

Regina Célia Lima Xavier

**TITO DE CAMARGO ANDRADE
RELIGIÃO, ESCRAVIDÃO E LIBERDADE
NA SOCIEDADE CAMPINEIRA OITOCENTISTA**

**Tese de doutorado apresentada ao Departamento
de História do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação da Profa. Dra. Sílvia Hunold
Lara.**

Este exemplar corresponde à redação final
da tese de doutorado defendida e aprovada
pela comissão julgadora em 22/03/02.

BANCA:

Profa. Dra. Sílvia Hunold Lara

Sílvia Hunold Lara

Prof. Dr. Sidney Chalhoub

Chalhoub

Profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach

Maria Cristina Cortez Wissenbach

Profa. Dra. Mariza de Carvalho Soares

Mariza de Carvalho Soares

Profa. Dra. Maria Helena Machado

Maria Helena Machado

SUPLENTES:

Profa. Dra. Gabriela dos Reis Sampaio

Profa. Dra. Izabel A. Marson

Março/2002

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE	EC
CHAMADA	T/UNICAMP
	X19E
CLASSE BCI	48458
ROC.	16-887/02
C	
REÇO	RD. 11,02
DATA	20/04/02
Nº CPD	

CM00166476-B

IB ID 237850

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

X 19 t **Xavier, Regina Célia Lima**
Tito de Camargo Andrade: religião, escravidão e liberdade na
sociedade campineira oitocentista / Norberto Osvaldo Ferreras.
 - - Campinas, SP : [s. n.], 2002.

Orientador: Sílvia Hunold Lara.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Andrade, Tito de Camargo. 2. Irmandade de São Benedito.
3. Religião. 4. Escravidão - Campinas (SP). 5. Libertos -
Escravos - Brasil. I. Lara, Sílvia Hunold. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Agradecimentos

O momento de agradecer é sempre um instante de evocação: faz-me revisitar todos os lugares por onde estive e rever todos aqueles que compartilharam deste caminhar. Tenho muito a agradecer a cada um deles.

Sílvia Hunold Lara acompanhou-me durante praticamente toda a minha formação profissional. Foi, desde os idos tempos da graduação, uma professora exigente, embora sempre tenha sido uma orientadora paciente. Agradeço, especialmente, o cuidado com o qual leu meus textos assim como seu incentivo, fundamental para a escrita desta tese. Robert Slenes e Leila Algranti, no meu exame de qualificação, fizeram críticas e sugestões que auxiliaram o amadurecimento deste trabalho. Sidney Chalhoub, por sua vez, foi um interlocutor precioso no debate sobre práticas de cura. A amiga Vera Marques também foi excepcional ao me ajudar com a bibliografia. Michael Hall, sempre foi generoso ao me emprestar livros ou a guiar-me na biblioteca do IFCH. Além disso, foi um dos que mais me encorajou a ir aos Estados Unidos.

Durante o doutorado tive, pois, a oportunidade de estudar na Universidade de Columbia. Lá, tive dois orientadores: Eric Foner, no departamento de História e Ralph Della Cava, no Institut of Latin American and Iberian Studies. Agradeço a Foner a seriedade com que orientou meus estudos em bibliotecas e arquivos; a energia que despendeu para resolver problemas burocráticos; a oportunidade que me deu de assistir os cursos de D. Scott e Barbara Fields. Esta última recebeu-me, inclusive, com uma generosidade extraordinária. Sou muito grata também a Della Cava e por muitas razões: deu-me bons conselhos sobre Nova York, convidou-me para participar dos debates no referido instituto, auxiliou-me na regularização de meu visto e, sobretudo, fez-me sentir bem-vinda naquela universidade. Agradeço ainda as instrutivas conversas com Hebert Klein.

Pude contar, além disso, com o apoio de muitos funcionários que se tornaram também amigos como Rosaelena Scarpeline, Fernando Abraão e Denise, do Centro de Memória da Unicamp. Outros ajudaram-me em momentos diferentes deste trabalho. Paula auxiliou-me na informatização das listas de processos deste citado arquivo, fundamental para minha pesquisa. Como no decorrer da investigação mudei-me para Porto Alegre, foi

valiosa a ajuda de dois bolsistas em Campinas: Henrique Polidoro e Rodrigo Miranda. Em Porto Alegre, auxiliou-me na leitura de microfimes, Thiago Oliveira. O meu muito obrigado também ao caro amigo Marcelo Amaral que me ajudou com a imagem de Tito.

Esta tese não poderia ter sido escrita sem o amparo das agências financiadoras: CNPq, Capes/Fulbright assim como do Faep.

Durante o desenvolvimento deste trabalho estive acompanhada por muitos amigos. Magda Ricci e Aldrin Figueiredo tornaram mais produtivas e também mais divertidas as horas que passamos nos arquivos do Estado e da Curia Metropolitana de São Paulo; Antônio Negro, Fábio Bertonha, Cláudia Fuller, Marcão, Eugênio L. Soares, Cristina, Jane Beltrão, tornaram mais aprazível a vida na Unicamp e em Campinas; Gláucia, Jaime Rodrigues e Cândido Grangeiro em São Paulo; Elizabeth, Antônio, Rafael, Anna e Ricardo, tornaram minha estadia em Nova York inesquecível; Shirlei Mendes e os demais amigos viabilizaram minha vida em Porto Alegre. Quero, no entanto, agradecer ainda, especialmente, a Godelive e a Etienne Samain por terem me auxiliado a superar dificuldades importantes; a Sandra Molina e Lúcia Oliveira pela imensa amizade e cumplicidade em toda esta trajetória; a Maristela Machado por ter sempre me estimulado a escrever além de ter corrigido meu português; a Sílvia Petersen por suas carinhosas sugestões. Por fim, agradeço a meus pais pelo apoio incondicional.

Abreviaturas

ACMU – Arquivo do Centro de Memória da Unicamp

ACMC – Arquivo da Câmara Municipal de Campinas

ACUMC – Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas

AESP – Arquivo do Estado de São Paulo

ACMSP – Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

BCMU – Biblioteca do Centro de Memória da Unicamp

ÍNDICE

Introdução.....001

Parte I:

Capítulo 1 – O apelo dos batuques e a trama dos escravos.....021

Capítulo 2 – Casamento, religiosidade e revolta escravas.....069

Capítulo 3 – Igreja católica e religiosidade africana.....105

Capítulo 4 – Ciência e devoção: práticas de cura em Campinas.....135

Parte II:

Capítulo 5 – Um santo que protege e autoridades que vigiam.....173

Capítulo 6 – A irmandade de São Benedito: sob a proteção do vigário....221

Capítulo 7 – Um projeto em preto e branco.....271

Considerações finais.....319

Fontes e Bibliografia.....325

Introdução:

Este trabalho apresenta a história de um homem, Tito de Camargo Andrade que viveu em Campinas no século XIX. A elaboração de sua biografia já estava quase chegando ao fim quando, finalmente, pude “vê-lo” pela primeira vez. Fiquei paralisada com seu olhar expressivo. Há anos vinha interrogando velhos papéis, quase sempre tão econômicos em suas palavras. Fora lendo seu testamento que Tito se apresentara, inicialmente, aos meus olhos: ali declarou seu nome, sua filiação, sua religião, discorreu um pouco sobre sua família. Dali em diante, percorremos uma longa trajetória. A cada folha que lia sobre ele, novos elementos iam se agregando para compor sua imagem, como em um retrato falado. Até que, de súbito, uma outra representação se impôs e pude vislumbrá-lo. Afinal, lá estava pintado o seu rosto, num quadro pendurado com destaque no interior da sacristia da igreja de São Benedito em Campinas. O homem que eu havia lentamente desenhado através de textos e letras, tornava-se naquele momento visível, em traços e cores. Ele finalmente aparecia diante de meus olhos. É possível, então, saber como ele realmente foi?

Na verdade, aquele retrato que eu admirava extasiada naquele momento era o resultado de muitas ações. Primeiro, lá estava a imagem que Tito, voluntariamente, havia deixado de si mesmo ao escolher sua roupa, ao arrumar seu cabelo, ao fazer a pose que deveria ficar registrada para a posteridade. Segundo, é muito provável que a pintura ali exposta tenha se originado de uma fotografia. Sua realização dependeu, portanto, de técnicas variadas, desde a escolha do ângulo, da película, do enquadramento do fotógrafo até a escolha de texturas, cores e traços feitos pelo pintor. Aquela imagem tão “real” de Tito, nada mais é na verdade, que a história destas diferentes escolhas e representações. Não é diferente, guardada as devidas proporções, da biografia de Tito que apresento ao leitor.

Quando li o testamento e inventário de Tito, estava ainda pesquisando para o meu mestrado. Naquele momento, tinha como preocupação central a história do fim da escravidão e a experiência do trabalho livre. No entanto, cedo havia percebido que qualquer definição de escravidão e/ou liberdade só era inteligível se considerasse a experiência histórica das partes envolvidas naquele processo. Orientada por esta percepção, fui levada a privilegiar, naquela pesquisa, a história de vida de libertos, por terem, como sujeitos,

vivenciado tanto a escravidão quanto a liberdade. Por entender que estes conceitos comportavam valores definidos socialmente, passei a investigar as formas de obtenção legal da liberdade, as expectativas envolvidas neste processo, o aparato jurídico, a questão política, entre tantos outros aspectos que, evidentemente, não estavam divorciados da questão do trabalho, da constituição de patrimônios, das relações familiares, assim como da formação de solidariedades e identidades específicas. Enfim, privilegiar experiências de vida significou pensar a história da escravidão e da liberdade à partir de outro prisma, diferente daquele que prioriza apenas os debates parlamentares sobre a abolição ou que interroga sobre o impacto estrutural causado pelo desenvolvimento do capitalismo no Brasil.

Tito de Camargo foi um dos libertos que descobri naquele momento e a pesquisa sobre ele inseriu-se, inicialmente, dentro deste quadro de preocupações que ensejou este trabalho anterior¹. O estudo sobre a sua vida, contudo, revelou uma tal riqueza e apontou para tão densas questões históricas que terminou dando origem a um outro projeto e a um grande desafio: o de escrever sua biografia². Nunca pretendi, entretanto, escrevê-la nos moldes de uma historiografia tradicional que, muitas vezes, dedicou-se à ação dos indivíduos atribuindo-lhes significados morais e pedagógicos ou, ainda, heroificando-os, ao transformar seus feitos em exemplo de conduta social³. Um estudo sobre a vida de Tito de Camargo Andrade justificou-se, cada vez mais, no decorrer da pesquisa, pelas possibilidades que abriu de conhecer, de forma mais aprofundada, a sociedade campineira no século XIX. Ao seguir Tito de Camargo Andrade em suas relações sociais, pude interrogar-me sobre as escolhas feitas por seus habitantes, importantes para a formação de suas identidades sociais. Foi acompanhando Tito de Camargo Andrade em sua convivência na cidade e nas fazendas, sucessivamente abaladas pelas revoltas escravas, que pude interrogar-me sobre as alianças construídas entre os escravos e homens livres pobres; perceber os acordos tácitos mantidos entre as autoridades (municipais e provinciais) e

¹ A dissertação de mestrado terminou originando o livro A Conquista da Liberdade: libertos em Campinas na segunda metade do século XIX. Campinas: CMU/Unicamp, 1996.

² Vide sobre este tema Xavier, Regina Célia Lima. "O desafio do trabalho biográfico" Questões de teoria e metodologia da história. Porto Alegre: Ed. universidade/UFRGS, 2000, pp. 161-176.

³ Veja-se o caso, por exemplo, das biografias morais citadas por Levi, G. "A ilusão biográfica" Amado e Ferreira (Org.) Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 183-192.

senhores e membros do clero local; surpreender os escravos reunidos em batuques ou no interior de irmandades religiosas; perceber suas atitudes frente às doenças e à cura proposta por médicos e curandeiros; enfim, através dos percursos de Tito em diferentes conjunturas, todo o “horizonte social” de Campinas se descortinou⁴.

Dei prosseguimento, então, à minha pesquisa documental, intensiva, incentivada, em grande medida, pela sugestão de Ginzburg em seu artigo *O nome e o como*⁵, no qual ressalta as possibilidades analíticas abertas pela abordagem que privilegia o nome próprio como veículo de investigação. Conduzida pelo nome de Tito de Camargo – como um “fio de Ariana” a me guiar no labirinto dos arquivos – fui levada, de fato, a conhecer diferentes tipos de registros e esta diversidade de fontes levou-me também a reconstituir diversas conjunturas sociais. Ao mesmo tempo, Tito foi se revelando através dos vastos relacionamentos que estabeleceu em sua vida. Através deles busquei, tanto quanto possível, como havia sugerido Ginzburg, integrar e articular estas várias dimensões do vivido, na tentativa de tecer uma “malha fina”, capaz de “compor uma imagem gráfica do tecido social” no qual Tito de Camargo esteve inserido.

