos alvos específicos dessa crítica foi o *Grundriss der Historik* (1854-1882) de Johann Gustav Droysen, traduzido em Paris na década de 1880 como *Précis de la science de l'histoire*, e considerado pelos autores franceses como “pesado e gongórico”. Tal rejeição colaborou decisivamente para o silenciamento de Droysen no cenário intelectual francês, eclipsando por décadas uma das reflexões mais sofisticadas do século XIX sobre o fazer histórico. (BENTIVOGLIO, 2009).

Esse silenciamento, no entanto, revela mais sobre os limites do paradigma metódico do que sobre a relevância da *Historik*. Como demonstra a história dos conceitos –

⁵ É notória a maneira como Marc Bloch opera a crítica aos mestres do passado – Ch. Langlois e Ch. Seignobos – na esteira do que fizera F. Simiand sobre os mitos da história –, mas reconhecendo neles os méritos de uma geração.

⁶ Refiro-me ao mapeamento das obras – *Historik* –, feito Ch. Langlois e Ch. Seignobos na “Advertência” da *Introdução aos Estudos Históricos*. Eles diferenciavam as *Historik* dos *Lehrbücher* (manuais) como o de Ernest Bernheim *Lehrbuch der historischen Methode* (1894) que se dedicou a condensar grande parte de seus estudos – e transformados inicialmente em “aulas inaugurais”, discursos acadêmicos e artigos de revistas – sobre as regras do método histórico. A crítica à Droysen é adensada na última parte da obra, situando entre os alemães – “Mommsen, Curtius, Lamprecht” que, ao publicarem seus estudos, “atentam contra o método científico”. Eles “tomam partido, condenam, aprovam; dão colorido à narração, aformoseiam-na de vários modos. [...] e, como coroamento de tudo isso, empenham-se, cada qual com o talento de que se dispõem, em construir obras de arte.”



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Begriffsgeschichte – (KOSELLECK, 1992), a obra de Droysen inscreve-se no momento de autonomização da história, marcado pela consolidação do termo *Geschichte*, que passa a designar, de forma imbricada, tanto o acontecimento em si quanto o relato sobre ele. Para Droysen, a história era, acima de tudo, "o conhecimento de si própria". Sua *Historik* – originalmente fruto de uma série de preleções – não era apenas um manual de técnicas, mas um "organon do pensamento e da pesquisa histórica", um projeto meta-histórico que buscava fundamentar os pressupostos da ciência histórica. (RÜSEN, 2007, p. 55). Droysen pode ser compreendido como um dos arquitetos do que Gunter Scholtz (2011) identifica como um dos significados fundamentais do historicismo: "a transposição do modo histórico e genético de percepção para todos os fenômenos da cultura", uma percepção que vê o mundo humano como radicalmente histórico. Neste caso, um dos núcleos inovadores da sua *Historik* – incompreensível para a visão instrumental francesa – residia na "concepção hermenêutica da fonte". Enquanto a *Escola Metódica* via o documento de arquivos como um depósito de fatos, Droysen (2009, p. 46) partia do princípio de que "a pesquisa histórica pressupõe a reflexão de que o conteúdo do nosso eu é mediatizado, é um resultado histórico transmitido, formado." Em outras palavras, o acesso ao passado é sempre "mediado" pela tradição, pela memória e pela linguagem, um dos fundamentos do historicismo do século XIX que chega ao XX. (Scholtz, 2011).⁷

Essa premissa fundamentava sua célebre tipologia do "material histórico". Em seu trabalho, o historiador lida com: 1. restos, tidos como vestígios não intencionais da atividade humana; 2. com os monumentos, isto é, testemunhos intencionais criados para transmitir uma memória; 3. com as fontes (no sentido estrito), entendidas como aquilo que se refugiou no imaginário e nos foi transmitido pela memória coletiva. (DROYSEN, 2009, p. 46). Essa classificação revela que, para Droysen, a fonte histórica não é um dado bruto, mas um "artefato de significado", uma construção, uma representação que já é, em si, uma interpretação do mundo. Dito de outro modo, como um dos representantes dos historicismos que germinaram na Alemanha do século XIX (MARTINS, 2007), Droysen punha em discussão a compreensão de que todo texto parte de um lugar e de um ponto de vista. (BARROS, 2012). O método histórico, portanto, não pode se resumir à crítica da autenticidade; ele deve ser uma "interpretação das interpretações" (*Verstehen*), um esforço para compreender as intenções e os significados que se objetivaram nos vestígios. O fio condutor é, neste ponto, a reflexão de como o mundo histórico – em movimento constante, como se definiu entre as teses das ciências do espírito, conforme analisadas por Scholtz (1988)⁸ – é apreendido, significado, exteriorizado e dado a ler pelo sujeito que age e sofre no e sobre o tempo. O princípio orientador é "compreender ao pesquisar". (DROYSEN, 2009).

⁷ Ante a complexidade de pensar o historicismo enquanto movimento uníssono, Scholtz (2011) argumenta que o historicismo não deve ser reduzido ao relativismo ou positivismo, mas compreendido como um pluralismo normativo e produtivo que reconhece a multiplicidade das tradições culturais, aceita a inevitabilidade da perspectiva histórica, oferece bases para o reconhecimento mútuo na diversidade humana e mantém tensão produtiva entre abordagens individualizantes e generalizantes.

⁸ Ao analisar as teses que se referem às origens das ciências do espírito, Gunter Scholtz (1988), afirma que elas nasceram da crítica ao triunfo das ciências matemáticas da natureza, voltando-se à compreensão dos sistemas históricos que orientam os sujeitos. Nessa interpretação, as ciências do espírito são essencialmente ciências históricas que tomam como objeto o mundo humano e devem trazer à lembrança aquilo que os múltiplos processos históricos ameaçam apagar.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

4. A virada ontológica: a fonte como artefato linguístico.

Droysen antecipou um dos problemas centrais que a historiografia francesa enfrentaria na segunda metade do século XX: a “opacidade da fonte” e a conseqüente visão turva do passado. Sua compreensão sobre o material histórico destituiu a representação da fonte como uma espécie de espelho transparente do passado, concebendo-a como um “espelho imperfeito”, um *medium* que refracta a luz do acontecimento através das lentes da cultura, da linguagem e da intencionalidade. Essa compreensão encontrou profunda ressonância na tradição hermenêutica alemã que o sucedeu. A sua ênfase na compreensão (*Verstehen*) como operação fundamental para interpretar os vestígios do passado antecipa a distinção estabelecida por Wilhelm Dilthey (2010) entre as ciências naturais (explicação) e ciências humanas (compreensão). (AMARAL, 2012). Para Dilthey, a vida só se torna acessível através de suas “expressões objetificadas”. Esse argumento se apoiava na ideia de que, para viver, os homens precisam conversar entre si, criar regras e comportamentos, interpretar a sua existência, criar e contar histórias. A tarefa das ciências do espírito é reconstruir essa “vivência” que se exteriorizou em formas de linguagens. Neste ponto, pode-se dizer que Droysen já operava com a noção de que o historiador lida com expressões objetificadas da vida humana, que demandam uma compreensão interna.

Pensado à luz da teoria da história (KOSELLECK, 2014), esse edifício hermenêutico sofreu uma transformação ontológica com Martin Heidegger (FERREIRA, 2019). Em *Ser e Tempo*, a compreensão deixa de ser um método das ciências humanas para se tornar uma estrutura fundamental do ser-no-mundo (*Dasein*). O homem não “tem” compreensão; ele “é” compreensão que se constitui na e pela historicidade.⁹ Conseqüentemente, a linguagem deixa de ser um mero instrumento de comunicação para se revelar como a “casa do ser”, o horizonte incontornável dentro do qual todo entendimento se dá. A pergunta deixa de ser “como interpretamos textos?” para ser “como o ser se revela através da linguagem?”. Hans-Georg Gadamer esmiuçou as implicações dessa virada em *Verdade e Método* – cujo problema central foi o de pensar “a relação entre hermenêutica e tempo” e a questão da referência, sem a qual, “qualquer compreensão permanece muda”. (KOSELLECK, 2014, p. 91). Para ele, a compreensão é um “diálogo” mediado pela linguagem, realizado na “fusão de horizontes” entre o intérprete e o texto, ou entre o sujeito e a vivência de si e de outrem. O passado, portanto, só nos fala na medida em que participamos do mesmo *medium* linguístico que o tornou – e ainda o torna – inteligível.

Em síntese, a mediação da experiência passou a ser vista não como um obstáculo, mas a própria condição de possibilidade do conhecimento histórico. É precisamente essa tradição que Reinhart Koselleck (2014, p. 92) encara ao refletir sobre a relação entre hermenêutica e teoria da história, especialmente porque a filosofia hermenêutica de H. Gadamer põe em relevo o debate sobre “as condições de possibilidade das histórias, levando em conta as aporias da finitude do homem em sua temporalidade.” A história, que se dá à tentativa de compreensão da existência, projetada à compreensão de si e de outrem, não tem

⁹ Gunter Scholtz (2011) analisa como Heidegger evitou que sua análise fosse reduzida à antropologia, focando na historicidade da presença do *Dasein*.



outra opção senão pretender assimilá-la hermeneuticamente. Para ele, “remeter toda experiência à sua significação no mundo é tão originário quanto o ato de interpretá-la e expressá-la linguisticamente. Antes de quaisquer diferenciações científicas ou procedimentos metodológicos está a hermenêutica, a teoria da interpretação existencial naquilo que podemos chamar de *[Geschichte]*, possibilidade e transmitida pela linguagem.” Koselleck reconhece, assim, o estatuto histórico-ontológico da hermenêutica, para a qual “a categoria da linguagem é o modo de execução que lhe é inerente”. Esta “possibilidade prévia da experiência do mundo”, viabilizada pela linguagem, é, em suas palavras, “indispensável para se pensar o *Dasein* humano” (KOSELLECK, 2014, p. 102), mesmo que a sua inclinação para morte – “ser para morte”, finito ante a sua temporalidade –, possa ser arremessada no horizonte de nossas experiências de infinitude (GAGNEBIN, 2006).¹⁰

É fundamental observar que a perspectiva meta-histórica ofertada por R. Koselleck – que trata, tanto dos nexos entre os acontecimentos quanto das formas de representá-los – consolida a ponte entre a filosofia e a prática histórica. Ela demonstra que a operação do historiador começa com o gesto hermenêutico primordial de interpretar experiências passadas que chegam até ele já codificadas em linguagem. A história depende da linguagem e, inevitavelmente, não escapa a essa hermenêutica existencial, posto que a existência humana exige a compreensão de si e do mundo cujo processo também é apreendido e constituído pela linguagem. Neste ponto, a contribuição de Paul Ricoeur, torna-se decisiva, ao elaborar desde cedo – década de 1950 – uma perspectiva filosófica que articulava sistematicamente a ontologia da linguagem com a teoria do conhecimento histórico.¹¹ Embora suas problemáticas tenham demorado a ser incorporadas na comunicação dos historiadores (DOSSE, 2001), seus ensaios sobre a “linguagem como obra”, num esforço para assinalar a unidade da linguagem humana em vista dos seus múltiplos usos – um dos fundamentos da sua *filosofia compreensiva da linguagem* –, partiam da mesma premissa radical estabelecida pela hermenêutica existencial: a “solidão fundamental” do ser humano. Em suas palavras, “o que é vivido por uma pessoa não se pode transferir totalmente como tal e tal experiência para mais ninguém. Um acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para outra corrente de consciência.” No entanto, é a linguagem que opera o “milagre” da comunicação: “Este algo não é a experiência vivida, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência vivida, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação, torna-se pública.” (RICOEUR, 1976, p. 21).

Dessa constatação, Ricoeur extrai uma consequência fundamental para a história: o que o historiador encontra nos arquivos não é a experiência vivida do passado, mas a sua

¹⁰ A propósito dos prelúdios de Paul Ricoeur impresso na obra *“La mémoire, l’histoire, l’oubli”*, J. Marie Gagnebin explora as suspeitas levantadas pelo autor em torno das considerações intempestivas de Nietzsche e a maneira como o tema da relação entre memória e vida foi ataviada perante um duelo manifesto com o tema da morte, mais precisamente a sua contraposição a ideia da finitude do ser para a morte na perspectiva de Heidegger e a defesa da filosofia da vida e da memória de Henri Bergson. Considerando tais contribuições, Koselleck refletiu sobre as limitações da compreensão heideggeriana sobre a multiplicidade e diversidade das histórias reais. Para ele, é preciso aprofundar a leitura de que o ser para morte é precedido do ser arremessado – nascimento –, e simultaneamente determinado por pares antitéticos, entre a sobrevivência, a geratividade – determinação transcendental – e, consequentemente, a vida.

¹¹ A herança de Paul Ricoeur vincula-se à filosofia reflexiva e a uma variante hermenêutica da fenomenologia de Husserl. (RICOEUR, 1985, p. 25).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

significação exteriorizada. Os documentos são "sentidos escriturários", vestígios de uma intenção de comunicar, de fixar uma memória, de narrar uma ação. Da ação ao texto, "a vida só capta a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico." (RICOEUR, 1986, p. 34 apud DOSSE, 2001, p. 80) Os vestígios são a objetivação pública do que foi, originalmente, uma vivência privada. É por isso que Ricoeur pode afirmar que a "memória" é a "matriz da história", pois ela é a faculdade que retém essas significações exteriorizadas, tornando-as disponíveis para a investigação. (GAGNEBIN, 2006). Esta teoria atinge sua expressão mais sofisticada na tríplice *mimesis* de *Tempo e Narrativa* (1982-1983), obra em que o autor explora a relação entre "tempo vivido" e "tempo narrado", ou dito de outro modo, o tempo estruturado pela lógica operatória da história e a experiência vivida exteriorizada pela narrativa.

Reconhecendo que o discurso histórico pertence à dinâmica das narrativas, embora mantenha a sua singularidade irredutível como uma narrativa mediada por outras formas narrativas (GENTIL, 2010, p. XI)¹², é aqui que Ricoeur fornece o modelo definitivo para entender a natureza ontológica da fonte: na *Mimesis I, pré-configuração*, o mundo da ação humana, já é impregnado de significados e estruturas simbólicas. A fonte histórica pertence a este nível; ela é o "vestígio" de uma ação passada, a objetivação de uma experiência que se inscreveu no mundo: um tratado, uma lei, uma carta, um artefato. Na *Mimesis II*, o tempo da configuração, equivale à operação histórica, o momento de organizar os vestígios (*Mimesis I*) em uma trama inteligível, uma narrativa. Na *Mimesis III*, remete a re-configuração, isto é, a recepção da narrativa pelo leitor, que a interpreta a partir de seu próprio mundo. A fórmula de Ricoeur, portanto, é clara: estamos nas portas dos arquivos porque é somente através dos vestígios significativos (*Mimesis I*) que a configuração narrativa da história (*Mimesis II*) se torna possível. (BARROS, 2012).¹³

A fonte histórica é, assim, o elo – um conector que tem o "poder de veto", para usar a expressão de Koselleck (2006, p. 188). Ela não é um dado, mas dotada de sentido, torna-se um convite à interpretação, um artefato linguístico que carrega em si a marca de uma ação no tempo, ressignificada no exercício hermenêutico do historiador. Aqui, a dupla natureza da fonte - como vestígio do passado real e como artefato linguístico construído - encontra sua mediação teórica no conceito de 'representação-efeito' de Costa Lima (Aranha, 2023). Se o vestígio remete à dimensão do indizível – a alteridade radical do passado –, e o artefato à dimensão do dizível – sua construção narrativa –, a 'representação-efeito' opera precisamente na tensão produtiva entre esses dois polos. Ela não pretende reproduzir o passado 'como foi', mas elaborar efeitos de sentido a partir dos indícios que dele restaram. Desse modo, a fonte histórica não é nem puro referente (como queriam os realistas ingênuos) nem puro significante (como propunham os desconstrucionistas), mas o lugar de uma operação onde o historiador, recolhe sinais e marcas com vistas ao indiciamento do real (Aranha, 2023, p. 13).

Pensar a história como uma hermenêutica é um dos traços da revolução de Ricoeur na perspectiva de Dosse (2001), em que a disciplina fora encaminhada a um novo regime de

¹² Recusando a inexistência da dimensão inenarrável da existência, a hipótese de P. Ricoeur afirma que não há experiência histórica no tempo que não seja narrada. E, correlativamente, a narrativa torna o tempo da experiência humana histórica. (RICOEUR, 2010).

¹³ Em *A Memória, história, esquecimento*, detalha a fenomenologia da memória e o percurso que o rastro documental até o arquivo (RICOEUR, 2007).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

historicidade (HARTOG, 2013), onde a interpretação pretende fazer progredir a compreensão do si e do outro. Nesse contexto, o encontro entre M. de Certeau e P. Ricoeur, ou a reaproximação entre história e filosofia no cenário intelectual francês, fora apontado por F. Dosse (2001) como outro aspecto das contribuições ofertadas ao debate sobre a operação historiográfica. Na perspectiva de Giard (1994, p. 16), aliás, a lucidez de Michel de Certeau ante a crítica direcionada ao campo da história provinha “de sua formação filosófica e do interesse pela epistemologia.” Conforme demonstra Roger Chartier, Certeau reconheceu a “incorporação, pela história, das questões da hermenêutica filosófica, transformando-as em problemas internos à sua própria disciplina”. (CHARTIER, 2009, p. 20). Onde a filosofia indagava “o que é compreender?” Certeau perguntava “o que o historiador faz para produzir compreensão histórica?” A operação historiográfica é o ponto de maturidade em que a história assimila a hermenêutica não como um corpo estranho, mas como a descrição teórica de sua própria prática fundamental, permitindo construir um conhecimento que é, simultaneamente, válido, ético e consciente de sua natureza linguística.

5. A transformação/mediação natureza/cultura.

Se, como afirmou Jacques Revel, Certeau foi um dos intelectuais que melhor compreendeu “trabalho contínuo de reclassificação que opera a história” em sua geração, *A Operação Historiográfica* (1985) representa a sistematização definitiva desse processo. Para Revel (2010, p. 144), aquele foi “o texto de Certeau que melhor fez conhecer sua perspectiva e definirá no meio dos historiadores (mesmo que ele não tenha sido bem entendido); um dos raros textos também que marcou profundamente a sua prática a partir de uma geração.” Ao posicionar-se contra um regime de evidências fechado em si e, simultaneamente, contra o regime de suspeita generalizada – o relativismo total mobilizado publicamente pelas críticas de Paul Veyne, “o maravilhoso cortador de cabeças abstratas” (CERTEAU, 1995, p. 36) –, Certeau desenha “um lugar experimental na constituição em que se vê a relação crítica que uma sociedade mantém com as representações eruditas sobre si mesma.”

De fato, Michel de Certeau defendia que a história se inicia com a interpretação, demarcando a hermenêutica como técnica necessária para impedir que a disciplina se dissolvesse em gênero puramente literário. Essa compreensão era mediada por uma teorização da história que problematizava não apenas seus métodos, mas a própria função da história no conjunto das ciências sociais. Ante o que chamaria de “razão contemporânea”, Certeau argumenta que os métodos da história não operam mais para extrair “objetos ‘autênticos para o conhecimento”, nem possuem o papel de “prover a sociedade de representações globais de sua gênese”. A história não ocupa mais, como “no século XIX, esse lugar central organizado por uma epistemologia que, perdendo a realidade como substância ontológica, procurava reencontrá-la como força histórica, *Zeitgeist* e devir oculto na interioridade do corpo social.” A história, concluía, “não possui mais a função totalizante que consistia em revezar com a filosofia em papel de dizer o sentido”. (CERTEAU, 1995. p. 36). Ela, poder-se-ia dizer, insegura de si, precisou se apoiar na própria filosofia - tomando o seu *instrumento de empréstimo*, como fizeram com os modelos sociológicos, econômicos, culturais, antropológicos – para encarar os limites e as possibilidades de sua constituição.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Nesse sentido, o ponto de partida que embasa a pesquisa na perspectiva certeuriana é radical: a história “opera-se na fronteira móvel entre o dado e o criado, a natureza e a cultura. O historiador não encontra fatos, mas os fabrica a partir de resíduos. “De resíduos, papéis, legumes, até mesmo das geleiras e de ‘neves eternas’, o historiador faz outra coisa: faz deles história. Artificializar a natureza.” (CERTEAU, 1995, p. 29)¹⁴. Esta manipulação, entretanto, obedece a regras e consiste em “transformar, de início, as matérias-primas (uma informação primária) em produtos standard (informações secundárias) transporta-o de uma região da cultura (as curiosidades, os arquivos, as coleções, etc.) a uma outra (a história). Para Certeau, o trabalho histórico começa quando uma sociedade modifica – significa – a sua relação com a natureza, transformando o mundo natural em utilitário – histórico. Esse processo de significação deixa marcas, vestígios, exteriorizados na forma de linguagens que depõem sobre tais processos.

Por conseguinte, a linguagem cultural produzida por esse processo de transformação é o que chega ao historiador, que traduz uma linguagem do *corpus* cultural para outra, o *corpus* disciplinar. Antes do ingresso nos arquivos, a linguagem cultural já transformou os objetos de interesse do historiador. Esse movimento ecoa, mesmo sem confessá-lo, a radicalização da passagem de Droysen do “resto” ao “monumento”, sobretudo por aperfeiçoar a leitura sobre a teoria da história como uma prática social do saber. Assim, Certeau eleva a compreensão de como o historiador traduz produções sociais em objetos de história, deslocando e articulando a relação natureza e cultura. Coloniza ao passo que as muda. Logo, longe de aceitar dados, o historiador os constitui. “O gesto inicial é de selecionar – o que indica um processo interpretativo – de reunir e, dessa forma, transformar em documentos determinados objetos distribuídos de outra forma.” O “estabelecimento das fontes” é, portanto, “um gesto fundador, significado com o passado, pela combinação de um lugar, um aparelho e técnicas de análise”. (CERTEAU, 1995, p. 32). O arquivo, nesse esquema operatório, revela-se como um lugar social e um “aparelho da fabricação historiadora”, resultado de uma longa história de combinações entre grupos (eruditos), lugares (bibliotecas) e práticas (classificação, reprodução).¹⁵

Nesse “modelo operatório”, o fato não é mais tomado como uma emergência da realidade para tornar-se o resultado da “designação de uma relação”. O acontecimento, por seu turno, funciona como uma “cesura” – uma variante do enredo (PROST, 2008) que marca “cruzamentos, condições de possibilidades e limites de validade” dentro de séries racionais. (CERTEAU, 1995, p. 37). Tal concepção aproxima-se da noção de Paul Ricoeur, para quem o evento é o que irrompe e demanda uma reconfiguração narrativa. Desse modo, a operação

¹⁴ Para Michel de Certeau (1995), o estabelecimento das fontes requer um gesto fundador, articulado com o passado pela combinação de um lugar, um aparelho técnico e métodos de análise.

¹⁵ Certeau (1995) extrai essa leitura da origem dos arquivos modernos, constituídos pela combinação de um grupo (os eruditos), lugares (as bibliotecas) e práticas (reprodução, impressão, comunicação, classificação). O surgimento das “coleções”, origina um novo trabalho, o “coleccionar”, operado para satisfazer as necessidades – dos grupos familiares, instituições, etc. – e a produção de novos objetos – documentos, peças de exposição. Em sua leitura, o arquivo é um aparelho de fabricação historiadora. Essa leitura crítica do arquivo como um “lugar” dialoga com a teoria arquivística das décadas de 1970 e 1980 que problematizava a noção de verdade depositada nos documentos, equivalente à crítica historiográfica ao “fato histórico real”.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

histórica "consiste em retalhar o dado segundo uma lei presente que se distingue do seu outro (passado)", estabelecendo o distanciamento como a condição essencial de acesso ao passado como alteridade. "Mais importante que a referência ao passado, é sua introdução a título de um distanciamento". (CERTEAU, 1995, p. 40). É nesse ponto que a reflexão de Certeau atinge seu ápice ético e ontológico. A história revela-se como uma "*mise en scène* do outro no presente", onde o passado "é antes de tudo o meio de representar uma diferença". (CERTEAU, 1995, p. 40). Essa compreensão resolve a aporia da fenda entre o presente do historiador e seu objeto ao constatar que a história se constitui senão sob o signo de alguma coisa objetivável – vestígios, fragmentos de linguagem – que tem por função significar a alteridade.

A partir dessa lógica, surge o modelo do desvio. A pesquisa histórica deixa de partir de "'raridades' (restos do passado) para chegar a uma síntese (compreensão do presente), mas que parte de uma formalização do presente (um sistema presente) para dar lugar a 'vestígios' (indícios de limites, por isso, de um passado que é o produto do trabalho)". (CERTEAU, 1975, p. 45). O historiador, assim, "trabalha 'nas margens'", como um andarilho desviante que caminha em direção a regiões pouco exploradas: "o místico, à bruxaria, à loucura, à sexualidade, à festa, o popular, ao rés do chão da racionalidade campesina" (CERTEAU, 1982). Esse gesto é uma aplicação prática do "paradigma indiciário" de Carlo Ginzburg, mas elevado a uma teoria geral do fazer histórico: o desvio para as margens é o método para revelar os "limites da significabilidade" dos modelos racionais do presente. A fonte, nesse contexto, adquire seu duplo estatuto definitivo. Ela é o vestígio que testemunha a morte do passado – sua alteridade radical – e, simultaneamente, o artefato linguístico que exige uma construção interpretativa no presente. O estabelecimento das fontes por Certeau é, para além de uma metodologia, uma redistribuição epistemológica. "Pois se é verdade que de uma maneira geral a análise científica contemporânea visa reconstruir o objeto a partir de 'simulacros' [...] a história tende a colocar em evidência os 'limites da significabilidade' desses modelos ou dessas linguagens". (CERTEAU, 1995, p. 48).

No esquema operatório proposto, a fonte histórica é o operador que liga a história "simultaneamente, ao real e a morte". Ela permanece como o último elo com a materialidade do passado (o real) e a lembrança constante de sua irrecuperabilidade (a morte). Dessa forma, Certeau não "salva" a história da ficção, como pretendiam seus predecessores, mas a funda numa ética do conhecimento que aceita sua natureza construída para melhor negociar com a alteridade radical daquilo que não é mais. A operação historiográfica revela-se, em última instância, como a prática que transforma a distância temporal de um abismo intransponível em um elo de alteridade. No contexto da crise da história, houve, portanto, uma nova ampliação da compreensão da fonte histórica, articulando, de forma indissociável, a materialidade do vestígio a uma reflexão de fundo ontológico sobre o ser, a experiência e a linguagem.

Foi neste contexto que a reflexão teórica operou uma guinada decisiva. O foco deslocou-se da busca por uma narrativa "verdadeira" para a análise da prática específica que transforma os restos do passado em conhecimento. (CERTEAU, 1975). O núcleo dessa prática envolve as operações técnicas e o tratamento dado à fonte. Em vez de um dado bruto e transparente – a visão da Escola Metódica – ou um mero pretexto para a construção



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

narrativa – a leitura radical do *linguistic turn* –, a fonte histórica foi progressivamente reconceituada como o lugar de uma negociação. Esta negociação é, como demonstra as primeiras páginas do artigo, de natureza dupla: negociação com o “real”, em que a fonte é o lastro material, o “vestígio” de que falava Bloch (2001) e Droysen (2009). Ela é o índice de que algo aconteceu, a materialidade que resiste à pura invenção e impõe um limite à interpretação (KOSELLECK, 2010). Este polo garante que a história não é ficção. Negociação com a linguagem – o artefato –, em que, simultaneamente, a fonte é um “artefato linguístico”, um texto, uma narrativa parcial, carregada de intenções e inscrita em códigos culturais. Este polo, enfatizado pela hermenêutica na perspectiva de Paul Ricoeur (1983), e, ante a operação historiográfica de Michel de Certeau, atribui certa dimensão relativista à história, problematizando que ela nunca opera com a pura transparência do “como realmente foi”. Nesse sentido, sustenta-se que uma das sínteses operadas por Michel de Certeau, com sua teoria da “operação historiográfica”, foi transformar essa dupla natureza da fonte de um problema insolúvel no princípio dinâmico do fazer histórico. A operação envolve, portanto, a negociação mediante métodos rigorosos e a partir de um lugar social específico, sustentando a tensão entre o vestígio – a alteridade do passado – e o artefato – a construção no presente.

Importante destacar que a questão da linguagem em Michel de Certeau não se restringe ao discurso historiográfico, mas expande-se para a análise das próprias práticas sociais que constituem seu objeto de estudo. Um exemplo paradigmático dessa abordagem encontra-se em *A Invenção do Cotidiano*, particularmente em sua análise das “maneiras de fazer” que constituem a cultura ordinária. Ali, Certeau (1994) não investiga a linguagem como um sistema abstrato, mas como uma operação inscrita nas práticas. Ele se interessa não pelo que a linguagem significa, mas pelo que ela faz – como é usada, apropriada e manipulada pelos usuários comuns em suas táticas do dia a dia. Conforme analisa Luce Giard (1994, p. 19), em sua busca pela antidisciplina cotidiana, Certeau identifica que os usuários não se limitam a receber e executar ordens; eles reinterpretem, desviam, pervertem a ordem das coisas e a ordem dos discursos. Táticas e astúcias são captadas pelos historiadores a partir das marcas deixadas pelos usuários. Nesse gesto, a linguagem deixa de ser um código fechado – eis uma diferença da perspectiva heideggeriana da linguagem como “casa do ser” – para tornar-se um repertório de recursos a ser mobilizado em operações de reinvenção do cotidiano, vindas de “imemoriais inteligências”.

Não obstante essa síntese, o pensamento de Certeau não deixou de ser interpelado pelos deslocamentos mais radicais do *giro linguístico*. Uma crítica fundamental, formulada por Jacques Derrida (1973), questiona a própria possibilidade de o vestígio funcionar como uma referência estável do real. Para Derrida, não há acesso a um significado ou a uma referência original que anteceda a mediação textual e significante. Em *Da Gramatologia*, Derrida (1973, p. 65) afirma que “o vestígio não é apenas uma ausência [...] ele é uma estrutura de remissão onde a presentificação do originário está sempre diferida e diferenciada”. Tal concepção desloca o vestígio da posição de evidência material para a de um signo inserido em uma cadeia infinita de significação. Neste horizonte, o próprio “poder de veto” da fonte (KOSELLECK, 2006), central para a ética certeuriana, é profundamente problematizado. Se o real só nos chega através de rastros que são, desde sempre, construídos e interpretados, a própria alteridade do passado torna-se uma figura produzida no presente do ato interpretativo.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

O perigo, portanto, é que a negociação ética com o “outro” se dissolva em um jogo de espelhos linguísticos, onde a responsabilidade para com o real do passado é substituída pela infinita disseminação de sentidos no presente.

Considerações finais.

O percurso traçado neste artigo permitiu demonstrar que a aparente aporia entre o realismo ingênuo e o ceticismo narrativista, longe de paralisar a historiografia, funcionou como catalisador de seu amadurecimento epistemológico. A crise que Roger Chartier (2009) identificou como girando em torno da “questão da mediação” permitiu à história repensar seus fundamentos. Como sustentado nesta investigação, a resposta não foi meramente metodológica, mas sim uma profunda reflexão de fundo ontológico-operatório, que elegeu a fonte histórica como seu operador central. Conforme explorado, desde Marc Bloch, a compreensão da natureza dos “vestígios” sofreu transformações com as reflexões ofertadas pela hermenêutica e sua filiação com os historicismos entre os séculos XIX e XX. Em Johann Gustav Droysen (2009), encontramos aspectos centrais dessa virada: o material histórico não é um “dado bruto”, mas sim “aquilo que resta de uma ação humana passada, já impregnada de significado” – uma interpretação que demanda outra interpretação (*Verstehen*). A tradição hermenêutica, de Dilthey a Gadamer, aprofundou este caminho. Dilthey (2010), com sua noção das “expressões objetificadas da vida”, permitiu compreender a fonte como a exteriorização de uma vivência íntima.