Esta perspectiva foi sempre utilizada como forma de evitar a possibilidade de atribuir à vida de Tito de Camargo “uma unidade coerente de sentido”, armadilha sobre a qual Bourdieu havia chamado a atenção em seu artigo *A ilusão biográfica*⁶. Uma das primeiras questões que se impôs foi, justamente, aquela que relaciona o nome próprio com a identidade do sujeito.

⁴ Cerutti ressalta, em seu trabalho, como “os impedimentos e limites da escolha dos indivíduos dependem essencialmente das características de suas relações com outrem: inscrevem-se na rede de compromissos, das expectativas e dos laços de reciprocidade que a vida em sociedade lhes impõe”. Por conseguinte, enfatiza esta autora, é o processo social que se situa no centro de análises como estas, afinal, ilumina-se mais as interações dos indivíduos em diversos contextos sociais que as instituições. O foco da análise, conclui, deixa de ser as estruturas ou estas instituições e passa a ser o processo e as interações. Cerutti, S. “A construção das categorias sociais” Boutier, J e Julia, D. *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998, p. 240-241.

⁵ Ginzburg, C. “O nome e o como. Troca desigual e mercado historiográfico” *A Micro-história e outros ensaios*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Editora Bertrand Brasil, 1989, pp. 169-178.

⁶ Neste artigo, o autor critica a idéia de uma história que concebe a vida como “um todo”, “um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma “intenção” subjetiva e objetiva, de um projeto” que transcorre, por sua vez, “segundo uma ordem cronológica que é também uma ordem lógica”. Bourdieu, P. “A ilusão biográfica” Amado e Ferreira (Org.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998, p.184.

Bourdieu aponta o nome próprio como uma descrição oficial do indivíduo, norteadada por uma lógica que tenderia a se aproximar daquela que informa os relatos de vida. Para este autor, o nome próprio é a identidade visível de seu portador, constante e durável, que arrancado do tempo e do espaço social, assegura aos indivíduos assim designados uma *constância nominal*. O nome como uma designação rígida transcende, portanto, as flutuações históricas. Por conseguinte, ele pressupõe uma unidade que contém as sucessivas manifestações do sujeito e a “possibilidade socialmente reconhecida de totalizar essas manifestações em registros oficiais”. A história de vida, por sua vez, aproxima-se desta descrição oficial, explicitada na instituição de um nome próprio, ao nos levar a pensar este sujeito assim nomeado de forma unitária, ao definir a noção de trajetória como “uma série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente num espaço que é ele mesmo um devir”. Para Bourdieu, contudo, “tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um “sujeito” cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em consideração a estrutura da rede”⁷.

Esta relação entre o nome próprio e a identidade atribuída ao indivíduo mostrou-se especialmente complexa durante a pesquisa documental devido às especificidades históricas de uma localidade como Campinas no século XIX. Em primeiro lugar, a *constância nominal* tal como foi definida por este autor mostrou-se, neste caso particular, ser apenas parcialmente verdadeira. Para Bourdieu afinal, o nome próprio como produto de um rito de instituição inaugural, marca o próprio acesso à existência social⁸. No caso de Campinas e, especialmente, de Tito de Camargo, este “rito inaugural” foi produto de um

⁷ Segundo Bourdieu, “não podemos compreender uma trajetória sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ele se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontado com o mesmo espaço dos possíveis”. Idem. p. 190.

⁸ Para Bourdieu, o nome próprio é o suporte daquilo que chama *estado civil*, ou seja, “o conjunto de propriedades ligadas a pessoas às quais a lei civil associa efeitos jurídicos, produto do rito de instituição inaugural que marca o acesso à existência social, ele é o verdadeiro objeto de todos os sucessivos ritos de instituição e nomeação dos quais é construída a identidade social: essas certidões de atribuição, produzidas sob o controle e garantia do Estado”. Idem., p. 188. Para uma outra análise sobre o processo histórico no qual se deu a identificação oficial dos indivíduos, consulte ainda Ginzburg, C. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 143-180.

rico processo histórico que não pode ser *a priori* deduzido. Diferentemente de hoje, o nome próprio no século XIX para uma boa parte da população (que era escrava) não era dado necessariamente ao sujeito em seu nascimento e registro e, tampouco, era um elemento constante e a-histórico. Tito, a exemplo de outros, fez-se conhecer durante mais de 30 anos apenas pelo primeiro nome, aquele que adquiriu provavelmente como cativo no Brasil. Outros escravos com os quais conviveu, no entanto, tinham seus nomes seguidos de alguns epítetos (não associados diretamente a uma personalidade jurídica) que, em geral, faziam referência ao tráfico transatlântico do qual haviam sido vítimas, indicando suas presumidas procedências. É o caso de escravos como Bento Monjolo e João Congo, moradores na fazenda Duas Pontes de propriedade do Capitão-mor Floriano de Camargo Penteado que o leitor conhecerá no primeiro capítulo deste trabalho. Estes epítetos, no entanto, ao se aderirem aos nomes dos escravos e ao participarem da constituição de suas identidades, podiam se relacionar tanto com a lógica do traficante, sendo assim uma atribuição dos agentes colonizadores, quanto podiam ser assumidos no Brasil pelos próprios escravos, em um processo no qual recriavam suas identidades culturais. Importante também era a adoção de um sobrenome, tal como o fez Tito, em um processo no qual à recomposição do nome próprio marcava o acesso à liberdade e à personalidade jurídica. Assim Tito, uma vez liberto, assumiu o sobrenome de seu senhor vindo a se chamar Tito de Camargo Andrade. À constituição dos nomes encrustavam-se, desta feita, vários significados sociais, políticos e culturais que não poderiam em minha análise ser ignorados. O nome e a identidade deste homem que eu pesquisava, só podiam ser pensados, portanto, em relação a esta “estrutura da rede” a que aludiu Bourdieu.

Assim, o nome e a identidade de Tito de Camargo me foram sendo revelados a partir das suas próprias experiências sociais e em relação ao contexto histórico no qual se inscreviam suas ações. Entretanto, estabelecer em uma narrativa, esta relação entre as ações singulares de um indivíduo e o contexto não foi uma tarefa fácil. É certo, como pontuou Levi, que muitas vezes corre-se o risco de chamar o contexto à cena para que ele explique aqueles fenômenos que inicialmente nos pareceram incompreensíveis ou para preencher lacunas documentais. Quem, no desenvolvimento de uma pesquisa histórica como esta, ainda não se deparou com esta questão? Então, como explicar que os escravos de uma mesma região pudessem tramar revoltas através de batuques (com seus ritos religiosos

próprios) e frequentar o confessionário da igreja católica? Como não interpretar estes comportamentos à luz de um contexto que possa torná-los inteligíveis? O problema, continua ensinando Levi, é que esta relação entre o indivíduo e o contexto pode repousar sobre esta hipótese implícita: “qualquer que seja a sua originalidade aparente, uma vida não pode ser compreendida unicamente através de seus desvios e singularidades, mas, ao contrário, mostrando-se que cada desvio aparente em relação às normas ocorre em um contexto histórico que o justifica”. Desta forma, o contexto é percebido a partir de sua capacidade normativa e tende, por conseguinte, a diluir a singularidade das ações dos sujeitos. É preciso, pois, perceber a capacidade dos indivíduos de interagir e de transformar o contexto para que este não seja apenas “um pano de fundo imóvel” a caracterizar os personagens⁹. Enfatizar, pois, na análise, a inter-relação entre o indivíduo e o contexto, foi uma tentativa de evitar esta armadilha. Afinal, buscar o ponto de junção entre eles, através das experiências sociais, possibilitou valorizar os aspectos singulares da vida de Tito tanto quanto permitiu-me ressaltar o alcance mais geral de suas experiências.

Por outro lado, a narrativa sobre a vida de Tito também não foi feita, selecionando entre suas ações aquelas capazes de ilustrar as características de um grupo ou período¹⁰. Ao contrário. Foi sua presumida participação em uma revolta escrava que me fez refletir sobre esta temática e levou-me a considerar as particularidades destas insurreições, inclusive suas ambigüidades, suas incertezas, dentro de um devir histórico.

Foi então, no seio desta tensão entre o indivíduo e o contexto que a temática das revoltas escravas foi incorporada à pesquisa assim como todos os demais temas analisados ao longo desta tese. Eles surgiram, pois, no próprio desenvolvimento da investigação e, desta feita, o itinerário de pesquisa nunca pôde ser definido previamente. Isto gerou, obviamente, muitas incertezas e foi fonte da maior parte de minhas inquietações. Afinal,

⁹ Levi, G. Op. Cit, p.175-176. Veja ainda, deste mesmo autor A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, bem como o prefácio a esta obra escrito por J. Revel.

¹⁰ Este seria o caso, segundo a classificação de Levi, das biografias modais nas quais as ações do indivíduo só interessam enquanto iluminam condições sociais mais frequentes, sendo, pois, típicas de uma época ou sociedade. Levi, Op. Cit. A micro-história, no entanto, assim como afirma Loriga, considera, por sua vez, desnecessário estabelecer a tipicidade do indivíduo, pois, mesmo as vidas que se afastam da média são capazes de provocar uma reflexão sobre o equilíbrio entre a especificidade do destino pessoal e o conjunto do sistema social. Loriga, S. “A biografia como problema” Revel, J. Jogos de escalas: a experiência da micro-análise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 225-249.

quanto mais acompanhava Tito em suas idas e vindas por Campinas ao longo do século XIX, mais potencialmente amplo se tornava este trabalho. Para buscar desenvolvê-lo, foi necessário percorrer muitos arquivos, cartórios e bibliotecas¹¹.

O problema era como saber se as fontes seriam suficientes para elucidar as questões temáticas sugeridas pela vida de Tito. Assim, suas experiências em Campinas na primeira metade do século XIX, seu empenho na construção da igreja e sua atuação na irmandade de São Benedito apareciam de forma muito fragmentada, devido às lacunas deixadas pelas fontes. Inicialmente eu esperava, por exemplo, ler o primeiro Livro de Tombo da Paróquia da Conceição de Campinas, largamente citado na bibliografia, referente ao período de 1776/1877¹². Entretanto, qual não foi minha surpresa ao pesquisar no arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas e perceber que lá só haviam os livros referentes a 1863/1917, 1909/1913 e 1914/1939. Diante do desaparecimento desta importante fonte tive que me contentar com as informações retrospectivas escritas, em geral, por padres e memorialistas, contidas nos volumes e obras que tinha ao meu dispor.

Na documentação cível, por sua vez, foi feita uma longa busca de processos envolvendo Tito, seus familiares, seus senhores, amigos e irmãos de São Benedito. Parte destas investidas foi totalmente infrutífera devido às dificuldades de reconhecer as pessoas envolvidas. Sob o nome de Antônio de Camargo, por exemplo, encontrei um grande número de pessoas sem que pudesse discernir entre elas quem havia sido, afinal, o genro de Tito. Também aqui as observações de Bourdieu precisam ser relativizadas: no século XIX brasileiro, os nomes, inclusive para homens livres, variavam bastante. Por razões como esta a reconstituição de seu universo familiar, assim como outros aspectos de sua vida, teve que

¹¹ Para recuperar a história de vida de libertos como Tito foi necessário um levantamento exaustivo de fontes. Em geral, não se tem no Brasil muitos registros sobre os escravos e libertos que tenham sido escritos de próprio punho. Em muitos documentos são citados de forma indireta ou tem seus depoimentos mediados por curadores e escrivães, tais como nos casos de processos crime ou ações de liberdade. Além disso, no processo de abolição, tenderam gradualmente a desaparecer dos registros. Apesar destas dificuldades, para a realização desta tese, foi feita uma ampla pesquisa em fontes de natureza muito variada, tais como: jornais, processos cíveis e criminais; título de compra e venda de imóveis; registros de cartas de alforria; provisões eclesiásticas; correspondências da Câmara Municipal, entre muitas outras. Para uma melhor reflexão sobre trajetórias escravas e suas fontes, consulte ainda Xavier, Regina Célia Lima. "Biografando outros sujeitos, valorizando outra história: estudos sobre as experiências dos escravos" in Schmidt, B. (org.) O Biográfico: perspectivas interdisciplinares. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000, pp. 97-130.

¹² Benedetti, por exemplo, cita este documento em seu trabalho. Benedetti, L.R. Os santos nômades e o deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

ser feita incluindo o silêncio das fontes. Em outros casos, tais como nos processos de dívidas que envolviam procuradores da irmandade de São Benedito, poucas informações foram obtidas devido ao caráter sumário deste tipo de registro. Dificuldades como estas foram mais a regra do que a exceção tornando a pesquisa longa e extensa.