Foi Michel de Certeau, contudo, quem realizou a tradução mais decisiva dessas reflexões para o cerne da prática historiográfica. Sua análise da fonte não se limita a uma teoria do documento, mas desloca o problema para o plano da operação que constitui a fonte. Para Certeau, a fonte histórica é fundamentalmente um “lugar prático”, um espaço onde se cruzam e negociam uma série de relações: entre o passado e o presente, entre o vivido e o dizível, entre a morte e o silêncio, a significação. O gesto inaugural é o reconhecimento de que a fonte é, antes de tudo, um sinal de ausência que “supõe a morte para falar do passado”. Essa é uma condição epistemológica fundamental: o passado acessado pelo historiador é outro, radicalmente distinto, e sua alteridade se impõe através do caráter lacunar, fragmentário e opaco do vestígio. A fonte carrega consigo o que Koselleck (2011) chamaria de um “poder de veto”, uma resistência intrínseca que impede a sua total assimilação pelo presente e veta interpretações arbitrárias. É esta alteridade irreduzível que funda a ética do ofício do historiador.

Certeau desloca, portanto, a noção de fonte histórica de um “dado” a ser explorado para um “lugar de produção” de sentido. A operação historiográfica não restitui um sentido pré-existente e adormecido no documento; ela produz inteligibilidade através de um conjunto de práticas - crítica, contextualização, narrativa - que organizam os fragmentos do passado. A fonte, portanto, só existe como tal no interior de um “lugar social” – o arquivo, a disciplina – e de um “sistema de práticas” que a define, a seleciona e a interroga. Nesse sentido, a objetividade não reside no documento em si, mas no rigor dos procedimentos que regem essa produção de sentido. Aqui reside o gesto de transformar a tensão entre o vestígio – o real passado – e o artefato linguístico, a construção narrativa, no princípio dinâmico do



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

conhecimento histórico. Ele não busca superar a tensão, mas operá-la. Na pragmática da "operação historiográfica" cereteuniana, a fonte histórica é, portanto, o operador dessa negociação fundamental. Ela é o lugar onde se joga, simultaneamente, o respeito pela alteridade do passado (sua dimensão de vestígio) e a responsabilidade da construção significativa no presente (sua dimensão de artefato). Esta operação não nega o caráter construído do conhecimento, mas o funda numa ética do ofício. Neste gesto, realiza-se plenamente a tradução da distância temporal – o fosso entre o "espaço de experiência" do agente histórico e o "horizonte de expectativa" do historiador (KOSELLECK, 2006) – de obstáculo intransponível em condição de possibilidade para o conhecimento. A operação historiográfica, tal como teorizada por Certeau, é a prática que executa essa tradução: ela "transforma a distância temporal de um abismo intransponível no próprio elo de inteligibilidade" entre o presente e o passado.

Assim, confirmou-se a hipótese central deste artigo: a resposta epistemológica da história foi de cunho ontológico-operatório. Ela consistiu em uma refundação da compreensão do ser da fonte histórica, que deixou de ser vista como um meio transparente para um fim, para ser interrogada em seu próprio modo de ser. A fonte, enquanto vestígio e artefato, é o lugar dessa operação que aceita plenamente a mediação linguística sem abdicar do compromisso com a referência a um passado real. Por fim, a síntese alcançada é a de que a mediação não é um obstáculo, mas o meio. A fonte histórica, em sua dupla natureza, não é um problema a ser superado, mas a solução sempre em ato para o desafio de conhecer o passado. É a prática disciplinar que, aceitando o caráter construído do conhecimento, mantém-se firmemente ancorada na ética do confronto com o vestígio, assegurando à história seu lugar singular e indispensável no diálogo com o tempo.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey, Hermenêutica da vida e universalidade pedagógica. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 1, p. 89-114, Jan./Abril, 2012.

ARANHA, Gervácio Batista. *A escrita da história entre a mimesis e o efeito de real*: Paul Ricoeur e a terceira via na crise do paradigma narrativista. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

BARROS, José D'Assunção. Tempo e narrativa em Paul Ricoeur: considerações sobre o círculo hermenêutico. *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais* Jan./Fev./Março/Abr. de 2012 Vol. 9 Ano IX nº 1 ISSN: 1807-6971

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDÉ, Guy.; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Lisboa: Europa-América, 1990.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Unesp, 1991.

CERTEAU, Michel. de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. A operação histórica. In: LE GOFF, Ja.; NORA, P. (Org.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 17-48.
- CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- CHARTIER, Roger. *El presente del pasado: escritura de la história, história de lo escrito*. Universidade Iberoamericana. México.
- CHIZZOTTI, Antônio. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. 4. ed. São paulo: Cortez, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Unesp, 2010.
- DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Unesp, 2001.
- DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de Teoria da História*. Tradução, prefácio e notas de Sérgio da Mata. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FERREIRA, Leonardo Magalde. Hermenêutica contemporânea: entre o texto e a vida. *Kínesis*, Vol. XI, nº 27 (Ed. Especial), abril 2019, p.76-98.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GENTIL, Hélio Salle. Prefácio. In: RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Tomo I. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. IX-XV.
- GIARD, Luce. História de uma pesquisa. In: CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 7-32.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles. *Introdução aos estudos históricos*. Lisboa: Europa-América, 1946.

LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: LE GOFF, Jacques.; NORA, Pierre. (Org.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 7-16.

MARTINS, Estevão Rezende. O historicismo alemão e a noção de ciências do espírito. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 30, n. 2, p. 117-134, 2007.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REVEL, Jacques. Michel de Certeau historiador. O plural das ciências do homem. In: MOTTA, M. (Org.). *Michel de Certeau: travessias*. Florianópolis: UFSC, 2010. p. 139-156.

RICOEUR, Paul. *Do Texto à Ação: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés Editora, 1986.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo I. São Paulo: Martins Fontes, 2010. .

RÜSEN, Jörn. *História viva: teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: Editora UnB, 2007.

SCHOLTZ, Gunter. O historicismo como desafio ético e epistemológico. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 6, p. 24-41, 2011.

SCHOLTZ, Gunter. As origens das ciências do espírito. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 11, p. 317-332, 1988.

STONE, Lawrence. O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história. *Revista de História*, São Paulo, v. 115, p. 143-172, 1979.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2008.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Editora USP, 2008. (Original: 1973).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Notas de autoria

Iordan Queiroz Gomes. Doutor pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), professor de Teoria e Filosofia da História da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: iordan.gomes@unir.br.

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

GOMES, Iordan Queiroz. Por uma ontologia da fonte: vestígio e artefato na Operação Historiográfica de Michel de Certeau. *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 119-138, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 30/09/2025

Aceito em 04/02/2026



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Conexões de escrita do tempo, de espaços e do outro: heterologias na Revista do Instituto do Ceará (1887-1891)

Connections between time, space, and the other: heterologies in the Revista do Instituto do Ceará (Journal of the Institute of Ceará) (1887-1891)

Thiago Braga Teles da Rocha

 <https://orcid.org/0000-0003-4147-7019>

Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA

Resumo: Neste texto, por meio de um diálogo com a obra de Michel de Certeau, em especial com o conceito de heterologias, discuto a produção historiográfica presente nos cinco primeiros anos de publicação da *Revista do Instituto do Ceará*, lançada desde o primeiro ano de funcionamento do *Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará*, fundado em 1887. No primeiro tópico, apresento a construção de narrativas históricas, com destaque para a obra de João Baptista Perdigão de Oliveira (1854-1929), indicando a composição de arquitextos para uma identidade histórica para o Ceará, explorando estratégias narrativas que afirmam os objetivos do discurso histórico. No segundo tópico, colocando em prisma diversas produções do recorte abordado, discuto se a dinâmica da *Revista do Instituto* caminha entre uma *fabricação* ou *invenção* na Escrita da História. Por fim, no último tópico, reflito sobre o lugar de nossa escrita da história e de possibilidades ainda em aberto para nossa temática de pesquisa.

Palavras-chave: Heterologias. Escrita da História. Instituto do Ceará.

Abstract: In this text, through a dialogue with the work of Michel de Certeau, especially with the concept of heterologies, I discuss the historiographical production present in the first five years of publication of the *Revista do Instituto do Ceará* (Journal of the Institute of Ceará), launched in the first year of operation of the *Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará* (Historical, Geographical, and Anthropological Institute of Ceará), founded in 1887. In the first topic, I present the construction of historical narratives, with emphasis on the work of João Baptista Perdigão de Oliveira (1854-1929), indicating the composition of architexts for a historical identity for Ceará, exploring narrative strategies that affirm the objectives of historical discourse. In the second topic, putting into perspective various productions of the approached section, I discuss whether the dynamics of the Institute's Magazine walks between fabrication or invention in the Writing of History. Finally, in the last topic, I reflect on the place of our writing of history and possibilities still open for our research theme.

Keywords: Heterologies. Writing of History. Instituto do Ceará.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

“[...] Nordeste é uma ficção!
Nordeste nunca houve!”

*Não eu não sou do lugar
Dos esquecidos
Não sou da nação
Dos condenados
Não sou do sertão
Dos ofendidos
Você sabe bem
Conheço o meu lugar
Conheço o meu lugar...”*

(Belchior, *Conheço o meu lugar*, 1978)

Tenho um livro em mãos. É a última edição de *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo. Nele, com maestria, a autora tece que “[...] minha memória ficcionalizou lembranças e esquecimentos de experiências que minha família e eu tínhamos vivido, um dia”, e “Tenho dito que *Becos da memória* é uma criação que pode ser lida como *ficções da memória*. E como a memória esquece, há a necessidade da invenção” (EVARISTO, 2017, pp. 10 e 11). De sopro, enquanto historiador, atravessado por toda uma subjetividade que me constrói no meu ambiente profissional (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2025), reflito sobre os limites de minha produção, de minha escrita, de minha representação. Como dar vazão a essa inquietação?

Recorro, então, a Michel de Certeau (2011, p. 48) para propiciar o gesto fundacional dessa pequena história da historiografia que nas próximas páginas tecerei. Em *A história, ciência e ficção*, texto que compõe a coletânea *História e psicanálise: entre ciência e ficção*, o autor, com perspicácia afirma:

1. o “real” produzido pela historiografia constitui, também, o legendário da instituição de historiadores; 2. o aparato científico – por exemplo, a informática – possui igualmente aspectos de ficção no trabalho do historiador; 3. ao vislumbrar a relação do discurso com quem o produz – ou seja, alternadamente, com uma instituição profissional e com uma metodologia científica –, é possível considerar a historiografia como uma mistura entre ciência e ficção, ou como um lugar em que se reintroduz no tempo.

Ora, se a ciência e a ficção se misturam no processo profissional de produção do discurso histórico, como responderei ao que *fabrica* um historiador a partir de seu olhar? O que *faz* de sua relação com o *outro*? Que *ausências* são incontornáveis em nossa relação de *vida, pesquisa e escrita*? Apressadamente, poderia responder que a resposta seria um *texto*, ou melhor, *uma escrita*, como é intitulada a última das dimensões discutidas por Certeau em sua *A operação historiográfica*, texto central de *A escrita da história* (2010 [1975]).

Esta escrita parte de diálogos com Michel de Certeau (1925-1986), autor que me indica caminhos para uma *crença* em nossa episteme, baseada em avanços na percepção



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

que nosso olhar é atravessado por um *lugar social de produção* em uma relação constante de *alteridade* com os sujeitos que estudamos, geralmente distantes de nós, sejam eles no tempo e/ou espaço.

A partir da obra de Michel de Certeau, a quem homenageio por seu centenário de nascimento e cinquentenário de publicação de seu livro mais fundamental para o ofício da historiografia, *A escrita da história*, reúno condições de propor diálogos com outros intercessores, como a epígrafe acima, do sobralense Antonio Carlos Belchior, em *Conheço meu lugar*, música de 1978, do álbum *Todos os Sentidos*. Desses dois materiais dispersos no tempo, pergunto, “O Ceará é uma ficção? O Ceará nunca houve?”. Uma instituição luta incansavelmente para responder negativamente a estas questões. Nos últimos 138 anos, o *Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará*, conhecido simplesmente como *Instituto do Ceará*, é protagonista da escrita do tempo e do espaço no Ceará. Escreve e inscreve, quase que ininterruptamente, o *outro*. É por meio dela que desejo continuar o diálogo com Certeau.

Lanço o olhar para um conceito fundamental à compreensão do ofício do historiador em perspectiva certeuniana, o de *heterologia*, que o autor define como “discursos sobre o outro” (CERTEAU, 2010, p. 15). Se para Certeau o desejo de conhecer o *outro* é o grande objetivo da história, essa pulsão é movida por um quadro composto pelo múltiplo, pelo diversificado, por uma busca por conhecer a lógica, a cultura, o saber, a episteme do diferente.

Como afirma Michel de Certeau na introdução de *A escrita da história*, intitulada *Escritas e Histórias*, “O outro é o fantasma da historiografia. O objeto que ela busca, que ela honra e que ela sepulta” (CERTEAU, 2010, p. 14). Esse processo contínuo de busca pela compreensão do outro é realizado em forma de clivagem, de separação. De forma ainda mais direta, motivada por uma de suas belas perguntas retóricas, o autor define o que é o produto da representação do conhecimento histórico. Segundo ele, “Mas o que é um texto histórico? Uma *organização* semântica destinada a dizer o *outro*: uma estruturação associada à produção (ou manifestação) de uma ausência” (2021, p. 56).

Reforcemos que a chave da *ausência* é essencial para a compreensão do pensamento de Michel de Certeau. O par *ausência* e *outro*, ou melhor, o *ser ausente*, é o grande objeto de interesse e reflexão na prática historiográfica. Para Certeau (2011, p. 181), no famoso artigo *O ausente da história*, publicado no Brasil na coletânea *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*,

[...] a história implica uma relação com o *outro* enquanto ele está *ausente*, embora um ausente particular, aquele que “já era” [“a *passé*”], como diz a linguagem popular. Qual é, portanto, o estatuto desse discurso que se constitui ao falar de seu outro? Como funciona essa *heterologia* que é a história, *logos* do outro?

Uma das respostas que o autor propõe a essas indagações, ao fim do mesmo artigo, é que a história “[...] organiza uma presença faltante” (CERTEAU, 2011, p. 188). É, então, a historiografia uma forma de organizar presenças e, especialmente, ausências, dando forma a uma realidade a partir de um diálogo com os vestígios deixados no tempo.

Por meio de seu periódico, a *Revista do Instituto*, publicada regularmente desde 1887, diversos autores teceram narrativas que passaram a dar forma à ordem do tempo



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

para a espacialidade concebida como Ceará, “organizando uma semântica destinada a dizer o outro”, pegando de empréstimos as palavras de Certeau. Mas que lugar social de produção seria este? Em diálogo com Manoel Luís Salgado Guimarães (1888, p. 5), um grande leitor de Certeau, podemos interpretar que o Instituto do Ceará não fugiu da perspectiva de outras academias fundadas pelo Brasil ao longo do século XIX, sendo “[...] espaço da academia de escolhidos e eleitos a partir de relações sociais”, em vez de um espaço de competição universitária, estruturando-se como “[...] lugar privilegiado da produção historiográfica no Brasil permanecerá até um período bastante avançado do século XIX vincado por uma profunda marca elitista, herdeira muito próxima de uma tradição iluminista”. Existir um Instituto Histórico e, além disso, um periódico, era constituir uma delimitação de um exercício de poder.

Agregou-se identidade, ao passo que foi demonstrada uma centralidade de Fortaleza — onde o instituto é sediado desde sua fundação —, sobre as demais espacialidades e produtores de narrativas a respeito do tempo pretérito, enredando os homens e mulheres no tempo e no espaço, que compunham a antiga província e o hoje estado do Ceará, revelando uma relação de centro-periferia. Hoje, podemos realizar essa análise com uma chave já recorrente na historiografia, como podemos notar no trabalho de Dipesh Chakrabarty (2021) em *O artifício da história: provincializando a Europa*, pois o historiador, em meio a tensões nos processos de construções do saber, “o relato organiza espaços” (CERTEAU, 2015, p. 53).

Todavia, nesse texto, busco trazer resultados de uma série de levantamentos ligado ao projeto em desenvolvimento na Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA, O lugar do outro na História da Historiografia do Ceará, que objetiva refletir acerca das diversas escritas sobre o tempo publicadas na *Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará*, entre 1887, fundação do *Instituto do Ceará*, até 1930, com o fim da Primeira República (1889-1930). Ou seja, o problema inicial de pesquisa que delimito, mas não fecho, é o de, por meio da História da Historiografia do Ceará, estudar as representações realizadas por historiadores ligados ao *Instituto do Ceará* acerca de *outros* (povos, culturas, espacialidades, temporalidades...), mediante ao que François Hartog (2014, p. 297) chama de uma *arqueologia do olhar* do historiador.

Faço aqui, nessa primeira escrita, uma *clivagem*, como Certeau nomeia esse processo de seleção próprio da historiografia. Discorro, especialmente, sobre os artigos publicados por João Baptista Perdigão de Oliveira (1854-1929), sócio fundador do *Instituto do Ceará* e um dos mais assíduos contribuidores, nos cinco primeiros anos de publicação da *Revista do Instituto* (1887-1891). Entendo que esse período simboliza a fundação e afirmação de uma retórica espacial para o Ceará e o autor é publicador frequente de textos nesse período. Ou seja, o olhar de Perdigão de Oliveira será analisado em seu gesto fundacional. Devido a grande quantidade de textos, e o enfoque de uma apresentação das abordagens temáticas, não foi empreendida uma abordagem detalhada de cada produção, mas sim a construção de uma imagem do recorte trabalhado, indicando quais gêneros, temas, espaços e tempos foram privilegiados pelos autores.

Para isso, o diálogo com a obra de Michel de Certeau é tão essencial. A compreensão da história como *heterologia*, ou seja, o *logos do outro*, o *olhar da alteridade*, possibilita formas de conhecer, de estudar, de dialogar com o diferente. Podemos questionar que escolhas são postuladas nos primeiros anos de produção da *Revista do Instituto*,



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

identificando que são os “outros” na narrativa historiográfica e, especialmente, se eles são colocados dentro dos enquadramentos narrativos empreendidos. Este caminho encontra diálogo possível com outros historiadores, como a recente proposta de Dominick LaCapra (2023), em *Compreender Outros*. Com LaCapra, concordo que “História, memória e identidade podem ser marcadas tanto pelo desejo de unificação ou integração como por processos de descentramento, pluralização e divisão” (p. 160) e que nós, historiadores, incluindo Michel de Certeau (interlocutor de LaCapra na obra), temos um papel de “coimplicação” em nosso processo de escrita da história, ao revelarmos o *outro*, enquanto também revelamos a nós mesmos (p. 41).

Para além das perguntas que abrem esse texto, em óbvia alusão à famosa abertura de *A operação historiográfica*, busco pensar a relação que a própria operação historiografia empreende em mim, enquanto sujeito ativo que vive e escreve história. Para pensar isso, sinto dizer que quebrarei uma das leis fundamentais da escrita da história quando *A operação historiográfica* (2010 [1975]) foi publicada, o pacto narrativo do “nós” no texto. Escreverei em primeira pessoa do singular, pois o meu *eu* será testemunha de sua relação com o *outro*, nesse caso, os sujeitos que escreveram história na *Revista do Instituto*, ao passo que sou atravessado por reflexões que articulo com Michel de Certeau.

Enquanto me subjetivo, continuamente, enquanto historiador, também analiso como nas edições da *Revista do Instituto*, todas disponíveis de forma digitalizada no *site do Instituto do Ceará*, foram construídas, por meio de *histórias, corografias, biografias, genealogias, geografias* e outros gêneros de escrita presentes no periódico, as representações sobre a antiga *província* e, posterior, *estado* do Ceará, identificando tempos e espaços agrimensurados junto aos autores. Estes gêneros, como outros importantes trabalhos já apontaram (OLIVEIRA, 2007; PEIXOTO, 2005), eram comuns nas composições realizadas pelas academias e institutos existentes no Brasil.

O texto, além dessa introdução, está dividido em outros três tópicos. No primeiro, *O lugar do outro, a invenção de si*, reflito sobre os primeiros cinco anos de publicação da *Revista do Instituto do Ceará*, entre os anos de 1887 e 1891, tendo como principal chave de análise a produção de João Baptista Perdigão de Oliveira (1854-1929), sócio fundador do Instituto do Ceará e que, de forma ampla, agrimensura diferentes espaços e *verifica* textos de outros historiadores para, em um movimento de tensão, instituir uma verdade histórica para a composição do Ceará. No segundo tópico, *Inventar ou fabricar, o que a Revista do Instituto produz ao fazer história?*, discuto os conceitos de invenção e fabricação para o conhecimento histórico, colocando Michel de Certeau em diálogo com um de seus principais leitores no Brasil, a quem também agradeço meu repertório de imaginação histórica, Durval Muniz de Albuquerque Júnior (1961), tendo como enfoque, com uma vista aérea, as produções de categorização historiográfica na *Revista do Instituto* nesses anos. Por fim, no terceiro tópico, *O lugar do morto e o lugar do espaço...*, faço um balanço final do texto, ainda guiado pelo diálogo com Certeau e outros intercessores.

O lugar do outro, a invenção de si

Em 138 anos de circulação, a *Revista do Instituto* trouxe em suas páginas diversos materiais dispersos que, por meio da problemática proposta, auxiliam-nos a entender as hierarquias destas dimensões desde a disposição no corpo da revista, bem como nas



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

elaborações de edições comemorativas e na repetição de enunciados e autores ao longo do tempo. Desejamos, nas páginas a seguir, analisar uma fração desse arquivo, entre os anos de 1887 e 1891, identificando como entre fins do Período Imperial e o início da Primeira República foram realizadas as operações de construção, ritualização, monumentalização e afirmação de identidades no Ceará.

Esse processo não ocorreu de forma “neutra” e nem “natural”. Como diria Michel de Certeau (2010), houve a produção de um *lugar social* de produção do saber histórico, que legitimou o processo de escrita da história empreendido. Esse processo surge a partir das disputas empreendidas pela dita classe intelectual de Fortaleza para reservar um passado para a capital da província e, posteriormente, do estado do Ceará. É, como diz Certeau (1995, pp. 79 e 80) em outro famoso texto, *A beleza do morto*,

Para o historiador, assim como para o etnólogo, o objetivo é fazer funcionar um conjunto cultural, fazer com que apareçam suas leis, ouvir seus silêncios, estruturar uma paisagem que não poderia ser um simples reflexo, sob pena de nada ser. Mas seria um erro acreditar que esses instrumentos sejam neutros e seu olhar, inerte: nada se oferece, tudo deve ser tomado, e a mesma violência da interpretação pode aqui criar ou suprimir.

Importantes trabalhos foram desenvolvidos nos últimos anos tendo o *Instituto do Ceará* como protagonista, com destaque para as pesquisas de Karla Rodrigues (2016), *Um filho para a Pátria: A construção da memória em torno de General Tibúrcio e a Escrita da História do Ceará (1887- 1937)*, Camila Freire (2018), *O Instituto do Ceará e a identidade regional a partir do movimento abolicionista cearense (1884-1956)*, José Vitoriano de Oliveira (2023), *Normas e formas da escrita da História do Ceará (1884-1903)*, e Almir Leal de Oliveira (2025), *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará: memória, representações e pensamento social (1887-1914)* – tese defendida no começo dos anos 2000 e publicada em livro apenas recentemente. Todavia, pouco se discutiu de como o próprio *Instituto do Ceará* é criador de uma ideia de centralidade do discurso histórico que coloca a si e a capital do Ceará como polos de atração para as narrativas.

Este lugar de constituição de *arquitéxtos* é o grande autorizador de uma engenharia de discursos, é a fornalha de que responde como *lugar social de produção* de narrativas sobre o Ceará, produzindo o que foi (e de muitos modos ainda é) considerado como “obra valiosa” para a historiografia desta espacialidade. Mas, retornando Certeau (2021, p. 59),

[...] o que é uma “obra valiosa” na história? Aquela que é reconhecida como tal como por colegas de ofício. Aquela que representa um *progresso em relação ao estado atual* das perspectivas e dos métodos. Aquela que, vinculada por toda sua elaboração ao ambiente em que aparece, torna possíveis, por sua vez, novas questões e novos estudos.

Estas obras valiosas só puderam se tornar possíveis por uma rede de apoio mútuo que funcionou a partir da *Revista do Instituto*. Enquanto novos autores a escreverem a história do Ceará, os sócios fundadores do *Instituto do Ceará* atuaram enquanto sujeitos que legitimaram trabalhos anteriores a si, ao mesmo passo que ressoavam os produtos do próprio grupo, sem terem entre si, é claro, divergências, especialmente geracionais. Processos assim Manoel Luiz Salgado Guimarães (2003), em *A cultura histórica*



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

oitocentista: a constituição de uma memória disciplinar, chama de tensões próprias do momento de emergência de escrita da história.

As tensões inerentes ao processo de escrita da história empreendidas pelos autores que publicam na *Revista do Instituto do Ceará* se relacionam com o processo de invenção de espaços e sujeitos nas narrativas, inferindo na invenção de identidades por meio do discurso histórico, onde os escritores do passado ligados ao *Instituto do Ceará*, hierarquizaram a relação com o *outro*. Nesse sentido, a compreensão da lógica do diferente, seria necessária para a contraposição da identidade a ser criada.

Lembremos que a historiografia não deve ser vista dentro de uma perspectiva estanque em seu fazer. A forma como o fazer historiográfico se desenvolve varia no tempo e no espaço e, no caso brasileiro, ao nos debruçarmos sobre as produções de fins do século XIX e início do século XX, aponta para narrativas que, como afirma Maria da Glória Oliveira (2015), em diálogo com Temístocles Cezar (2011), compõem

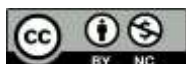
[...] uma *retórica da nacionalidade*, ou seja, como um conjunto de estratégias discursivas utilizadas com vistas a persuadir os brasileiro de que, a despeito da natureza heterogênea e compósita de sua formação social, partilhavam de um mesmo passado, e, por consequência, de uma mesma origem e de uma mesma identidade (OLIVEIRA, 2015, p. 276).

A *Revista do Instituto* é, portanto, tratada como uma grande referência para a constituição do saber histórico e sobre a construção de identidades sobre o Ceará, dando a ele uma mesma origem e identidade. Ela foi palco para o que Certeau (2021) nomeou, dentro do gênero historiográfico, como “objeto histórico”, ou seja, “o livro ou o artigo publicado”, que

[...] é o *produto* de uma operação articulada a partir de um *trabalho* coletivo que, por sua vez, está relacionado a funções e condicionantes na sociedade presente (a situação do grupo dos historiadores, o estatuto acadêmico de uma disciplina, o papel atribuído à pesquisa, a organização da edição ou da mídia, o tipo de consumo específico a determinado público etc.). (p. 59)

Nos primeiros anos de publicação da *Revista do Instituto*, o movimento de agrimensura do *outro* nos “*objetos históricos*” da revista, ou seja, seus artigos, é bem evidente. Já em 1887, ano de fundação do Instituto e de lançamento de seu periódico, são publicados dois artigos que simbolizam o gesto fundacional e a construção de uma narrativa de centralidade do poder. Em *Registro de Memória dos Primeiros Estabelecimentos*, é reproduzido um texto de 1795 de autoria de Manoel Esteves de Almeida, vereador de Aracati à época da produção do manuscrito. Sua publicação é mediada por “Julio Cezar”, como aponta a abertura do documento. Pela adjetivação de “consórcio” do *Instituto do Ceará*, identificamos ele como Júlio César da Fonseca Filho (1850-1931), um dos sócios fundadores da instituição de letrados. Em quatro páginas, monta-se uma pequena cronologia dos primeiros cinquenta anos da Vila de Aracati, o que garante a ela papel de destaque na composição de discurso de “mito de origem” do Ceará.

Ainda no ano de fundação, publica-se o longo texto *A primeira Villa da Província: notas para a História do Ceará*, de João Baptista Perdigão de Oliveira (1854-1929). Nas cento e uma páginas escritas, originalmente publicado no jornal *Pedro II*, de Fortaleza, entre



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

dezembro de 1885 e maio de 1886, o autor constrói toda uma argumentação para a importância das origens políticas do Ceará e de seu postulado civilizacional. Não à toa, ainda nos primeiros parágrafos, Perdigão de Oliveira (1887, p. 104) tece que

[...] é certo que um povo, que não sabe sua vida íntima, que desconhece a história de seu passado, e não sabe dizer d'onde provém, que não pôde contar suas glórias, nem a amargura de sua tristeza, que em conjuntamente no pó dos arquivos a virtude e o vício sem poder apresentar aqeuilla á admiração e este á animadversão de todos, esse povo não pôde pretender os fóros de civilizado.¹

O ideal de civilização e de escrita da história andam lado a lado, definindo o poder do discurso escrito frente às tradições orais. O *graphen*, o *phámakon* que Ricoeur (2007) fala, torna-se fundamental na composição de um passado. A ideia da importância da historiografia para a sociedade ocidental permeia toda *A escrita da história* (2010 [1975]), e talvez toda a produção de Certeau. A compreensão de que o historiador realiza sempre uma relação de alteridade com o que estuda, seja pela distância espacial, temporal ou cultural, é uma das grandes contribuições que Certeau defende em sua escrita, evidenciando uma grande influência da antropologia em seus estudos. É a terceira parte do livro, *Os sistemas de sentido: o escrito e o oral*, que talvez seja o mais explícito nessa perspectiva. O capítulo que abre essa sessão, o de número V, certamente, é o mais denso e repleto de alusões a essa correlação entre história e antropologia, pois *Etnografia: A oralidade ou o espaço do outro: Léry*, dialoga com a produção narrativa de Jean de Léry em sua viagem ao Brasil ainda no século XVI e, realizando um profundo debate sobre categorias próprias da história e da etnografia, realiza a interação entre escrito e oral.

Escrita, temporalidade, identidade e consciência se contrapõe no discurso histórico, na interpretação de Certeau, aos corolários do século XVII, onde *oralidade, espacialidade, alteridade e inconsciência* eram as marcas da composição do que fora chamado de etnologia. A historiografia, em seu radical de escrita, compõe o outro, a lógica do outro, sua heterologia. Como afirma Certeau (2010, p. 212), “A história é homogênea nos documentos da atividade ocidental. Atribui-lhes uma ‘consciência’ que pode reconhecer”, pois a palavra dá estabilidade à produção de uma visão tradicional de arquivo. Isso produz interrogações. Continuando, Certeau problematiza: “Interrogo-me sobre o alcance desta *palavra* instituída no *lugar do outro* e destinada a ser escutada de uma *forma diferente* da que fala” (idem). Ora, que histórias, que fabricações de passados são possíveis dentro de uma lógica do historiador? Que narrativas estabiliza em função do esquecimento e da seletividade de outros? Que sujeitos ganham vida ao passo que outros ganham o limbo?

O poder está e permanece na escrita. Como o próprio Certeau (2010, p. 17) em *Escritas e Histórias*, sua introdução de *A escrita da história*, “Esse procedimento paradoxal [a historiografia] se simboliza e se efetua num gesto que tem ao mesmo tempo valor de mito, de rito, a escrita”. A escrita da história pode (e deve) ser entendida também como uma construção de ritualizações sobre o passado, compondo imaginários e formas de ver e sentir o tempo.

A Revista do Instituto, de uma forma geral, e mais precisamente Perdigão de Oliveira

¹ Nesta e nas próximas citações diretas aos manuscritos da *Revista do Instituto*, foram mantidas as grafias originais.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

como um dos autores mais presentes nos primeiros anos de publicação, cumpre bem o papel de construção de um passado comum ao Ceará, com a elaboração de diversos manuscritos, de variadas formas, estilos e tamanhos, que versam sobre balizas espaciais ou factuais que ajudem a compor uma ideia de passado comum. Este passado comum é, desde o primeiro ano de publicação, excludente. Sintetiza uma visão de uma sociedade cearense pautada na presença de portugueses e católicos como os vetores do desenvolvimento social e político.

Em 1888, ganham as páginas na *Revista do Instituto* um processo contínuo de elaboração do Ceará e das espacialidades que a compõem. A *Descrição do município de Barbalha*, publicado em 1888 (pp. 9-13), de Guilherme Chambly Studart (1856-1936), o Barão de Studart, busca agrimensurar uma região no centro-sul da então província, em cinco páginas, com dados geográficos e espaciais. Há também os dois volumes de *Município de Pereiro* (Vasconcelos, 1888, pp. 103-108; 237-246), publicados em 1888, assinado por Antonio Augusto de Vasconcelos (1852-1930), apresentando uma narrativa do pequeno município que compõe a bacia do Jaguaribe e faz divisa com o Rio Grande do Norte. Há o artigo *Fortaleza do Ceará* (Fonseca, 1888, pp. 121-135), de Paulino Nogueira Borges da Fonseca (1842-1908), refletindo sobre a fundação do forte que dá nome a cidade de Fortaleza.

O ano de 1888 traz ainda outros textos muito relevantes para a composição de uma ideia de Ceará. Uma resenha de *Resumo Chronologico para a História do Ceará*, de autoria de João Brigido dos Santos (1829-1921), é publicada por João Baptista Perdigão de Oliveira (1888b, pp. 25-79). Em cinquenta e cinco páginas, Perdigão de Oliveira busca tecer críticas e elogios a obra, pois, como argumento,

[...] no estado actual de nossa Historia, queremos dizer, actualmente, quando a Historia do Ceará acha-se ainda estado de elaboração, pois que as datas de diversos factos seus, sinão os próprio factos, sofrem contextações, o livro do Sr. Major J. Brigido, pare-nos, devia motivar mais que o simples elogio – uma critica justa, imparcial, que mostrando o merito desse trabalho apresentasse-nos também seus erros ou defeitos (pp. 25-26).

A ação de Perdigão de Oliveira é justificada pelo “dever” dos “membros do Instituto” (p. 26). É uma visão de disciplinarização do tempo fundamental para essa primeira atividade historiadora empreendida no *Instituto do Ceará*. Perdigão persegue a construção de uma “verdade histórica” que estabeleça a sua narrativa como eficaz. Por isso, no mesmo ano, publica *A Primeira Freguezia da Província* (1888a, pp. 223-236), onde reflete sobre as publicações anteriores de autores como Tomás Pompeu de Sousa (1818-1877), o Senador Pompeu, e Tristão de Alencar Araripe (1821-1921), o Conselheiro Araripe, a fim de demonstrar que ainda não era possível afirmar qual e quando fora fundada a primeira freguesia do que veio a se configurar como Ceará. O conceito de história pensado por Perdigão de Oliveira, e partilhado por muitos de seus contemporâneos, é fortemente influenciado pela dinâmica de produção do saber histórico no século XIX ligado as academias e aos institutos, com priorização pelo documento escrito, de caráter oficial, buscando uma possibilidade de composição de uma cronologia que estabeleça a verdade dos acontecimentos.

Este percurso de construção de uma ordem do tempo e do espaço, configurando o



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

outro, ganha continuidade nos anos seguintes. Em 1890, *Um capítulo da História do Ceará – Ligeiras Rectificações - Conquista dos Indígenas*, Perdigão de Oliveira (1890b, pp. 118-159) faz novas correções à obra de Tristão de Alencar Araripe, o Conselheiro Araripe. O texto traz diversas correções no âmbito cronológico e factual da narrativa, munida de documentação reproduzida em anexo, mas conservando uma visão marcada por preconceitos e estereótipos sobre as populações indígenas, postulando uma hierarquia de culturas e histórias.

Aqui, o texto de Perdigão de Oliveira novamente me faz lembrar uma das passagens de Michel de Certeau, quando este se centra na análise do *lugar do outro* na produção de um discurso. Segundo Certeau (2021), “O discurso é especificado em seu outro; ele extroverte-se. É organizado pela enunciação, por um contrato a estabelecer ou por um efeito a obter” (p. 47). Por meio da construção do que era ser “índio” e de como foi o processo de “conquista” das populações originárias no que hoje é o Ceará, construiu-se uma afirmação dos ideais de “cearense”, munidos de influência da colonização portuguesa. O Ceará, nessa dimensão narrativa, seria uma herança da civilização portuguesa. A lógica do diferente, a heterologia, serviria para dar sentido a uma ideia de unidade para a identidade do ser cearense.

Ainda em 1890 (pp. 273-296), Perdigão de Oliveira publica *A Villa de Quixeramobim*, em que contrapõe o discurso de hierarquia sobre os indígenas a uma narrativa apologética sobre a presença dos portugueses e seus descendentes que propiciaram, ainda em 1789, a criação da vila. Algo similar, em 1891, parece ocorrer quando o autor publica, sob o título de *Creação da Villa de Sobral* (OLIVEIRA, 1891, pp. 109-120), uma série de documentos acerca elevação do povoado da Caiçara a condição de vila, buscando consolidar a data de 5 de julho de 1773 como a de criação do termo, após a autorização ter sido dada pelo governador de Pernambuco em 14 de julho de 1772. A dúvida é consequência da publicação de um *Resumo Chronologico* publicado por João Brígido em 1876, que afirmava ser a vila de 5 de julho de 1779, ou seja, seis anos depois. Restaurar a ordem dos documentos e do tempo era algo fundamental para Perdigão de Oliveira, especialmente porque consolidava uma noção de antiguidade e tradicionalidade mais elevada com uma data mais distante do presente. Lembremos que a apreciação da obra de João Brígido já ocorrera antes. Uma tensão disciplinar fica evidente entre os textos de Perdigão de Oliveira em relação às publicações realizadas por João Brígido.

Em uma visão ampla, podemos notar que as publicações de Perdigão de Oliveira nos cinco primeiros anos do periódico do *Instituto do Ceará*, constrói uma relação de hierarquização junto aos *outros*, ou seja, aos sujeitos que não compõem um ideário de identidade branca e europeia, constituindo mitos fundadores para espacialidades que compõem, em conjunto, o próprio Ceará.

Inventar ou fabricar, o que a Revista do Instituto produz ao fazer história?

O que *fazemos* ao escrever história, uma *fabricação* ou uma *invenção*? *Ciência* ou *arte*? A oposição entre estas dimensões ainda faz sentido? Talvez, após 100 anos de nascimento de Michel de Certeau, e cinquenta anos da publicação de *A escrita da história*, e de seu artigo central, *A operação historiográfica*, ainda tenhamos pretextos para esse debate que marca uma crise contínua que, em meio a sua tensão, produz um conhecimento



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

em constante deslocamento.

Respondamos à primeira questão, ou ao menos tentemos... A ideia de “fabricação”, presente no questionamento inicial de Michel de Certeau em *A operação historiográfica*, surge ao perguntar “O que *fabrica* o historiador quando ‘faz história’? Para quem trabalha? Que produz?” (CERTEAU, 2010, p. 65). Tais perguntas são respondidas de forma detida no texto, o que, resumidamente, podemos entender como o historiador produzindo uma *narrativa*, uma forma de *discurso epistêmico*, mediado por um *lugar social de produção* e pelas *práticas disciplinares e metodológicas* que atravessam e sustentam sua representação sobre o passado.

Apesar da boa recepção entre os pares ao longo dos anos 1980 e 1990, essa metáfora não passou despercebida pela crítica historiográfica no Brasil. Durval Muniz de Albuquerque Júnior, ao comentar a lógica de fabricação de proposta por Certeau, afirma que “A historiografia seria uma maquinaria narrativa que usinaria o passado, buscando dar forma à mecânica que azeitaria os processos que se desenrolaram em dado tempo e espaço”, afirmando ainda que “para Certeau, as maquinações se davam na hora da fabricação da narrativa histórica” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019, p. 27).

Isso, de fato, coaduna com umas das formas como Michel de Certeau concebe o ofício do historiador. Segundo ele, “À semelhança do produto lançado por uma fábrica, o estudo histórico refere-se ao ‘complexo’ de uma fabricação específica e localizada muito mais do que a uma significação e a uma ‘realidade’ exumadas do passado” (CERTEAU, 2021, p. 59). Certeau não vê apenas como uma engenharia de montagem de discursos em linhas de montagens, mas apega-se a toda complexidade que um produto fabril institui em fazer, perpassando por várias fases desde a apropriação de matérias-primas, no caso, as fontes, até chegar ao produto que, como vimos é o “objeto histórico”, ou seja, uma representação discursiva sobre o passado.

Entretanto, segundo Albuquerque Júnior, imagens fabris, como as utilizadas por Michel de Certeau ou por Karl Marx, não são as metáforas ideais para representarem o ofício do historiador. Segundo ele, a alternativa é outra, “O trabalho do historiador me parece ter mais analogia com o trabalho artesanal do que com o trabalho na grande indústria. O historiador me parece habitar mais um ateliê do que um espaço fabril” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019, p. 28). Nada mais justo para a visão do autor que, em ensaio super influente, afirmou, anos antes, que a *História é a arte de inventar o passado* (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007).

Aqui podemos pensar a história entre dois conceitos de sua produção, o da *fabricação* ou o da *invenção*. Se a imagem fabril da *Operação historiográfica* se assemelharia a uma linha de montagem de discursos, compreendendo a escrita da história como uma forma de compreender a usinaria de discursos. A visão de Albuquerque Júnior enfatiza a dimensão artística, inventiva e criativa, articulada em obras como *História: a arte de inventar o passado* e, especialmente, o clássico da historiografia *A Invenção do Nordeste e outras artes*. Mais que isso, podemos lembrar que os conceitos de *fabricação* e *invenção* também foram utilizados por Michel de Certeau e Durval Muniz de Albuquerque Júnior em outras de suas obras, mas de maneira diversa, vide *A invenção do cotidiano: artes de fazer* (Certeau, 2009), para o primeiro, e *A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste: 1920-1930)* (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013), para o segundo. Creio, dessa forma, que mais que conceitos excludentes, eles podem ser pensados como



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

possibilidades próprias para o ofício do historiador.

O próprio historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior tece uma boa definição da noção de fabricação, quando a utiliza em *A feira dos mitos* (2013). Segundo ele,

O que chamamos de fabricação neste texto – outro conceito que compõe o título desse trabalho – são as operações que foram necessárias para esvaziar dadas práticas culturais, dadas matérias e formas de expressão de seus sentidos anteriores para que elas se tornassem significantes, formas disponíveis para assumir a nova significação atribuída pelos conceitos de folclore e cultura nordestina. Chamamos de fabricação as atividades que foram necessárias para atribuir uma nova memória e outra história a formas e matérias culturais que, no mesmo momento e através da mesma operação, eram esvaziadas de outras memórias e da historicidade singular que se havia permitido emergir (p. 30).

Assim, o modo de fabricação cultural, na visão de Albuquerque Júnior, é uma estratégia de construção de nova memória que esvazia práticas culturais. É, de certa forma, uma concepção que se assemelha a ideia de “reprodutibilidade técnica” que retira do postulado artístico o que mais o dá identidade, ou seja, “sua aura”, se adotarmos um léxico benjaminiano, ou o seu sentido, como apresenta Albuquerque Júnior.

A meu modo de ver, as duas formas de compreender o ofício do historiador são possíveis e não excludentes, haja vista que tanto a dimensão da escrita comporta a necessidade, como lembra Paul Ricoeur (2010), de inventarmos um novo tempo, o *narrado*, que parte da dimensão interpretativa do historiador sobre o tempo vivido e sobre os procedimentos metodológicos inerentes ao ofício do historiador. Isso não exclui a dimensão criativa, inventiva, artística da história, pois, como o próprio Albuquerque Júnior bem apresenta, a história é ciência expressa em arte (2007), algo pensando também, décadas antes, por Marc Bloch em *Apologia da História, ou, O ofício de historiador* (BLOCH, 2001).

Mas, a questão que nos impõe é, a produção dos discursos na *Revista do Instituto*, especialmente nos primeiros anos, é uma forma de invenção, no sentido artístico de sua forma, ou uma fabricação, em meio às suas questões operacionais e estéticas? Primeiramente, vamos apresentar quais gêneros são explorados nos primeiros cinco anos de revista.

Apesar de concordar com o argumento da historiadora Maria da Glória Oliveira (2007), que “Toda tentativa de classificação defronta-se, portanto, com o problema da heterogeneidade e irredutibilidade desses textos a uma categoria genérica de composição” (p. 155), compreendo que esse esforço de categorização ajuda a termos uma vista, mesmo que aérea e introdutória, da produção histórica presente na *Revista do Instituto*. Nestes anos iniciais de produção, a construção de balizas norteadoras de homens, eventos, espaços e tempos para a construção de uma noção de passado coletivo para o Ceará se evidencia por meio de pequenas histórias das espacialidades, memórias e reproduções documentais consideradas como chave para a defesa de uma noção de Ceará.

O primeiro ano de publicação, 1887, é composto, além da apresentação da revista e do estatuto do *Instituto do Ceará*, por uma biografia, *A vida de Antônio Rodrigues Ferreira*, de autoria de Paulino Nogueira (1887a, pp. 13-51); pela reprodução documental, o *Testamento de Antônio Rodrigues Ferreira* (1887, pp. 53-55), as *Cópias de Offícios Trocados entre a Presidência da Província e o Instituto do Ceará* (1887, pp. 73-74); por



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

“memórias” como as do padre Vicente José Pereira (1887, pp. 58-64; 75-82) e a de Manoel Esteves de Almeida (1887, pp. 80-85). Há contribuições poéticas de Juvenal Galeno pelo registro de *Novas Canções Populares* (1887a, pp. 65-69) e de uma nova letra, *Os dois imperadores – Revolução do México* (1887b, pp. 204-205). Houve ainda a publicação de um extenso *Vocabulário Indígena em uso na Província do Ceará*, de Paulino Nogueira Borges da Fonseca (1887b, pp. 209-435), além de textos que buscam criar intrigas históricas, como *Fazer o Bem, não cates a quem – uma página do Senhor Alencar*, de Guilherme Studart (1887, pp. 87-91), ou *Origens Americanas, Immigrações prehistóricas*, de Joakim Catunda (1887, pp. 92-102), ou o já discutido *A primeira villa da província – notas para a História do Ceará*, de Perdigão de Oliveira (1887, pp. 103-203).

Atentando-nos a estes últimos três textos, sua composição assemelhasse a uma resenha de documentos, esforçando-se pouco em construir uma intriga narrativa que envolva o leitor. Talvez maior esforço nesse sentido seja identificado na obra de *Guilherme Studart*. Os textos, em sua composição, não se atentam para uma pluralidade de personagens e passados para a composição de um ideário do que é o Ceará. Para além dos dedicados a resenhas históricas, podemos perceber que o que mais se debruça, de alguma forma, em estudar a lógica do diferente, em olhar o *outro*, certamente, é o volumoso *Vocabulário Indígena em uso na Província do Ceará*, escrito por Paulino Nogueira (1887b) que, em forma de dicionário, em diálogo com outros textos e documentos, apresenta uma grande quantidade de verbetes em suas centenas de páginas sem, no entanto, centrar-se em uma tentativa de compreensão das populações originárias e em algum diálogo de que incentive um estudo cuidadoso dos diferentes passados a serem pensados em tão diversas comunidades que tiveram dimensões das suas línguas sintetizadas em um documento constituído para a consulta.

No ano seguinte, 1888, as dinâmicas dos textos continuam similares. As reproduções documentais têm grande espaço, com destaque para os *Notícias da Freguesia de N. S. da Conceição da Caissara*, escrito mais de um século antes pelo pároco da espacialidade que veio, anos depois, a ser Sobral, padre João Ribeiro Pessoa (1888, pp. 136-150). As biografias assinadas por Paulino Nogueira da Fonseca, *O Padre Ibiapina* (FONSECA, 1888c, pp. 157-220) e *O Naturalista João da Silva Feijó* (FONSECA, 1888b, pp. 247-276), somadas a outras construções de narrativas espaciais, como a já analisada *Fortaleza do Ceará*, também de Paulino Nogueira da Fonseca (1888a, pp. 121-135) e o *Município de Pereiro*, de Antônio Augusto (1888, pp. 103-108; 237-246), *Descrição do Município de Barbalha*, de Guilherme Studart (1888, pp. 9-18), e *A primeira freguesia da província*, de Perdigão de Oliveira (1888, pp. 223-236) ganham maior espaço. Novamente, a intriga histórica não é o interesse central dos textos, sendo a noção de prova documental fundamental protagonista para os interesses dos intelectuais em seu processo de escrita, ou seja, na eleição de documentos a serem reproduzidos nas páginas da *Revista do Instituto*.

Nesse quesito, especialmente em *Notícias da Freguesia de N.S. da Conceição da Caissara*, é perceptível um interesse dos editores da *Revista do Instituto* em garantir a perpetuação de um documento especialmente relevante. Este documento ganhou outras camadas de uso ao longo do tempo, sendo, inclusive, tratado como um texto fundador para uma noção de historiografia em Sobral apesar desta espacialidade sequer existir como tal no momento de sua escrita. A publicação do manuscrito de autoria do então cura João Ribeiro Pessoa, escrito ainda em 1767, seis anos antes da Caiçara deixar de ser povoado e



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

se tornar uma vila, passando a ter como nome Vila Distinta e Real de Sobral denota uma intencionalidade de tornar este texto em um modelo, especialmente porque atende a um olhar sobre os *outros* em posição de hierarquização, buscando explicar a gênese de uma territorialidade importante para o Ceará, no caso, Sobral e outras espacialidade da bacia do Rio Acaraú, priorizando a narrativa em prol da colonização realizada por homens brancos e católicos (ROCHA, 2023, pp. 74-81).

Em 1889, uma biografia e uma memória ganham protagonismo no corpo do periódico. As principais biografias foram as direcionadas ao Padre Mororó e Pessoa Anta, escritas e publicadas como um mesmo texto, fracionado em duas partes no corpo da *Revista do Instituto* (BRÍGIDO, 1889, pp. 28-50; 61-75). Já o texto *Sobre a Capitania do Ceará*, é a reprodução de uma memória de João da Silva Feijó (1889, pp. 3-27), importante naturalista que fez estudos a mando da Coroa portuguesa ao longo das décadas finais do século XVIII na Capitania do Ceará. Os textos não compuseram grandes agrimensuras do tempo ou do espaço, sem demonstrarem nenhuma construção narrativa sobre a história de uma espacialidade em si, sendo os textos mais assemelhados ao que hoje entendemos como escritos de demografia ou de geografia.

No ano seguinte, em 1890, especialmente por conta dos trabalhos de Perdigão de Oliveira e de Paulino Nogueira da Fonseca, os trabalhos sobre a história do Ceará ganham protagonismo na escrita, sendo *A villa de Quixeramobim*, de Perdigão de Oliveira (1890, pp. 273-296), e *Antonio José Victoriano Borges da Fonseca – e seu governo no Ceará*, de Paulino Nogueira da Fonseca (1890, pp. 189-247), os principais destaques. Neles, em meio a concorrência nas páginas da *Revista do Instituto* com textos de outros gêneros, continuamos a ver pouco inventividade e imaginação historiadora na composição dos textos historiográficos.

Essas composições são fortemente influenciadas pela elaboração de cronologias, com o recorrente recurso de citação direta e extensiva de documentos, a fim de proporcionar ao leitor uma forma de mediação do que os autores consideram o que havia de mais importante para a composição de um arquivo para a história do Ceará. As narrativas não eram formuladas por intrigas históricas e, novamente, os personagens que não se enquadravam na posição de homens, brancos e católicos, ocupavam apenas papéis secundários dentro da trama apresentada pelos autores. O *outro*, quando citado, era apenas parte de uma paisagem, quase que naturalizado dentro da narrativa de memórias ou biografias de homens tratados como protagonistas pelo discurso da Revista do Instituto.

Por fim, finalizando o recorte escolhido, em 1891, além das cronologias e da reprodução de documentos, é o texto *Criação da Villa de Sobral*, de Perdigão de Oliveira (1891, pp. 109-120), que ganha protagonismo e, mais uma vez, não parece se preocupar com a construção de uma intriga historiográfica, mas sim com a noção de verificação e composição de comprovação de um discurso.

Novamente, Sobral é escolhida como protagonista nas páginas da Revista do Instituto. Nos anos seguintes, tanto esta espacialidade, como outras tantas, retornarão a aparecer a fim de contribuírem para a composição de um passado comum para a noção de Ceará, integrando os processos históricos, personagens e eventos em dinâmicas que, gradativamente, perpassarão do local ao regional. No texto, Perdigão de Oliveira busca restituir a data correta para a elevação de Sobral a condição de vila, ao iniciar um diálogo com autores como Senador Pompeu e João Brígido, apontando que estes *erraram* na



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

cronologia do evento, apresentando, em sequência, uma a documentação que, na visão de Perdigão de Oliveira, restituiria a verdade, e, por isso, justificaria a publicação de seu texto.

Ao adentrar aos textos nesses cinco primeiros anos de *Revista do Instituto*, pode-se avaliar que os manuscritos mantêm parilhas em estruturas e noções orientadoras de elaboração. Narrativas que apresentam as histórias das espacialidades, geralmente, indicam um processo de colonização, guiado pela participação da Igreja Católica ou por uma determinação política, articulados a citação, muitas vezes direta, de um documento que busca comprovar a gênese daquele evento, oficializando-o em uma visão de história do Ceará. As biografias tentam dar conta, em estratégias de composição muito similares, de uma narrativa positiva sobre o biografado, erigindo versões quase hagiográficas de personagens políticos e religiosos que conectaram as espacialidades do Ceará. As memórias, por fim, trazem maior heterogeneidade em suas composições, especialmente por serem, especialmente, de diferentes momentos históricos, funcionando como testemunhos dos escritores de memórias de eventos relevantes para a história cearense. Todos esses gêneros, de uma forma ou outra, podem ser entendidos como o que Maria da Glória Oliveira (2015, p. 276) chamou, ao analisar as biografias produzidas no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, de “problema historiográfico”, pois, as biografias, bem como as memórias e a corografias, atendem a ambições de verdade similares ao da historiografia.

Dessa forma, avaliando a história das produções contidas na *Revista do Instituto*, e me colocando a avaliar entre serem um processo de *invenção*, dentro da óptica de Albuquerque Júnior, ou de *fabricação*, dentro da visão de Certeau, tendo a avaliar os textos mais próximos da segunda forma. Os textos históricos (e de outros gêneros que dialogam com o conhecimento histórico) estão mais próximos de um processo de fabricação, atendendo às dinâmicas próprias que Certeau pensar na construção do conhecimento histórico, especialmente às ligadas ao lugar social de produção do discurso, atravessados por práticas que são postuladas e defendidas, do que a processos de escrita inventivos e com aspirações (ou inspirações) artísticas. São textos que seguem, apesar de sua multiplicidade, aspectos que parecem advir da mesma linha de montagem, onde o *lugar do outro*, ou melhor, a lógica que se dá ao diferente, é sempre mediada por operações de hierarquizações, dando ao Ceará, um discurso de pretensa herança europeia, em contraposição aos outros atores históricos.

O lugar do morto e o lugar do espaço...

Há cinquenta anos, Certeau (2010 [1975], p. 107) afirmou que “[...] a escrita representa o papel de um *rito de sepultamento*: ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso”. As escritas da história, em nosso caso aqui as produzidas na *Revista do Instituto do Ceará*, funcionam em uma semântica próxima a esse postulado, indicando a possibilidade de ordenar o tempo, de construir marcos basilares e de instituir no discurso uma narrativa que pretensamente deseja organizar espaços.

Assim, ela, a escrita, cumpre a segunda dimensão apontada por Certeau, pois, ao ter “[...] uma função *simbolizadora*; permite a uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado e abrindo assim um espaço próprio para o presente”. O ato de escrita da história é sempre, então, uma composição contínua de elaboração do *tempo* e do *espaço* (entendido aqui tanto na dimensão geográfica, quanto na dimensão de espaço



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

textual). Complementa Certeau (2010 [1975], p. 107),

[...] marcar um passado, é dar um lugar à morte, mas também redistribuir o espaço das possibilidades, determinar negativamente aquilo que está por fazer e, conseqüentemente, utilizar a narratividade, que enterra os mortos, como um meio de estabelecer um lugar para os vivos.

O espaço construído pelos intelectuais que escreveram nos primeiros anos do *Instituto do Ceará*, buscou reordenar tempos e espaços a fim de compor um “novo tempo”, o da “ciência”, do “conhecimento”, da “civilização” e da “verdade”, possibilitando condições de afirmar uma identidade dita racional para a composição da ideia de Ceará. O lugar para os vivos, no caso em questão, os próprios sócios fundadores ativos publicadores na *Revista do Instituto*, indicam a tentativa de delimitar um prestígio que sobrevivesse à crítica do tempo, o que, de certa forma, avalio como exitoso para suas pretensões, afinal é inegável o papel de protagonismo na *Revista do Instituto* na composição da ideia de uma *história do Ceará*. Entretanto, essa versão de Ceará que é construída é marcada pela ordenação de tempos e espaços hierarquizados, onde *as lógicas dos outros, a heterologias*, têm funções apenas para a composição da diferença e da afirmação de alguma perspectiva de unidade entre os cearenses que os intelectuais da *Revista do Instituto* almejam eleger.

Compreendo, junto a Durval Muniz de Albuquerque Júnior, no texto *O espaço em cinco sentidos: sobre a cultura, poder e representações espaciais* (2008, p. 108), que “Um espaço é formado por natureza, sociedade e discurso”, sendo o discurso histórico protagonista da agrimensura dos espaços e nas construções das identidades que compõem uma sociedade. Tanto a escrita como a composição da materialidade da *Revista do Instituto* indicam as estratégias para o estabelecimento e manutenção da centralidade do poder para Fortaleza. Os gestos fundacionais que percorremos nos primeiros anos de publicação indicam essas possibilidades de empreendimento político do fazer histórico, com ares de ciência, mas, como adverte Certeau desde o começo desse texto, com dinâmicas de ficção.

Com Certeau (2010), compreendemos a nossa atividade como uma constante relação de alteridade com *outro*, no tempo e no espaço. A heterologia, ou seja, a lógica do outro, estudada por nós, historiadores, revela, em suma, tanto um pouco das composições do *tempo vivido* em decorrência das operações do que Ricoeur (2010) chama de operações de figuração na narrativa histórica, quanto, talvez mais, sobre as próprias intencionalidades do historiador no *tempo narrado*, na *escrita da história*. Essa é uma das dimensões fundamentais da história da historiografia, o de tentativa de compreensão, em diferentes camadas, como seres humanos representam *outros* ao longo do tempo, sendo compositores de próprias dimensões temporais. A *Revista do Instituto*, dessa forma, é um arquivo riquíssimo para o estudo das composições sobre tempos, espaços, identidades e subjetividades que almejam dar formas simbólicas ao Ceará.

Concordo tanto com Paul Ricoeur (2007), em *A memória, a história, o esquecimento*, quanto com Michel de Certeau (2010), em *A operação historiográfica*, que a escrita da história é concebida a partir de um processo refinado, sendo o *lugar social, prática e escrita*, na perspectiva de Certeau, ou o *arquivamento, compreensão/explicação e representação*, na visão de Ricoeur, os movimentos da pesquisa histórica que indicam as escolhas realizadas pelos historiadores em suas operações historiográficas, demonstrando o movimento de suas carnes, como Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2025) demonstra



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

em seu último livro, *A pele da história*. Portanto, avalio que estudar a escrita/representação do conhecimento histórico produzido na *Revista do Instituto do Ceará*, nos dá diversas possibilidades de compreender as conexões entre autores, tempos e espaços. Nesse texto, exploramos apenas algumas chaves possíveis. Intencionamos propor, futuramente, outras.

De Fortaleza, produziu-se uma história do Ceará que hierarquiza espaços, de tempos e de personagens, reforçando a centralidade da capital política do estado, em detrimento de outros espaços, imprimindo também uma centralidade intelectual, concebendo homens, espaços e ideias modelares para o Ceará. Podemos postular novos *sepultamentos* a fim de produzir novos espaços possíveis de escrita? Espero que sim.

Se estamos cada vez mais em uma dinâmica de história global (Subrahmanyam, 2017), defendo que possamos agir, como propôs Serge Gruzinski (2001) como eletricitistas, conectando histórias e possibilitando que o *outro*, esse ser ausente da historiografia, seja respeitosamente integrado ao discurso histórico, possibilitando que, mesmo em tempos de importantes discussões como a do *antropoceno*, as *histórias locais* continuem a ter sua importância. Como inquietação que continua a me atravessar, assim como Belchior, desejo continuar a estudar e poder afirmar que “conheço o meu lugar”.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: A arte de inventar o passado: ensaios de teoria da história*. Bauru (SP): Edusc, 2007.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Nos destinos de fronteira: história, espaço e identidade regional*. Recife: Bagaço, 2008.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (nordeste 1920 – 1950)*. São Paulo: Intermeios, 2013.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da História*. São Paulo: Intermeios, 2019.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A pele da história: corpo, tempo e escrita historiográfica*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2025.

ALMEIDA, Manoel Esteves de. Registro de Memória dos Primeiros Estabelecimentos. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887.

BELCHIOR, Antonio Carlos. *Todos os Sentidos*. Warner, 1978.

BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRÍGIDO, João. Biografia de João de Andrade Pessoa Anta. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano III, 1889.

CATUNDA, Joakin. Origens Americanas, Imigrações prehistóricas. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

CERTEAU, Michel De. *A cultura no plural*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. 6. ed. Campinas, SP: Papirus, 1995.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: Artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CERTEAU, Michel De. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística séculos XVI e XVII: volume 1*. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

CERTEAU, Michel De. *O lugar do outro: história religiosa e mística* [2005]. Petrópolis: Vozes, 2021.

CEZAR, Temístocles. L'écriture de l'histoire au Brésil au XIXe siècle: essai sur l'utilisation des modèles anciens et modernes de l'historiographie. *Historiografías, revista de historia y teoría*, Zaragoza, v. 2, p. 45-65, jul./dez. 2011.

CHAKRABARTY, Dipesh. A póscolonialidade e o artifício da história. *Práticas da História. Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, [S. l.], n. 11, p. 247–277, 2020. DOI: 10.48487/pdh.2021.n11.24352. Disponível em: <https://praticasdahistoria.pt/article/view/24352>. Acesso em: 8 oct. 2024.

FEIJÓ, João da Silva. Sobre a Capitania do Ceará. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano III, 1889.

FERREIRA, Antônio Rodrigues. O testamento de Antônio Rodrigues Ferreira. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887.

FONSECA, Paulino Nogueira Borges da. A vida de Antônio Rodrigues Ferreira. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887a.

FONSECA, Paulino Nogueira Borges da. Vocabulário Indígena em uso na Província do Ceará. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887b.

FONSECA, Paulino Nogueira Borges da. Fortaleza do Ceará. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano II, 1888a.

FONSECA, Paulino Nogueira Borges da. O Naturalista João da Silva Feijó. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano II, 1888b.

FONSECA, Paulino Nogueira Borges da. O Padre Ibiapina. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano II, 1888c.

FONSECA, Paulino Nogueira Borges da. Antonio José Victoriano Borges da Fonseca – e seu governo no Ceará. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano IV, 1890.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

FREIRE, Camila de Sousa. *O Instituto do Ceará e a identidade regional a partir do movimento abolicionista cearense (1884-1956)*. 2018. 210 f. Dissertação (Mestrado em História Social do Território) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2018.

GALENO, Juvenal. Novas Canções Populares. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887a.

GALENO, Juvenal. Os dois imperadores – Revolução do México. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887b.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, p. 175-195.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, 1998. p. 5-27.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. A cultura histórica oitocentista: a constituição de uma memória disciplinar. In: PESAVENTO, Sandra (org.). *História Cultural: Experiências de Pesquisa*. Porto Alegre: UFRGS, 2003. p. 9-24.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LACAPRA, Dominick. *Compreender outros: povos, animais, passados*. Tradução de Luís Reyes Gil. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

OLIVEIRA, Almir Leal de. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará: memória, representações e pensamento social (1887-1914)*. Sobral: Sertão Cult, 2024.

OLIVEIRA, João Baptista Perdigão de. A primeira Villa da Província: notas para a História do Ceará. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887.