Para compreender Tito em suas relações sociais ainda lancei mão, em muitos momentos, dos livros dos memorialistas que escreveram sobre a cidade, tais como Vitalina Pompeu de Souza Queiroz, Raphael Duarte, Benedito Otávio, Jolumá Brito, entre outros. Em termos historiográficos, este tipo de fonte, como assinalou Abreu¹³, comporta muitos problemas. Em primeiro lugar, nelas se juntam a “história documentada” e a “opinião dos autores”, sem que muitas vezes se possa discernir claramente entre um e outro. Em alguns casos, a reconstituição histórica aproxima-se da autobiografia, não sendo acompanhada de uma análise crítica, não tendo balizas cronológicas precisas e não informando as fontes. Em textos sobre Campinas como o de Daunt Neto ou de Pompeu de Queiroz, por exemplo, retrata-se, muitas vezes, reminiscências pessoais ou familiares de forma bastante subjetiva. Parte destas dificuldades puderam ser vencidas através do cruzamento destes relatos com outras fontes primárias. Isso aconteceu, notadamente com o relato de Pompeu de Queiroz sobre a revolta escrava de 1871. Sua narrativa, bastante imprecisa inclusive em termos cronológicos, pode ser confrontada com as notícias de jornais e com um processo crime, auxiliando na sua datação. Raphael Duarte, por sua vez, influenciado pela paixão que Mello Moraes Filho tinha pela cultura popular, relatou com grande riqueza de detalhes as festas religiosas ocorridas em Campinas, enquanto outras fontes, como os jornais eram bem mais econômicos em suas descrições. Em muitos outros momentos, entretanto, as informações obtidas pelos memorialistas só puderam ser analisadas enquanto possibilidades verossímeis no contexto campineiro oitocentista.

Guiada pelas mãos de Tito, fui adentrando as ruas da cidade, conhecendo seus habitantes, suas aflições e antagonismos sociais. Neste percurso, várias reflexões foram se fazendo necessárias. No primeiro capítulo, elas aparecem referidas ao contexto histórico com o qual Tito interagiu. Investiguei, inicialmente, as relações objetivas que os escravos mantiveram com seus senhores - especialmente aqueles que viveram na mesma fazenda de

¹³ Abreu, M. O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

açúcar que ele ou nas proximidades. Também foi importante interrogar como os escravos se constituíram enquanto sujeitos, como se apresentaram e como foram, por sua vez, percebidos por seus senhores e demais autoridades. Tornou-se, então, imprescindível compreender, a partir desta percepção de si e do outro, como os protagonistas desta história, desde as primeiras décadas do século XIX, construíram suas alianças ou como vivenciaram os conflitos sociais. Tratava-se, portanto, como assinalou Cerutti, de privilegiar na análise, tanto quanto possível, a individualização dos sujeitos e suas experiências, problematizadas, contudo, em suas relações no interior de um contexto histórico determinado. Os conflitos de interesses inscreveram-se, desta feita, na tensão entre suas ações e as normas sociais, deixando, portanto, de ser explicados apenas “a partir da posição que formalmente ocupavam em uma dada hierarquia social”¹⁴.

Como já observei, as experiências de Tito de Camargo conduziram-me a refletir sobre as revoltas escravas e formas de domínio e repressão social. Elas não foram, contudo, pensadas *a priori*, a partir de uma oposição “estrutural” definida pela condição – escrava ou livre – de seus protagonistas, mesmo considerando a importância vital desta clivagem. Desta feita, foi essencial me interrogar também sobre outros aspectos presentes no estabelecimento de alianças, tais como a construção de solidariedades que podiam unir escravos, libertos e homens livres pobres ou ainda, senhores e clérigos. Importante também foi questionar a forma pela qual se construía uma identidade social entre os africanos e/ou seus descendentes, baseada, muitas vezes, na percepção das afinidades e das diferenças étnicas entre os escravos, ou ainda, a partir de uma cosmologia africana reconstruída e partilhada, ressaltando-se o papel fundamental desempenhado pela religião.

Afinal, como já observou Thompson, as pessoas também lidam com suas experiências como sentimentos, tratados em sua cultura, “como valores”, explicitados na relação com “normas, obrigações familiares e de parentesco ou, em suas formas mais elaboradas, nas convicções religiosas”. Os valores, tanto quanto as necessidades materiais, são “sempre um terreno de contradição, de luta entre valores e visões-de-vida alternativos”. Assim, toda a análise que reduz os comportamentos escravos a uma percepção dicotômica

¹⁴ Cerutti, S. “Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII” in Revel, J. (org.) *Jogos de escalas: a experiência da micro-análise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 173-202. Desta mesma autora, “A construção das categorias sociais” in

que opõe de modo esquemático resistência e dominação, deixa de ser satisfatória, na medida em que tende a não levar em conta outras dimensões que também informam os conflitos vivenciados pelas pessoas naquele período. Considerar, enfim, como sugeriu Thompson, que toda luta social¹⁵ é ao mesmo tempo uma luta acerca de valores, permitiu-me perceber de forma mais ampla tanto o percurso de Tito e demais escravos quanto compreender o papel desempenhado pelos senhores, autoridades civis e eclesiásticas.

A pesquisa prosseguiu, então, buscando cruzar estratégias de domínio social com os diferentes valores culturais presentes nas ações dos protagonistas. Neste ponto, o instigante debate historiográfico sobre a família escrava, inspirou, em grande medida, o tratamento desta temática no segundo capítulo deste trabalho. Nele, chamo a atenção para as intenções da elite e autoridades civis e eclesiásticas, assim como para a lógica que presumia a formação das famílias escravas, consoante, certamente, com as tradições africanas, reconstruídas ou não.

Em uma pesquisa como esta, no entanto, na qual se busca reduzir o foco da análise iluminando, tanto quanto possível, à ação dos indivíduos, o tema da formação das famílias tendeu a ser analisado através de um recorte que não privilegiou apenas as relações no interior do grupo escravo e/ou senhorial. Ao trabalhar, por exemplo, com as ações e percepções a respeito do matrimônio católico do senhor de Tito, que vinha a ser também o Capitão-mor de Campinas, fui levada a me interrogar sobre uma política de domínio que presidia tanto a repressão à revolta dos escravos quanto o pretendido controle sobre a vida familiar dos habitantes da localidade, fossem eles senhores, livres pobres ou escravos e, ainda, sobre suas diferentes tradições.

Um tema foi, então, tornando-se cada vez mais recorrente: o da religiosidade. Foi essencial interrogar-me como era vivenciada a religião por escravos, libertos e livres e, em que medida, poder-se-ia pensar uma religião africana no Brasil oposta ao catolicismo. A bibliografia sobre a África Central ajudou-me enormemente a refletir sobre o papel do

Boutier, J e Julia, D. (org.) Passados recompostos: campos e canteiros da história. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1998, pp. 233-242.

¹⁵ Thompson refere-se, especificamente, a luta de classes e não a lutas sociais em geral. Poderíamos, no entanto, guardar uma citação mais literal se considerarmos o conceito de classe em sua acepção heurística, nos termos também propostos pelo autor em seu artigo. Thompson, E. P. A miséria da teoria. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981, pp. 47-61 ou ainda sobre o conceito de classe, "La

catolicismo e da Igreja católica entre a população negra assim como a respeito dos conflitos que envolveram paroquianos e párocos em Campinas e outras localidades na Província de São Paulo. O entendimento desta questão mais geral auxiliou-me a compreender a liderança exercida por Tito e seu papel como curandeiro. Estes foram temas tratados especialmente nos primeiros quatro capítulos da primeira parte deste trabalho.

A segunda parte, que compreende os três últimos capítulos, é dedicada à análise da trajetória de Tito no interior da irmandade de São Benedito e na construção da igreja em devoção a este santo.

As irmandades religiosas, principalmente aquelas que agregavam africanos e seus descendentes, sofreram durante todo o regime do padroado, o controle da Igreja e do Estado, a quem deveriam pedir licença para poder funcionar. Podiam gozar, pois, de uma autonomia bastante relativa. Talvez por isso, tenham sido vistas por muitos autores a partir de idéias opostas. Como bem afirma Mac Cord, em muitas análises as irmandades surgem “ora como espaço de negociação, ora de conflito, ora de acomodação, ora de solidariedades e conscientização entre os negros”¹⁶.

Autores como Décio Freitas, segundo ainda Mac Cord¹⁷, cristalizaram em suas análises a imagem das irmandades enquanto “verdadeiros antiquilombos”, tamanha ênfase dada à capacidade delas de acomodar os negros ao sistema escravista. Embora de forma mais matizada, converge para o mesmo sentido a análise de autoras como Ávila e Gomes¹⁸, que perceberam as irmandades como veículos de uma política de dominação social e religiosa, responsáveis por promover a integração dos negros à ordem escravocrata. Para estas autoras, afinal, as únicas ações de caráter libertário continuam, surpreendentemente, sendo aquelas expressas nas fugas individuais e/ou coletivas e na formação de quilombos. Boschi, por sua vez, também ressaltou o quanto as irmandades foram um sustentáculo da

sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de clase sin clase?” *Tradition, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica, 1989, pp.13-61.

¹⁶ Mac Cord, M. *O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*. Dissertação de mestrado apresentada na Unicamp, 2001, p. 38.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Avila, C. e Gomes, M. C. A. “O negro no barroco mineiro: o caso da igreja do Rosário de Ouro Preto” *Revista do departamento de história*, 1988, pp. 69-76.

escravidão por nunca terem promovido a contestação do antigo regime¹⁹. Esta foi uma visão reiterada também por Cardozo²⁰, para quem os choques e as violências da escravidão foram isoladas e harmonizadas pelas irmandades religiosas garantindo a pacífica evolução social da colônia. Essa visão recorrente em alguns estudos enfatiza, portanto, a função exercida pelas irmandades no sentido de apaziguar conflitos sociais.

Outros, no entanto, viram as irmandades de maneira oposta: como contestadoras da ordem social. Nestes casos, em geral, as análises tendem a priorizar as festas, demonstrando seu caráter subversivo, de resistência à subordinação. As festas, sob este ponto de vista, são entendidas como uma tentativa de os africanos e seus descendentes recuperarem seu próprio mundo, uma vez que ali, poderiam desfrutar de um certo poder que se legitimava pela via do sagrado, sendo portanto, inquestionável. A festa, por sua diversidade e importância, conteria no seu interior uma heterogeneidade étnica própria do mundo colonial. Embora pudessem ser por isso marcadas por alguns antagonismos, ajudavam a manter os padrões culturais africanos ao criar elos entre iguais. Assim, a irmandade não teria sido responsável por uma cristianização, mas expressava um sincretismo religioso. Sem poder evitar estas manifestações, restava ao Estado e à Igreja, permitir as atividades das irmandades, embora tentassem restringir suas festas²¹. Enfim, as irmandades em análises como estas são sinônimos de resistência cultural.

Ao lado destas interpretações, Mac Cord²² ressalta ainda aquelas nas quais as irmandades são tidas como lugar de ambigüidades e contradições. Ele cita o exemplo de Scarano para quem as irmandades tanto promoveram a acomodação quanto proporcionaram um espaço de conquistas e lutas para os negros. Mulvey²³, em seu trabalho, não se diferencia muito desta perspectiva. Ela aponta, por sua vez, como as irmandades foram

¹⁹ Boschi, C. "As diretrizes metropolitanas, a realidade colonial e as irmandades mineiras" Revista brasileira de estudos políticos, 1987, pp. 131-151. Ou ainda, Os Leigos e o poder: as irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

²⁰ Cardozo, M. S. "As irmandades da antiga Bahia" Revista de História, Vol. XLVII, Ano XXIV, 1973, pp. 237-261.

²¹ Nunes, M. C. "História e significação simbólica da festa do Rosário do Serro" Revista do departamento de história, Vol. 6, 1988, pp. 151-156.

²² Op. Cit.

²³ Mulvey, P. "Black brothers and sisters: memberships in the lay black brotherhoods of colonial Brazil" Luso-Brazilian Review, vol. 17, n.2, 1980, pp. 253-280.

criadas para doutrinar os escravos segundo os dogmas da religião católica. Russel-Wood²⁴, por sua vez, ressalta o quanto ali incidiu uma política de domínio e como os senhores pretendiam fazer com que estas organizações representassem apenas instrumentos para promover moderação e estabilidade social. Mulvey vai um pouco mais adiante ao considerar que elas foram não apenas veículos de controle social e religioso mas, possibilitaram, de fato, uma aceitação social ao permitir a cristianização da população africana. No entanto, a mesma autora pondera que nas irmandades os africanos puderam expressar sua cultura e conquistar prestígio e respeitabilidade social, influenciando em sua mobilidade ao proporcionar, inclusive, uma identidade étnica e cultural. Ela também sugere que apesar das diferenças étnicas existentes em seu interior, significaram a preservação da cultura africana²⁵. Eram, portanto, ao mesmo tempo, lugar de resistência e acomodação.

O problema é que estas análises se encontram presas ao binômio dominação e resistência. Contra este tipo de percepção, Mac Cord²⁶ propõe uma interpretação que dê conta dos vários atores e interesses que se cruzam no interior das irmandades. Inspirador, sem dúvida, neste sentido, é o trabalho de Soares²⁷, principalmente no que se refere ao estudo das irmandades “de pretos” tais como a de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Em sua investigação esta autora pôde contar com documentos bastantes raros que a auxiliaram não apenas a pensar sobre “a existência dessas agremiações religiosas”, mas também a conhecer “seu funcionamento cotidiano”. Através desta rica documentação, ela reconstruiu “a organização dos grupos étnicos existentes em seu interior”, tendo sempre o cuidado de avaliar, concomitantemente, “a importância da religiosidade católica nas novas formas culturais por eles adotadas no cativeiro”²⁸.