OLIVEIRA, João Baptista Perdigão de. A Primeira Freguezia da Província. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano II, 1888a.

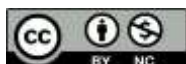
OLIVEIRA, João Baptista Perdigão de. O Resumo Chronologico para a Historia do Ceará pelo Senr. Major João Brigido dos Santos – Ligeira apreciação por J. B. Perdigão de Oliveira. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano II, 1888b.

OLIVEIRA, João Baptista Perdigão de. A Villa de Quixeramobim. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano III, 1890a.

OLIVEIRA, João Baptista Perdigão de. Um capítulo da História do Ceará – Ligeiras Rectificações - Conquista dos Indígenas. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano III, 1890b.

OLIVEIRA, João Baptista Perdigão de. Creação da Villa de Sobral. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano IV, 1891.

OLIVEIRA, José de Arimatéa Vitoriano de. *Normas e formas da escrita da História do Ceará*



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

(1884-1903). 2023. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

OLIVEIRA, Maria da Glória. Traçando vidas de brasileiros distintos com escrupulosa exatidão: biografia, erudição e escrita da história na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1839-1850). *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 154-178, 2007.

OLIVEIRA, Maria da Glória. Biografia e historia magistra vitae: sobre a exemplaridade das vidas ilustres no Brasil oitocentista. *Anos 90, [S. l.]*, v. 22, n. 42, p. 273–294, 2015. DOI: 10.22456/1983-201X.48408. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/48408>. Acesso em: 8 dez. 2025.

PEIXOTO, Renato Amado. *A Máscara da Medusa: a construção do espaço nacional brasileiro através das corografias e da cartografia no século XIX*. Tese (doutorado). UFRJ/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em História Social, 2005.

PEREIRA, Vicente José. Memória do Padre Vicente José Pereira. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887.

PESSOA, João Ribeiro. Noticias da Freguezia da N.S. da Conceição da Caissára: dadas pelo Rev.do Cura e Vigario da Vara actual d'ella Dr. João Ribeiro Pessoa anno de 1767. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano II, 1888.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. 3 volumes. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ROCHA, Thiago Braga Teles da. “*Apelando para a justiça de Deus, na voz da História*”: a fabricação de passados por padres em Sobral (1922 – 1991). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

RODRIGUES, Karla Cristine. *Um filho para a Pátria: a construção da memória em torno do general Tibúrcio e a escrita da história do Ceará (1887-1937)*. 176f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em História, Fortaleza (CE), 2016.

SANTOS, João Brígido dos. *Resumo Chronologico para a História do Ceará*. Paris: Guillard, Aillaud & Cia, s/d.

STUDART, Guilherme Chambly. Fazer o Bem, não cates a quem – uma página do Senhor Alencar. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887.

STUDART, Guilherme Chambly. A Descrição do município de Barbalha. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano II, 1888.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Em busca das origens da História Global: Aula inaugural proferida no Collège de France em 28 de novembro de 2013. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 60, p. 219-240, jan./abr. 2017.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

VASCONCELOS, Antonio Augusto de. Município de Pereiro. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, ano I, 1887.

Notas de autoria

Thiago Braga Teles da Rocha. Possui graduação em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA (2013) e doutorado em História pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE (2023). É professor da Secretaria da Educação do Estado do Ceará - SEDUC/CE, da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA e do Programa de Pós-Graduação em História, Culturas e Espacialidades - PPGHCE UECE E-mail: thiagorochoa1990@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

ROCHA, Thiago Braga Teles da. Conexões de escrita do tempo, de espaços e do outro: heterologias na Revista do Instituto do Ceará (1887-1891). *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 139-159, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

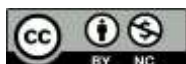
Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 10/09/2025

Reapresentado em 12/12/2025

Aceito em 15/12/2025



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

DOI 10.22478/ufpb.2317-6725.2025v30n53.74935

O Cotidiano como Lente Interpretativa: Michel de Certeau e a História Cultural das Religiões na Análise das Táticas das Testemunhas de Jeová no Brasil (1920-1930)

Everyday Life as an Interpretive Lens: Michel de Certeau and the Cultural History of Religions in the Analysis of Jehovah's Witnesses' Tactics in Brazil (1920–1930)

Osorio Vieira Borges Junior

 <https://orcid.org/0009-0007-7780-8496>

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Resumo: Este artigo propõe-se a explorar a fecundidade da concepção de cotidiano elaborada por Michel de Certeau, notadamente em sua obra *A invenção do cotidiano: artes de fazer* (1998), como chave interpretativa para a compreensão do fenômeno religioso enquanto manifestação enraizada nas práticas sociais e inscrita nos dispositivos micropolíticos da cultura. Inserida no campo da História Cultural das Religiões, a pesquisa parte do pressuposto de que o fenômeno religioso não pode ser compreendido a partir de uma perspectiva essencialista, desvinculada das contingências históricas e dos agenciamentos cotidianos que o constituem. O artigo analisa o caso da instalação das Testemunhas de Jeová no Brasil na década de 1920 como um terreno privilegiado para a observação dos modos pelos quais uma ortodoxia religiosa transnacional é apropriada, reelaborada e performada nos níveis microssociais e cotidianos. Para isso, foram utilizadas, como fontes primárias, publicações internas da religião, como o *Anuário das Testemunhas de Jeová de 1974*.

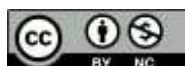
Palavras-chave: Michel de Certeau. Cultura. Espaço. Religião. Testemunhas de Jeová.

Abstract: This article aims to explore the fruitfulness of Michel de Certeau's conception of everyday life, especially as developed in his work *The Practice of Everyday Life* (1998), as an interpretative key to understanding the religious phenomenon as a manifestation rooted in social practices and embedded in the micropolitical dispositifs of culture. Situated within the field of the Cultural History of Religions, the research is based on the premise that the religious phenomenon cannot be understood from an essentialist perspective, detached from the historical contingencies and everyday agencies that shape it. The article analyzes the case of the arrival of Jehovah's Witnesses in Brazil in the 1920s as a privileged terrain for observing how a transnational religious orthodoxy is appropriated, reworked, and performed at micro-social and everyday levels. Primary sources include internal publications of the religion, such as the *1974 Yearbook of Jehovah's Witnesses*.

Keywords: Michel de Certeau. Culture. Space. Religion. Jehovah's Witnesses.

Introdução

A presente investigação propõe-se a explorar, sob um viés eminentemente teórico e hermenêutico, a fecundidade da concepção de cotidiano elaborada por Michel de Certeau, notadamente em sua obra *A invenção do cotidiano: artes de fazer* (1998), como chave interpretativa para a compreensão do fenômeno religioso enquanto manifestação enraizada nas práticas sociais e inscrita nos dispositivos micropolíticos da cultura. O cotidiano de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Certeau revela-se como o lócus onde se exercem múltiplas táticas de apropriação, reinvenção e subversão dos discursos hegemônicos, incluindo aí as narrativas religiosas, que são, por sua vez, impregnadas de historicidade, conflitos e reelaborações simbólicas.

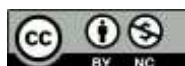
Ao inscrever-se no campo da História Cultural das Religiões, este trabalho parte do pressuposto de que o fenômeno religioso, em suas expressões rituais, narrativas doutrinárias, práticas devocionais e dispositivos de poder simbólico, não pode ser compreendido a partir de uma perspectiva essencialista, desvinculada das contingências históricas e dos agenciamentos cotidianos que o constituem (BRELIICH, 1977, p. 32-33). Nesse sentido, Certeau oferece uma contribuição inestimável ao deslocar o foco analítico das estruturas impositivas para os gestos ínfimos, para as práticas anônimas, para os modos de fazer que, mesmo inseridos em regimes de normatividade, abrem brechas, criam desvios, produzem resistências e instauram sentidos outros.

Assim, ao tomar como *corpus* teórico as já referidas obras de Certeau, o presente artigo busca demonstrar como a noção de cotidiano, entendida não como simples pano de fundo, mas como arena de disputas simbólicas e lugar por excelência da reinvenção cultural, corrobora e aprofunda a análise do fenômeno religioso em sua tessitura plural, fluida e contraditória. Trata-se, portanto, de tensionar as categorias clássicas da análise religiosa, como ortodoxia, dogma e ritual, a partir do prisma de Certeau, de modo a evidenciar como as práticas religiosas se inscrevem no espaço, sendo simultaneamente moldadas por ele e, não raro, por ele desviadas. Essa perspectiva se ancora na lógica de Certeau (1998, p. 199) segundo a qual "o espaço é um cruzamento de móveis [e] de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram", indicando que o espaço não é uma entidade neutra ou estática, mas uma construção dinâmica, performada pelas práticas cotidianas e pelos gestos que reconfiguram continuamente sua inteligibilidade.

Para que se possa compreender em que medida a obra de Michel de Certeau dialoga, tensiona e, sobretudo, corrobora com os pressupostos epistemológicos e metodológicos que estruturam a História Cultural das Religiões enquanto campo específico de investigação, torna-se imprescindível esboçar, ainda que de maneira sumária, o processo de constituição e consolidação desse campo no Brasil, cujas raízes intelectuais remetem diretamente à tradição hermenêutica inaugurada no contexto italiano das primeiras décadas do século XX. Com efeito, o desenvolvimento da História das Religiões, entendida enquanto disciplina autônoma e dotada de aparato conceitual próprio, encontra um de seus momentos inaugurais mais significativos na atuação de Raffaele Pettazzoni, que, ao instituir a primeira cátedra de *Storia delle Religioni* na *Università di Roma*, não apenas conferiu legitimidade institucional a tal empreendimento, como também fundou a prestigiosa revista *Studi e materiali di storia delle religioni* (SMSR), veículo ainda hoje central na circulação de debates que se afastam dos reducionismos sociologizantes e das perspectivas positivistas que marcaram, com intensidade, os primórdios dos estudos de religião e religiosidade.

Pettazzoni (1959, p. 254) concebia o fenômeno religioso como uma construção histórica plural, constituída por mediações culturais, formulações simbólicas e estruturas narrativas que, longe de estarem fixadas em essências transcendentais, são produzidas por sujeitos históricos situados em contextos concretos de existência, atravessados por disputas políticas, deslocamentos de poder e reconfigurações contínuas de sentido.

A influência positivista e cientificista se estabeleceu de modo hegemônico no campo dos estudos religiosos ao longo do século XIX, à medida que "a civilização europeia



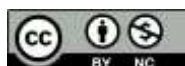
Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

manifestava sua mais completa convicção de superioridade” (AGNOLIN, 2019, p. 34), projetando sobre os fenômenos religiosos uma racionalidade classificatória, hierarquizante e frequentemente etnocêntrica. Essa tradição interpretativa, sustentada por um ideal de objetividade e por procedimentos comparativos rigidamente estruturados, conformou durante décadas os parâmetros analíticos a partir dos quais a religião era abordada, frequentemente reduzida a uma função social, a um conjunto de mitos codificáveis ou a um sintoma de atraso civilizacional. Tal concepção, no entanto, foi gradativamente desestabilizada por correntes teóricas que passaram a privilegiar o exame da espessura simbólica das práticas religiosas, suas dinâmicas internas e sua imersão histórica nas tramas discursivas e culturais. Essa inflexão crítica abriu caminho para o desenvolvimento de uma abordagem da religião que se distancia, deliberadamente, da rigidez objetivista das metodologias histórico-comparativas clássicas, privilegiando antes uma leitura que enfatiza a espessura simbólica, a materialidade discursiva e os usos sociais da crença religiosa.

Essa matriz italiana, posteriormente reconfigurada em solo brasileiro, encontrou eco no trabalho pioneiro de pesquisadores como Adone Agnolin e Maria Cristina Pompa, responsáveis por inserir e difundir esse instrumental teórico-metodológico em interlocução com os debates mais recentes da historiografia cultural no Brasil. Agnolin e Pompa, herdeiros diretos da tradição fundada por Pettazzoni, desempenharam papel central na institucionalização do campo no Brasil, ao promoverem uma inflexão hermenêutica que desloca o olhar sobre o religioso da fixidez dogmática para os modos plurais de apropriação, reinvenção e performatividade das práticas e dos discursos religiosos no interior de uma dinâmica histórica e cultural. Tal inflexão permitiu, entre outras coisas, que o fenômeno religioso fosse compreendido como um artefato histórico, cuja inteligibilidade depende do reconhecimento de suas múltiplas camadas de significação e dos jogos de poder que estruturam sua emergência, circulação e recepção.

Certeau, ao deslocar o foco epistemológico da análise das estruturas macrodiscursivas para os gestos ínfimos do agir cotidiano, fornece ao campo das religiões um instrumental heurístico que permite pensar o religioso não mais como totalidade dogmática, mas como um feixe de operações micropolíticas, cujas lógicas se articulam, contradizem e tensionam os enunciados normativos.

A noção de cotidiano, central em *A invenção do cotidiano: artes de fazer* (1998), emerge como chave de leitura para compreender os modos de apropriação e reinvenção das formas simbólicas instituídas, inclusive aquelas oriundas das grandes tradições religiosas. O cotidiano não é um espaço neutro ou passivo, mas sim o locus onde os sujeitos, atravessados pelas normas, pelos interditos e pelos códigos que regulam a experiência, engendram táticas de invenção, de subversão e de desvio (CERTEAU, 1998, p. 199-202). Esse fazer com, ainda que subordinado à lógica das estratégias instituídas, no caso das religiões, os sistemas de crença, as ortodoxias e os aparelhos de enunciação doutrinária, mobiliza uma inteligência prática que reconfigura o significado dos signos religiosos, reinscrevendo-os em novas espacialidades. É nesse ponto que a teoria de Certeau encontra ressonância direta com a categoria de ortoprática, desenvolvida no seio da História Cultural das Religiões, por Nicola Gasbarro, enquanto conceito descritivo-analítico que busca capturar precisamente a instância dinâmica na qual a ortodoxia, longe de ser uma estrutura fixa ou impermeável, se molda e se (re)inventa nos espaços nos quais é enunciada, praticada e traduzida.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Na tradição da História Cultural das Religiões, a ortoprática se constitui como o momento em que as práticas culturais, e não apenas as discursivas, tornam-se centrais na análise do fenômeno religioso. Esse deslocamento epistemológico supõe a recusa de uma concepção da religião como sistema fechado, coerente e autoexplicativo, fundado unicamente na adesão a um conjunto de crenças ou prescrições dogmáticas. Como adverte Gasbarro (2006, p. 70), “estamos acostumados a pensar a religião e as religiões como um sistema mais ou menos ortodoxo de fé-crenças que orienta necessariamente as práticas”, o que resulta, em geral, em uma leitura invertida da realidade: supõe-se que as práticas derivem linearmente da ortodoxia, quando, na verdade, é a prática situada que frequentemente modela, negocia e até redireciona a normatividade religiosa.

Nesse sentido, a ortodoxia, entendida enquanto matriz normatizadora do sentido religioso, opera e se territorializa em sujeitos históricos concretos, em corporalidades marcadas por interdições, desejos, memórias e estratégias de sobrevivência (GASBARRO, 2013, p. 83-87). A ortoprática é, portanto, a categoria que permite apreender essa inscrição histórica e cultural da ortodoxia: o modo como ela se realiza, se adapta e se reconstrói no fazer religioso cotidiano.

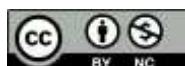
Essa perspectiva permite uma compreensão do religioso profundamente alinhada ao que lemos em Certeau. Se lugar é, para o autor, a ordenação estática de posições, neste caso, aquilo que as instituições religiosas produzem quando erigem doutrinas, normas de conduta, hierarquias soteriológicas e esquemas de salvação, o espaço é, ao contrário, nesse caso, o que o fiel realiza quando vive sua religiosidade no interior de um mundo cotidiano que o interpela de forma ambígua e contraditória. Nesse sentido

O espaço estaria para o lugar como quando falada, isto é, quando é percebida na ambiguidade de uma efetuação, mudada em um tempo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificado pelas transformações devidas a proximidades sucessivas (CERTEAU, 1998, p. 201).

É justamente neste ponto que a noção de ortoprática, desenvolvida por Gasbarro, encontra em Certeau um aliado teórico de rara precisão. Se na tradição da História Cultural das Religiões, a ortoprática se constitui como o momento em que as práticas, e não apenas os discursos, tornam-se centrais na análise do religioso, é Certeau quem oferece as ferramentas para compreendermos isso. Quando afirma que o espaço é um cruzamento de móveis, ele está descrevendo exatamente o que ocorre com a ortodoxia quando ela é vivida. A norma religiosa, ao ser transposta para o cotidiano, precisa atravessar os móveis da vida: o trabalho, o sofrimento, a fome, a sexualidade, o exílio, a vizinhança, o Estado, o medo, a morte. O fiel, ao agir, não apenas se submete à norma, mas a recria com seus gestos.

E é precisamente o cotidiano, tal como formulado por Certeau, que fornece a gramática epistemológica e simbólica para pensar as práticas religiosas como táticas, isto é, como modos de fazer com a ortodoxia; modos de habitar um dogma que já não pode mais ser simplesmente imposto de cima para baixo sem resistência, sem negociações e sem reescrituras tácitas operadas por sujeitos históricos concretos.

Neste horizonte, torna-se indispensável reintroduzir as categorias de estratégia e tática tal como definidas por Certeau. A estratégia representa o modo de operar de uma instância que dispõe de um lugar próprio, uma posição de enunciação desde onde é possível ordenar



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

o espaço, delimitar fronteiras, estabilizar sentidos e instituir práticas legítimas ou desviantes. Como o próprio autor afirma,

o 'próprio' é uma vitória do lugar sobre o tempo. Permite capitalizar vantagens conquistadas, preparar expansões futuras e obter assim para si uma independência em relação à variabilidade das circunstâncias. É o domínio do tempo pela fundação de um lugar autônomo (CERTEAU, 1998, p. 99).

Já a *tática*, ao contrário, opera na contingência, no imprevisto e na ausência de lugar próprio: é uma forma de ação do sujeito sem poder institucional, sem estabilidade territorial, que se insinua nas fissuras do sistema dominante e o ressignifica a partir do uso. É “a arte do fraco”, uma vez que “a astúcia é possível ao fraco, e muitas vezes apenas ela, como ‘último recurso’” (CERTEAU, 1998, p. 101).

Qualquer adaptação da norma, seja ela mínima, sutil ou mesmo clandestina, já se constitui como uma tática. A simples mediação do dogma por uma circunstância histórica específica, a filtragem de uma imposição doutrinal por experiências subjetivas, a transgressão silenciosa, ou mesmo o gesto aparentemente ortodoxo, mas motivado por razões outras que não as prescritas, são formas de produção tática. É nessa direção que podemos afirmar, com Antonio Benatte (2014, p. 59) que sempre há, mesmo no interior das configurações mais ortodoxas do religioso, espaço para uma epiqueia pessoal, uma margem interpretativa e ética que autoriza o sujeito a decidir, em consciência, pela suspensão ou modulação da norma a partir de um juízo situado, mesmo sem romper formalmente com a autoridade religiosa que a prescreveu.

Nesse sentido, Benatte (2014, p. 62) nega a “ideia de cultura dependente das estruturas materiais ou por elas determinada” e está de acordo com Gasbarro (2013, p. 93-94) que entende a especificidade de cada cultura que, assim como a religião, tem sua própria ortodoxia, aqui entendida como as convenções culturais comuns de um povo que se identifica com um mesmo espaço, que elabora sistemas de símbolos e significados. A junção, ou fusão de uma ortodoxia religiosa e uma cultura específica é capaz de produzir uma flexibilização nos modos de uso da religião.

A epiqueia, entendida neste contexto, é mais do que uma categoria moral: é uma operação hermenêutica encarnada, uma economia de sobrevivência simbólica diante da rigidez normativa. Ela se inscreve como forma de resistência discreta e como índice da agência individual diante do universalismo regulador. Assim, o uso tático da religião manifesta-se como uma forma de enunciação que subverte o ordenamento estratégico da ortodoxia, e o reinscreve, dialeticamente, na vida vivida.

A própria produção acadêmica sobre o fenômeno religioso, marcada por um epistemicídio oriundo da tradição do universalismo europeu, como observa Gasbarro (2006, p. 72-74), precisa ser revisitada a partir de uma hermenêutica que considere os sujeitos religiosos enquanto agentes culturais situados. Ou seja, considerar uma perspectiva histórico-cultural das religiões é reconhecer que as formas do crer, do ritualizar e do performar o sagrado são atravessadas por regimes de historicidade.

Vejamos um exemplo em que a articulação entre a teoria de Certeau e os pressupostos da História Cultural das Religiões se mostra particularmente fecunda do ponto de vista metodológico: a instalação das Testemunhas de Jeová no Brasil, na década de 1920, oferece um terreno privilegiado para a observação dos modos pelos quais uma ortodoxia



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

religiosa transnacional, com forte lastro discursivo na modernidade religiosa norte-americana, é apropriada, reelaborada e performada nos níveis microssociais e cotidianos.

A escolha desse objeto não é arbitrária. As Testemunhas de Jeová são frequentemente concebidas, tanto no senso comum quanto em setores significativos da produção acadêmica, como uma forma religiosa de ortodoxia rígida, dotada de marcadores identitários inflexíveis e fundada sobre uma literalidade bíblica que parece excluir ambiguidades, ambivalências e reinterpretações locais. A impressão inicial é a de um corpo religioso impermeável às variações contextuais e blindado contra dinâmicas culturais situadas. No entanto, é precisamente nessa tensão entre universalismo normativo e práticas locais que reside o interesse heurístico do caso.

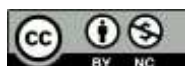
A história da presença das Testemunhas de Jeová no Brasil nas primeiras décadas do século XX é, portanto, também a história dessas táticas: de traduções improvisadas, de reorganizações domésticas do culto, de adaptações discursivas à cultura católica hegemônica, e mesmo de ambiguidades entre a adesão pública e a manutenção de valores familiares anteriores à conversão.

A chegada das Testemunhas de Jeová ao Brasil ocorreu na décadas de 1920, em um contexto político e institucional marcado pela recente separação entre Estado e Igreja, uma cisão ainda jovem e instável, produto da República instaurada em 1889, mas cujos efeitos concretos apenas começavam a reconfigurar os regimes de visibilidade e legitimidade religiosa no país (CASTRO, 2007, p. 44-48). Foi precisamente nesse interstício que Joseph F. Rutherford, então presidente da *Watch Tower Bible and Tract Society*, entidade responsável pela produção e difusão dos materiais doutrinários e catequéticos do grupo, identificou uma janela de oportunidade para estabelecer um campo fértil à expansão do movimento (BORNHOLDT, 2004, p. 18-22).

O Brasil, ainda majoritariamente católico e atravessado por um catolicismo popular fortemente territorializado, apresentava-se, aos olhos da liderança jeovista, como um espaço ainda não capturado plenamente por outras ortodoxias organizadas no plano estatal, o que fazia dele, paradoxalmente, um lugar que ninguém possuía como próprio, e, portanto, potencialmente apropriável. A investida missionária de Rutherford deve, assim, ser compreendida como uma tentativa tática de instaurar, em solo brasileiro, uma nova experiência religiosa, fundada sobre a circulação de impressos, a formação de pequenos grupos congregacionais e a reconfiguração dos vínculos entre fé, linguagem e corpo, processo que, como revelam as lentes de Certeau articuladas à História Cultural das Religiões, jamais se daria sem resistência, reinterpretação e reinvenção nos níveis locais.

Para iluminar a materialidade histórica do fenômeno estudado, este trabalho mobiliza um conjunto de fontes produzidas pela própria organização religiosa, em especial o *Anuário das Testemunhas de Jeová de 1974*, que constitui um esforço narrativo institucional de apresentar a trajetória dos primeiros missionários no Brasil e os desafios enfrentados na implementação de sua obra evangelizadora. Essa fonte, embora marcada pelo lugar da memória e pela construção de uma identidade religiosa, permite acessar episódios, nomes, deslocamentos e estratégias de inserção urbana que revelam a dimensão prática das ações empreendidas pelo grupo no início do século XX.

Além do Anuário, utilizam-se publicações periódicas como *A Sentinela*, impressos do período formativo do movimento no Brasil. Esses materiais cumprem dupla função: de um lado, oferecem elementos para compreender as formulações doutrinárias e discursivas que



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

pautaram a expansão missionária; de outro, evidenciam as escolhas linguísticas, os temas privilegiados, as referências internas e as instruções aos fiéis, componentes que permitem observar como a ortodoxia religiosa foi comunicada, apropriada e operacionalizada no cotidiano de seus primeiros praticantes. Ao acompanhar a circulação desses impressos, é possível apreender não apenas sua proposta teológica, mas sua inscrição territorial em espaços urbanos específicos e suas condições de recepção.

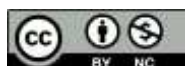
Paralelamente, dialoga-se com pesquisas historiográficas que analisam a presença das Testemunhas de Jeová no Brasil, com destaque para estudos dedicados à relação entre o crescimento do grupo e o contexto político e religioso da Primeira República. Tais trabalhos ajudam a identificar as mediações sociais, culturais e institucionais que enquadraram as práticas jeovistas, permitindo compreender como sua atuação se deu em constante tensão com a hegemonia católica, com a vigilância estatal e com processos emergentes de secularização jurídica e rearranjos do campo religioso nacional. O cruzamento entre documentos internos e interpretações historiográficas possibilita cotejar memória e história, doxa e prática.

O caso das Testemunhas de Jeová

Alguns dias depois da chegada de George Young ao Brasil, o primeiro missionário enviado por Rutherford ao país, um Betel - sede administrativa regional - foi fundado no Rio de Janeiro, a saber, um pequeno escritório na Rua do Rosário, 76, 2º andar, no centro da cidade. Mais tarde, o espaço se mostrou insuficiente e o escritório se transferiu para a Rua Ubaldino do Amaral, 90 a poucas quadras do Theatro Municipal.

Até este ponto, os interessados tinham que contentar-se com a edição em espanhol da Torre de Vigia para seu uso nas reuniões. Então foram feitos arranjos com uma gráfica comercial, e saiu da prensa o primeiro número em português de A Torre de Vigia, um número que abrangia os meses de outubro a dezembro de 1923. Em sua segunda página, ele anunciava: “Com plena autorização do Juiz J. F. Rutherford, presidente da Torre de Vigia, e Sociedade Bíblica de Tratados de Brooklyn, Nova York, estabeleceu se uma filial dessa Sociedade no Brasil com escritório sito à Rua do Rosário, 76 — 2.º, Rio de Janeiro.” Estendeu-se um convite a todos que desejassem tornar-se assinantes a que enviassem seus pedidos para esse endereço (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 38).

Esse relato revela um momento significativo, marcado pela disponibilização da revista *A Sentinela* em português, refletindo um esforço para expandir a presença e a influência da organização religiosa no país. A fundação da filial da Sociedade de Bíblias e Tratados no Brasil e o estabelecimento de um escritório no Rio de Janeiro indicam um compromisso sério em atender às necessidades dos interessados locais e facilitar o acesso ao material religioso produzido pela organização internacional. Esse convite para se tornar assinante da revista também evidencia uma estratégia proativa de engajamento com o público brasileiro, buscando estabelecer uma conexão mais direta e duradoura com aqueles que compartilham de sua fé e doutrinas. O estabelecimento do Betel no Brasil significou para a Associação Torre de Vigia um avanço significativo na obra missionária, já que foi a primeira filial aberta na América do Sul; havia grande expectativa no trabalho que seria desenvolvido ali.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

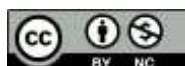
Não demorou muito e os desafios começaram a se apresentar como barreiras a serem transpostas pelos que estavam empenhados no avanço das atividades religiosas no Brasil: a começar pelo idioma do gerente da filial no país: Young não era fluente em português. Ele contratava intérpretes para se comunicar com seu público em grandes eventos como reuniões especiais onde discursava para uma assistência, geralmente de cinquenta a duzentas pessoas (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 39). É provável que Young tenha aprendido, com o tempo, a se comunicar, mesmo que pouco, com brasileiros em seu idioma nativo.

Além disso, é possível que as expectativas sustentadas pelo processo de secularização no Brasil não tenham se mostrado reais. É verdade que o padroado foi extinto e a lei garantia separação dos assuntos clericais e estatais, e de fato isso aconteceu, mas não significou diminuição do poder da Igreja Católica; é importante “conhecer e reconhecer que os valores cristãos há muito se confundem com a política no Brasil, mesmo após a separação estabelecida em 1890” (OLIVEIRA, 2022, p. 72). O Decreto Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, não reconhecia, implicitamente, as várias formas de religião existentes no Brasil naquele momento, restringindo-se às formas do cristianismo. Ainda é importante dizer que a Igreja Católica não perdeu sua influência cultural sobre a população brasileira, ao contrário, o número de dioceses tornou-se cinco vezes maior nos anos da Primeira República, passando de doze em 1889 para mais de sessenta em 1930, nesse sentido “o que observamos não é a abertura de espaço para todas as tradições religiosas, mas a continuidade da relação entre o cristianismo, principalmente o catolicismo, e a política. O que mudou é que, sem o Padroado, essas relações se estenderam para uma elite fragmentada nos diversos estados” (OLIVEIRA, 2022, p. 77). Essa descentralização do poder da Igreja Católica no Brasil significou seu fortalecimento, mesmo desvinculada do aparato estatal. Para Maurício de Aquino (2012, p. 155)

pode-se afirmar que a criação de dioceses foi a estratégia por excelência do projeto ultramontano de tornar ubíqua a presença da [Igreja Católica Apostólica Romana] ICAR no território brasileiro no âmbito da autocompreensão de ‘sociedade perfeita’ explicitada na Carta Pastoral de 1890. As dioceses foram unidades avançadas de ação sociopolítica e religiosa da ICAR em cujos limites territoriais se desenvolveram as reformas eclesiais delineadas substancialmente pelo cardeal Rampolla e por d. Macedo Costa.

A expansão da obra da Igreja Católica no Brasil chamou à atenção do Papa Leão XIII que se sentiu motivado a escrever a encíclica *Litteras a Vobis*, em 1894, demonstrando preocupação em formar novos sacerdotes para suprir a demanda reprimida já que considerava o número de clérigos no Brasil insuficiente para o trabalho. Se compararmos as mais de sessenta dioceses da Igreja no Brasil com a única filial no centro do Rio de Janeiro das Testemunhas de Jeová que tinha apenas um gerente, observamos uma desproporcionalidade tão notável que parecia difícil aos membros da religião fazerem oposição às idéias católicas, como tentavam fazer com a publicação de periódicos anunciando a inexistência do inferno de fogo e negando a doutrina da trindade. Em suma, a influência cultural da Igreja Católica não havia diminuído e a liberdade religiosa era processual e frágil.

Nesse sentido, podemos testar o pensamento de Cesar Alberto Ranquetat Júnior (2016, p. 23). Para o autor, “a secularização é um processo societal mais vasto, que em determinadas conjunturas históricas engloba a laicidade, mas que não pode, em termos



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

teóricos e conceituais, ser confundida com essa última”; para Fernando Catroga (2010, p. 24), “a secularização deve ser entendida como como uma paulatina distinção entre o século e as objetivações dogmáticas e institucionais do religioso como Igreja”. É primordial notar que a secularização, advinda de um processo pela qual as sociedades modernas passaram de marginalização da religião não se traduz em sociedades sem religião, ou sem influências nas práticas culturais, já que as instituições, ao perceber sua perda de poder e influência, podem passar a utilizar táticas de sobrevivência e voltar a fazer parte do que Certeau chamou de cultura dominante, isto é, nos casos em que a religião deixou de sê-la.

O processo de secularização no Brasil não esteve aquém da transição republicana que se deu aos moldes do positivismo, já que, o republicanismo e o positivismo se desenvolveram e se tornaram correntes políticas e filosóficas viáveis na esteira da ideologia secularista. Ranquetat Júnior, ao citar o refluxo da religião na modernidade, apresentou que “o advento de uma sociedade moderna, marcada pela urbanização, industrialização e pelo progresso técnico e científico acarretaria o enfraquecimento da religião” (RANQUETAT JÚNIOR, 2016, p. 24). Contudo, a extinção do padroado a partir do Decreto 119-A de 1890 não significou perda de controle de produção na cultura dominante do país pela Igreja.

De acordo com Solange Andrade (2013, p. 26), “Certeau defende que a cultura dominante seria a daquele que detém os meios de controle, produção e disseminação cultural, enquanto que a cultura do dominado (popular) seria a daqueles que não possuem meios de empregar sua cultura, de torná-la oficial”. A Igreja não perdeu seu poder de manutenção cultural já que, a sociedade continuava a agir da forma como havia sido catequizada a fazer, independente de quaisquer normas jurídicas. Nesse sentido, podemos entender, segundo a diferenciação de Ranquetat Júnior sobre os termos secularização e laicidade que, nos anos que seguiram a publicação do Decreto 119-A e da Constituição Republicana, a realidade não permite pensar o estabelecimento de quaisquer novos grupos religiosos no Brasil enquanto país laico e desprendido da Igreja Católica.

Isso posto, é preciso entender que as práticas que tornaram possível o estabelecimento das Testemunhas de Jeová no país se configuram enquanto táticas de um grupo que quer garantir seu espaço em um território. Nesse sentido, adotamos o entendimento de Certeau (1998, p. 46-47); no qual a tática é “um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. [...] Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em ‘ocasiões’”. As práticas das Testemunhas de Jeová analisadas, nesse estudo, devem ser entendidas como um constante esforço dissidente, por isso, as circunstâncias do tempo e do espaço na qual acontece a inserção do grupo religioso no país são fundamentais para entender o motivo de suas ações.

Outro fator dificultante para o crescimento das atividades das Testemunhas de Jeová no país se resume na grandeza territorial. Young percebeu a heterogeneidade do povo brasileiro e decidiu concentrar seus esforços nos grandes centros urbanos do país: Rio de Janeiro e São Paulo. Os discursos de Young chamavam atenção das pessoas. O Anuário das Testemunhas de Jeová, de 1974, relata que:

uma reunião pública especial foi planejada para o auditório do Automóvel Club do Brasil, no Rio de Janeiro, em março de 1922, e o tema do discurso proferido foi “Milhões Que Agora Vivem Jamais Morrerão!” Isto suscitou tanto interesse que se tornou aconselhável alugar um bom salão para servir de local regular



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

de reuniões para os Estudantes Internacionais da Bíblia, como eram conhecidas estas primitivas Testemunhas. Este foi o Salão Nobre do Instituto de Literatura Portuguesa. Ali se realizavam reuniões a cada domingo. Estas incluíam palestras sobre “O Plano Divino das Épocas”, estudos da Torre de Vigia em espanhol e exposições do Fotodrama da Criação (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 37).

É importante perceber que o público considerável nos discursos de Young não acarretou aumento significativo do número de Testemunhas de Jeová no país. Nos dez primeiros anos de atividade no Brasil, o grupo não alcançou duzentos batismos, ou seja, a particularidade notável no público brasileiro era a seguinte: as pessoas escutavam a mensagem proclamada, eram atenciosas e simpáticas às atividades que estavam sendo realizadas, mas não dispostas a abrir mão de sua própria tradição religiosa e ingressar num novo mundo de crenças e mitos.

Nesse sentido, lembramos de Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 146), quando afirmou que “a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade, [...] a lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro”. Não queremos estabelecer um estereótipo do homem brasileiro, já que essa definição desconsidera a singularidade das experiências vividas, contudo, a ideia do autor pode demonstrar uma dificuldade do estrangeiro em compreender que a cordialidade não é necessariamente uma abertura para novas experiências, demonstrando, assim, a dificuldade de crescimento das Testemunhas de Jeová a partir de suas pregações no Brasil. Ao mesmo tempo, no período analisado, no Brasil “construiu-se uma sociedade tradicional, patriarcal, com amplo predomínio da família rural. Sentimentos próprios às comunidades domésticas e familiares, às casas-grandes, sentimentos particularistas e antipolíticos, forneceram os moldes das estruturas sociais e políticas” (ADAMEC, 2014, p. 182).

A combinação entre uma certa cordialidade que oferece atenção e hospitalidade e um forte traço de tradicionalismo no homem brasileiro do início do século XX pode ilustrar a equação certa para entender o fenômeno apresentado. É importante observar que Young não dominava o português; ele se expressava em inglês e contava com a tradução de um intérprete. Esse fato possivelmente contribuía para atribuir-lhe certa importância no imaginário coletivo de seu público. A necessidade de um intérprete para traduzir as palavras de Young transmitia a ideia de que ele representava uma autoridade estrangeira, possivelmente vinda de um lugar distante. Isso poderia criar uma aura de exotismo e prestígio em torno de sua figura, fazendo com que o público o visse como alguém com conhecimento e experiências especiais, dignas de atenção e respeito. Além disso, a barreira linguística reforçava a impressão de que suas palavras eram importantes e significativas o suficiente para justificar a presença de um intérprete, acrescentando peso e credibilidade às suas mensagens. Essa hipótese ganha força ao considerar que a assistência aos discursos diminuiu depois que Young deixou o Brasil, em 1924, e foi enviado para a Argentina para fazer um trabalho parecido com aquele que estava realizando no Brasil: estabelecer uma base para o crescimento da religião no país (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 40-41).

Este primeiro momento das Testemunhas de Jeová no Brasil lideradas por Young pode ser compreendida, à luz da História Cultural das Religiões em diálogo com Certeau, como uma multiplicidade de práticas microssociais que, mesmo subordinadas a uma ortodoxia



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

doutrinal rígida, foram acionadas taticamente no espaço urbano, cultural e simbólico brasileiro. O cotidiano revela-se como o cenário no qual essas práticas religiosas ganham densidade, não como meras reproduções de um modelo transnacional vindo dos Estados Unidos, mas como modos situados de sobrevivência e inserção num terreno simbólico já saturado por outras forças hegemônicas. A tradução improvisada das publicações, o esforço para encontrar espaços de reunião em locais com capital simbólico, o aproveitamento da cordialidade brasileira na promoção de engajamento, tudo isso não expressa o triunfo de uma estratégia, mas a sofisticação silenciosa de uma tática.

Essas ações, se vistas apenas do ponto de vista institucional, parecem inócuas ou ineficazes diante da força esmagadora da Igreja Católica e de sua capilaridade ultramontana. Contudo, quando relidas pela chave proposta por Certeau, e por autores como Nicola Gasbarro e Antonio Benatte, que pensam o religioso como prática e não como sistema normativo fechado, essas pequenas movimentações, aparentemente marginais, ganham centralidade como formas de inscrição simbólica em um espaço que não lhes pertence.

Outro desafio importante no estabelecimento das Testemunhas de Jeová no país foi o perigo constante de serem confundidos com comunistas ou anarquistas. É preciso lembrar que o primeiro grupo com inspirações marxistas no Brasil surge pouco depois da transição para a República: o Círculo Socialista, formado em Santos, em 1889. Suas reivindicações não eram tão ambiciosas se restringindo, em sua maioria, em melhores condições de vida e trabalho (VIANA, 2016, p. 36-42). Mais tarde, em 1922, mesmo ano em que o primeiro representante de Rutherford é enviado ao Brasil, é fundado o Partido Comunista Brasileiro (PCB). A década de 1920, marca a intensificação do conflito entre o Estado e grupos comunistas no país. Dois anos após a sua fundação, o PCB foi aceito pela Internacional Comunista (IC)¹ como membro efetivo da organização em seu IV Congresso Internacional. A aceitação do PCB como membro efetivo nessa organização representou o reconhecimento internacional do partido brasileiro como uma força política legítima e alinhada com os ideais do movimento comunista internacional.

A aprovação da Comintern trouxe benefícios para o PCB, já que proporcionou ao partido brasileiro acesso a recursos financeiros, intelectuais e estratégicos provenientes de uma rede global de organizações comunistas. Essa colaboração internacional fortaleceu o PCB em termos de organização, formação política e logística, permitindo-lhe expandir sua influência e aumentar sua capacidade de mobilização. Além disso, legitimou o partido perante outros setores políticos e sociais do Brasil e contribuiu para atrair militantes e simpatizantes, fortalecendo sua base de apoio e capacidade de influenciar o debate político nacional (VIANA, 2016, p. 36-42).

A partir da década de 1920, o PCB desempenhou um papel importante na articulação das lutas sociais e na defesa dos direitos trabalhistas no Brasil. Com a chancela da Internacional Comunista, o partido conseguiu estabelecer alianças com outros movimentos e organizações políticas, como os sindicatos e os movimentos camponeses. Essa ampla coalizão de forças progressistas chamou a atenção do Estado, que proibiu a publicação dos principais canais de comunicação com a população. É possível perceber o estranhamento por

¹ A Internacional Comunista, ou Comintern, foi uma organização fundada em 1919 com o objetivo de promover a revolução comunista mundial.



parte da sociedade e do Estado desde o início de seu funcionamento; Jorge Ferreira (2011) nos elucida:

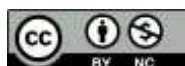
Fundado em 1922, em seu II Congresso, três anos depois, decidiu pela criação de um jornal próprio. Assim, naquele ano, surgiu A Classe Operária, órgão oficial do partido. Estiveram à frente de sua fundação Astrojildo Pereira, Octávio Brandão e Laura Brandão. Três meses depois foi fechado pelo governo e somente voltou a circular em 1928, apoiando o Bloco Operário Camponês. Fechado novamente no ano seguinte, retornou em 1930, mas com edições irregulares até 1945.

A estratégia de proibir a publicação de jornais e similares por grupos comunistas revela o objetivo do Estado de reprimir qualquer manifestação do movimento que pudesse ser disseminada para grandes massas e posteriormente mobilizá-las. A publicação da primeira tradução do Manifesto Comunista por Octávio Brandão no jornal Carioca, de 1923, evidencia a dissidência dos movimentos marxistas no Brasil ao persistir que os militantes disseminassem os princípios comunistas por meio de palestras (BATALHA, 1998, p. 13).

A combinação entre as proibições impostas aos comunistas no Brasil e as atividades realizadas pelas Testemunhas de Jeová eram perigosas, já que a principal forma de divulgação de suas crenças sempre foi a evangelização de porta em porta. Na década de 1920, o grupo já levava publicações para distribuição neste trabalho. Não raro, eram confundidos com comunistas e anarquistas pela distribuição de material e capacidade de mobilização. Vale lembrar que os oito marinheiros, indicados anteriormente como primeiros brasileiros a terem contato com a religião, foram confundidos e denunciados como tendo inclinações subversivas, pois começaram a realizar reuniões a bordo do navio em que viajavam (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 40-41). Os discursos aclamados e inflamados de ataque às diferentes experiências do sagrado que os dirigentes da religião no Brasil faziam também podiam ser entendidos como tendo uma aspiração comunista ou anarquista, além disso, o fato de vários discursos serem proferidos em outro idioma evidenciava um aspecto em comum com os grupos comunistas: sua tentativa de internacionalização.

A constante suspeita de subversão em torno das Testemunhas de Jeová na década de 1920 deve ser compreendida como expressão da sua profunda estranheza em relação ao espaço social e político brasileiro da época, um espaço historicamente moldado pela hegemonia cultural do catolicismo e pelos contornos institucionais de uma República ainda em processo de construção. Essa condição de deslocamento, de não pertencimento, evidencia a impossibilidade de as Testemunhas operarem a partir de um próprio, ou seja, de um lugar reconhecido e legitimado a partir do qual se pode organizar estratégias.

Apesar da impossibilidade de operar a partir de um próprio, isto é, de um lugar social reconhecido e legitimado como base de atuação, as Testemunhas de Jeová souberam mobilizar essa condição como recurso. Um exemplo concreto disso pode ser observado em suas práticas de evangelização nas cidades brasileiras nas décadas de 1920 e 1930: sem templos ou autorização legal para funcionar como igreja reconhecida, esses fiéis realizavam pregações de porta em porta e distribuíam publicações como *A Sentinela* em praças públicas ou nos arredores de estações ferroviárias e feiras, espaços de grande circulação e pouca vigilância institucional. Essa atuação improvisada, à margem da legalidade e da institucionalidade religiosa dominante, exemplifica aquilo que Certeau compreende como a



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

lógica da tática: a capacidade de quem não dispõe de um lugar estável ou autorizado de transformar o espaço do outro em ocasião de inserção e de ação (Certeau, 1998, p. 99-103).

Na primeira metade da década de 1920, foram nomeados três gerentes da filial no Brasil por Rutherford: George Young, Manley Dienst e John C. Rainbow. Nenhum destes permaneceu por mais de dois anos; o primeiro iniciou a atividade missionária no país, mobilizou assistências relevantes naquele momento de cerca de duzentas pessoas em vários discursos, fez discípulos em Rio de Janeiro, atraiu a atenção do povo pregando a eles em outro idioma, estabeleceu a base para o crescimento da religião e partiu para Argentina. Os outros dois não tiveram a mesma intensidade em suas atividades e a obra diminuiu de tamanho, certamente a constante mudança de direção na filial no Brasil foi um agravante.

O quarto gerente do Betel no país foi Domingos Denovais Neves, enviado dos Estados Unidos, e permaneceu na gestão das atividades no país por dez anos e meio. Como vimos, sua administração tornou as práticas e costumes da religião no Brasil mais comuns a sua cultura contrariando Rutherford e a diretoria da Associação Torre de Vigia (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 40-41).

Concomitante aos esforços das testemunhas de Jeová para firmar seu estabelecimento no Brasil nas décadas de 1920 e 1930, bispos e sacerdotes católicos estavam ansiosos em “restaurar todas as coisas em Cristo”, lema do pontificado de Pio X que teve seu fim em 1914 e ressaltou a necessidade de Cristo ser tudo em todas as coisas. No Brasil isso significou a persistência do clero na reinserção da igreja nos espaços políticos nacionais. O objetivo era restaurar um Estado religioso e tornar o sistema de governo republicano no Brasil, submisso aos dogmas do catolicismo, sendo estes, uma espécie de guia para as decisões governamentais (MOURA, 2010, p. 104).

No mesmo ano em que Young chega ao país, o Centro Dom Vital foi criado para abrigar e disseminar idéias católicas e nacionalistas por meio da revista *A Ordem*, seu objetivo era tornar a influência católica no Estado mais forte. Nesse sentido, a Encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio* (1922) do Papa Pio XI exortou os líderes políticos do mundo a considerar a doutrina católica em suas decisões e maneiras de governar se valendo do argumento de que Jesus deveria ser reconhecido como o Príncipe da Paz, mediador de todos os conflitos. O líder católico estava preocupado com processos de secularização e valorização do materialismo ganhando espaço em vários países do mundo: A lei da laicidade francesa havia sido promulgada em dezembro de 1905; no México, “a Constituição de 1917, especialmente no seu artigo 130, determinou uma radical separação do Estado e das instituições religiosas. Na prática foram reduzidas quase todas as atividades não religiosas das igrejas – especialmente da Igreja católica”, além de reduzir e estabelecer o número de padres por estado e proibir o uso de ornamentos específicos de sacerdotes em locais públicos; na Europa Ocidental, em países como Alemanha e mesmo a Itália - berço da Santa Sé - viu-se uma diminuição gradual do zelo católico e distanciamento do dogma nas decisões governamentais e no Brasil, o Decreto 119-A de 1890 adiantou a constituição ao estabelecer a laicidade do Estado (ZAMBRANA MORAL, 2008, p. 705; AVILA, 2010, p. 22).

A explicação sobre as causas para a secularização são disputadas entre historiadores e a própria Igreja Católica. Ao classificar a secularização como um fenômeno patológico do cristiano, em tempos recentes, o teólogo e ex-líder da Igreja, Joseph Ratzinger, demonstrou o quanto isso nunca deixou de ser um tema de preocupação para a Igreja (CATROGA, 2010, p. 19). A encíclica "*Quanta Cura*", emitida pelo Papa Pio IX em 8 de dezembro de 1864, é um



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

documento significativo nesse sentido, já que aborda os desafios e supostos erros percebidos pela Igreja Católica na sociedade contemporânea do século XIX. A encíclica é acompanhada pelo "*Syllabus Errorum*" (Sílabo dos Erros), que lista uma série de proposições que a Igreja Católica considerava erros da época, incluindo questões relacionadas ao racionalismo, liberalismo, socialismo, e outras ideologias modernas. A secularização é especificamente destacada como um erro grave. A ideia de que a vida pública e as instituições do Estado devem ser independentes da influência religiosa é vista como uma ameaça à ordem moral e à sociedade cristã. Pio IX argumenta que a exclusão da religião da esfera pública leva ao enfraquecimento dos valores morais e à decadência social. A crítica à secularização também se reflete na condenação das escolas públicas que não incluem a educação religiosa e na defesa do direito da Igreja de influenciar a educação e a legislação moral. Enquanto a Igreja considera a secularização como um erro das sociedades modernas, historiadores do campo da História Cultural das Religiões a consideram uma consequência do curso da ciência. Catroga (2010, p. 33-34) afirma que a secularização "é tributária do crescimento da historicização e socialização das explicações do mundo e da vida, perspectivas que ganharam força no século XIX", ou seja, advém de uma valorização do método científico como meio para explicar os eventos sociais, culturais e históricos.

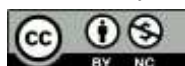
Três meses antes da publicação da encíclica *Ubi Arcano* (1922), as Testemunhas de Jeová nos Estados Unidos estavam reunidas em Cedar Point, Ohio, para um congresso de nove dias de duração, onde o presidente da Associação Torre de Vigia proferiu um de seus discursos mais importantes intitulado *O Reino*; durante seu proferimento, Rutherford insistiu aos ouvintes que se tornassem "anunciadores do Rei do Reino", fazendo alusão a Jesus Cristo e as crenças da religião². A assistência reagiu com entusiasmo, a exemplo de Ethel Bennecoff, uma testemunha de Jeová da qual se coletou depoimento: "Fomos incentivados a 'anunciar, anunciar, anunciar o Rei e seu Reino' - sim, com mais zelo e amor em nossos corações do que nunca antes." (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS< 1993, p. 77-78).

No Brasil, enquanto o Centro Dom Vital dava seus primeiros passos, Young também o fazia enquanto procurava um lugar adequado para as instalações da filial das Testemunhas de Jeová no país. O espaço de debate católico criado por Jackson de Figueiredo e Dom Sebastião Leme significou uma resposta da Igreja ao processo jurídico de secularização instaurado no país. Carlos André Silva de Moura (2016, p. 8-9) destaca que

as relações entre o pensamento católico e as ideias das organizações de direita contribuíram para a legitimidade mútua [e que] a organização da Revista *A Ordem* [...] e a formação do pensamento sobre a doutrina da ordem, junto a António Sardinha, foram os principais pontos para o tornar admirado nas fileiras dos vários movimentos religiosos e conservadores.

Nesse sentido, a aceitação e simpatia pelo Centro Dom Vital por parte do governo brasileiro, na década de 1920, pode ser entendida como uma prática de governamentalidade, no qual o clero e o Estado colaboraram para preservar valores e interesses conservadores em um período de mudanças sociais e políticas significativas. O Centro Dom Vital representou

² Nesse contexto, a orientação fornecida por Rutherford pode ser entendida como um convite a intensificação das atividades de evangelização dos membros da religião através do trabalho realizado de casa em casa para divulgação de suas crenças.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

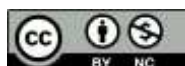
uma maneira de exercer poder e controle por meio da religião e da formação intelectual, contribuindo para a influência da Igreja Católica na governança do país. Sobre isso, Michel Foucault (1979, p. 292) nos elucida:

a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado do que é ou não estatal, etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade.

A prática de governamentalidade exercida pelo governo brasileiro ao aceitar com simpatia o Centro Dom Vital como espaço político-religioso se torna clara a partir das seguintes observações: 1) O governo viu no Centro uma oportunidade de manter uma relação amistosa com a Igreja Católica, uma vez que a instituição poderia atuar como uma influência conservadora que alinhava com seus interesses políticos e sociais; 2) O Centro Dom Vital se propôs a promover os valores e princípios católicos, defendendo a moral tradicional e se posicionando contra correntes políticas mais progressistas e laicas da época. Essa postura estava alinhada com os interesses de setores conservadores do governo, que buscavam preservar uma ordem social tradicional; 3) O espaço se tornou um centro de formação intelectual para os católicos brasileiros. Ao educar e influenciar uma nova geração de intelectuais e lideranças católicas, a instituição contribuiu para o controle ideológico exercido pela Igreja sobre seus seguidores, fortalecendo sua posição de influência no campo político e social, o Estado pode ter percebido esse fato como uma proteção moral a longo prazo para a sociedade a mantendo fiel à princípios de conduta e 4) Atuou como uma força de combate a ideologias consideradas contrárias aos valores católicos, como o comunismo e o positivismo. Ao posicionar-se contra essas ideologias, o Centro reforçou seu papel como defensor dos interesses religiosos, alinhando-se, assim, aos objetivos do governo em relação à preservação de uma ordem social conservadora.

Ao estabelecer uma relação entre o poder político do Centro Dom Vital, criado em 1922, e o Betel do Brasil inaugurado um ano depois, percebemos disparidades que elucidam sua distância. Nesse sentido, é importante lembrar que os intelectuais que lideravam o debate católico no cenário político se tornaram figuras relevantes e conhecidas, o Centro dispunha de financiamento da Igreja Católica e se vinculou a produção de uma revista de alcance nacional. Em contraponto, o Betel do Brasil dispunha de um escritório pequeno na rua Ubaldino do Amaral no centro do Rio de Janeiro, seu líder Young tinha pouca ou nenhuma relevância no cenário político nacional, recém chegado dos Estados Unidos e sua revista *Watchtower* era uma tradução do que era produzido nos Estados Unidos ignorando qualquer realidade nacional. Em suma, a ascensão da Igreja no cenário político nacional acrescida ao fenômeno Vargas a partir do estabelecimento de seu governo acarretou um efeito prejudicial no crescimento das Testemunhas de Jeová, uma vez que simbolizou um esforço consorciado e implícito entre o Estado e a Igreja para edificar uma identidade nacional.

A assimetria estrutural entre o Centro Dom Vital e o Betel do Brasil, no início da década de 1920, pode ser compreendida como uma diferença radical na relação que cada um desses atores religiosos mantinha com o espaço. O Centro Dom Vital, fundado por uma elite católica intelectualmente prestigiada e inserida nos circuitos estatais de decisão, dispunha de um lugar



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

próprio, uma posição de enunciação autorizada, consolidada pela continuidade histórica do catolicismo como religião de Estado até a proclamação da República. Por isso, operava estratégias: podia capitalizar permanências, estabelecer fronteiras de pertencimento e projetar expansões discursivas, simbólicas e institucionais com respaldo político.

O Betel das Testemunhas de Jeová, ao contrário, se constituía como presença estranha e deslocada, fundado por missionários estrangeiros recém-chegados, desprovidos de reconhecimento institucional e simbólico. Sua atuação, por isso, não operava a partir de um lugar fixo, mas como prática tática sobre um espaço alheio: ocupava interstícios, improvisava presença e convertia contingências em possibilidades. “O espaço emerge da prática” (Certeau, 1998, p. 178) e, nesse caso, a evangelização de porta em porta, a distribuição de panfletos, os discursos em praças públicas não eram apenas ações proselitistas, mas modos de fabricar espaço a partir de lugares que não lhes pertenciam. O Betel, neste sentido, é menos um edifício físico do que uma tentativa de territorialização efêmera e instável, realizada por sujeitos que não detinham o controle da paisagem social, mas que dela participavam performaticamente.

Por isso, sua estranheza não era apenas doutrinária, mas gestual e performativa: seus modos de ocupar a cidade, seus trajés, seus silêncios, sua recusa do hino nacional, tudo isso compunha uma presença religiosa que tentava desorganizar o consenso católico-nacionalista. As práticas das Testemunhas de Jeová, praticada em um espaço que não lhes era próprio, revela o quanto a disputa religiosa na Primeira República não se deu apenas no plano das ideias, mas nos modos corporificados de estar no mundo e, principalmente, nos modos de produzir e habitar o espaço urbano e político.

Conclusões Finais

A presente investigação, ao explorar a fecundidade da concepção de cotidiano de Certeau demonstrou como essa lente interpretativa é uma chave inestimável para a compreensão do fenômeno religioso. Ao deslocar o foco analítico das estruturas impositivas para os gestos ínfimos e as práticas anônimas, Certeau corrobora a análise do fenômeno religioso em sua tessitura plural, fluida e contraditória, evidenciando como as práticas religiosas se inscrevem no espaço, sendo por ele moldadas e frequentemente desviadas. A teoria de Certeau ressoa diretamente com a categoria de ortoprática, que entende que a ortodoxia religiosa se molda e se (re)inventa nas práticas cotidianas, desafiando a noção de que as práticas derivam linearmente do dogma.

O caso das Testemunhas de Jeová no Brasil, na década de 1920, exemplifica de forma contundente essa perspectiva teórico-metodológica. Elas enfrentaram o desafio da influência cultural hegemônica da Igreja Católica, que, mesmo após a separação entre Estado e Igreja, manteve seu poder e capilaridade no território brasileiro, operando estratégias bem definidas como a criação de dioceses e a formação de centros de debate como o Centro Dom Vital. As Testemunhas de Jeová, sem um lugar próprio institucionalmente reconhecido ou legitimado, precisaram improvisar, utilizando a tradução de publicações, a busca por espaços de reunião com capital simbólico, a evangelização de porta em porta e a distribuição de panfletos em locais de grande circulação como táticas para fabricar seu espaço em um território alheio.

Em suma, a articulação entre a teoria de Certeau e os pressupostos da História Cultural das Religiões fornece um instrumental heurístico poderoso para compreender o



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

religioso não como uma totalidade dogmática, mas como um feixe de operações micropolíticas. A investigação demonstra que as práticas religiosas das Testemunhas de Jeová, mesmo subordinadas a uma doutrina transnacional, foram acionadas taticamente no espaço urbano, cultural e simbólico brasileiro. Pensar no estudo do fenômeno religioso por essa ótica é como observar um rio. Em vez de focar apenas nas margens (as doutrinas estabelecidas ou as instituições poderosas) ou na nascente (a origem da crença), percebemos que a prática da religião está no fluxo constante da água, nas correntes e redemoinhos que se formam e se desfazem, nas interações com o leito e as rochas que encontram pelo caminho. São essas dinâmicas da água, suas táticas para se mover, que moldam a paisagem e revelam a natureza viva e adaptável do rio, muito mais do que a rigidez de suas margens.

Referências

ADAMEC, Martin. *A formação da identidade nacional brasileira: um projeto ressentido*. 2014. Tese (Doutorado em Ciência Política). UnB, Brasília.

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2019.

ANDRADE, Solange Ramos. *História das Religiões e das Religiosidades: uma breve introdução*. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de A. (org). *(Re)conhecendo o Sagrado: Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 11-32.

Anuário das Testemunhas de Jeová, Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, Cesário Lange, SP. 1974.

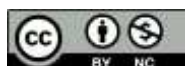
AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*, v. 32, p. 143-170, 2012. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26323133007>. Acesso em: 06/10/2025.

AVILA, Carlos Federico Domínguez. Não-reeleição, laicidade do Estado e luta pela terra: reflexões sobre a vigência de três postulados da Revolução Mexicana. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 114, novembro de 2010. p. 22-28. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/11445/6237>. Acesso em: 06/10/2025.

BATALHA, Claudio. O Manifesto Comunista e sua recepção no Brasil. *Crítica Marxista*, v. 1, 1998.

BENATTE, Antonio Paulo. A história cultural das religiões: contribuição a um debate historiográfico. *Missão e pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

BORNHOLDT, Suzana Ramos Coutinho. *"Proclamadores do Reino de Deus": missão e as testemunhas de Jeová' 31/03/2004* 152 f. Mestrado em ANTROPOLOGIA SOCIAL Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA, Florianópolis Biblioteca Depositária: Biblioteca Universitária.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

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

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Carta Encíclica *Litteras a Vobis*. Papa Leão XIII, 1894. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_02071894_litteras-a-vobis.htm. Acesso em: 06/10/2025.

Carta Encíclica *Quanta Cura*. Papa Pio IX, 1864. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>. Acesso em: 06/10/2025.

Carta Encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio* (Desígnios de Deus Sobre Nós). Papa Pio XI, 1922. Disponível em: https://www.vatican.va/content/ipus-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html. Acesso em: 06/10/2025.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CASTRO, Eduardo Goes de. *A torre sob vigia: as Testemunhas de Jeová em São Paulo (1930-1954)*. 2007. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo (USP).

FERREIRA, Jorge. Os comunistas e os *Novos Rumos*. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* - ANPUH, São Paulo, julho de 2011. Disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300311193_ARQUIVO_Oscomunistas eosNovosRumos.pdf. Acesso em: 06/10/2025

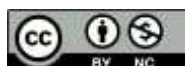
GASBARRO, Nicola. Missões: A civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

GASBARRO, Nicola. Religione e/o religioni? La sfida dell'antropologia e della comparazione storico-religiosa. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de A. (org). *(Re)conhecendo o Sagrado: Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MOURA, C. Fé, *Saber e Poder: os intelectuais entre a Restauração Católica e a política no Recife (1930 - 1937)*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal Rural de Pernambuco. 2010. Recife.

MOURA, Carlos André Silva de. Trocas culturais entre intelectuais portugueses e brasileiros durante o movimento de recatolização (1910–1942). *XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social*, ANPUH-RN, v. 22. Disponível em: https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371149264_ARQUIVO_artigoanpuhna cional2013.pdf. Acesso em: 06/10/2025.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. " A constituição é lá para você?": Estado laico, criminalização religiosa e a predileção à cultura cristã na construção da Primeira República brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 14, n. 42, p. 69-86, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/59605>. Acesso em: 06/10/2025.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo (1959). *Religare*, v.13, n.1, 2016.

RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. *Laicidade à Brasileira: Estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Jundiaí, Paco Editorial: 2016.

Testemunhas de Jeová: Proclamadores do Reino de Deus. Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados. Cesário Lange, SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1993.

VIANNA, Marly de Almeida Gomes. Observações sobre ideias socialistas, anarquistas e comunistas na imprensa (1902 - 1924). In: SENA JÚNIOR, Carlos Zacarias de. *Capítulos de história dos comunistas no Brasil*. EDUFBA, 2016, p. 33-58.

ZAMBRANA MORAL, Patricia; PELÁEZ, Manuel J. Más información sobre congresos, actividades y jornadas conmemorativas del centenario de la Ley francesa de 9 de diciembre de 1905 sobre separación del Estado y de las iglesias: con un apéndice sobre laicidad a través de la bioética laica. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, n. 30, p. 705-718, 2008. Disponível em: https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552008000100055&script=sci_arttext. Acesso em: 06/10/2025.

Notas de autoria

Osorio Vieira Borges Junior. Possui graduação em História (2022) e Geografia (2023), com especialização em Ciências da Religião (2023) e História do Brasil (2023). É mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU e doutorando em História pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. É professor da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais – SEE-MG. E-mail: juniorvieira.osorio@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

BORGES JUNIOR, Osorio Vieira. O Cotidiano como Lente Interpretativa: Michel de Certeau e a História Cultural das Religiões na Análise das Táticas das Testemunhas de Jeová no Brasil (1920-1930). *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 160-179, 2025.

Contribuição de autoria

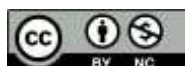
Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

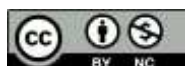
Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 22/07/2025

Reapresentado em 06/12/2025

Aceito em 10/12/2025




Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

DOI 10.22478/ufpb.23176725.2025v30n53.76255

Dizer para crer: autoridade e transmissão na Antropologia certaliana do crer

Interlocution and belief: Authority and transmission in Certalian anthropology of belief

Clarisa Paranhos de Araújo Ribeiro

 <https://orcid.org/0009-0000-8540-9339>

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – RJ)

Resumo: Este artigo se debruça sobre alguns dos últimos textos do intelectual francês Michel de Certeau, em particular seus artigos sobre “o funcionamento social do crer” (1985, p. 364). A partir da pergunta certaliana sobre a relação entre o “dizer” e o “crer”, delimita-se duas noções caras ao autor e centrais para a compreensão do “ato de crer” pensado por Certeau. A primeira parte debruça-se sobre a noção de “recebido”, mobilizada pelo autor para fundamentar a crença na transmissão verbal ou ainda na interlocução entre dois sujeitos – diferenciado-a da crença sustentada pela referencialidade. Num segundo momento, caracteriza-se a noção de “autoridade” que, afirma Certeau, é o suporte de toda interlocução que tome os enunciados “recebidos” como condição de possibilidade e que favorece a crença compartilhada.