A pesquisa sobre as irmandades ganha em trabalhos como este, novo sentido, na medida em que não mais se restringe a idéias de resistência e/ou acomodação, possibilitando uma compreensão mais ampla do papel dos africanos e seus descendentes, inclusive no interior das organizações religiosas católicas.

²⁴ Russel-Wood. “Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behaviour” *HAHR*, vol. 54, n.4, 1974, pp. 567-602.

²⁵ Mulvey, *Op. Cit.*, p. 255.

²⁶ *Op. Cit.*

²⁷ Soares, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro. Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

²⁸ *Idem*, p. 27.

Infelizmente, para a consecução deste trabalho, não pude contar com documentos tão ricos e raros como os da autora citada acima. Na verdade, muito pouco restou sobre a irmandade de São Benedito de Campinas: não existem mais seus compromissos do século XIX, não há livros de assento de irmãos, de contabilidade, enfim, não restou quase nenhum registro de seu funcionamento interno. A análise aqui empreendida, portanto, não pôde sempre valorizar as atividades da irmandade sob a perspectiva dos irmãos. Eles são recuperados, na maioria das vezes, em seus embates com as autoridades civis e eclesiásticas. De qualquer maneira, procurei evitar qualquer análise redutora do papel desta irmandade ao retratar, tanto quanto possível, seus conflitos, ao pensá-la como lugar de luta social. Se, por um lado, contei com limites importantes, por outro, busquei nesta análise dar algumas contribuições ao debate sobre o tema. Afinal, Tito de Camargo Andrade ao tecer suas relações sociais levou-me a transitar por diferentes domínios, ora me colocando no seio de revoltas escravas ora nas irmandades. Forçoso foi, então, repensar esta relação.

Mulvey, em sua análise, por exemplo, explica que parte do caráter assimilacionista assumido pelas irmandades religiosas deve-se ao fato delas abrigarem em seu interior, em sua grande maioria, africanos bantos. Estes seriam, justamente, aqueles menos fiéis aos cultos africanos e os que menos lideraram revoltas escravas. Daí serem mais facilmente cristianizados através das irmandades e, portanto, mais assimilados pela sociedade luso-brasileira²⁹. Neste tipo de assertiva estão subjacentes duas idéias correlatas: a de que cristianismo e cultos africanos tendem a se opor; e que cristianismo e assimilação têm um significado unívoco.

Segundo a análise de Capone³⁰, este tipo de visão se assenta em uma tradição antiga nos estudos sobre os africanos no Brasil, ao estabelecer a diferença entre escravos iorubas e bantos. Estes últimos seriam aqueles mais inferiores e, embora tivessem vindo em maior número para o país, teriam contribuído relativamente pouco para a formação de uma tradição cultural africana. Os iorubas, ao contrário, teriam sido sempre mais fiéis a suas tradições. Com uma organização social e religiosa mais complexa puderam manter-se, graças a sua religião, culturalmente superiores aos bantos. Alguns autores chegaram a ressaltar inclusive seu espírito guerreiro e suas qualidades como líderes religiosos e

²⁹ Op. Cit. p.269.

³⁰ Capone, S. "Entre Yoruba et bantu: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines" *Cahiers d'Études Africaines*, 157, XL-1, 2000, pp. 55-77.

políticos, o que contrastava terrivelmente com o “espírito doméstico” de escravos como os “Congos”, por exemplo. Ainda de acordo com a análise de Capone, Bastide foi mais fundo neste tipo de percepção ao afirmar que os senhores, no Brasil, tendiam a preferir escravos bantos por estes serem mais permeáveis às influências externas. Este grupo de africanos, supostamente, entendeu que ao se cristianizar e/ou se ocidentalizar poderia conhecer uma mobilidade vertical, uma vez que os critérios de comportamento seriam adequados aos modelos europeus. Negariam, portanto, formas de resistência cultural, por temer que viessem a comprometer esta lógica. A cristianização, por seu turno, seria pretensamente facilitada pelo fato de que as religiões bantos não constituíam sistemas religiosos tão organizados quanto aqueles dos sudaneses por terem, em sua base o culto dos ancestrais – elemento importante em uma sociedade na qual as linhagens haviam sido destruídas pelo tráfico e pela escravidão.

Capone demonstra o quanto estas idéias sobre os escravos bantos e iorubas foram gestadas a partir de modelos evolucionistas e em estereótipos raciais presentes desde os primeiros estudos antropológicos, tais como o de Nina Rodrigues e que tenderam a se repor em estudos subsequentes. A autora aponta, no entanto, para o ocultamento causado por este tipo de dicotomia; ao propor uma busca de tradições culturais africanas mais autênticas no seio das práticas iorubas, menospreza ou mesmo falseia a importância da contribuição que os bantos deram para um melhor entendimento da vida e da cultura dos africanos no Brasil.

Este debate encontra eco nesta tese que propõe a necessidade de repensar a “docilidade” e a propensão dos bantos à cristianização e à assimilação. Afinal, as inúmeras revoltas escravas em Campinas no século XIX, onde a maioria da população cativa era procedente da África Central, negam estas concepções, até certo ponto, simplistas. Nesta região, um grande número de escravos vindos da zona Congo Angola pode, no processo da diáspora, reconstruir suas culturas e encontrar laços em comum sem se deixar, por isso, acomodar a uma sociedade tão injusta como era a campineira. Por outro lado, o catolicismo não se definia como um sistema de crenças européias transplantado intacto para o Brasil e impingido, como forma direta de opressão, aos escravos africanos. A forma que a população – senhores, escravos e clérigos – vivenciou-o aponta para as mediações, existentes e necessárias, entre a doutrina, a instituição e, as experiências sociais e religiosas. Seu entendimento só adquire sentido, portanto, quando o inserimos em um jogo político

determinado, dentro de um contexto histórico definido. Da mesma forma, não tem sentido, neste quadro, buscar origens culturais africanas “puras”, até mesmo porque muitos africanos tiveram contato com o catolicismo ainda na África. Os africanos no Brasil não foram, portanto, receptores vazios desta religião européia e tiveram suas próprias formas de entender e viver este catolicismo, permeando a sua cosmologia e tradição. Se considerarmos, como aqui se pretende, que os bantos não perderam sua cultura originária em função da assimilação a dogmas estrangeiros, mas ao contrário, recriaram suas próprias tradições a partir de afinidades culturais reveladas no contexto da escravidão, poderemos, finalmente, deixar de vincular o cristianismo a formas de assimilação. E também estaremos abertos para perceber como esta religiosidade esteve presente, de forma complexa, tanto nas revoltas quanto no interior das irmandades³¹.

Nas páginas que se seguem, o leitor poderá seguir Tito de Camargo e descortinar aspectos muito variados das experiências históricas em Campinas, ao vê-lo transitar entre revoltas e epidemias, ao imaginar seus passos nas ruas a pedir esmolas para a igreja e a irmandade de São Benedito. O percurso de Tito deve conduzir, portanto, a diferentes dimensões da vida social campineira. Desta feita, a análise aqui empreendida, não poderia se restringir a fronteiras pré-estabelecidas. Ao contrário. No seu desenrolar, esta tese me permitiu estudar, de forma integrada, temas que em geral tendem a aparecer dissociados na historiografia, tais como as revoltas e as irmandades religiosas, reintegrando-os no processo histórico do qual fazem parte e que o leitor poderá agora conhecer.

³¹ Notável, neste sentido, é a análise de Machado que retrata, na década de 1880 em Campinas, movimentos insurrecionais que contaram, na sua organização, tanto com elementos religiosos variados provenientes da África Central e Ocidental quanto oriundos de um catolicismo popular, além de outras referências místicas tais como o espiritismo Machado, Maria Helena. O plano e o pânico. Os movimentos sociais na década da abolição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Edusp, 1994.



Fonte: Reprodução da imagem de Tito de Camargo Andrade existente na Igreja de São Benedito em Campinas

PARTE I

Capítulo 1 – O apelo dos batuques e a trama dos escravos

Quando encontrei-me com Tito pela primeira vez, nos idos de 1829, ele era um moleque de apenas 11 anos¹. Morava em uma das fazendas de um dos homens mais ricos e importantes da vila de São Carlos, na Província de São Paulo. Seu senhor, Floriano de Camargo Penteadado era ali o capitão-mor. Tito, africano, provavelmente sofreu os horrores do tráfico transatlântico de escravos que era bastante intenso naquele período. Nunca o vi citar sequer o nome de seus pais e sempre me perguntei se ele não havia sido apartado de sua família ao ser escravizado e trazido para aquela vila, já que aos 11 anos, não morava com seus pais e mais de cinqüenta anos depois, disse somente que estes “eram falecidos”, sem deixar transparecer que tivesse convivido algum dia com eles, depois de sua vinda ao Brasil².

Tito, um dos mais jovens escravos do plantel, compartilhava sua vida de menino com mais 131 escravos, em um ambiente majoritariamente masculino e africano. Nas terras de Floriano de Camargo, além dos cativos e da família senhorial, havia apenas uns poucos agregados. A vida na fazenda era voltada, quase que inteiramente, para a fábrica de açúcar, que empregava praticamente toda a escravaria³. Esta propriedade foi o palco de muitos dramas. Talvez, no contato diário com os escravos da fazenda, Tito tivesse sabido dos planos de revolta e estivesse informado sobre o que tramavam naqueles encontros secretos que mantinham em 1830. Unidos, os escravos haviam arquitetado estratégias e confabulado. Por mais que tivessem tentado manter tudo em sigilo, porém, não puderam evitar que seus senhores se intrometessem em seus projetos e, atarantados, fossem de uma fazenda das redondezas à outra, assuntando, investigando, tomando suas medidas. Tito e os demais escravos sentiram o medo de seus senhores e o retesamento de suas relações. Em breve, souberam o resultado de toda aquela movimentação e da intensa troca de correspondência mantida pelos senhores e as autoridades provinciais.

¹ ACMU, 1829. Censo relativo a Floriano de Camargo Penteadado.

² ACMU, 1882. Testamento de Tito de Camargo Andrade, documento avulso e Livro de registro de testamentos 1881-1885, p.13.

A correspondência, de fato, foi numerosa. Francisco de Paula Camargo, em 1830, escreveu às autoridades provinciais de São Paulo, em tom alarmado, relatando que a vila de São Carlos achava-se “ameaçada de insurreição de escravos”⁴. Temeroso em relação ao seu futuro e dos demais fazendeiros da localidade, anunciou que pretendia tomar medidas repressivas e pediu o auxílio provincial. O problema maior já havia sido apontado por Antônio Pompeu de Camargo no ano anterior: era o “número crescente de escravos na vila e dos perigos daí decorrentes”. O receio destes senhores se explica tanto mais se considerarmos que Pompeu de Camargo, por exemplo, enxergava nos escravos apenas “homens brutos, cheios de barbaridade e de ressentimentos”. Ele temia que a vila “adormecesse sob o abismo”⁵. Exagero? Frente ao desequilíbrio demográfico e ao peso numérico dos escravos, ele não era, certamente, o único a ter este tipo de percepção.

Os habitantes de São Carlos, nestas primeiras décadas do século XIX, assistiram a uma mudança muito rápida no perfil demográfico da Vila. Por volta de 1800, por exemplo, a população escrava correspondia a 29% do total dos habitantes da localidade. Mas, a crescente importância dos engenhos de açúcar⁶ havia pressionado este número de tal maneira que, em 1829, no momento em que Pompeu de Camargo pediu socorro às autoridades provinciais, os escravos representavam 57,7% da população total⁷. Neste sentido, São Carlos crescia impulsionada pela produção dos engenhos que faziam a fortuna dos senhores e o infortúnio destas milhares de pessoas importadas, em grande medida, da África. Esta não era, contudo, uma especificidade local. Neste período, entrava no Brasil um enorme contingente de escravos que eram absorvidos especialmente pelo Rio de

³ ACMU, 1829. Censo relativo a Floriano de Camargo Penteado. Neste documento são arrolados 103 homens escravos para 28 mulheres.

⁴ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 850, Lata 56, Docto 56-1-79 de 22 de abril de 1830.

⁵ AESP, 1829. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-29 de 6 de maio de 1829.

⁶ Sobre a importância do açúcar e o crescimento demográfico dos escravos ver Queiroz, Suely Robles Reis de. A escravidão negra em São Paulo. RJ: José Olympio, Brasília, INL, 1977. Eisenberg, Peter. Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil, séculos XVIII e XIX. Campinas: Editora da Unicamp, 1989, especialmente páginas 317 a 391.

⁷ Martins, Walter. Nem senhores, nem escravos: os pequenos agricultores em Campinas 1800-1850. Campinas: Área de Publicações CMU/UNICAMP, 1996, p.32.

Janeiro, Minas Gerais e por São Paulo⁸. As dificuldades vivenciadas pelos senhores em São Carlos não eram, portanto, alheias às da Província como um todo⁹.