Palavras-chave: Michel de Certeau. Crença. Endoxa. Autoridade.

Abstract: This article focuses on some of the latest texts by French intellectual Michel de Certeau, particularly his articles on “the social functioning of belief” (1985, p. 364). Based on Certeau's question about the relationship between “saying” and “believing,” two notions dear to the author and central to understanding the “act of believing” as conceived by Certeau are defined. The first part focuses on the notion of “received,” mobilized by the author to substantiate belief in verbal transmission or in the dialogue between two subjects — differentiating it from belief sustained by referentiality. In a second moment, the notion of “authority” is characterized, which, according to Certeau, is the support of all dialogue that takes “received” statements as a condition of possibility and favors shared belief.

Keywords: Michel de Certeau. Belief. Endoxa. Authority.

Le croire est le lien, distendu, qui attache par une parole deux gestes distants.¹

Em 1985, o intelectual francês Michel de Certeau, já conhecido por suas contribuições para a história da mística moderna, para a teoria da história e para os estudos culturais, lança-se por completo em uma nova empreitada. Ele acabara de ter sido eleito professor da *École de Hautes Études en Sciences Sociales* e preparou, para o ano universitário de 1984-1985, um seminário dedicado às “pesquisas contemporâneas sobre a crença”, deixando para o próximo outros dois: um sobre “a credibilidade: estudo de caso (política e religião) e teoria da crença” e

¹ “O crer é o laço, distendido, que amarra com uma palavra dois gestos distantes”. CERTEAU, 1985, p. 367. Todos os trechos de obras originais em francês ou inglês estão sob a responsabilidade do(a) autor(a).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

outro, que seria ministrado junto com a pesquisadora Luce Giard, acerca das “articulações do saber e do crer. Textos científicos e filosóficos” (BOUREAU, p. 127, nota 4).

Apesar de ter ganhado forma mais definida no ano de 1985, quando o autor já alcançava seus 60 anos, o projeto não era recente. Mais certo seria dizer que o problema da crença na contemporaneidade é o verdadeiro impulso do pensamento de Certeau. Deixo-lhe a palavra: “é bem evidente que, nessa matéria, toda reflexão tem algo de relato de viagem. Ela desenha um caminho por entre paisagens habitadas – senão assombradas – por experiências” (1981, p. 364). O momento em que me concentro neste texto, o da formulação de suas hipóteses acerca do “funcionamento *social* do crer” (p. 364 - grifo do autor), ecoa a experiência de Maio de 1968, que o autor viveu plenamente e sobre a qual escreveu textos importantes, reunidos em seu *La prise de parole* (1968/1994). Então, ele notava: “a revolta se opunha a um sistema, ela ‘manifestava’ signos contra outros signos. Ela estava às voltas [s’en prenait], enfim, com a *credibilidade* de uma linguagem social” (1994a, p. 35 - grifo do autor). Maio de 68, por sua vez, o faz remontar às origens da modernidade, região que Certeau habitou como historiador e jesuíta:

Não é o lugar de evocar, aqui, o problema aberto por uma questão sobre o sentido, mas informável ainda em nossa linguagem, e menos ainda [é ocasião de evocar] o futuro [l’avenir] de uma civilização pela primeira vez não religiosa [...] e acuada a encontrar em si mesma (ou, como?) “valores” que a fundamentem. (1994, p. 87)

Seu primeiro texto sistemático sobre o “funcionamento social do crer” se chama “Uma prática social da diferença: crer” (1981) e foi o texto de encerramento dos atos do colóquio de Roma organizado pelo grupo de pesquisa em história das religiões de La Bussière, de que Certeau era um participante ativo. O texto é na verdade a retomada de uma publicação anterior, um documento de trabalho ligado ao *Centro internazionale di semiotica e di linguistica*. Nele, o autor lança mão de um conjunto plural de referências – filosóficas, sociológicas, psicanalíticas, filológicas, etc, para estruturar um modelo geral do ato de crer. Sua visada antropológica se afirma no título do ensaio de 1985: “O crível. Preliminares a uma antropologia das crenças” (1985) –, publicado após sua entrada na EHESS, mas de fato retomada de um texto pouco anterior, chamado “A instituição do crer. Notas de trabalho” (1983)².

Não me proponho a dar conta da integralidade do argumento apresentado nesses textos que, em sua ambição de sistema, acabam por entrelaçar um conjunto variado e rico de ideias. Eles são uma mina aberta à exploração. O propósito deste texto se anuncia em seu título: pretendo relacionar a teoria de Certeau sobre o “ato de crer” com a reflexão do autor acerca da dimensão simbólica da linguagem, em particular do ato de tomar a palavra a fim de levá-la ao encontro de algo ou alguém ansiado. A seguinte passagem, em que Certeau desenvolve a ideia de que “o dizer e o crer reproduzem a mesma estrutura” (1981, p. 365), é meu ponto de partida:

mais fundamentalmente, a língua inteira supõe que algum sentido [du sens] deve *responder* ao que ela articula, e que ela adquiriu um direito simbólico sobre o referencial do qual, no entanto, está separada. O ato de fala também é fundado

² As informações sobre as publicações estão na “Bibliografia completa” feita por Luce Giard em GIARD, 1988.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

na expectativa de que há um fiador [du répondant], e de que o enunciado “dado” ao outro será, sob o modo de uma equivalência e não de uma identidade, restituído ao donatário-locutor. (1981, p. 367 - grifo do autor)

Se a linguagem estabelece um outro como fiador, seja um interlocutor ou as próprias coisas, o crente “se sustenta do outro [...] se situa nesse entremeio, na suspensão que separa o que ele fez do que o outro fará”. Concentrado de expectativa, “um dizer ocupa esse espaço: uma promessa, uma convenção, uma profissão de fé” (1981, p. 367). O desenvolvimento que se segue tenta pensar como se transmite essa espera.

Na primeira parte, debruço-me sobre a noção de “recebido”, mobilizada pelo autor para fundamentar a crença na transmissão verbal ou ainda na interlocução entre dois sujeitos, diferenciando-a da crença sustentada pela referencialidade. Num segundo momento, caracterizo a noção de “autoridade” que, afirma Certeau, é o suporte de toda interlocução que tome os enunciados “recebidos” como condição de possibilidade e que favorece a crença compartilhada. No fio do argumento, promovo o diálogo com alguns autores comentados por Certeau, outros não: Sigmund Freud, Dan Sperber, Hannah Arendt, Renato Lessa e, sobretudo, Aristóteles.

O “recebido”

Nos textos sobre a “antropologia da crença”, o psicanalista austríaco Sigmund Freud pesa por sua ausência. Talvez Certeau hesitasse em reproduzir as ideias de seu grande interlocutor – presente em *A Escrita da história* (1975), *A Invenção do cotidiano* (1985) e em tantos textos mais – no registro sistemático que adotava então. Quanto a mim, sem nenhuma intenção dessa ordem, peço a companhia daquele que Certeau chama, com intimidade, de “velho Freud” (1995, p. 17). Aos 86 anos, Freud compartilha com seus leitores uma lembrança que, a florada havia pouco, não mais o deixava: então homem maduro de quarenta anos passados, ele partira numa das muitas viagens com seu irmão mais novo e, dessa vez, chegaram a um destino inesperado para eles: Atenas. Em “Um distúrbio de memória na Acrópole”, Freud conta:

Quando, na tarde após a nossa chegada, eu me achava na Acrópole e lançava o olhar sobre a paisagem ao redor, veio-me subitamente esse singular pensamento: *Então tudo isso existiu realmente, tal como nós aprendemos na escola?! Colocado de forma mais precisa, a pessoa que fez o comentário separava-se, de maneira bem mais aguda do que geralmente se notava, de uma outra que percebia esse comentário, e ambas estavam assombradas, ainda que não pela mesma coisa. Uma comportava-se como se fosse obrigada, sob o impacto de uma observação indubitável, a crer em algo cuja realidade até então lhe parecera incerta. Fazendo um leve exagero: como se alguém, passeando à margem do Loch Ness, na Escócia, subitamente deparasse com o corpo do célebre monstro lançado à terra e tivesse que admitir: então ela existe de fato, a serpente marinha em que não acreditávamos! Mas a outra pessoa estava justificadamente surpresa, pois não sabia que a existência real de Atenas, da Acrópole e daquela paisagem era objeto de dúvida. Esperava, isto sim, uma manifestação de enlevo e admiração.* (2010b, p. 439 - 440 - grifo do autor)



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Freud revela, para o benefício de todos, a intimidade do pensamento: nunca se pensa sozinho, pois o eu se difrata em (pelo menos) três. Aqui: o que duvida, o que se espanta com a dúvida e o que observa e escreve. “O inconsciente se estrutura como uma linguagem”... dialógica, pondo em movimento a transmissão cultural.

No primeiro nível dessa aguda observação, encontra-se o questionamento da referencialidade. A “referência factual”, auxilia-me o filósofo Renato Lessa (2019), engaja um modo particular de crença, o modo da prova: a princípio, o que “acontece fora do discurso”, uma vez a ele “justaposto”, produz “um efeito de prova” (p. 125). A mera relação entre o sujeito que vê e o objeto apresentado não basta para assegurá-lo: a “visibilidade”, componente importante de “nossa epistemologia ordinária”, se faz acompanhar de “enunciados” que “validam” a “experiência” (p. 90). Ora, Freud, não tão ordinário quanto o queria Certeau, se demora no descolamento entre referência e enunciado: “*Então tudo isso existiu realmente, tal como aprendemos na escola?!*”, ele se perguntava já adulto, vivendo um singular “estranhamento”. A suspeita quanto ao enunciado logo se reverte em suspeita quanto à referência: “na Acrópole, por um momento, eu tive – ou posso ter tido – a seguinte sensação: “*O que eu vejo não é real*” (2010b, p. 444 - grifo do autor).

O que teria podido levar o jovem estudante Freud a tomar o que seus professores diziam por frases vãs? Entre a primeira juventude e seus quarenta anos, ele mesmo já havia se tornado “professor” e, espantado, se faz presente no diálogo para garantir o cumprimento do dever: era preciso “uma manifestação de enlevo e admiração”, correlata ao sentimento de “obrigação de crer” imposto tanto pelo fato da paisagem como pela exigência do interlocutor. Afinal, a posição de “suposto saber” do mestre, um dos fundamentos do laço social, depende de que nela se acredite!

Já o terceiro Freud, o mais arguto, duvida com tanta convicção que se entrega a um “exagero” em sua explicação do “impacto”: “como se alguém, passeando à margem do Loch Ness, na Escócia, subitamente se deparasse com o corpo do célebre monstro”. Para alguém tão nutrido pela cultura clássica como Freud, inventor moderno do antigo “complexo de Édipo”, Atenas existe antes na lenda do que na referência e é sua redução à factualidade que “assombra”. Homem do *Aufklärung*, Freud afirma rapidamente nunca ter antes “acreditado” no monstro fantástico. Mas, tão próximo da admirada Atenas, não terá o monstro habitado os mesmos rincões? Que crença os guardaria?

O antropólogo Dan Sperber também tenta responder a essa questão pela força de uma experiência pessoal. Em seu estudo de campo em meio aos Dorze, na Etiópia meridional, ele havia feito amizade com Filatê, um homem mais velho que compartilhava com o antropólogo muito da cultura de seu povo. Um dia, Filatê lhe pede, com urgência, que mate um dragão. Sperber, em vez de recusar alegando a inexistência de dragões ou de aceitar o suposto combate para aproveitá-lo em seu estudo antropológico, se descobre ganhando tempo, achando todo tipo de argumento para não enfrentar o desafio – que lhe parecia ser não desagradar Filatê, seu amigo e informante. No dia seguinte não se tocava mais no assunto. Anos depois, voltando a pensar no episódio, ele admite que o desafio então apresentado era de outra ordem:



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Eu não tinha conseguido recusar, apenas ganhar tempo. Mas por que eu precisava recusar? Eu tinha medo de vir a enfrentar o dragão? Não sabia que os dragões não existem? Eu sabia, mas ainda assim... Eu poderia ter aceitado sem nenhum risco [...] e ter feito as perguntas etnográficas que se impunham; mas não, nada era mais importante que me livrar de um passo em falso imaginário [...] Ser convidado a matar um dragão é uma experiência incomum; nem por isso ela deixa de evocar lembranças, medos e sonhos compartilhados. [...] eu tinha me tornado um matador de dragões relutante. Naquele momento, a única diferença entre a maneira de pensar de Filatê e a minha era que ele sentia prazer com com isso, e sabia como fazer durar. (1982, p. 82)

Sperber apoia-se nesse caso para explicitar o que, neste texto posterior à obra. O *simbolismo em geral* (1974), ele apresenta como uma teoria da crença³. Já presente na obra de 1974, a ideia brevemente sistematizada no artigo “As crenças aparentemente irracionais” é simples: enunciados simbólicos, isto é, que se fundamentam na transmissão verbal em vez de na evidência factual, sustentam as crenças. Filatê, seu amigo, disse ser verdade a existência de dragões, remetendo Sperber à infância – quando o gosto dos adultos por inventar histórias não se revela para a criança, livre para entrelaçar fantasias e fatos do mundo. Já em idade adulta, sua crença infantil num ser fantástico retorna pelo efeito da enunciação da pessoa que lhe apresentava o mundo estranho dos Dorze. A existência de dragões apareceu-lhe, naquele instante, como uma verdade, a despeito de todo fato que pudesse desmenti-la.

O próprio do simbolismo agora repousa decididamente num ato de crença que distingue-se, assim, do saber atrelado à significação. Em seu texto de 1985, Certeau não apenas menciona o artigo de Sperber como também, parece-me, formula à sua maneira o que aprendeu com o antropólogo:

a crença conjuga os dois postulados que a definem, mas cuja tensão ela não supera: por um lado, *há algo de outro* [il y a de l'autre], e, por outro, *ali deve haver sentido*. Ela reconhece (em todas as acepções do termo) regiões que não são apropriáveis (elas são “outras”), mas devem ter laços com o saber adquirido (isso deve ter “sentido”). Ela mantém juntos (ela simboliza) esses dois polos, sem negar o que transborda os controles do conhecimento, e sem renunciar tampouco ao valor de verdade, ainda ilegível, que um tal acréscimo [surcroît] deve ter. (1985, p. 700 - 701 - grifos do autor)

Em “O crível...” (1985), Certeau propõe um esquema, à maneira do linguista A. J. Greimas, das relações entre o “acreditado” e o “visto”, por sua vez relacionado ao “sabido”. Sua intenção é se dar meios de “captar melhor os entrelaçamentos de saberes e de crenças num grupo ou num texto dado” (p. 694) e ao longo da história. Sem explorar esse filão, contento-me em reproduzir um trecho em que o autor cita Sperber e relaciona o crer com a possibilidade de saber:

³ Para uma comparação mais sistemática entre a teoria do crer social de Certeau e a de Sperber, conferir BARROS, Cristiano Ferreira de. Quando crer é fazer. Por uma pragmática das crenças em Michel de Certeau e Dan Sperber. In.: *Eutomia. Revista de Literatura e Linguística*. Recife, v. 1, n. 35, 2024



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

a crença “faz parte do equipamento mental que torna a aquisição de um saber possível”. Ela marca um *diferimento do saber* com relação ao que pode ser afirmado hoje. Ela preserva a possibilidade futura [à venir] de conhecimentos atualmente impossíveis, por procedimentos que reportam para mais tarde uma evidência hoje excluída ou um julgamento privado de sentido na conjuntura presente. (1985, p. 700)

Ressalto essa formulação para marcar o viés com que abordo o “ato de crer”. Não é de “saber” que Sperber fala ao narrar sua crença em dragões, assim como Freud, diante da Atenas real, sente-se “assombrado” porque finalmente sabe que ela existe. Se, de forma nenhuma, aqui se repete a afirmação redutora de que o crer se opõe ao saber, ou ainda de que é um empecilho ao saber, não me interessa provar o contrário. Contento-me com a excelente formulação do teólogo jesuíta Patrick Royonnais em sua leitura da antropologia do crer certaliana: “O crer [...] caracteriza um modo de conhecimento próprio, o da relação [...] quer dizer, da impossibilidade do domínio [maîtrise] total [...] do saber, não porque haja um limite além do qual só se poderia crer, mas porque o crer é sua condição de possibilidade” (2003, p. 510).

Atrai-me, nesse “modo de conhecimento da relação”, o que Certeau qualifica em seus escritos de maio de 68 como “veracidade” (1994a, p. 39): o ato de enunciar uma formulação pessoal e circunstancial para um outro e, pelos efeitos desse encontro, dar lugar à crença. Em “O crível”, Certeau põe em série três definições complementares da “crença”. Na primeira, ele evoca a diferença, provocada pela “crença”, “na autonomia de uma proposição”. Na segunda, citada acima, ele mede a distância entre crer e saber: o crer é o diferimento do saber. Na terceira e última, ele se desvencilha do laço entre saber e crer para se lançar: “Mas por si mesmo [de soi], tal um poema ou uma pintura, o enunciado da crença tem a capacidade de abrir todo um campo imprevisível de interpretações possíveis” (1985, 700). De que forma a “relação” traça, nesse campo largo, o espaço de uma crença comum?

Voltemos às lendas. Em *A Invenção*, um pensador ilustre compartilha o gosto de Freud pela mitologia grega:

O velho Aristóteles [...] amava se perder no mais labiríntico e mais sutil dos discursos. Ele tinha então a idade da *métis*: “quanto mais me torno solitário e isolado, mais chego a amar [j’en viens à aimer] as histórias”. Ele havia apresentado, de forma admirável, razões para isso; como para o velho Freud, era uma admiração de conhecedor pelo tato compositor de harmonia e por sua arte de fazê-lo de surpresa. “O amante do mito é num sentido amante da sabedoria, pois o mito é composto de surpresas”. (1990, p. 135)

Aristóteles ama a “sabedoria” das histórias mitológicas por apreciar suas “surpresas”. Se a idade avançada lhe dá a chance de recolher-se sobre elas, é sabido que nunca deixou de exercitar essa sensibilidade, pendor comum aos “doutos” do mundo helênico. A mitologia, com efeito, é discurso compartilhado e sua crítica pelos letrados, conforme nota Paul Veyne (1983), não os leva a desvalorizar esse elemento pregnante da cultura. Pelo contrário, os poucos que, além de ouvir os mitos serem contados e vê-los representados, podiam lê-los, teriam “a possibilidade de jogar em vários tabuleiros”, interiorizando o “campo das relações de força simbólicas” de forma “pacífica” (p. 55).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Críticos da crença na realidade dos mitos, os “doutos” teriam não obstante a chance de tomá-los sob outro viés. No caso de Aristóteles, seu gosto pela mitologia enraíza-se num respeito declarado pelo que se diz. Pertencente a um mundo onde prima a oralidade, também Aristóteles a privilegia, como mostra a pesquisadora Eve Rabinoff ao enfatizar que o símbolo linguístico, para ele, é primeiro oral, a palavra escrita sendo símbolo subsequente à palavra enunciada (2022, p. 86). “Os sons emitidos pela voz [...] são os símbolos dos estados da alma [...] e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz”, cita Pierre Aubenque (1962, p. 106 - 107). A interpretação do trecho compete aos helenistas, mas não é preciso muito para conhecer a disposição ética que fundamenta essa elaboração teórica. Ela já se nota na *Poética*, onde Aristóteles reconhece: “os poetas representam a opinião comum, como nas histórias que contam acerca dos deuses: essas histórias talvez não sejam verdadeiras, nem melhores; [...] no entanto, assim as contam os homens” (25, 60 b 32).

Muito do que se contava sobre a ventura de deuses e homens retornava, sob a forma de máximas e lugares-comuns articulados em entimemas, nos discursos que agitavam as assembleias. Sua importância para a circulação das crenças foi notada por Renato Lessa:

máximas e lugares-comuns revestem simbólica e normativamente os fatos dispersos da vida. [...] a lógica dos entimemas é um dos operadores centrais da dispersão das crenças: por seu intermédio, crenças fixam-se nas escolhas sociais e tornam-se hábitos de ação e não apenas vagas proposições gerais. (2017, p. 435)

Aristóteles, que registrou em sua *Retórica* e outras obras muito do que se conhece sobre essa prática discursiva, pensava poder vislumbrar na “opinião comum” por ela mobilizada uma aproximação do verdadeiro. Prova de otimismo com relação ao humano realmente espantosa aos olhos de hoje: as *endoxa*, as opiniões plausíveis, coincidem “com o que é semelhante ao verdadeiro na maioria dos casos, ou seja, [...] com o verossímilhante (*to eikos*)” (DE MENEZES E SILVA, 2016, p. 131). A comentadora Christiani de Menezes e Silva ainda esclarece: o verossímil, por sua vez,

não é o que tem aparência de verdadeiro e, por isso, conclui-se ser falso, mas é aquilo que se aproxima do verdadeiro; devemos lembrar que o termo grego *eikos*, muitas vezes traduzido como “provável” ou “verossímil”, literalmente significa “semelhante”, o que indica sua proximidade com o verdadeiro. (2016, p. 133)

O campo da opinião comum tende ao verdadeiro porque “a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários” (Ret., I 1, 1355 a 21-22 apud DE MENEZES E SILVA, p. 133), acredita Aristóteles.

Algum empenho ele dedicou para tornar essa certeza em realidade. Por exemplo, com seus *Tópicos* – obra em que se expõe o método aristotélico do diálogo dialético, propedêutica para se alcançar, posteriormente, as demonstrações científicas – Aristóteles teria desejado também ensinar como “corrigir de uma maneira eficaz as opiniões falsas que podem reinar em meio às pessoas bem intencionadas que não são filósofas de profissão” (PATER, 1965, p. 28). A obra interessa particularmente a Certeau que, em seus textos sobre o funcionamento social do



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

crer, tira proveito da atenção ali concedida ao que se dizia sem o controle de um saber, ou ainda, ao que Aristóteles nomeia “*endoxa*”.

Remontando o caminho do saber ao crer, Certeau afirma que “a crença”, apoiada no “*dizer dos outros*”, “abre no enunciado (um ‘dito’) um lugar para o ‘dizer’, e introduz na autonomia de uma proposição a pertinência de uma interlocução”. Ele brinca: “É o cavalo de Troia de uma historicidade inter-relacional na cidade de uma legislação racional” (1985, p. 700 - grifo do autor). Para desenvolver essa ideia, o autor faz da noção de *endoxa* seu cavalo de Troia, louvando o apreciador de mitos que era Aristóteles por tê-la aceitado, como um presente, na abertura de seus *Tópicos*.

Nessa obra menor do filósofo, o diálogo dialético se propõe a trabalhar a verossimilhança. Com efeito, o exercício quer atingir os enunciados *eikota*, verossímeis: aqueles que “concernem a proposições conjecturais e prováveis por si mesmas, em razão de seu conteúdo, por exemplo: mostramos afeição aos que amamos”, explica Certeau (1985, p. 697). A qualidade verossímil de um enunciado é alcançada ao se estabilizar a relação entre um nome e o que designa – distinguindo, por exemplo, homônimos. Uma vez a relação de significação tendo ganhado maior contorno, será possível desenvolver conjecturas. Tratar-se-ia de um método para escapar de aporias do raciocínio, atingindo “certo grau de certeza em ciências nas quais não é possível exatamente uma demonstração” (DE MENEZES E SILVA, 2016b, p. 63).

Para tanto, induz-se raciocínios a partir de uma seleção daquilo que se diz comumente, da “historicidade dos conhecimentos” (CERTEAU, 1985, p. 696). “Uma positividade histórica do pensado torna possível um trabalho de pensar” (1985, p. 697), escreve Certeau. Com efeito, os enunciados “*eikota*”, verossímeis, são pinçados por Aristóteles em meio a um “campo de plausibilidade” mais vasto: o dos “enunciados *recebidos [reçus]*”, que “Aristóteles chama de ‘*endoxa*’, quer dizer geralmente ‘admitidos’ ou ‘aceitos’”. Certeau exclama: “genial abertura” do filósofo (1985, p. 696 - 697 - grifo do autor), que reconhece o que não pode pretender controlar para circunscrever sua região particular.

Ora, logo as fronteiras se borram. Mais acima, C. de Menezes e Silva pontuava: para Aristóteles, a *endoxa* coincide com o verossímil “na maioria dos casos”. Qual seria, então, o próprio da *endoxa*? Certeau vê o filósofo a tatear:

Aqui, o grande afirmativo [affirmatif] que é Aristóteles hesita e tergiversa: “São admitidas (*endoxa*), [Aristóteles] diz, as opiniões compartilhadas por todos os homens, ou por quase todos, ou por aqueles que representam a opinião esclarecida (os *sophoi*), e, para esses últimos, por todos, ou por quase todos, ou pelos mais conhecidos e melhor admitidos (*endoxoi*) como autoridades”. Os limites se movem, incertos. Sobretudo eles parecem desenhar um círculo vicioso: é “*endoxos*” (admitido) o enunciado assumido [tenu] por um locutor “*endoxos*” (admitido). Na realidade, essa descrição tateante opera um deslocamento decisivo: o fato discursivo (um tipo de enunciado) é conduzido [ramené] a um fato social (um tipo de locutor); um se funda no outro. (1985, p. 697)

A *endoxa*, portanto, é a opinião cuja validação depende do incerto fundamento que são as relações intersubjetivas, independentes da verificação ou restrição de seu significado e referência.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Tateante como seu mestre da Antiguidade, Pierre Aubenque explora a hesitação de Aristóteles para emprestar-lhe uma afirmação improvável: “que os homens [podem] ainda se ouvir quando eles não falam de nada, que as palavras conservam ainda um sentido, mesmo problemático, para além de toda essência” (1962, p. 294 - 295). Para Aubenque, não se trata apenas de conferir legitimidade ao campo da *endoxa*. Descerrando as portas do cavalo de Troia, ele encontra a marca da *endoxa* na própria dialética que, para retomar a expressão de Certeau, acaba sendo conduzida ao “fato social do locutor”.

Assim, o dialético, formulando questões como “*Animal pedestre bípede é, ou não, a definição do homem?*”, deixa ao interlocutor apenas a possibilidade de dizer “sim” ou “não”. Lacônico, o interlocutor é poderoso em sua concisão. Caso diga “não”, ele sugere sem esclarecer “outra posição do problema em meio à infinidade de posições possíveis”. Caso diga “sim”, “ele não fará mais que conferir à tese, lançada na discussão [pelo dialético], a probabilidade ligada à autoridade de sua aprovação” (1962, p. 290 - 291).

Para Aubenque, que se debruça sobre *O problema do ser em Aristóteles* (1962), reconhecer a pregnância de um fundamento próprio à *endoxa* a despeito da intenção filosófica auxilia-o em sua redefinição da ontologia, que se lhe mostra “por essência infinita”: “o ser não é outro que a unidade dessas intenções que se respondem no diálogo” (1962, p. 132). Já Certeau encontra na *endoxa* a chance de pensar o papel da interlocução na dinâmica do crer. Diante da hesitação de Aristóteles, contudo, o autor reconhece: “a maior dificuldade consiste em determinar *quais* são os locutores que servem de fiadores ou ‘respondentes’ [‘répondants’] dos enunciados tidos como admitidos [admis]” (1985, p. 697 - grifo do autor).

A autoridade do que “se diz”

A hesitação de Aristóteles é realmente intrigante: afinal, a validade da *endoxa* repousa em sua admissão por “todos os homens”, “quase todos”, apenas os “esclarecidos” ou “quase todos” entre eles, ou ainda apenas entre os “conhecidos” em meio aos *sophoi*? Na citação acima, Certeau traça o “círculo vicioso”: é “‘endoxos’ o enunciado assumido por um locutor ‘endoxos’”, sem ainda poder dizer quem ele seja.

O mistério talvez se dissipe pela consideração do lugar e do tempo em que Aristóteles o imaginou: “o ‘recebido’ [reçu] resta ligado à conjuntura histórica da polis [cité] ateniense (a unanimidade – ‘todos’ – ou a quase unanimidade – ‘quase todos’ – de uma opinião esclarecida que fornece à cidade sua referência)” (1985, p. 699). “Unânime” ou “quase unânime”, a “opinião esclarecida” não pode ser considerada uma opinião distinta. O sábio, afirma Aubenque, “não sabe nada por si mesmo, mas repete o que se diz e é obrigado a se satisfazer na discussão com a aquiescência de seu interlocutor” (1962, p. 260). Afastando a dialética do domínio das ciências, o comentador reconhece seu potencial noutra exercício discursivo, o que se dá na praça pública.

Pensemos num orador que se põe diante de uma assembleia e, recurso comum, lança mão da técnica argumentativa da dialética para tentar persuadi-la. Os homens livres da cidade estão calados para ouvi-lo. Que pode ele dizer se nada sabe? Para o estudioso de Aristóteles I-Kai Jeng (2022), o “trabalho preliminar” recomendado pelo filósofo a qualquer orador é o “de ouvir – a saber, ouvir as crenças, esperanças e medos da audiência” (p. 253). Antes de assumir



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

a palavra, ele deve se dispor a provocar e acolher a dos outros. “É ‘endoxos’ o enunciado assumido por um locutor ‘endoxos”, já notava Certeau. Exercício feito, o orador “recém-formado” está preparado para proceder ao raciocínio assim descrito por Certeau: “Para uma proposição p ” (ele pensa na dialética como propedêutica para as ciências),

retirada do conjunto constituído por todas as que são admitidas, trata-se de encontrar um respondente [répondant] particular: “Você acredita que p ? – Sim, com efeito, acredito que p ”. Esse recorte de um locutor isola o ato de uma adesão a um enunciado. [...] Então, numa segunda etapa, pode-se tratar o próprio enunciado, julgado verdadeiro ou falso, analisando as consequências que derivam dele: “Se (você acredita que) p é verdade, então deve-se também dizer x – ou não se pode mais dizer y ”... (1985, p. 698)

Não que o orador espere uma expressão coletiva de aquiescência. Para Jeng (2022), se na circunstância do discurso toma-se a palavra enquanto a audiência permanece calada, não obstante “a audiência está falando também, a saber por meio do orador” (p. 253): ele está “pensando alto em nome [da audiência]”. Jeng continua: “Tem-se, com efeito, um argumento dialético sem pausar a cada frase para se confirmar ou verificar se o interlocutor aceita ou rejeita alguma coisa” (p. 252).

Ao provocar a adesão, “o que o orador criou”, pensa Jeng, “é uma nova crença (a conclusão) [...] induzida pelas antigas crenças” e acrescentada, então, à “coleção das opiniões reputadas” (p. 254). O segredo da *endoxa*, para o comentador, seria sua “testagem” (p. 251) ao longo das gerações, processo em que a deliberação democrática teria um papel incontornável, dada a precisão desse “teste”: “os debates públicos são concebidos [...] para alcançar uma visão mais compreensiva, que reconhece as forças relativas e as limitações de cada posição” (p. 260). Compartilhando com Aristóteles seu otimismo com relação ao humano, Jeng aposta na possibilidade de se aproximar da verdade pelo uso que um orador talentoso pode fazer da *endoxa*.

Sem tomar parte nessa consideração sobre a natureza humana, noto apenas que, demorando-me nessa forma particular de reprodução das crenças, perdi o “locutor” que procurava. Certeau pontua: “a passagem [...] para o ‘você/eu’” próprio ao raciocínio dialético “já permite transformar a problemática de um ‘recebido’ [reçu] na de um julgamento”. É preciso recuar, então, ao momento anterior ao manejo político da *endoxa*.