Em São Carlos, muitos se moviam com enorme inquietação. Para os senhores, o problema era como dar conta dos conflitos decorrentes de suas relações com os escravos. O juiz de paz, José Francisco de Aranha, por exemplo, alarmado com a sorte destes últimos, escreveu às autoridades provinciais sobre “os repetidos suicídios entre esta infeliz classe de bronze” ponderando que talvez isso se devesse à “barbaridade com que são tratados por alguns senhores”¹⁰. No entanto, na correspondência oficial, ressaltava-se relativamente pouco os possíveis maus tratos senhoriais que deveriam denotar, se não aumentar, as tensões internas a estas relações¹¹. Em geral, as cartas acentuavam o perigo representado pelos escravos e seus crimes. Este cuidado não era sem fundamento. A documentação criminal deste período, analisada por Machado, indica que houve, em São Carlos, um aumento regular dos crimes de escravos entre 1830 e 1888. Segundo esta autora, “a visão global do conjunto de crimes sugere que o regime escravista esteve aí perpassado por crescentes tensões, tanto nas relações escravistas estritas, ligadas à disciplina e vigilância do trabalho, quanto no que se refere à acomodação da população escrava na sociedade como um todo”. Na análise dos processos criminais, sobretudo daqueles ocorridos em grandes unidades produtivas, tal como a de Floriano de Camargo, a situação era ainda mais delicada. Machado ressalta “os homicídios cometidos contra senhores, feitores ou capatazes. Dos 1274 processos, são destacados 144 nos quais os escravos aparecem indiciados como réus; deste total, 98 referem-se a crimes de sangue, lesões corporais e homicídios. No interior desta última categoria, perfazem 42% aproximadamente os ataques

⁸ Slenes, Robert W. “Malungu ngoma vem! : África coberta e descoberta do Brasil” *Revista USP*, n.12 1991/92, p.55.

⁹ Para maiores informações sobre outras localidades paulistas e suas insurreições, temores e boatos, consulte Queiroz, Op. Cit. pp. 21, 33 e 175.

¹⁰ AESP, 1829. Offícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-86, s.d.

¹¹ Queiroz, Op. Cit, p.102: a autora conclui que nos depoimentos de escravos nos processos crimes eram numerosos aqueles casos nos quais alegava-se como motivo dos crimes os maus tratos sofridos. Na análise dos processos criminais referentes à Campinas no período de 1831 a 1886, conclui que dos 32 casos nos quais este era o motivo das faltas, 23 teriam sido motivados por “castigos injustos” numa proporção de 67% do total.

à autoridade senhorial, espelhado tanto na figura do próprio senhor como de seus prepostos”¹².

Naquele momento, portanto, a situação era simplesmente alarmante do ponto de vista dos senhores. E, para convencer as autoridades provinciais da gravidade de tal quadro, para que pudessem ser atendidos com prioridade em seus repetidos pedidos de auxílio, não se cansavam de relatar os casos locais. O juiz de paz Paula Camargo, por exemplo, ao denunciar a ameaça de insurreição escrava em 1830 narrou que há “poucos dias da festa da Páscoa houvera dois levantes de negros contra feitores a ponto de os agarrarem para as matas e assim sucederia se não acudissem pessoas para os livrarem”¹³. Era preciso convencer as autoridades de que a ameaça era palpável e que, na vila, sozinhos, esmagados pela “barbaridade” e pelo número dos escravos, pouco poderiam fazer. A correspondência, neste momento, era frenética e ia no sentido de convencer sobre a urgência da situação e a necessidade do envio de homens armados como forma de garantir a repressão aos escravos.

No entanto, a maior parte das preocupações senhoriais deste ano de 1830 convergia mesmo para a ameaça de insurreição. Floriano de Camargo Penteado, como capitão-mor da Vila e dono de um dos mais numerosos plantéis de escravos da localidade, foi um dos primeiros a soar o alarme, pois ele e outros senhores começaram a perceber que alguns de seus escravos não mais os respeitavam e eram abundantes os sinais do que parecia ser uma insubordinação. Floriano de Camargo parecia senti-los de forma mais aguda¹⁴.

Não foi apenas a turbulência causada por estas advertidas insubordinações que levou os senhores a suspeitar de um plano de revolta tramado pelos seus escravos: houve uma denúncia em 22 de abril de 1830. O vigário colado Joaquim José Gomes embora dissesse que não daria maiores esclarecimentos sobre a revolta devido a “função de seu emprego”, terminou delatando o projeto dos escravos. Ele fez uma denúncia à Câmara certificando a “evidência de uma facção de escravos que se preparava para uma insurreição

¹² Machado, Maria Helena P. T. *Crime e escravidão*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp.37 e 64. Aqui poder-se-ia ponderar que aquilo que na correspondência é citado como uma demonstração da “barbaridade” dos escravos – a incidência de seus crimes - na análise dos processos termina sendo relativizada pela “barbaridade” dos senhores – com seus maus tratos.

¹³ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-79 de 22 de abril de 1830.

¹⁴ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-90 de 29 de abril de 1830.

contra os brancos” e alertando a vila para o acúmulo, por parte dos escravos, de “armas como foices e espingardas”¹⁵. Além de prevenir a Câmara, o vigário escreveu ainda para as autoridades provinciais. Segundo o juiz de paz Paula Camargo, Joaquim José Gomes, “movido pela escuridade do officio nascida de escrúpulos religiosos”, não parecia, inicialmente, disposto a ir muito além em suas denúncias, nem a esmiuçar os planos dos escravos, uma vez que soube de tudo através da confissão. Contra esta postura, o juiz de paz reclamou veladamente. Disse que, devido a tal descrição, não podia ser muito preciso em suas operações que, por isso, perigavam ser “infructuosas”, pois não se sabia “em que engenho estava o foco do mal”¹⁶. Quatro dias depois, no entanto, o mesmo juiz afirmou que o vigário havia “verbalmente” apresentado como as mais perigosas as “escravaturas do Monjolinho e Tapera”, pertencentes respectivamente aos senhores Coronel Francisco Inácio e José da Costa Carvalho¹⁷. O vigário era mesmo um homem cheio de pudores.

As informações foram suficientes para causar um alvoroço na vila e desencadear todo um processo de repressão. O juiz de paz, frente aos indícios e à própria denúncia, resolveu prontamente “apossar um respeitável corpo de guarda” que fosse capaz de repelir qualquer agressão e tratou de se comunicar com “todos os senhores de grandes escravaturas”. Pediu ainda ao governo provincial o envio de homens de primeira linha comandados por um oficial, que deveriam vir “armados e municiados de todo o necessário material de guerra”¹⁸. Segundo puderam apurar, a insurreição estava marcada para acontecer no dia 10 de abril, mas havia sido adiada para o dia 3 de maio¹⁹. O juiz de paz, no dia 22 de abril, escreveu sobre a “urgente necessidade” da presença de pelo menos 30 homens de primeira linha na vila, “não só para servir de norma às ordenanças na regularidade das operações que desenvolvia, como para encorajar o povo e convencer os escravos, que seriam auxiliados não só por toda a Província como por todo o Império,

¹⁵ AESP, 1830. Offícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-80 e 56-1-84 de 22 e 26 de abril de 1830, respectivamente.

¹⁶ AESP, 1830. Offícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-79 de 22 de abril de 1830.

¹⁷ AESP, 1830. Offícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-84 de 26 de abril de 1830.

¹⁸ AESP, 1830. Offícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-79 de 22 de abril de 1830.

quando eles quisessem se revoltar, o que certamente lhes imprimiria o mais salutar terror”²⁰. A repressão foi tão imediata que no dia 26 de abril já foram reportadas as “medidas prontas e enérgicas”, “legais e acertadas” que haviam sido tomadas na captura dos suspeitos, protegendo a vila de “qualquer insurreição”. Paula Camargo chegou a relatar ter desarmado “todos os pretos”, que estavam agora “debaixo de rigorosa observação”. Como “preparadores do movimento” haviam sido presos dois “pretos forros”, Inácio Domingos e João Barbeiro, assim como estavam “presos e em castigo” os demais escravos implicados na trama. Como precaução, havia “uma grande guarda na cadeia” e muitas “patrulhas no meio do distrito”, além de um “corpo de observação para se dirigir a qualquer ponto em que aparecessem sintomas de revolta”²¹.

Apesar deste quadro descrito pelo juiz de paz, alguns negociantes, proprietários e outros moradores de São Carlos, continuaram a escrever às autoridades provinciais e, em abaixo-assinado (que reunia os mais importantes habitantes e autoridades da vila), insistiam no pedido de envio de tropas da capital. Diziam que não havia “força equivalente” para poder resistir ao “grande numerário de cativos” que havia naquela vila, tanto mais que haviam observado com “bastante desprazer”, que alguns forros haviam se aliado aos escravos. Para se contraporem à “trama e ao plano dos pretos”, pediam um destacamento de “tropas pagas com os competentes oficiais”, a fim de que velassem pela suas seguranças individuais, visto que haviam organizado as patrulhas e feito até a subscrição pedida “a benefício de monícios e quartéis para a mesma tropa que ansiosamente aguardavam”. As tropas eram ainda necessárias já que “o povo rondava de dia e de noite faltando desta maneira para com suas famílias com os necessários alimentos” por serem a maior parte jornaleiros. Alegavam ainda que não havia milícias na vila às quais pudessem recorrer porque as companhias de infantaria que possuíam, talvez não pudessem aprontar 20 homens e estes estavam “desarmados [e] sem armamentos próprios”²².

¹⁹ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-90 de 29 de abril de 1830.

²⁰ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-79 de 22 de abril de 1830 e 56-1-88 da mesma data.

²¹ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-84 e 56-1-85 de 26 e 27 de abril de 1830, respectivamente.

²² AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-90 de 29 de abril de 1830.

A revolta foi abortada e o esperado dia 3 de maio, segundo relato do juiz de paz, transcorreu “felizmente sem o menor indício de revolta da escravatura”, registrando-se apenas que o povo compareceu à vila para os festejos da primeira reunião da segunda legislatura e que nem na roça nem na vila houve “outra coisa que alegria, calma e tranqüilidade”. Ainda assim, o juiz concluiu que isto fora também devido à chegada da tropa da capital que havia infundido o “salutar terror”, necessário para “plantar uma melhor polícia”²³.

* * *

A questão parecia ser justamente esta: como manter a “polícia” dos escravos, como exercer o domínio sobre esta população que se multiplicava a cada ano? Mais que vigiar e denunciar os crimes praticados pelos escravos, era preciso controlar a população em geral e organizar uma força repressiva.

Esta necessidade de policiar os habitantes livres pobres e escravos da vila era tão premente, que se chegou até mesmo a fazer uma lista de nomes e bairros, discriminando vadios e empregados e citando as ocupações dos habitantes livres pobres²⁴. A idéia parecia ser a de exercer um controle sobre esta população, triando os “vadios” e impingindo-lhes o recrutamento que serviu, subseqüentemente, para obstar as desordens sociais, sobretudo aquelas causadas pelos escravos. As autoridades estavam sempre atentas e no encalço dos cidadãos livres, mas de “vida desordenada”. O encarregado do comando da vila, em 1827, por exemplo, justificou sua atitude de repreender e prender um sujeito, citando “antigas ordens” que previam a prisão e remessa para “assentarem praça aqueles cidadãos que em vez de viverem conforme as leis as transgrediam passando as noites em batuques e jogos proibidos, fazendo barulhos e outros crimes semelhantes de policia”²⁵. Benedicto José de Moraes, um morador pobre da localidade, foi cuidadosamente observado pelas autoridades e, evidentemente, não apenas por “viver na maior miséria” ou por viver com sua concubina

²³ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-91 de 4 de maio de 1830.

²⁴ AESP, 1823 e 1829. Ofícios Diversos de Campinas, n. ordem 850 Lata 56, Docto. 56-1-53 de 29 de dezembro de 1829. Sobre o recrutamento, consulte ainda os Doctos. 55-1-21, 55-1-23, 55-1-29, 55-1-30 de 1823.

em um casebre, mas sobretudo por não trabalhar, apesar de tudo isso. Pior ainda era o caso de Joaquim Rodrigues. Este devia ter, na visão das autoridades, uma vida mais ordenada, já que era casado e tinha a profissão de ferreiro. O que deixava o delegado desassossegado, no entanto, era saber que Joaquim, juntamente com sua mulher, haviam vivido às custas do sogro, que também era ferreiro, até o dia em que sua mulher, “vendo-se em desamparo”, o havia abandonado. E nem assim havia se emendado, trabalhando apenas “uma hora do dia”, levando “o resto a jogar” enquanto durasse o produto de tão parco trabalho. Comportamentos como estes transformavam tais pessoas em alvos certos desta política, por estarem “nas circunstâncias de serem recrutados”. À população livre pobre, restava apenas resistir a ela, apresentando desculpas e/ou reclamando às autoridades, como fez justamente Joaquim Rodrigues. Ele tentou fugir a todo custo do recrutamento compulsório desfilando seu drama: alegou que tinha um pai doente, uma mãe parálitica e que se isso o impedia de trabalhar, apesar de seu desejo, o que dizer então do que poderia acontecer com sua família se fosse recrutado²⁶?

Embates como estes só faziam aumentar os receios senhoriais na vila de São Carlos. Como controlar uma população tão desigual, tendo por um lado uma maioria escrava, sempre difícil de conter, inclusive nos seus numerosos planos de revolta, e por outro, uma população livre minoritária que, além de tudo, tinha na sua composição pessoas cheias de “vícios e maus procedimentos”?²⁷ Dependendo das circunstâncias locais e políticas, assinalava-se que “a única esperança era o recrutamento para se formar uma guarda nacional”. Mas quanto mais se acirrava o controle sobre a população pobre (livre e liberta), mais complexa ficava esta questão, pois incentivava a evasão destes “desordeiros” da vila, desequilibrando ainda mais a balança demográfica, o que, em alguns momentos, deixava a classe senhorial ainda mais aterrorizada²⁸. E os senhores sentiam-se mais ameaçados

²⁵ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 845, Lata 55, Docto. 55-3-67 de 27 de setembro de 1827.

²⁶ AESP, 1835. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 851, Lata 57, Docto. 57-1-10 e 57-1-12 de 09 e 28 de março de 1835, respectivamente.

²⁷ Ainda sobre recrutamento, consulte: AESP, 1829 e 1838. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850 e 851, Lata 56 e 57, Docto. 56-1-29 e 57-4-10 de 06 de maio de 1829 e 21 de julho de 1838.

²⁸ Nestas primeiras décadas do século XIX, o recrutamento só pode ser entendido frente às dissensões políticas vivenciadas em São Carlos. Queiroz aponta, por exemplo, em 1810 o pedido de

porque, paralelamente às mais diversas ameaças de sublevações, tinham que lidar ainda com fugas e formação recorrente de quilombos²⁹. Foi, talvez para tentar resolver todos estes problemas, que a Câmara redigiu um nova postura em 1833. Ela estipulava que: “todo cidadão brasileiro deste município que não tiver renda líquida de 100 mil réis e achando-se em estado de saúde será obrigado a fazer parte da força, com que o juiz de paz do seu distrito mandar explorar, estacar os quilombos; o que desobedecer será castigado com as penas infligidas aos desobedientes e pelos juizes de paz”.

isenção do recrutamento por medo de que a vila, com um número pequeno de brancos e a subsequente saída de alguns deles da localidade, fosse dominada pelos escravos. A mesma percepção parece ter inquietado, em 1842, o Barão de Monte Alegre, que requereu à Província que nenhum homem saísse para servir na Guarda Nacional para reprimir a revolução, pois os escravos tendo percebido a movimentação, mostravam-se insubordinados. Assim, temendo que aproveitassem a ocasião para promoverem mais uma sublevação, repudiava o recrutamento por significar a diminuição de homens livres na vila. AESP, 1842. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 852, Lata 58, Docto. 58-1-79, citado também por Queiroz, Op. Cit. pp. 57 à 59. Por outro lado, no entanto, o recrutamento também aparece como forma de disciplinar os indivíduos, como o caso do tutelado João Feijó, “incorrigível”; para evitar que se tornasse em um “flagelo para a sociedade” foi indicado para o recrutamento. Esta forma de perceber e lidar com os homens livres e/ou libertos pobres, considerados vadios ou de vida desregrada, não era exclusiva de São Carlos. Na Bahia, as autoridades também viam no recrutamento “uma alternativa à superlotação das cadeias e à presença desse contingente sem ocupação nas ruas” indicando-lhes o caminho do exército ou da marinha. “De inimigos da ordem, os vadios poderiam ser transformados em seus defensores. Dessa forma, o engajamento no serviço militar insere-se (...) na política de ‘desmarginalização’. (...) Durante os levantes populares ocorridos da década de 30, o alistamento de vadios e desempregados foi um recurso preventivo de revoltas”. Filho, Walter Fraga. Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX. São Paulo/Salvador: Hucitec/Edufba, 1996, pp.95-96. Sobre o recrutamento, inclusive de escravos, consulte ainda Nascimento, Álvaro Pereira do. Do cativo ao mar: escravos na Marinha de Guerra. Texto apresentado no XX Simpósio Nacional de História. Ainda sobre a polícia e o exército consulte: Holloway, Thomas H. Polícia no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997. Bretas, Luiz Marcos. A Guerra das Ruas, povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. Souza, Adriana Barreto de. O exército na consolidação do Império: um estudo histórico sobre a política militar conservadora. Rio de Janeiro: Arquivo nacional, 1999.

²⁹ Lara considera, por exemplo, que o medo senhorial em relação às fugas e quilombos, nutrido desde o século XVII pelo símbolo de Palmares e no século XIX realimentado por S. Domingos, motivou toda uma política de controle dos cativos por parte dos senhores e do governo. Contudo, a montagem de um aparelho repressivo sistemático e preventivo de fugas aconteceu ao longo de um lento processo. A forma de lidar com a resistência dos escravos e o significado de suas ações *não foram sempre uniformes*. Lara, Sílvia Hunold. “Do singular ao plural – Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos” Reis, João José e Gomes, Flávio dos Santos (orgs.). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp.81-109.

Ficava a cargo do senhor, no entanto, pagar as despesas com a captura de escravos fugidos ou aquilombados: 8 mil réis se o escravo fugido andasse disperso, 16 mil réis se fosse preso em quilombo, mas sem resistência e 20 mil réis se resistisse³⁰.

* * *

Como mostra a documentação, a igreja certamente representava, neste tenso quadro, um grande papel e teve sempre uma participação ativa nos principais acontecimentos que agitaram São Carlos, como veremos também nos capítulos que se seguem. Por enquanto, é fundamental conhecer os párocos em suas atitudes cotidianas, nas suas relações com a Igreja e suas normas, para compreendermos a relevância de sua presença na vida dos habitantes da vila, especialmente junto aos escravos, seja em suas tentativas de convertê-los e/ou de reprimi-los.

Em 1830, ano do projetado levante escravo, previsto para acontecer nas vésperas dos dias que festejavam a segunda legislatura, o clima era agitado, já que, nestas ocasiões, a localidade costumava receber um grande número de pessoas. Os párocos eram instruídos a influenciar suas ovelhas e a incentivá-las a se confessarem com freqüência, sobretudo em datas festivas, cívicas ou religiosas, tais como a Páscoa, Pentecostes e Assunção de Nossa Senhora. Havia, além disso, circunstâncias especiais nas quais os cristãos deviam confessar todos os seus pecados mortais, sobretudo se estivessem em provável perigo de morte, como no caso das pessoas que padeciam de graves doenças, das mulheres próximas ao parto, no caso de “larga e perigosa navegação” ou ainda “havendo de entrar em batalha”³¹. É difícil saber até que ponto os padres e, sobretudo os escravos, eram sensíveis a este tipo de

³⁰ AESP, 1833. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-3-77 de 7 de agosto de 1833. Em 1832, por exemplo, houve um pedido para se reprimir um quilombo com mais de 30 escravos. No combate, prenderam-se 8 deles, houve feridos de ambos os lados, muitos fugiram e outros se refugiaram na região. No ano seguinte, escreveu-se sobre outro quilombo que inquietava os habitantes da vila pois os escravos fugidos roubavam e sendo volantes não se deixavam prender. Quando a tropa chegava, o quilombo já estava deserto. Mas acabou havendo combate entre eles e as forças repressivas terminando com a “apresentação” de muitos deles. O recrutamento também servia, pois, para conter os escravos fugidos e aquilombados e não apenas nas revoltas. AESP, 1833. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-3-30 de 3 de janeiro de 1833 e 53-3-89 de 28 de setembro de 1833.

orientação, assim como os reais motivos que levaram alguns cativos a ir à Igreja naquele momento, para se confessarem com o vigário colado Joaquim José Gomes. É provável que eles pretendessem proteger suas almas às vésperas do levante escravo no qual, provavelmente, tomariam parte. O que eles não poderiam prever é que o tal vigário os delatasse.

Talvez os escravos não pudessem imaginar que o vigário deixasse de seguir uma das mais rígidas orientações da Igreja, já que o sigilo da confissão, a princípio, era inviolável. Era “uma obrigação que o confessor tinha de não manifestar os pecados que lhe eram confessados e procediam de direito natural, divino e humano, e era tão estreita, que não era lícita ao confessor descobrir os pecados, que na confissão se lhe manifestavam, nem por livrar a própria vida, porque de outra maneira seria a confissão odiosa”. Desta feita, os confessores não poderiam de nenhum

“modo, figura, sinal, indício, gesto, ou aceno descobrirem, nem darem a entender, ou em geral, ou em particular, direta ou indiretamente, pecado algum venial ou mortal, nem circunstância dele, nem cousa alguma, por onde se pudesse entender, ou presumir que se havia cometido o pecado, que lhe havia sido dito em confissão, ainda que fossem constrangidos aos descobrir por qualquer pessoa ou com outras extorsões por medo, ainda que os obrigassem a perder a vida: nem poderiam dizer do penitente, que ouviram de confissão, que fosse injusto ou mau, ou pecador, ou outra coisa semelhante”.

Ao confessor cabia absolver o penitente, negar sua absolvição ou ainda dilatá-la, mas em todos os casos era obrigado a observar o sigilo sacramental³¹.

O que à primeira vista parece surpreendente, não é apenas que o vigário colado³³, apesar de sua função e obrigações, não tenha hesitado muito em delatar os escravos, mas

³¹ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853. Livro Primeiro, Título 35, n. 136, 137 e 138, pp. 58 e 59.

³² Idem. Livro Primeiro, Título 46, n. 186 à 190, pp. 79 e 80. Previa-se ainda que o castigo para a violação do segredo da confissão era a excomunhão maior *ipso facto*, a condenação em cárcere perpétuo, a deposição do Ofício Sacerdotal e dos “benefícios que tiver”. Ainda sobre o papel da confissão, consulte: Delumeau, Jean. A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

que nas correspondências dos mais variados habitantes da localidade dirigidas às autoridades provinciais que se seguiram, não tenha havido uma menção sequer à violação do sigilo sacramental. Houve mesmo um pedido de envio de tropas armadas para reprimir o levante que se preparava que foi assinado por 63 pessoas, com interesses evidentes na repressão, caso de senhores, proprietários, comerciantes, etc. Mas, somados aos seus nomes, encontra-se a assinatura de seis clérigos: o vigário colado Joaquim José Gomes, Amaro Antunes da Conceição, que havia sido coadjutor do dito vigário, o padre Bernardo de Melo e Silva, o vigário colado Antônio José de Carvalho, o padre Manuel Dias Abreu e Manuel José Fernandes Pinto³⁴. Qual era então o comprometimento destes religiosos com seus paroquianos, fossem eles escravos ou não?

Segundo a orientação da Igreja, párocos deviam ser aqueles indivíduos que possuíam certas características excepcionais. Não deviam, por exemplo, ser membros de ordem regular ou “ter impedimentos físicos ou canônicos”, deviam ser exemplares, ter “bons costumes” e “limpeza do sangue”. E ter “bom sangue” significava “ser nascido de boa origem, isto é, não ser descendente de judeus, hereges, etc, e tampouco poderiam ser negros ou mulatos”³⁵. Esta restrição nos quadros paulistas e numa localidade como São Carlos, cuja população era majoritariamente negra, já pretendia apartar, na origem, os religiosos da maioria dos habitantes da vila. Para a própria Igreja, havia uma certa preocupação, diante de tal quadro demográfico, em assegurar esta “limpeza do sangue”. Eram feitos então os chamados processos “de gênero”, nos quais se buscava comprovar a origem e filiação do candidato, além da sinceridade de sua devoção³⁶. Como veremos nos

³³ Vigário colado era aquele que recebia benefícios eclesiásticos, em geral, vitalícios. O vigário encomendado, por sua vez, era aquele que, indicado pelo bispo, exercia o cargo provisoriamente enquanto não se definia o nome do vigário colado que, após um processo de seleção, ocupava a paróquia. Uma vez aberta a vaga, o processo de escolha consistia em um concurso e a subsequente indicação de três nomes enviados a Mesa de Consciência que poderia ainda discordar da lista ou propor outros nomes. Os coadjutores, por fim, eram auxiliares dos párocos e muitas vezes por eles escolhidos. Neves, Guilherme Pereira das. E receberá mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

³⁴ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. de Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-90 de 29 de abril de 1830.

³⁵ Salgado, Graça (Org). Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p.118.

³⁶ No Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, encontram-se inúmeros processos deste tipo.

capítulos seguintes, esta não constituía, contudo, uma garantia contra os conflitos envolvendo a origem de seus párocos.