A *endoxa*, qualificava Jeng, é uma “coleção das opiniões reputadas”. Considerada em seu conjunto, o que ressalta é a diferença entre seus elementos. Com efeito, entre os enunciados “endoxais” prima a “*heteronomia*, até mesmo uma incompatibilidade mútua entre proposições simultaneamente aceitas” (1985, p. 698 - grifo do autor), formula Certeau. Entre os muitos exemplos da *Retórica*,

Seja, pois, a felicidade o viver bem combinado com a virtude, ou a autossuficiência na vida, ou a vida mais agradável com segurança, ou a pujança de bens materiais e dos corpos juntamente com a faculdade de os conservar e usar; pois praticamente todos concordam que a felicidade é uma ou várias dessas coisas (ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 5 136 0 b 14-17)



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

E o que acrescentariam os poetas? Eu notava, mais acima, a circularidade entre mito e discurso político na democracia grega. Os mitos, nutrindo a *endoxa*, devem favorecer o gosto por uma estranha lógica: a do “nem verdadeiro, nem falso” (VEYNE, 1983, p. 40). Jacyntho Lins Brandão destaca, entre muitos casos nas epopeias gregas, sua atuação em Hesíodo que, na *Teogonia*, conta duas versões diferentes e não conciliáveis sem acusar contradição. E explica: “a oposição [...] é entre *héteros* e *héteros* (outro e outro), não entre um e outro, um e seu diferente, o que permite que se possa considerar os dois relatos como de igual valor, sem qualquer ordem de precedência em vista dos conteúdos” (2015, p. 139) (ele nomeia essa “lógica” da narrativa de “heterologia” – estaria pensando em Michel de Certeau?).

É interessante considerar, junto a Jeng, que a prática do discurso público contribui para o crescimento da coleção variada que compõe a *endoxa*. Com efeito, por essa prática é possível alcançar-se uma nova formulação, antes ignorada. No entanto, uma vez a assembleia desfeita, que autoridade pode conservar seu império?

Certeau afina a pergunta: “Quem é esse ‘outrem’ [autrui], cuja fala acredita enunciados antes que eles sejam [...] examinados [...]”? (1985, p. 697) A resposta, sempre entre parênteses, é como um sussurro: ele é um “fato de enunciação (‘eles dizem’, ‘diz-se)” (1985, p. 697); são “‘autoridades’ (do tipo: ‘as pessoas dizem’, ‘há quem acredite’, ‘a maioria pensa’, ‘todo mundo concorda que...’)” (1985, p. 699); o “*endoxon* remete [...] a locutores, mas indeterminados (‘eles dizem’)” (1981, p. 360).

“Autoridades” discretas, mas com grandes ambições: elas determinam aquilo que uma intangível generalidade acredita. Penso que sejam uma variedade dos “operadores de universalização” destacados por Renato Lessa (2019). O filósofo os encontrou num campo que lhe é caro, o da filosofia política. Debruçando-se sobre os textos fundadores das Repúblicas americana e francesa, ele percebe: “No texto original de Jefferson e no vocabulário dos Direitos do Homem [...] os operadores são claros: ‘homem’, ‘qualquer homem’, ‘todos os homens’ etc.” (p. 131). Pondo-se à altura dessa generalidade – acrescento com Certeau –, o que por eles se enuncia “endereça, de certa forma, uma demanda, mas suspensa, pois ela [a enunciação] não determina seus destinatários” (1981, p. 377). Quem poderia encarnar “todos os homens” que, almeja-se, devem reconhecer a pertinência dos valores que lhes concernem? Trata-se, ainda nas palavras de Certeau, de sustentar “uma *credibilidade geral*, válida para todo mundo e para ninguém em particular, e que não pode ser determinada” (1981, p. 378 - grifo do autor).

Para os “pais fundadores”, contudo, sua serventia é antes pessoal. Lessa salienta que seus operadores de universalização propiciam, para os que formularam sua ideia, uma experiência de “autopreenchimento do sujeito pela afirmação de seu acesso privado a verdades invisíveis, posto que evidentes” (2019, p. 134). Crença filosófica, ela se apoia não numa evidência factual, mas “originária”, evidência que tem o importante papel de “suporte para a configuração do mundo da experiência” (2019, p. 128). De onde surge sua necessidade? Se já Aristóteles e outros antes dele experimentaram essa sorte de surpresa, a formulação moderna de verdades válidas para “todos os homens” participa, no alvorecer de um novo tempo, da tentativa de refundação social, de autoprodução dos valores compartilhados. “Como dizia Jefferson, trata-se [...] de ‘recomeçar de novo o mundo’. Uma era começa, a dos começos sem



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

retorno” (2005, p. 108), poderia comentar Certeau. Diante desse horizonte tão aberto, quase evanescente, quem enuncia está só, mais do que só. A afirmação universal de um novo “fundamento”, “principal característica da filosofia política moderna”, é também “uma condição para repor e fixar a crença em si” (LESSA, 2019, p. 127).

Os “operadores de universalização” destacados por Certeau atuam de outro modo: “as trocas [sociais] o[s] pressupõem, jogando com ele[s]”. “O verossímil” – leia-se, o enunciado “endoxa”⁴ – “seria [...] o postulado universal da comunicação” (1981, p. 378). Com efeito, pelos “operadores de universalização” mobilizados nesse caso, estabelece-se a premissa de que, sempre antes do momento presente de um ato de fala, há algo “que circula [a cours], que é admitido e que conta com a adesão de muitos”. Certeau continua: uma opinião sustentada por essa precedência “recebe uma autoridade, uma presunção em seu favor” (1985, p. 697).

Estrangeiros ao solipsismo radical dos “pais fundadores” das sociedades modernas, os locutores de enunciações que recorrem a operadores como “Diz-se” integram-se numa universalidade que os precede, encobrando o tempo presente da enunciação com uma “sabedoria” imemorial. Nas palavras de Certeau: esse tipo de enunciado tem

o porte [l'allure] de um passado acumulado (uma sabedoria dos outros) que prometeria sucessos ou proteções que virão [à venir], algo como uma remuneração para quem nele confia, mas sem que seja possível tampouco especificar o que sustenta esse laço e essa esperança. (1981, p. 378)

Penso, então, numa forma histórica da fundação intimamente atrelada à noção de autoridade: a romana. A própria palavra “autoridade” deve aos romanos sua origem e mesmo sua dimensão originária, isto é, sua alusão a um “passado acumulado”. É o que ensina a politóloga Hannah Arendt em seu “Que é autoridade?”. Preocupada com o extravio da autoridade no mundo contemporâneo, a autora remonta aos antigos e a seu tesouro semântico: a “palavra [latina] *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (2002, p. 163). Chave-mestra de uma civilização multissecular, nela a autoridade é o que garante a preservação e a continuação da memória do momento histórico decisivo para os romanos, a fundação da cidade de Roma. “No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial” (2002, p. 162), “autoridade” e “fundação” guardam estreita solidariedade. Roma, capital de um império já promovido pela República, é também o centro de onde emana sua expansão, o elo unindo cada romano ao horizonte histórico que os constitui.

Traçando uma história marcada pelo desejo de eternidade, a autoridade de sua fundação é a condição da “religião”, do *re-ligare*:

aqui a religião significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a

⁴ Certeau ainda fala, no texto de 1981, em “verossímil”, assimilando-o à *endoxa*. Alguns anos depois (1985), a distinção entre verossímil e *endoxa* se mostraria decisiva – por isso, permito-me a modificação sugerida.



eternidade. Ser religioso significava ligar-se ao passado. (ARENDRT, 2002, p. 163)

Essa forma de crença mobilizada pela “autoridade” garante a consagração da fundação ao longo das gerações. Assim, “agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível” (2002, p. 166). Por sua vez, tomando para si a “sabedoria dos pais fundadores”, “os anciãos, o Senado ou os *patres*” (p. 164), ainda que simbolicamente desprovidos de poder – pois o poder, na República romana, residia no “povo” –, enquanto descendentes dos antepassados fundadores detinham a “posse” da autoridade, podendo determinar no presente da política o que se podia considerar conforme à tradição. Visto sob outro ângulo: o elo entre a fundação e o tempo presente, garantido pela “encarnação” da autoridade, conferia legitimidade a uma forma política que tem por cerne a hierarquia.

Ora, a noção de autoridade proposta por Certeau, fundamentada na forma linguageira da *endoxa*, dá outro tom à palavra latina. Hannah Arendt salienta que a noção de autoridade não integra a filosofia política da pólis democrática, justamente porque a hierarquia, suposta e sustentada pela *auctoritas* romana, não tem lugar entre cidadãos iguais. Mas Certeau, seguindo o rastro de uma autoridade anterior à quadratura institucional, encontra, sob a forma da *endoxa*, o campo em que a igualdade democrática germina. Da herança romana, ele mantém a pregnância de um “passado acumulado”, uma “sabedoria dos outros” que estabiliza, em sua transmissão, a incerteza quanto ao futuro. Já a *endoxa* grega, favorecedora da equipolência por sua lógica do “nem verdadeiro, nem falso”, impede a associação da “sabedoria” do “passado” a qualquer posição prevalente: não é possível “especificar o que sustenta esse laço e essa esperança”, Certeau escrevia na citação acima.

O autor encontra um exemplo, válido para ontem e hoje, no uso dos provérbios. O “corpus de provérbios” é, numa cultura, o repositório de uma “credibilidade geral (algo que é ‘recebido’ [reçu], mas indeciso [indécis])”. Com efeito, “contraditórios entre si”, os provérbios se caracterizam também por não assinalarem autoria. Certeau desenvolve: “‘Ri melhor quem ri por último’ [...], diz o locutor. Ele não [...] se identifica com sua posição (é do outro, vem de longe [d’ailleurs])”. No seio da comunicação, evoca-se “um outro plural e neutro” (1981, p. 379), “neutro pois esse discurso não é a fala [le propos] *nem* deste aqui, *nem* daquele ali; ele não comporta um fiador [répondant] particular que assuma uma promessa; ele é o fato de um sujeito indeterminado: ‘isso diz’” (p. 378 - grifos do autor).

Levada assim ao extremo, essa autoridade sem rosto e sempre anterior é um assombro. Mas, passado o susto, ela se apresenta como uma condição de possibilidade, um *sine qua non* das relações sociais, “a condição do que autoriza” – “nem a causa ([ela] não o produz), nem a razão ([ela] não o explica), nem o fundamento ([ela] não define sua verdade)” (1981, p. 379).

Conclusão



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Em 1969, preocupado com a ausência de credibilidade que a Revolução de 68 alardeou, Certeau se põe a pensar, em “As revoluções do crível”, as condições mínimas para garanti-la. Já então ele encontra “as autoridades”:

No sentido mais amplo do termo, as autoridades significam uma realidade difícil de determinar e contudo necessária: o ar que torna uma sociedade respirável. Elas permitem uma comunicação e uma criatividade sociais, pois fornecem, à primeira, *referências* comuns, à segunda, *vias possíveis*. (1969, p. 190 - grifos do autor)

“Ar que torna uma sociedade respirável”, elas fazem viver por permitirem-se alterar. O caso do locutor amante de provérbios é exemplar: a autoridade de que ele se vale o “faz produzir algo de *outro* que é [...] relativo [...] a seu interlocutor, ao assunto discutido e ao momento presente” (1981, p. 379 - grifo do autor).

Em 1969, outras “autoridades” se mostravam: “Uma linguagem, assim que é falada – assim que se torna respirável –, implica sinais de orientação [repères], fontes, uma história, uma iconografia, em suma, uma articulação de ‘autoridades’” (1969, p. 198)... Mas o conteúdo é secundário na definição de uma “autoridade”. Ela se reconhece pelo efeito que causa: “Por ‘autoridade’, quero dizer tudo o que *faz autoridade* (ou o pretende) – representações ou pessoas – e se refere, portanto [...] ao que é ‘recebido’ [reçu] como ‘crível’ (1969, p. 190, nota 1 - grifo meu).

“Fazer autoridade” é uma expressão estranha em português. Comum em francês, “faire autorité” quer dizer algo como beneficiar-se do reconhecimento coletivo, ser uma referência comum que estabelece um campo. A obra de um autor, por exemplo, pode “faire autorité”. Nessa *poiesis* ao gosto de Certeau, o que é “recebido” não vale mais por sua marca própria, senão pelo que permite a partir de então. Certeau percebia acima: as autoridades fornecem à criatividade vias possíveis e, por isso mesmo, permitem o ato de crer.

Referências bibliográficas

ARENDRT, Hannah. Que é autoridade?. In: ARENDRT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2002 (1954). p. 127 - 186.

ARISTÓTELES, *Poética*. Tradução e comentários de Eudoro de Sousa, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1966 (9a ed. 2016)

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior e alii. São Paulo: Martins Fontes, 2021



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: PUF, 1962

BARROS, Cristiano Ferreira de. Quando crer é fazer. Por uma pragmática das crenças em Michel de Certeau e Dan Sperber. In.: *Eutomia. Revista de Literatura e linguística*. Recife, v. 1, n. 35, 2024

BOUREAU, Alain. Croire et croyances. In.: In: DELACROIX, Christian, DOSSE, François, GARCIA, Patrick e TREBITSCH, Michel (org.), *Michel de Certeau: les chemins d'histoire*, Paris: éditions Complexe/CNRS, 2002, p. 125 - 140

CERTEAU, Michel de. Les révolutions du croyable In: *Revue Esprit*, nova série, volume 2, fevereiro de 1969, p. 190 - 202

CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975

CERTEAU, Michel de. Une pratique sociale de la différence: croire. In: *Faire croire: modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de la table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*. Rome: École Française de Rome, Publications de l'École Française de Rome, 51, 1981, p. 363 - 383

CERTEAU, Michel de. L'institution du croire. Note de travail. In: *Revue des Sciences Religieuses*, n. 71, 1983, p. 61 - 80.

CERTEAU, Michel de. Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances.. In: PARRET, Herman E RUPRECHT, Hans-George (eds.). *Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges à A. J. Greimas)*. Amsterdam: John Benjamins, 1985, t. 2. p. 689 - 707.

CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien: 1. arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990 (1980).

CERTEAU, Michel de. *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Seuil, 1994 (1968)

CERTEAU, Michel de. Le temps des révolutions. In.: *L'étranger ou l'union dans la différence*, nova edição estabelecida por Luce Giard, Paris: Seuil, 2005, p. 97 - 126

DE MENEZES E SILVA, Christiani. A Retórica como arte: Aristóteles. *Revista Ideação*, n. 34, jul-dez 2016, p. 119 - 152

DE MENEZES E SILVA, Christiani. O conceito de doxa (opinião) em Aristóteles. *Linha d'água* (online), São Paulo, v. 29, n. 2, dez. 2016b, p. 43 - 67



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

FREUD, Sigmund. Um distúrbio de memória (carta a Romain Rolland). In.: *Obras completas: volume 18* (1930 - 1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, p. 436 - 451

GIARD, Luce (org.) *Le voyage mystique, Michel de Certeau*. Paris: Recherches de Science Religieuse/Cerf, 1988

JENG, I-Kai, Observations on listening in Aristotle's practical philosophy. Aristotle's philosophy GORDON, Jill (ed.), *Hearing, sound, and the auditory in ancient Greece*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2022

LESSA, Renato. Processo e antropologia da crença. In: NOVAES, Adauto (org.). *Mutações. Entre dois mundos*. São Paulo: Sesc edições. 2017, p. 419 - 456

LESSA, Renato. A crença. Crença, descrença de si, evidência: a propósito de uma fábula de Luigi Pirandello. In.: LESSA, Renato. *O cético e o rabino. Breve filosofia sobre a preguiça, a crença e o tempo*. São Paulo: Leya, 2019, p. 21 - 76

LINS BRANDÃO, Jacyntho. *Antiga musa: Arqueologia da ficção*. Belo Horizonte: Relicário, 2015

PATER, Wilhelmus. A. de, *Les topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. Méthodologie de la définition*. Suíça: ed. Saint Paul, col. Études Thomistes, vol X, 1965

RABINOFF, Eve, Hearing, touch and practical intelligence in Aristotle's philosophy GORDON, Jill (ed.), *Hearing, sound, and the auditory in ancient Greece*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2022

ROYONNAIS, Patrick. L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire. In.: *Recherches de Science Religieuse*, 91, 4, p. 499-552.

SPERBER, Dan. *Le symbolisme en général*. Paris: Hermann, 1974

SPERBER, Dan. Les croyances apparemment irrationnelles. In: SPERBER, Dan. *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, 1982, p. 49 - 86

VEYNE, Paul, *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Tradução de Horácio González e Milton Meira Nascimento, São Paulo: Brasiliense, 1983

Notas de autoria

Clarissa Paranhos de Araújo Ribeiro. Possui graduação em História pela Université Paris-Sorbonne (2013) e mestrado em História – especialidade *Civilisations des Temps modernes* – pela Université Paris-Sorbonne (2016). É mestra e doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, na área de Teoria,



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Historiografia e História Intelectual. É docente de História no Centro Educacional Espaço Integrado – CEI. E-mail: issapar1592@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

RIBEIRO, Clarissa Paranhos de Araújo. Dizer para crer: autoridade e transmissão na antropologia certaliana do crer. *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 180-196, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 10/09/2025

Reapresentado em 07/12/2025

Aceito em 10/12/2025



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Contribuições de Michel de Certeau para a História Cultural das Religiões

Contributions of Michel de Certeau to the Cultural History of Religions

Julia Rany Campos Freitas Pereira Uzun

 <https://orcid.org/0000-0002-8073-296X>

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Carlos André Silva de Moura

 <https://orcid.org/0000-0002-5584-1398>

Universidade de Pernambuco - UPE

Resumo: Este artigo examina a contribuição de Michel de Certeau à História Cultural das Religiões, com ênfase na noção de *operação historiográfica* e em suas implicações epistemológicas. Partindo da constatação de que a escrita da história implica uma dupla distância — temporal e epistemológica —, o texto situa o pensador no contexto da virada teórica francesa dos anos 1960, momento em que a disciplina histórica buscava equilibrar rigor científico e dimensão literária. O objetivo central é compreender como o autor, a partir de uma posição marginal no campo acadêmico, elaborou uma crítica às pretensões de neutralidade do discurso histórico e propôs uma antropologia do crer. O recorte teórico-metodológico articula análise historiográfica, história das religiões e diálogo com a psicanálise. Ao deslocar a atenção para a linguagem, as práticas ordinárias e a mística, Michel de Certeau evidencia que a produção histórica é sempre atravessada por ideologias e condicionada por categorias próprias do presente. Nesse sentido, a mística é concebida simultaneamente como ciência nova, ciência experimental e ciência da enunciação, revelando-se um campo privilegiado para pensar a relação entre experiência subjetiva, ausência do divino e práticas discursivas. O artigo conclui destacando que a história das religiões deve ser compreendida menos como estudo das instituições religiosas e mais como análise da crença enquanto prática social, marcada por resistências, apropriações e usos cotidianos da fé. Tal perspectiva rompe com a dicotomia entre religião erudita e popular, conferindo centralidade às culturas ordinárias. Dessa forma, a obra de Michel de Certeau permanece atual ao propor uma reflexão crítica sobre os limites e as possibilidades da escrita da história, apontando a indissociabilidade entre religião, política e práticas do cotidiano.

Palavras-chave: Michel de Certeau; historiografia; História Cultural das Religiões; mística; culturas ordinárias.

Abstract: This article examines Michel de Certeau's contribution to the Cultural History of Religions, with particular emphasis on the notion of the historiographical operation and its epistemological implications. Starting from the premise that the writing of history entails a dual distance—both temporal and epistemological—the text situates the thinker within the context of the French theoretical turn of the 1960s, a moment when the historical discipline sought to balance scientific rigor with literary dimension. The central objective is to understand how the



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

author, from a marginal position within the academic field, developed a critique of the claims of neutrality in historical discourse and advanced an anthropology of belief. The theoretical and methodological framework articulates historiographical analysis, the history of religions, and dialogue with psychoanalysis. By shifting attention to language, ordinary practices, and mysticism, Michel de Certeau demonstrates that historical production is always permeated by ideologies and conditioned by categories rooted in the present. In this sense, mysticism is conceived simultaneously as a new science, an experimental science, and a science of enunciation, revealing itself as a privileged field for reflecting on the relationship between subjective experience, the absence of the divine, and discursive practices. The article concludes by emphasizing that the history of religions should be understood less as the study of religious institutions and more as an analysis of belief as a social practice, marked by resistance, appropriation, and the everyday uses of faith. Such a perspective breaks with the dichotomy between learned and popular religion, granting centrality to ordinary cultures. In this way, Michel de Certeau's work remains timely in proposing a critical reflection on the limits and possibilities of historical writing, underscoring the inseparability of religion, politics, and everyday practices.

Keywords: Michel de Certeau; historiography; Cultural History of Religions; mysticism; ordinary cultures.

Antes de saber o que a história diz de uma sociedade, é necessário saber como funciona dentro dela. Esta instituição se inscreve num complexo que lhe permite apenas um tipo de produção e lhe proíbe outros. Tal é a dupla função do lugar. Ele torna possíveis certas pesquisas em função de conjunturas e problemáticas comuns. Mas torna outras impossíveis: exclui do discurso aquilo que é sua condição num momento dado: representa o papel de uma censura com relação aos postulados presentes (sociais, econômicos, políticos) na análise. Sem dúvida, esta combinação entre permissão e interdição é o ponto cego da pesquisa histórica e a razão pela qual ela não é compatível com qualquer coisa. É igualmente sobre essa combinação que age o trabalho destinado a modificá-la (CERTEAU, 1982, p.68).

A epígrafe conduz à reflexão de Michel de Certeau acerca daquilo que ele definiu como *operação historiográfica*. A escolha desse termo já sugere a presença de uma dupla distância que separa a experiência vivida pelos sujeitos de sua transposição em forma escrita (*historio-grafia*). A primeira distância é de ordem temporal: o ato de escrever requer um tempo próprio, que não se confunde com o tempo da ação. A segunda é de caráter epistemológico: a História, enquanto disciplina institucionalizada, estabelece critérios específicos de validação, os quais lhe conferem reconhecimento científico no interior das diferentes áreas do saber.

De acordo com Roger Chartier, Certeau inaugurou um espaço inédito em um momento crucial para a transformação da disciplina histórica, dividida então entre a prática das séries – símbolo da sua cientificidade finalmente garantida – e suas características de gênero literário, reconhecidas por Paul Veyne e Roland Barthes. Ao deslocar os termos dessa antinomia, Certeau tentava determinar em quais condições o discurso construído de acordo com os procedimentos específicos do trabalho do historiador pode ser aceito, desenhando adequadamente a configuração histórica que se deu por objeto. Isso supõe a negação de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

qualquer epistemologia da coincidência imediata ou da transparência entre o conhecimento e a verdade, entre o discurso e o real (CHARTIER, 1996, p.70).

Da mesma forma, tal perspectiva pressupõe pensar a operação histórica como um conhecimento, como uma operação que é científica, no sentido em que transforma algo que tinha seu próprio estatuto e seu papel (o documento, o arquivo) em um *outro* que funciona de forma diferente (o texto histórico). Assim, Certeau formula os termos de uma epistemologia da distância, pois coloca no centro de sua obra a análise precisa e atenta das práticas apropriadas pelos homens e mulheres de determinada época, à sua própria maneira, como os códigos e os lugares que lhes são impostos, ou bem subvertem as regras comuns para conformar práticas inéditas (CHARTIER, 1996, p.70).

Como veremos, as próprias práticas da linguagem mística são emblemáticas dessas “artes de fazer” ou de “fazer com”, que desviam dos materiais dos quais se apoderam. Ao passar de uma língua a outra, ao usar a metáfora, que é uma maneira de confundir as fronteiras canônicas entre os campos do saber, ao retirar das palavras seus significados recebidos, o discurso mítico institui as condições de uma comunicação que não se assemelha a nenhuma outra. Assim conformado, mediante novos empregos e deslocamentos, pode tentar consignar uma experiência inédita: dizem em primeira pessoa a palavra que está em si, quando, por fim, se faz escutar aquele que fala (Le Nouvel Observateur, 1982, p.119).

Como ressalta Roger Chartier ao analisar o pensamento certeuniano, essa “epistemologia da distância” leva igualmente a um duplo cuidado. Por um lado, ela obriga a reconhecer que o passado não pode ser recuperado como presença, pois está definitivamente perdido — o que não impede, contudo, que seja interpretado ou ressignificado. Por outro lado, exige compreender que toda escrita histórica é construída a partir do presente, circunscrita às categorias analíticas do tempo do historiador e sustentada pelos vestígios documentais que chegaram até nós. Por esse motivo, Certeau insistia no emprego de categorias históricas em substituição a conceitos abstratos (CHARTIER, 1996, 59).

Essa formulação teve papel decisivo na reorientação epistemológica da historiografia francesa nos anos 1960. Ela emergiu de uma sensibilidade desenvolvida por Certeau em seu trabalho como historiador das religiões, campo considerado secundário e ideologicamente marcado, frequentemente colocado à margem do cânone historiográfico. Das margens, entretanto, ele percebeu que toda narrativa histórica é atravessada por ideologias, ainda que não explicitamente assumidas. Afinado às correntes que deslocavam a cultura da posição de mero tema para a condição de elemento constitutivo da análise histórica, Certeau incorporou a linguagem e as práticas ordinárias como dimensões essenciais da interpretação. Nesse quadro, a psicanálise e o interesse pelas culturas ordinárias (CERTEAU, 1995, p. 82) ganharam espaço em sua produção, pois evidenciavam modos de existência dos sujeitos no tempo.

Diante disso, surge a pergunta: por que retornar a Michel de Certeau hoje? Em que medida suas análises dialogam com a pesquisa contemporânea em história das religiões? Para responder a essas questões, este artigo está estruturado em três partes, além desta introdução. Na primeira, será feito um percurso sobre a trajetória intelectual de Certeau, enfatizando tanto seus objetos de pesquisa no âmbito da história das religiões quanto sua reflexão sobre a escrita da história. Na segunda parte, o foco recai sobre a mística, entendida como prática de interlocução, ciência da fala e espaço poético de instauração do vivido



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

(CERTEAU, 1987, p. 1983) — como se observa no episódio das possessões em Loudun, nas quais os demônios apenas adquiriam existência quando nomeados pelo inquiridor.

No terceiro momento, que assume caráter conclusivo, a atenção se volta para as culturas ordinárias: as práticas religiosas dos indivíduos comuns, marcadas por pequenas transgressões que refletem condições sociais, contextos regionais e exigências de adaptação. Nesse ponto, o interesse recai mais sobre a crença do que sobre a religião institucionalizada e sobre como Certeau concebe as culturas ditas populares. É importante notar que, ao longo de sua obra, Certeau transita de uma história das religiões para uma história — ou, mais precisamente, uma antropologia — da crença (BOUREAU, 2002, p. 128).

A mística como ciência: novidade, experimentação e enunciação.

Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau manteve sempre uma relação marcada pela ambivalência em relação às instituições. Essa postura derivava de sua disposição em seguir um caminho próprio, de forte cunho místico, que frequentemente atravessava ou tensionava os limites impostos pelos territórios institucionais. Esse traço tornou-se visível tanto em sua vivência dentro da Igreja Católica quanto em sua carreira universitária e na seleção de objetos de estudo (DOSSE, 2002, p. 362).

Certeau formou-se em Teologia, recebeu a tonsura em 1948 e oito anos mais tarde ingressou oficialmente na Companhia de Jesus. Sua trajetória, no entanto, não se deu sem atritos. Um exemplo disso foi sua decisão de continuar viajando ao Brasil utilizando um passaporte com o sobrenome La Barge, mesmo após a ordem jesuíta lhe ter vetado tais deslocamentos. A interdição resultou de um artigo publicado na revista *Politique aujourd'hui*, em 1969, em que denunciava práticas sistemáticas de tortura, perseguições contra estudantes e professores tachados de subversivos pela ditadura civil-militar brasileira, além da invasão de universidades por forças policiais. Sua crítica às estruturas eclesiais também ficou registrada em *Le Christianisme éclaté* (1974), livro em que advertia sobre o risco de o cristianismo se distanciar tanto dos espaços tradicionais de culto quanto das experiências efetivas de religiosidade.

Apesar do reconhecimento intelectual crescente, sua posição acadêmica permaneceu durante muito tempo em patamares subalternos. Atuou como professor convidado no *Institut Catholique* de Paris entre 1966 e 1978; esteve vinculado ao *Centre d'Études et Recherches* a partir de 1970; e lecionou ainda em *Paris VIII–Saint Denis* e *Paris VII–Jussieu*. Somente em 1978 obteve uma cátedra plena na Universidade de San Diego, na Califórnia, função que exerceu até 1984. Nesse ano, conquistou, finalmente, o prestígio da Academia francesa, ao ser chamado para integrar a *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Sua permanência, porém, foi breve: Certeau faleceu em 9 de janeiro de 1986.

O conjunto de pesquisas que desenvolveu revela sua fascinação pelo Outro, aquilo que Dosse qualificou como uma “cartografia da alteridade”. O episódio mais conhecido dessa orientação é o estudo do jesuíta Jean-Joseph Surin e das possessões em Loudun. Entre os místicos do século XVII, entretanto, a figura que mais lhe despertou identificação foi Jean de Labadie, considerado por muitos como um alter-ego intelectual de Certeau. Não por acaso, nos anos 1980, alguns chegaram a chamá-lo de “Certeau Labadie” (DOSSE, 2002, p. 526). Esse místico itinerante, de “nomadismo incansável”, fazia de suas errâncias uma viagem



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

interior que se materializava em deslocamentos geográficos, passando por várias tradições religiosas: foi jesuíta, jansenista, calvinista, pietista, quiliasta e milenarista (CERTEAU, 2015, p. 437-8).

Além da atração pelos místicos, o espaço, o estrangeiro e o selvagem constituíram temas recorrentes em sua escrita, especialmente ao analisar os séculos XVI e XVII. Esse período, atravessado pela expansão ultramarina, pela fragmentação da cristandade e pelas transformações sociais que acompanhavam o surgimento de uma nova política e de uma nova racionalidade, foi interpretado por Certeau como o terreno de gestação da modernidade.

Nessa virada de sentido, o enunciado perde centralidade diante do ato de enunciar. A linguagem deixa de ser mero código a ser decifrado e converte-se em campo de trabalho, onde importa mais o gesto de produção do que a interpretação de sentidos fixos (CERTEAU, 1994, p. 229-230). A problemática da enunciação sintetizou o esforço intelectual de Certeau ao lidar com a mística, pois lhe permitiu articular história e psicanálise e refletir sobre temas como posse, desapropriação, apropriação, erotização, domesticação e escuta da palavra, além do deslocamento do sujeito da condição de singular para a de múltiplo. Nessa perspectiva, a voz divina já não ressoava diretamente no mundo.

Essa trajetória de reflexão levou-o também a investigar as relações entre oralidade e escrita, concebidas como dimensões estruturantes da nova ordem social. Ele denominou esse contexto de “economia escriturária”. Nela, a escrita não se restringia a um instrumento de poder ou a ferramenta das ciências modernas: tornava-se forma de produção, transformação e armazenamento da língua, alterando o próprio mundo — uma economia marcada pela exclusão originária do universo mágico das vozes e da tradição oral (CHARTIER; HÉBRARD, 1998, p. 38).

A crítica à historiografia, alimentada pelas reflexões sobre a mística, abriu-lhe, ainda, um olhar renovado para as culturas ordinárias — aquelas vozes e práticas marginalizadas pela racionalidade moderna, classificadas como loucura, infantilidade, selvageria, ignorância ou simplesmente como “populares” (CERTEAU, 1982, p. 15). Foi a esse Outro, sequestrado por disciplinas como a etnologia, a história, a pedagogia e a psiquiatria, que Certeau deu o nome de “fantasma da historiografia” e buscou oferecer um lugar simbólico de reconhecimento (CERTEAU, 1982, p. 14). Nesse gesto, delineava-se o projeto de uma antropologia da crença, voltada a superar a oposição entre as crenças entendidas como objetos ou resíduos e o ato de crer reduzido a fenômeno psicológico e individual (BOUREAU, 2002, p. 134). Sua proposta era, em última instância, de ordem política.