Além de ter todas estas qualidades, os religiosos deviam observar algumas regras básicas de comportamento, condizentes com seu estado. Estas regras, no entanto, evidenciavam-se por serem freqüentemente desobedecidas e por darem base legal a inúmeras denúncias feitas ao bispo sobre as vidas, muitas vezes bem pouco compungidas, de seus representantes. Segundo as orientações gerais da Igreja, o clérigo devia ser de tal forma modesto que não apenas as suas ações, mas sua vida devia ser pautada por seus compromissos religiosos e, de tal forma, que “tudo nele fosse grave”; seus costumes, aparência, gestos, enfim, que tudo nele fosse “religioso”, para que suas ações pudessem “corresponder ao seu nome”, evitando que tivessem “dignidade sublime, e vida disforme; procedimento ilícito, e estado santo; ministério dos anjos, e obra dos demônios”³⁷.

Assim, os párocos tinham a obrigação de rezar missas todos os domingos e dias santos e, como era próprio de seu ofício, a “cura das almas”, deveriam “conhecer suas ovelhas e apacentá-las com a pregação da palavra divina”, “administrar os sacramentos, ensinar a doutrina cristã, remediar com paternal caridade as necessidades dos pobres, e pessoas miseráveis, conservar os bens das Igrejas, evitar os escândalos, e pecados, e exercitar em tudo o ofício de verdadeiro pastor espiritual”. Para cumprir todas estas obrigações, para assistir e vigiar o seu rebanho, principalmente os vigários colados e os coadjutores, deveriam “fazer em suas igrejas, e paróquias contíguas, sua pessoal residência”. E dela só poderiam se ausentar por períodos curtos que não deveriam ultrapassar dois meses.

Os clérigos deveriam se diferenciar ainda dos demais homens por sua aparência e ações. Assim, eles deveriam ter o cuidado de, ao se vestir, não se parecerem com os seculares, tratando de eliminar toda a pompa ou luxo, exibindo a tonsura e coroa na cabeça. Deviam ainda “fugir das companhias, vistas, e práticas com mulheres, de que se pode haver ruim suspeita, assim por que não dêem ocasião ao demônio que sempre os vigia para os fazer cair, como também por evitarem toda a ocasião de escândalo nesta matéria”. Portanto, mandava a Igreja “que nenhum clérigo tenha das portas adentro, ou se sirva de mulher

³⁷ Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia. Livro Terceiro, Título 1, n. 438, p. 175.

alguma, de que possa haver suspeita, ou perigo, ainda que seja escrava sua”. Era ainda considerado “cousa indecente ao estado clerical” andarem em tavernas, e porque as “ações dos clérigos deviam ser apartadas do comum exercício dos homens vulgares e ordinários”, era “indecente à ordem e ao estado clerical” estarem eles em comédias, festas e jogos públicos ou que usassem “máscaras ou outros trajas desonestos”. Eles não poderiam, pois, entrar em “danças, bailes, entremezes, ou semelhantes festas públicas a pé ou a cavalo”. Mais indigno ainda seria participar de algum jogo pois, “além dos muitos males e pecados que deles se seguem, perde-se neles o tempo, que se podia gastar em ocupação mais lícita, e juntamente os bens, que se podiam distribuir melhor em esmolas e obras pias”. Era proibido aos párocos o uso de armas, assim como o comércio. Afinal, o estado deles exigia tão grande perfeição, que não poderia haver a menor falta ou defeito que os pudesse macular. Qual risco maior do que a ambição e cobiça do comércio? Assim, a Igreja proibia aos clérigos

“todo o gênero de trato, mercancia e negociação, assim porque são atos tão perigosos, que dificultosamente se pode exercitar sem pecado, como também porque os não quer distraídos dos Ofícios Divinos e ministério do altar; e finalmente porque em serem tratantes e negociantes mostram demasiada ambição e cobiça dos bens temporais, o que é indignidade nos eclesiásticos, que até no afeto devem conservar a pobreza evangélica. Pelo que mandamos que nenhum clérigo seja tratante, rendeiro, ou mercador de qualquer espécie de trato, nem compre frutos, e mercadorias para tornar a vender, tratar, ou regatear com elas, nem que seja fiador por interesse, ou ganho”³⁸.

Todas estas observações e proibições da Igreja terminaram por permitir aos demais habitantes de São Paulo uma certa vigília em relação aos párocos, sempre condizente, naturalmente, com seus próprios interesses. Assim, se ninguém em São Carlos denunciou o vigário colado por ter desobedecido o sigilo da confissão, isso não quer dizer que, em outras circunstâncias, ele não estivesse sob estrita observância.

³⁸ Idem. Livro Terceiro, Título 2 à 8, 11 e 12, 29 à 34, n. 440 à 468, 401 à 403, 537 à 596, respectivamente.

Mas o vigário Joaquim José Gomes, ao denunciar os escravos e se preocupar com a ‘manutenção da ordem’, talvez não estivesse pensando apenas em seus deveres espirituais, expondo de forma notável o quanto a dicotomia entre o “ministério dos anjos e a obra dos demônios” era também efeito da retórica eclesiástica. É apenas mergulhados nesta ambigüidade entre a “dignidade sublime e vida disforme” dos párocos, que podemos iniciar nossas interrogações sobre o caráter das relações entre os religiosos e a Igreja, entre os vigários e seus paroquianos.

A própria posição dos párocos, sob alguns aspectos, expunha uma intrincada rede de relações, marcando a imprecisão com a qual tratavam, na prática, estas diferenças – pretendidas pela legislação eclesiástica – entre a vida secular e a espiritual. Esta legislação, publicada inicialmente em 1707, buscou, justamente, construir uma Igreja no Brasil segundo um modelo europeu que pretendia submeter o clero às posturas assumidas pelo Concílio de Trento. Evidentemente, como a questão da confissão o demonstra, este modelo europeu não estava totalmente implementado em São Carlos e nem na Província neste período.

Só podemos entender a denúncia do vigário colado – que contrariava justamente estas orientações gerais – e perceber como ele se colocou no epicentro deste conflito, se considerarmos, em primeiro lugar, o sistema de padroado vigente neste período, e por outro, a própria forma com a qual o vigário lidou com este sistema e com suas contradições em sua trajetória singular. Para isso, é necessário examinar um pouco a instituição do padroado.

O padroado, em uma breve definição, era uma concessão feita pelos papas aos monarcas portugueses. A Santa Sé confiava à coroa portuguesa, desde meados do século XV, a evangelização das novas terras descobertas, com a obrigação de nelas organizar as associações eclesiásticas e por elas se responsabilizar. Cabia aos reis portugueses enviar missionários para essas terras, construir igrejas e subvencionar o culto. Para custear tais despesas, a coroa tinha permissão de arrecadar o dízimo eclesiástico. Segundo Oliveira, o Estado unia-se desta forma à Igreja exercendo sobre esta um certo domínio³⁹. Este sistema

³⁹ Oliveira, Anderson José Machado. Devoção e caridade, irmandades religiosas no Rio de Janeiro imperial (1840-1889). Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995, pp. 23 à 30. Hoornaert, Eduardo et al. História da Igreja no Brasil, Petrópolis: Vozes, 1977.

implementado no Brasil foi responsável, em grande medida, pela distância que foi mantida em relação à Roma e que, apesar dos esforços de alguns bispos, transformara-se, muito lentamente, durante o Império⁴⁰. Se havia, portanto, neste período, um movimento da Igreja romana, através inclusive de sua legislação, no sentido de afastar o clero no Brasil da vida secular e das questões sociais e políticas, por outro lado, o próprio sistema do padroado, somado a algumas circunstâncias especiais, impulsionava-o no sentido contrário⁴¹.

Joaquim José Gomes, por exemplo, sempre teve sua vida eclesiástica mesclada à vida e à organização política de São Carlos. Ele vivia na localidade desde o tempo em que ela ainda se chamava Freguesia do Mato Dentro. Foi membro ativo em sua transformação e esteve pessoalmente envolvido na passagem da freguesia a vila. Em 1797, ele redigiu uma petição ao governo provincial, defendendo a necessidade da construção de uma paróquia e a conveniência de se estabelecer a vila erigindo uma estrutura administrativa e política mais complexa, mais condizente com a importância que a localidade estava adquirindo naquele período⁴². Além de fazer tal requerimento às autoridades provinciais, dirigiu-se provavelmente ao bispo a quem estava subordinado e o único com poder de dividir o bispado em paróquias⁴³.

Para que este pedido fosse aceito, era necessário que a localidade tivesse uma população numericamente importante e uma Igreja Matriz sob a autoridade de um vigário, que ali deveria desenvolver suas atividades religiosas. Joaquim José Gomes, que já exercia suas funções na localidade, foi colado apenas em 1802⁴⁴. Até este ano, especula-se que se sustentasse através de doações e conhecenças, pois só depois de colado passou a receber as cômguas do governo⁴⁵. Seja por ser sustentado com dinheiro do Estado, seja pela posição

⁴⁰ Azzi, Riolando. "O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX" Revista Eclesiástica Brasileira, vol 34. N.135, 1974, pp.646-662. Hoonart, E. Op. Cit.

⁴¹ Com bastante freqüência o Episcopado exerceu, além da jurisdição eclesiástica, função supletiva na administração civil, na qual poderia ser considerada uns dos braços. Salgado, Graça. Op. Cit.

⁴² Benedetti, Luiz Roberto. Os santos nômades e o Deus estabelecido, um estudo sobre religião e sociedade. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983, pp. 61-81. Consulte ainda Daunt, R. G. Reminiscências do distrito de Campinas em bairro, freguesia e vila. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. XL, 1941, 325-341.

⁴³ Salgado, Graça. Op. Cit. pp. 113 à 121.

⁴⁴ ACMSP, 1802. Colação de Párocos, n. ordem 44, 3-26-38, São Carlos.

⁴⁵ As cômguas eram pagas pela Coroa e eram vencimentos aos quais os párocos, uma vez colados, tinham direito. No início do século XIX em São Paulo calcula-se que fossem fixados em 200\$000 réis anuais pagos trimestralmente. As conhecenças eram as remunerações a que os fiéis estavam

política que assumia na própria organização administrativa da vila, ele e outros párocos terminaram por se incorporar às questões sociais e políticas do lugar. Brito relata, por exemplo, que Joaquim José Gomes havia tomado parte em “todos os acontecimentos notáveis da vila” na qual viveu durante cerca de 40 anos, que iam desde a construção da Igreja Matriz Nova e da cadeia até os movimentos políticos, tais como aqueles que apoiaram a independência⁴⁶. Relações como esta espelhavam-se também na forma como se geria esta administração pública. Em 1828, por exemplo, a Câmara Municipal indicou para o cargo de almotacé⁴⁷ dois sacerdotes, Jacinto José Pereira e Manoel Fernandes Pinto. Este último, vale lembrar, foi um dos clérigos que veio a assinar, em 1830, o abaixo-assinado que havia requerido a repressão aos escravos. A Câmara os havia indicado alegando que “a civilização e as antigas luzes espalhadas no Império haviam mudado antigas oposições, e sendo uma verdade sabida que todo o cidadão devia trabalhar em prol da comunhão política em que vivia e isto sem exceção de pessoa seja qual for sua dignidade e hierarquia”. Segundo as declarações da Câmara, nas pessoas dos sacerdotes encontrava-se a soma de luzes e virtudes que os fazia bem desenvolver os seus deveres, juntamente com a necessidade que tinham de “ligar intimamente o sacerdócio com o povo”, para que não acontecesse, como na Europa, a formação de um “corpo distinto e com opostos interesses”. Pedia-se, então, que o Presidente da Província se dignasse apoiar esta nomeação para “atilhar todos os cidadãos brasileiros em um só grupo”⁴⁸.

Em momentos como este, em que São Carlos vivia sob o temor de um levante escravo, se o sacerdócio ligava-se intimamente com alguém, não parecia ser com o “povo”, ao menos não com a maioria escrava de sua população. Se intimidade havia, era com outros parceiros.

* * *

obrigados por ocasião da quaresma pelo cumprimento do preceito da confissão e de comunhão pascal. Neves, Guilherme Pereira das. Op. Cit. pp. 68. Brito, Jolumá. A história da cidade de Campinas, Campinas: Saraiva, 1956-1969, 26 vols, vol. 2, pp. 17 à 27.

⁴⁶ Idem Ibidem.

⁴⁷ Almotacé: inspetor encarregado da aplicação exata dos pesos e medidas e da taxação dos gêneros alimentícios. Dicionário Eletrônico Aurélio, V.2.0, 1996.

⁴⁸ AESP, 1828. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 849, Lata 55, Docto. 55-3-81 de 18 de maio de 1828.