Assim como Labadie, Michel de Certeau pode ser descrito como um *marcheur*, um caminhante. Sua vida foi feita de travessias: cruzou fronteiras geográficas, culturais, religiosas e disciplinares. A partir de 1966, percorreu a América Latina, visitando países como Venezuela, Chile, Argentina, Brasil e México. Aprendeu línguas como espanhol e português, frequentou terreiros de candomblé na Bahia, acompanhou as romarias de Frei Damião em Pernambuco, teve contato com povos indígenas como os Bororo do Mato Grosso. Também participou da fundação da Escola Freudiana de Paris e explorou campos diversos — antropologia, etnologia, comunicação, linguística e psicanálise. Sua obra reflete esse movimento incessante de trânsito e errância.

Nos escritos de Michel de Certeau, a mística aparece sob três registros complementares: como ciência nova, como ciência experimental e como ciência da



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

enunciação. Essa forma de abordagem resultou, em grande parte, de sua formação intelectual no seio da própria Igreja Católica, especialmente de dois mestres que marcaram sua trajetória. Entre 1946 e 1947, Certeau foi aluno de Jean Baruzzi, que empreendeu uma análise minuciosa do vocabulário de São João da Cruz para compreender as implicações linguísticas e teológicas de sua escrita (LE BRUN, 1988, p. 114). Anos mais tarde, entre 1954 e meados da década de 1960, participou dos seminários de Jean Orcibal na École Pratique des Hautes Études, onde se defendia que todo texto resulta de combinações, negociações e rearranjos, e não de um conjunto fechado de significados (JULIA, 1988, p. 105). Essa perspectiva levou Certeau a romper com a tradição da “história das ideias” e a conceber a história religiosa, antes de tudo, como uma história de textos — não apenas por serem eles a base documental disponível, mas porque constituem os últimos vestígios das experiências espirituais de que tratam (LE BRUN, 1988, p. 104).

Enquanto ciência nova, a mística não é entendida de forma universal ou atemporal, mas como um fenômeno específico do Ocidente, marcado pela transição do mundo medieval para a modernidade. Durante a Antiguidade e a Idade Média, o indivíduo encontrava-se fortemente vinculado a instituições e comunidades. Já com a modernidade, emerge a subjetividade como espaço central. É pela fala que o sujeito manifesta sua interioridade e expressa desejo. Nesse sentido, a mística surge como resposta às novas configurações históricas, uma vez que aquilo que era tido como crível sofreu profundas transformações. A religião, diante de uma “axiomática nova”, foi obrigada a operar “a serviço” de uma ordem secular e política (CERTEAU, 1982, p. 150-2).

Certeau observa, então, que a mística deixou de ser apenas um qualificativo para o aprofundamento teológico existencial e passou a ser substantivo, isto é, designação de uma nova ciência dedicada à compreensão da busca espiritual. A emergência da modernidade não representou somente uma reorganização social, mas uma inflexão civilizacional que possibilitou o nascimento dessa disciplina. O colapso das bases ontológicas e cosmológicas que sustentavam a sociedade medieval abriu espaço para novas experiências religiosas, entre elas a questão da separação entre ser e linguagem (CERTEAU, 2002, p. 158).

Mas a mística é, também, como afirmou Jean-Joseph Surin, uma ciência experimental. Para Certeau, trata-se de um conjunto de procedimentos, metáforas e modos de ação que permitem ao místico organizar sua consciência e orientar seus movimentos espirituais (CERTEAU, 2015, p. 190). Essa experimentação aparece, por exemplo, nos esforços para distinguir os diferentes “espíritos”: elabora-se uma tipologia, criam-se listas de regras, produzem-se códigos de interpretação. A partir disso, os místicos estabelecem itinerários normativos, definem hierarquias de operações religiosas e constroem biografias de ascensão espiritual. Com base em métodos, princípios e um vocabulário específico, aproximam-se de um objeto ausente, movidos pelo desejo (CERTEAU, 2015, p. 190-1). Nessa linha, Certeau se aproxima de Surin ao considerar a mística uma “ciência da experiência, sabedoria prática, literatura existencial”, delimitando assim sua singularidade.

A experiência do vocabulário espiritual segue a experiência cultural, porque a experiência espiritual, no entanto, está totalmente comprometida com as questões levantadas ao homem por sua história e pela consciência de que ela tem em forma coletiva; não se localiza em outra parte.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Mesmo evidente ou demonstrável, esta homogeneidade não basta para dar conta de tudo: no interior de um sistema coletivo, a espiritualidade oferece um caráter particular; designado pela experiência. “Ciência da experiência”, sabedoria “prática”, literatura “do existencial”: de tal forma se circunscreve sua especificidade. (CERTEAU, 2006, p. 57-8).

Ao analisar a mística cristã, Certeau ressalta que o essencial não pode ser fixado em termos tangíveis: ele se afirma justamente na perda — a perda do corpo de Cristo (reconfigurada pela perda de Israel). A morte, nesse sentido, é fundadora: do desaparecimento emergem a Igreja como novo corpo coletivo e os textos canônicos como corpus normativo (GEFFRÉ, 1991, p. 171). O princípio ausente, contudo, assume também uma dimensão performativa, pois as autoridades religiosas se estruturam a partir daquilo que lhes falta. Nenhuma instância de poder — seja Escritura, tradição conciliar ou figura papal — pode pretender ser centro único ou totalidade; todas se relacionam com o Outro que as legitima:

Cada figura de autoridade, na sociedade cristã, é marcada pela ausência do que a funda. Quer se trate da Escritura, das tradições do concílio, do papa ou de qualquer outra coisa, o que a *permite* [é o que] lhe *falta*. Cada autoridade *manifesta* aquilo que ela *não é*. Donde a impossibilidade para cada uma dentre de ser o todo, o ‘centro’ ou o único. Uma irreduzível pluralidade de autoridades pode apenas indicar a relação mantida por cada uma delas com o que ela postula como ‘cristã’. [...] Sua relação necessária com os demais faz e diz a natureza de sua relação com o Outro que a autoriza (CERTEAU, 2006, p. 215)

A terceira dimensão é a da enunciação: a mística configura-se como uma ciência da fala que deseja ser, ela própria, uma forma de falar, um exercício de interlocução. Nessa perspectiva, teoria e prática se confundem no uso da fábula. O termo, vindo do latim *fabulari* (do verbo *fari*, “falar”), é compreendido por Certeau como dispositivo capaz de instaurar inícios e, simultaneamente, narrá-los (CERTEAU, 2002, p. 163).

A linguagem mística opera, sobretudo, por meio do oxímoro e do paradoxo. O oxímoro consiste no emprego intensivo de metáforas que buscam expressar o indizível, apontando para a inadequação entre o real e sua representação. Ele cria um “espaço do indizível” (CERTEAU, 2015, p. 229). O paradoxo, por sua vez, trabalha tensões internas segundo a lógica do “nem isto nem aquilo”, instaurando um entre-dois (*entre-deux*) que conecta polos opostos e constrói um campo simbólico de reconciliação das diferenças (CERTEAU, 2005, p. 145-150).

Importa destacar que a mística não buscou substituir a crise da modernidade por um novo sistema doutrinário, nem erigir um corpo de tradições paralelo. Ao instaurar um *modus loquendi* (um estilo de falar) articulado a um *modus agendi* (um conjunto de práticas), deslocou a centralidade da experiência religiosa para o “eu locutor”, que revela a ausência (BUARQUE, 2013, p. 170). A fábula mística encena a passagem do “eu que se dirige ao Outro” para o “eu que fala no Outro”. A questão do ser e da consciência se transforma em questão da fala, inscrita numa estrutura dialogal: “tu és o outro de ti mesmo” (CERTEAU, 2015, p. 267).

Essa ênfase no ato de falar ressalta a primazia da interlocução sobre o objeto enunciado. As práticas religiosas organizam-se, em grande medida, como processos de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

escuta e resposta: confissões, liturgias, exorcismos. O que se estabelece é sempre uma alteridade regulada pela dialética presença-ausência. Por isso, a enunciação insere os sujeitos religiosos em um campo de comunicação social, abrindo espaços interpretativos. A antropologia do crer proposta por Certeau, assim, concentra-se nas condições de intersubjetividade (PANIER, 1991, p. 41-42).

Este movimento aponta para outra margem da linguagem mística observada por Certeau: a prioridade dada para o ato de conversar, à fala frente ao seu objeto – ou seja, a enunciação. Toda a linguagem religiosa se organiza a partir de processos de escuta e resposta – seja nas confissões, nas liturgias ou nos processos de exorcismo. Tais movimentos remetem à existência de uma alteridade que sempre se relaciona ao binômio presença-ausência. Logo, essa alteridade permite que o discurso místico inscreva os sujeitos religiosos em uma comunicação social, abrindo espaços para interpretação, de tal forma que a antropologia do crer de Certeau se direcione para a questão do sujeito e para as condições de intersubjetividade na comunicação social (UZUN; VIDAL, 2024, p. 60)

O caso das vinte freiras ursulinas possuídas em Loudun, em 1634, é exemplar. O “teatro diabólico” se realiza quando as religiosas, em diálogo com o exorcista, nomeiam seus demônios. Quando não conseguem fazê-lo, transgridem os limites de mobilidade. O ato de nomeação, portanto, é condição para que o exorcista organize um sistema de enunciados, estabeleça tipologias demoníacas e elabore tratamentos específicos. Esse processo gera documentos que, no entanto, filtram a voz das possuídas pela mediação institucional, produzindo uma ausência (CERTEAU, 2000).

Também o exorcismo é, essencialmente, um empreendimento de denominação, destinado a reclassificar uma estranheza fugidia de uma linguagem estabelecida. Visa a restabelecer o postulado de toda linguagem, a saber, uma relação estável entre o “eu” locutor e um significante social, o nome próprio. O que está em causa é a articulação da enunciação com o enunciado – dito de outra maneira, o contrato que enuncia, entre o sujeito e a linguagem (CERTEAU, 1982, p. 275).

Quanto aos processos de exorcismo, Certeau ressalta que a definição de um nome próprio aos demônios, como feito por Jean de Labadie em Loudun, confere uma ordem nas práticas sociolinguísticas e determina o lugar desses sujeitos em uma “linguagem possuída”, pois efetua um desvio. Essa denominação, que culmina na criação de listas de demônios identificáveis (pois tipificados) apresenta a estranheza do sujeito – eu é o outro – e, por isso, torna-se necessário dar-lhe um nome próprio. Quando este outro desconhecido passa a ser nominado dentre as possibilidades descritas por uma listagem socialmente prevista, o contrato é restaurado, retomando-se o princípio da ordem das coisas, do saber e da terapêutica (CERTEAU, 1982, p.275).

Certeau conclui que a enunciação em si mesma constitui um ato de fé. A experiência religiosa não pode ser reduzida a um inventário de crenças vinculadas a sistemas históricos; ela deve ser entendida como investimento pessoal em uma proposição enunciada como verdadeira. Em outras palavras, crer é ato performativo. Nesse sentido, a escrita religiosa



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

aparece como prolongamento da profissão de fé: porque acredita, o sujeito religioso se torna enunciador e leitor de um discurso (PANIER, 1985, p. 292).

As culturas ordinárias e o interesse pelo popular

As pesquisas de Michel de Certeau sobre a mística nos séculos XVI e XVII acabaram conduzindo-o a um interesse cada vez maior pela história da crença, sensibilizando-o também para a “cultura popular” (CERTEAU, 1994, p. 75-90). Esta, em seus trabalhos, é sempre pensada em plural e concebida como ordinária, ou seja, cotidiana, marcada pelas práticas concretas dos sujeitos comuns.

Nesse sentido, o pensamento de Michel de Certeau vincula-se ao de um conjunto de intelectuais que ganharam notoriedade como membros integrantes da nova cultura proclamada como origem dos sucessos do movimento de Maio de 1968, na França (RIGBY, 1991, p. 152). O retorno ao estudo da vida cotidiana não trata apenas da busca por novos textos e contextos culturais para interpretação e valorização, mas também de um esforço para definir uma investigação sobre a forma como colocar em prática a vida cotidiana. De acordo com o autor, a cultura popular, que surge no seio da vida cotidiana, evidencia as formas de utilização dos produtos que vêm sendo impostos por uma ordem econômica dominante (CERTEAU, 1997, p. 259-270).

A vida cotidiana se torna, assim, o cenário de uso dentro de um sistema que, longe de ser seu próprio, foi construído para a propagação de outros. O que caracteriza a vida cotidiana é a criatividade que surge desse impasse. Não apenas para fazer ver o ser humano frente a essa criatividade, mas também (e fundamentalmente) essa criatividade nasce para criar atos de aprendizagem, de assimilação e de reiteração. Em outras palavras, fala-se de uma poética da vida cotidiana, visto que ela precisa desenvolver uma ampla capacidade de invenção para manter-se dia após dia. Como exemplo, Certeau observa como, por meio dos materiais utilizados no artesanato, o cotidiano potencializa e valoriza a suposta criatividade e engenhosidade da bricolagem. Assim, o processo criativo agrega um novo significado ao seu conceito, onde criatividade é o ato de recombinação e reutilização de materiais heterogêneos (CERTEAU, 1997, p. 49).

No entanto, essas assimilações não são apenas produtos da vontade individual ou das ações das pessoas, mas também produtos de uma cultura vista como heterogênea, da cultura no plural. A heterogeneidade da cultura se afirma não apenas pela atividade inventiva nascida dessas justaposições feitas pelos sujeitos, mas também pela persistência teimosa do corpo, das memórias da infância e da história cultural. Essa “resistência do cotidiano”, nas palavras de Michel de Certeau, é uma resistência nascida da diferença, da alteridade – e, por alteridade, entende-se aqueles trabalhadores que estão em desacordo com as máquinas que realizam seu trabalho, aquelas tradições que diferem daqueles que as promovem, aquelas visões que são diferentes dos fundamentos que regem o presente em que se vive e se coexiste (RAMÍREZ, 2012, p. 109).

Certeau iniciou esse processo de afastamento em direção a um olhar mais sensível sobre o cotidiano em 1968, por meio de sua participação em resposta aos eventos da Primavera de Paris. Esse processo foi muito mais importante em sua trajetória do que as afirmações que sugerem – ou até mesmo o desafio a que foi submetido nesses termos diante



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

uma multidão que o tornou poético, ainda que um tanto oculto. Mas manter-se às margens, novamente, resulta, para Certeau, em manter-se vivo. Essa vida silenciosa e silenciada tornou-se uma forma de discurso. E esse discurso explodiu dentro das relações que fomentou com a força da alegria e a pompa da gravidade. Porque as categorias nascidas no cotidiano causam a destruição do imprevisto e fomentam laços inexplicáveis de solidariedade (CERTEAU, 1994, p. 13).

Escrita no verão de 1968 como uma declaração política, a descrição dos eventos de Maio começa a condicionar alguns temas que aparecerão continuamente em suas investigações sobre as culturas populares e a vida cotidiana, como a criatividade da assimilação, a poética da experiência e as artes de fazer cotidianas. É claro que esse momento de cultura emergente, por meio da captura da expressão, poderia ser visto como a sublimação da vida cotidiana. Por isso, Michel de Certeau propõe observar e investigar a invenção poética em um plano mais próximo da cultura cotidiana. Para Certeau, “a vida cotidiana já é extraordinária, como um carnaval exuberante e incessante” (CERTEAU, 1997, p. 117).

Neste ponto, podemos dizer que Certeau se afasta da obra de Henri Lefebvre, ao reconsiderar a vida cotidiana como potencial transcendência dos limites impostos pela norma. Mas ele se afasta dela para sobreviver. Por isso, seria necessário esclarecer as possíveis semelhanças e diferenças entre ambas. Para os estudos culturais franceses, a contribuição de Michel de Certeau não poderia ter sido realizada sobre a poética dos cotidianos sem o aporte dado pela *Crítica da vida cotidiana*, publicada por Lefebvre em 1947. O pensador francês de orientação marxista defendia que a vida cotidiana precede a filosofia e não pode ser compreendida sem ela, enquanto, para a filosofia, o cotidiano designa aquilo que não é filosófico. E aquilo que não é filosófico nasce da filosofia por meio do materialismo histórico. Como marxista, Lefebvre parte do materialismo histórico como maiêutica para revelar que a vida cotidiana nasce do mundo científico, que busca compreender o mundo real. Assim, para Lefebvre, o centro da vida cotidiana é ocupado pelo indivíduo e pela práxis concreta. Descrever e analisar o cotidiano nos leva a mostrar sua dualidade, sua decadência e sua fecundidade (LEFEBVRE, 1968, p. 22).

Quando Lefebvre escreveu sua *Crítica*, ele revelou a vida cotidiana que emergiu na modernidade capitalista, caracterizada por sua "ausência de estilo" e sua "conduta prosaica". Em sociedades anteriores, como a inca, a asteca, a grega ou a romana, todos os detalhes que nada mais são do que gestos, palavras, ferramentas, utensílios, trajes e assim por diante, compartilham a marca de um estilo onde nada ainda havia sido prosaico, nem mesmo o cotidiano, onde a prosa e a poesia da vida permanecem idênticas. Nossa própria vida cotidiana é definida pela busca por um estilo que teimosamente nos escapa até que, inexorável e irreversivelmente, invade tudo, incluindo a literatura, a arte e os objetos. E em todos eles, a poesia da existência foi despejada (LEFEBVRE, 1968, p. 29). Essa situação é, para Lefebvre, a colonização da vida cotidiana pela prosa. A prosa é a marca da modernidade, caracterizada por uma alienação do universo que foi penetrado. Não apenas do local de trabalho, mas também da vida cotidiana, o meio mais importante. Os meios para superar essa condição são fornecidos pela vida cotidiana, mas nunca sob a disciplina que a própria vida aceitou como ortodoxa. Eles seriam fornecidos apenas por aqueles métodos que a vida cotidiana considera heterodoxos e, conseqüentemente, alienados (RAMÍREZ, 2012, p. 110).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Por sua vez, em sua *Invenção*, Certeau articula uma questão que poderia comprometer a certeza dessa análise. É verdade que, por um lado, essa disciplina ortodoxa da vida cotidiana é onipresente e tem sido aceita de forma cada vez mais clara e ampla pela sociedade contemporânea. Mas, por outro, é mais urgente afirmar como toda essa sociedade resiste a ser reduzida a essa disciplina, que foi organizada por sistemas disfarçados de procedimentos de natureza popular, o que não são. E esses procedimentos constituem um estilo cuja implementação implica uma evasão da vida cotidiana a fim de silenciar aqueles processos que organizam o estabelecimento da ordem socioeconômica vigente (CERTEAU, 1997, p. 307). No entanto, o pior é que esse estilo se disfarça de resistência à constante tentativa de colonização a que a vida cotidiana é submetida. Esse é o perigo que essa ambiguidade determina em seu conteúdo.

A posição de Lefebvre, que defende uma versão matizada da vida cotidiana, sustenta a ideia de transformação cultural. Esse conceito contrasta com a necessidade de reprodução cultural defendida por Michel Foucault que, neste caso, se une aos postulados de Michel de Certeau para enfatizar claramente a ameaça, tanto imediata quanto futura, representada pela predominância da lógica capitalista na vida cotidiana. Certeau e Foucault defendem a impossibilidade da colonização completa da vida cotidiana pelo sistema, através da continuação da resistência permanente à lógica temporal do capitalismo democrático, e da eclosão da estética do heterogêneo como primeiro passo em direção a uma poética do sentimento (FOUCAULT, 2014, p. 75).

A diferença entre Certeau e Lefebvre também se evidencia nos resultados políticos derivados da vida cotidiana. Para Lefebvre, o resultado dessa análise é uma práxis revolucionária que se beneficiará desses momentos de sensibilidade, momentos em que germinam as sementes de uma sensibilidade, possibilitando uma realidade diferente a cada dia. Para Certeau, a instrumentalização da política deve, necessariamente, ser suspensa. Segundo Certeau, a primeira lição que aprendemos com Maio de 1968 é o fracasso de uma poética popular baseada na mensagem oficial de uma reforma política organizada, que visa gerar uma reconquista da expressão pelas autoridades e revela o declínio real e verdadeiro de suas possibilidades (CERTEAU, 1974, p. 29-31). A escrita dos selvagens que caracterizou os protestos de 1968 e dos anos seguintes oferece uma espécie de movimento em forma de cultura, pois seus participantes não podem mais reivindicar seus postulados sociopolíticos dentro de quadros de referência tradicionais (112). Para o poder estabelecido, tais demandas são irrupções na vida cotidiana, irrupções que não têm chance de serem ouvidas pela política tradicional e afiada.

Desde maio de 1968, a política tradicional era, precisamente, o inimigo mais oficial, sem nada a dizer em resposta aos grafites que haviam surgido nos muros de Paris. Até maio de 1968, direita e esquerda, *gaullismo*¹ e *gauchismo*², haviam se tornado uma só (RIGBY,

¹ Gaullismo foi um movimento nacionalista francês surgido ao término da Segunda Guerra Mundial, sob a liderança do general Charles de Gaulle, que defendia a construção de uma França forte e independente, com o poder controlado pelo chefe do Executivo (em detrimento do Parlamento), buscando a formulação de uma política externa independente (desalinhada dos Estados Unidos e da União Soviética) e a maior participação das forças produtivas nas decisões políticas e econômicas.

² O *gauchismo*, por sua vez, é o conjunto de movimentos de tendência libertária, antiautoritária e contra o consumismo, liderado por grupos à esquerda (*à gauche*), que contestava a política de Charles de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

1991, p. 96). A escrita popular que brotava nos muros falava de demandas por diferenciação, por aceitação tanto da realidade quanto da diversidade cultural. Esses *slogans* ressoavam com uma gama de atividades culturais e referências políticas que lembravam o surrealismo com um toque de anarquismo. Sejam esses desejos recapturados por reformistas, seja por marxistas ressurgidos de sua própria autocrítica, Certeau permaneceu preocupado com o eco do desejo de analisar o que é, esse algo pelo qual a sociedade clama.

Para ilustrar esse olhar, Certeau frequentemente recorria a exemplos simples e locais, como os relatos de lavradores em Pernambuco ou as romarias associadas a Frei Damião. A partir da escuta atenta desse Outro, ele buscava compreender os modos pelos quais as pessoas comuns circulam pelo mundo, elaboram escolhas, constroem relações de poder e inventam formas de escapar ao domínio.

Nos depoimentos dos camponeses pernambucanos, por exemplo, emergiam dois tipos de espaços. O primeiro, de caráter polemológico, era constituído pelas lutas constantes contra figuras de poder — ricos, autoridades policiais ou elites regionais. O segundo, de natureza utópica, se manifestava nos milagres atribuídos a Frei Damião, que puniam simbolicamente os adversários. Essa distinção revela dois traços fundamentais da leitura certeuniana da cultura popular: ela nunca ocupa um território próprio, desenvolvendo-se sempre em terreno alheio; e está inevitavelmente atravessada por conflito. Desse modo, sua lógica intrínseca é marcada pela resistência e pela apropriação — práticas que operam na fissura das relações de poder desiguais.

Para analisar esse funcionamento, Certeau recorre ao par conceitual estratégias/táticas. As estratégias pertencem a espaços de poder ou de saber já constituídos — podem ser instituições, sistemas científicos ou estruturas organizadas —, e têm como característica fundamental a capacidade de dominar o tempo: projetam o futuro e produzem interpretações do passado. Nesse sentido, estão ligadas à operação historiográfica, pois também organizam a memória e a previsão. As táticas, em contrapartida, são práticas dos que não possuem lugar próprio. Executadas no campo do inimigo, dependem do momento oportuno, do instante fugaz que permite escapar ao controle estratégico. Enquanto as estratégias se associam às estruturas permanentes, as táticas vinculam-se às conjunturas, ao presente imediato.

Esse enfoque na vida popular, observa Certeau, inspira-se igualmente em uma teoria da enunciação (RIGBY, 1991, p. 80). O ato de falar, mais do que simples uso da língua, constitui uma apropriação singular de um repertório comum, realizado no espaço relacional entre falante e ouvinte. Cada enunciação instaura um presente e, por isso, remete diretamente à questão da temporalidade. Para Certeau, é justamente o “agora” — essa presença situada no mundo — que organiza as práticas cotidianas (CERTEAU, 1985, p. 15).

Transportada para o universo religioso, essa perspectiva permite ver que os usos populares da religião não configuram deturpações, mas sim ressignificações criativas. O foco, portanto, deve recair sobre a transformação do funcionamento da religião a partir da ação ordinária dos crentes. Nessas práticas, resistência e apropriação não são desvios, mas forças

Gaule, gerando movimentos massivos de ocupação das ruas e greves. Mesmo sem derrubar o general, o gauchismo conseguiu abrir portas para uma série de mudanças sociais, influenciando a luta pela igualdade, pela liberdade de expressão e pelo feminismo.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

positivas de criação de sentido. É nesse ponto que se afirma uma antropologia da crença: uma abordagem que reconhece o ato de crer como gesto político, produto tanto de heranças imemoriais quanto de astúcias deliberadas.

Considerações finais

As manifestações religiosas populares — procissões, festas, folias de reis, afoxés — são vistas por Certeau como culturas ordinárias. Nelas se tornam visíveis as apropriações e reinvenções, as “artes de fazer” que dão novos significados às tradições. Esse caminho permite identificar aquilo que não se encaixa nos discursos hegemônicos da história e da sociedade, desenvolvendo territórios de diferença e conferindo estatuto epistemológico a objetos muitas vezes marginalizados ou excluídos.

Com essa abordagem, Certeau rompe com a tradicional divisão entre religião erudita e religião popular. Ao reconhecer que toda manifestação religiosa está situada historicamente em uma ordem social específica, ele desfaz a hierarquia implícita que atribuía maior valor às práticas institucionalizadas em detrimento das não oficiais. Para ele, as procissões ou festas populares não são simples resíduos, mas expressões vivas de religiosidade cotidiana, inseparáveis de seu contexto histórico.

Essa postura traz lições valiosas para os estudiosos das religiões. Em primeiro lugar, é necessário evitar anacronismos: a mística ou a religiosidade de uma época não se repete em outra, pois é sempre produto de um contexto singular. Em segundo, é indispensável investigar os procedimentos de experimentação e de conformação das práticas religiosas. Isso inclui desde as antigas listas de demônios até os modos atuais de incorporação em religiões de matriz africana ou o uso das mídias por igrejas neopentecostais. Tais procedimentos são os que mantêm vivas — ou conduzem ao desaparecimento — determinadas tradições.

Além disso, Certeau lembra que estudar religião significa lidar com a ausência, com o silêncio do sagrado e com os modos de acesso elaborados pelos fiéis. Daí a importância de compreender a mística — e, de maneira mais ampla, a religiosidade — como uma prática de enunciação, como um modo de dizer o indizível.

Essa chave interpretativa conduz ao reconhecimento de que os crentes, ao reinventarem continuamente sua relação com o sagrado, tornam-se agentes políticos de suas culturas. Suas práticas religiosas, feitas de pequenas táticas de resistência e apropriação, subvertem a ordem instituída e criam significados. Para Certeau, religião e política, longe de estarem apartadas, são faces complementares de uma mesma experiência.

REFERÊNCIAS

BOUREAU, Alain. Croire et croyances. In: DELACROIX, C.; DOSSE, F; GARCIA, P.; TREBITSCH, M. *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*. Paris: Editions Complexe, 2002, p. 125-140.

BUARQUE, Virgínia. A contribuição de Michel de Certeau à História das ideias religiosas. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano VI, n. 16, maio 2013. p. 170. Disponível em



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/22632/12701> Acesso em 02 jul. 2025.

CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. Campinas: Papyrus, 1995.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. *A Fábula mística: séculos XVI e XVII*. Volume 1. Trad. De Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. Volume I: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CERTEAU, Michel de. *L'étranger ou l'union dans la difference*. Nouvelle edition introduite et établie par Luce Giard. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires, Katz, 2006.

CERTEAU, Michel de. *Mystique et psychanalyse (entretien avec Mireille Cifali, 1983)*. In CERTEAU, Michel de. *Les Cahiers Espace-Temps – histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve*. CNRS, n. 80/81, 2002, p.156-175.

CERTEAU, Michel de. *Mystique et psychanalyse*. In GIARD, Luce (ed.) *Michel de Certeau*. Paris: Editions du Centre Pompidou, 1987.

CERTEAU, Michel de. *Teoria e método no estudo das práticas cotidianas*. In SZMRECSANY, Maria Irene (org). *Cotidiano, cultura popular e planejamento urbano (Anais do encontro)*. São Paulo, FAU-USP, 1985, p. 3-19.

CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2000.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano. Volume II: Morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CHARTIER, Anne-Marie e HÉBRARD, Jean. *A invenção do cotidiano: uma leitura, usos*. *Projeto História*, n. 17, nov. 1998.

CHARTIER, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial, 1996.

DOSSE, Françoise. *Michel de Certeau, le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2014.

GEFFRÉ, Claude. *Le non lieu de la théologie chez Michel de Certeau*. In GEFFRÉ, Claude (org.) *Michel de Certeau ou la Difference Chrétienne*. Paris: Du Cerf, 1991.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

JULIA, Dominique. Une histoire en actes. In GIRARD, Luce (org.) *Le Voyage Mystique, Michel de Certeau*. Paris: RSR, 1988.

LE BRUN, Jacques. De la critique textuelle à la lecture du texte. *Le Débat*. n. 49. Paris, mars-avril, 1988. p. 109-116.

LEFEBVRE, Henry. *La vie quotidienne dans le monde modern*. Paris: Gallimard, 1985 (Collection Bibliothèque des Idées).

PANIER, Louis. Pour une anthropologie du croire. In GEFFRÉ, Claude (org.) *Michel de Certeau ou la Différence Chrétienne*. Paris: Du Cerf, 1991.

PANIER, Louis. Sémiotique du discours biblique et questions christologiques. *Laval théologique et philosophique*. v. 41, n. 3. Québec, 1985, p.292. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1985-v41-n3-ltp2123/400188ar/> Acesso em 05 jul. 2023.

RAMÍREZ, Eugenio Enrique Cortés. La poética sentimental de Michel de Certeau. *Thèlème. Revista Complutense de Estudios Franceses*. Madri, v. 27, 2012. p.105-115. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/THEL/article/view/38926> Acesso em 20 jul 2025.

RIGBY, Brian. *Popular & Modern Culture in France. A Study of Cultural Discourse*. New York, Routledge, 1991.

UZUN, Julia Rany Campos Freitas Pereira; VIDAL, Diana Gonçalves. In: OLIVEIRA, Gustavo de Souza; MOURA, Carlos André Silva de; UZUN, Julia Rany Campos Freitas Pereira; SANTOS, Mário Ribeiro dos. *Ensino de História e religiões: laicidades e coexistências*. Recife: EDUPE, 2024.

Notas de autoria

Julia Rany Campos Freitas Pereira Uzun. Possui licenciatura em História e em Pedagogia, com especialização em Gestão Escolar, Psicopedagogia Clínica e Institucional e Design Instrucional. É mestra e doutora em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp e realizou pós-doutorado em História da Educação pela Universidade de São Paulo – USP. Durante o mestrado, realizou intercâmbio no Colegio Mexiquense de Toluca – México. E-mail: professorajuliahistoria@yahoo.com.br

Carlos André Silva de Moura. Possui graduação e mestrado em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE e doutorado em História pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Realizou pós-doutorado em História na UNICAMP, com estágio como Investigador Visitante Sênior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa – ICS/UL. É professor associado (livre-docente) do curso de História da Universidade de Pernambuco – UPE (Campus Mata Norte) e docente dos Programas de Pós-Graduação em Ensino de História (UPE) e em História da UFRPE. E-mail: casmcarlos@yahoo.com.br



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

UZUN, Julia Rany Campos Freitas Pereira; MOURA, Carlos André Silva de. Contribuições de Michel de Certeau para a História Cultural das Religiões. *Sæculum* – *Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 197-212, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 10/09/2025

Aceito em 04/02/2026



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](#)