A relação do sacerdócio com a Câmara Municipal e com os interesses dos proprietários, evidenciada pelo levante tinha, na verdade, uma certa tradição. Desde que havia requerido a transformação da freguesia em vila, o vigário havia contado com o auxílio dos “homens bons” e os indicara para se ocuparem da nova administração, exercendo os novos cargos públicos a serem criados. Ao fazer estas indicações, terminou por selar uma aliança entre a Igreja e os proprietários, tendo em vista que a tal lista dos “homens bons” era formada majoritariamente por senhores de engenho⁴⁹. Alianças como esta parecem ter mantido o vigário sempre próximo ao mundo senhorial. Além disso, havia ainda relações mais diretas. Joaquim José Gomes era filho do antigo Sargento-mor Manuel José Gomes e vinha, portanto, ele próprio, de uma família de “homens bons”⁵⁰. Possuía algumas propriedades, como uma casa que terminou deixando, ao morrer, para a padroeira da Matriz, Nossa Senhora da Conceição. Além disso era, ele mesmo, dono de escravos, que legou em testamento a uma irmã, sobrinhos, outros reverendos e amigos. Libertou, sob condição, apenas alguns deles. Era, Joaquim José Gomes, simultaneamente, vigário e senhor. E como tal, tinha um comportamento que pouco lembrava a vida santa requerida pela legislação eclesiástica, envolvendo-se na localidade com negócios e dívidas, em processos de injúrias impressas contra seus credores, em conflitos de demarcação de terras com vizinhos, etc⁵¹.

Diante das posturas assumidas por Joaquim José Gomes, podemos concluir, em primeiro lugar, que ele vivenciou particularmente esta tensão entre as orientações gerais da Igreja Romana e as demandas do Estado no sistema do padroado. A Igreja em São Carlos dificilmente poderia, então, ser definida por sua ortodoxia. Aquela com a qual lidava o

⁴⁹ Benedetti. Op. Cit.

⁵⁰ Para se ordenar, em geral, era necessário ter um patrimônio, ou seja, bens de raiz que garantissem a sobrevivência em caso de necessidade e, em geral, preferia-se a categoria dos nobres. Neves, Guilherme Pereira das. Op. Cit. pp.205.

⁵¹ ACMU, 1807. Inquirição de testemunhas, 1 Of. Cx. 530, n. 9615, autor: Joaquim José Gomes, réu Antônio Joaquim Lima. 1804, Execução, 1 Of. Cx. 3 n. 73, autor: Joaquim José Gomes, réu Antônio Machado Lima. 1820, Execução, 1 Of. Cx. 21 n. 574, autor: Reginaldo Antônio Moraes Sales, réu Joaquim José Gomes. 1825, Embargos, 1 Of. Cx. 34 n. 915, autor Joaquim José Gomes, réu João José Antunes. 1830, Inventário, 3 Of. Cx. 255 n. 6622, autor Joaquim José Gomes, réu Jacinto José Pereira. 1831, Injúrias impressas, 1 Of. Cx. 53 n. 1358, autor Joaquim José Gomes, réu Reginaldo Antônio de Moraes Sales. 1831, Inventário, 1 Of. Cx. 55 n. 1396, autor Ana Eufrosina Gomes, réu Joaquim José Gomes. 1835, Testamentária, 1 Of. Cx. 533 n. 9729, autor Joaquim José S. de Carvalho, réu Joaquim José Gomes.

vigário colado, formava-se não a partir da transposição de um modelo religioso europeu homogêneo e/ou hegemônico, mas construía-se, sobretudo, no contato deste modelo relativamente ideal com as contingências singulares, tais como as deste ano de 1830. Joaquim José Gomes tinha que lidar com uma sociedade que se mantinha, em grande medida, a partir da produção dos engenhos de açúcar, cuja viabilidade dependia do êxito da política de domínio senhorial. Daí, talvez se possa ponderar também que, apesar das transformações vivenciadas pela Igreja desde os tempos da colônia e da disparidade de interesses e percepções de mundo entre senhores e escravos, ela tivesse representado um importante instrumento de dominação e tido um papel de destaque na manutenção daquela ordem social. As denúncias do vigário colado à Câmara Municipal, às autoridades provinciais e aos senhores parecem demonstrá-lo.

O que é, certamente, menos evidente, entretanto, é a maneira pela qual estas alianças se consolidaram e de que forma este domínio se exerceu. Alguns autores ponderam, por conseguinte, que o catolicismo teria conseguido construir um consenso religioso entre a população, unidade esta necessária para que o poder da Igreja pudesse se efetivar.

Estas alianças da Igreja com os poderes públicos e com os interesses senhoriais não podem ser deduzidos, contudo, como uma regra dominante e invariável para aquele período. Para entender como a igreja se organizava no Brasil, há que se conhecer a forma pela qual seus representantes lidavam com esta complexa realidade e como construíam suas relações. Em Minas Gerais, por exemplo, neste mesmo momento, eclodiu uma revolta escrava que, diferentemente da de São Carlos, foi liderada por um padre, interessado em aliciar os escravos em função de seus próprios interesses na disputa com seus inimigos políticos. Portanto, o papel da Igreja só pode ser entendido pelo exame das ações particulares de seus representantes e de suas relações políticas⁵². Se não é possível entender

⁵² Assim como em São Carlos, Carrancas conheceu uma revolta em 1831 e 1833. O vigário foi acusado de aliciar os escravos com promessas de liberdade. Ele era um homem de posses e muito influente na região. Na tentativa de entender a atitude do vigário, o autor pondera o quanto o sacerdócio era “uma profissão como outra qualquer” e o quanto a projeção política dos párocos era expressão da estrutura de poder que estes representavam. “Em um contexto marcado por dissensões políticas entre brancos onde o conflito entre as facções políticas (restauradoras e liberais) ganhava maior expressão (...) ambas faziam as alianças possíveis, até mesmo com os escravos, com o objetivo de derrotar seus oponentes”, pondera o autor, concluindo que este era um caminho possível para se entender estes conflitos. Andrade, Marcos Ferreira de. “Rebelião escrava na

a Igreja a partir de uma idéia unitária de doutrina e, conseqüentemente, de poder, como pensar que o catolicismo teria formado um consenso? Como pensar uma religiosidade homogênea apartada das diversidades sociais e culturais?

* * *

Tendo estas questões por referência, voltamos a acompanhar mais uma vez os acontecimentos em São Carlos. Denúncia feita em 1830, levante reprimido, cabeças presos e outros menos culpados castigados e soltos, estava a localidade “salva” sob o tal “salutar terror”? Um mês depois de desvelada a trama dos escravos, a vila ainda vivia em sobressalto. Corriam boatos de que os escravos continuavam armados, mas o juiz de paz, que havia assinalado a tranqüilidade da cidade, atribuía estes rumores ao “terror pânico” da população⁵³. Um medo tão grande que, no momento de enviar de volta o destacamento da capital, um dos senhores que havia denunciado os dois forros como cabeças do levante apareceu na vila com uma “peça de calibre seis montada em uma carreta” para com ela se defender dos escravos e, tendo um acesso de loucura, “causou no povo uma sensação muito desagradável”. O juiz de paz acabou confiscando a arma para defender a cadeia da vila⁵⁴.

Este “terror pânico” não parecia ser exagerado. Em São Carlos, em 1832, a desproporção entre livres e escravos, existente desde o início da década, continuava preocupante para os senhores, deixando-os sempre muito inseguros⁵⁵. Todos estes temores não passavam despercebidos aos escravos. Aqueles de Floriano de Camargo estavam, inclusive, em melhores condições para perceber as conseqüências possíveis de tal vantagem numérica. De maneira geral, em São Carlos, não havia uma grande concentração de escravos dentro de uma mesma propriedade. Um quarto delas tinha menos de 20 cativos,

Comarca do Rio das Mortes, Minas Gerais: o caso Carrancas”. *Revista Afro-Ásia*, n.21-22, 1998-1999, pp.45-82.

⁵³ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-92 e 56-1-93 de 8 e 18 de maio de 1830, respectivamente.

⁵⁴ AESP, 1830. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-1-95 de 29 de maio de 1830.

⁵⁵ Segundo o quadro demográfico elaborado pela Câmara Municipal, a população total de São Carlos em 1832 era de 9 225 pessoas, sendo 4138 livres e 5 087 escravos. AESP, 1832. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-2-40.

metade delas menos de 50 e 87% menos de 100⁵⁶. Mas Floriano de Camargo Penteado sempre foi um dos maiores proprietários de escravos da região. Em 1816, por exemplo, possuía 83 escravos, em 1818, 107 e em 1822, já possuía 163 escravos⁵⁷. Não podemos esquecer ainda que a maior parte da população escrava e africana, neste período, concentrava-se no campo⁵⁸. Embora nem todas as fazendas fossem como as de Floriano, os escravos tinham plenas condições de perceber que a balança demográfica pesava em seu favor e sentiam seu poder de pressão. E pressionaram para valer.

Apesar de a insurreição dos escravos ter sido descoberta, a população senhorial, livre e branca, como se observou, vivia desde então assustada e vigilante. Como veremos, tinha motivos para tanto, pois não pode manter seus cativos quietos. João Barbeiro, um dos cabeças, havia sido mandado para São Paulo, após o desenlace do projeto de levante de 1830. Não obstante, na vila, mesmo depois de dois anos, nem todos os cativos haviam desistido da luta. Na verdade, tudo estava se encaminhando para um outro desenlace, a crer nas cartas do juiz de paz Antônio Francisco de Andrade e do capitão José da Cunha Paes Leme. Relataram às autoridades provinciais que eles e outros proprietários da beira do rio Atibaia desconfiaram que seus escravos “projetavam alguma trama contra eles”, depois de descobrirem que se reuniam à noite “escondidamente” e promoviam ajuntamentos nas terras de D. Anna Franca. Preocupados, trataram rapidamente de chamar alguns escravos - “aqueles que pareciam hábeis e capazes de alguma empresa” - e “por meio de promessas a uns e castigos a outros os interrogaram sobre a razão de tais encontros secretos⁵⁹”.

Antônio Francisco de Andrade declarou mais tarde que tudo havia começado porque, sentindo falta de um escravo chamado Francisco, o havia castigado e, mesmo assim, este continuou a desobedecê-lo. Intrigado, este senhor tomara ainda conhecimento de uns ajuntamentos noturnos e, temeroso com a insubordinação que pressentia em seus escravos, chamou seu irmão e com ele pegou “uma parte dos escravos dos quais

⁵⁶ Slenes, Robert. Op. Cit. p. 57.

⁵⁷ AESP, 1815, 1816, 1817, 1818 e 1822. Manuscritos da população de Campinas, Cx. 27, Censos referentes a Floriano de Camargo Penteado. Para os anos de 1829 e 1836, ACMU, Censos microfilmados.

⁵⁸ Martins, Walter. Op. cit.

⁵⁹ AESP, 1832. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-2-49 de 3 de fevereiro de 1832.

suspeitavam fossem capazes de alguma empresa maliciosa”⁶⁰, castigando uma parte deles, provavelmente como forma de pressão. Em seguida, segundo este senhor, ele havia se dirigido a um escravo “de maior confiança”, chamando-o por “meio da amizade” depois de tê-lo castigado. Tinha o objetivo de tentar fazer com que este escravo entendesse que ele já sabia de tudo e, como ainda havia um “resto de amizade”, prometeu-lhe que, se fizesse uma confissão verdadeira, sem que “faltasse coisa alguma”, o perdoaria. O escravo, José Congo, diante de tal persuasão, terminou admitindo que era “sabedor de tudo”, passando a relatar a trama, dando elementos para que aquele senhor redigisse uma denúncia.

Uma vez encaminhada a acusação para as autoridades provinciais, relatando inclusive por carta, a “delicadeza” do negócio, deu entrada na justiça com um auto-crime sobre o projeto de insurreição dos escravos, tendo, na abertura do dito processo, um ofício do sargento-mor, no qual expunha suas desconfianças, as medidas que havia tomado, tais como o interrogatório dos escravos citados acima, enfim, redigindo, em oito itens, uma detalhada descrição dos planos dos escravos da vila de São Carlos. Nesta delação, citou o intuito dos cativos, os cabeças do movimento, os meios usados pelos líderes para se comunicar e organizar os escravos, a forma da qual lançaram mão para arrecadar fundos, a data presumível da revolta, etc. e nomeou os escravos mais participativos.

Aberto o processo, denúncia registrada, corpo de delito realizado, deu-se prosseguimento aos trâmites legais, chamando-se as testemunhas para depor. Os primeiros a falar foram os senhores brancos, proprietários de engenhos, que passaram a relatar o que haviam ouvido dos escravos naqueles primeiros interrogatórios, que eles próprios haviam feito, provavelmente ainda nos engenhos. Depôs o sargento-mor, seus dois irmãos, mais um pardo que estava trabalhando como carpinteiro naquela ocasião e que parecia não querer se envolver muito com o caso, declarando apenas no processo que não sabia muita coisa pois “estava distraído com as ocupações de seu ofício”⁶¹.

Após serem ouvidas estas testemunhas, o juiz mandou que os escravos “indicados como delinqüentes” fossem recolhidos à cadeia, pois até aquela ocasião estavam presos por

⁶⁰ Os dados referentes ao processo crime de 1832 aqui citados referem-se à transcrição da documentação do AESP publicada no anexo do livro de Queiroz, Sueli Robles Reis de. Op. Cit. p. 210.

⁶¹ Idem p. 210 à 212.

“diligência” de seus senhores⁶². Para dar prosseguimento à ação, foi nomeado um curador para os escravos, dando-se início em seguida ao interrogatório dos réus⁶³. Constam dos autos os depoimentos de mais de 30 escravos⁶⁴. Nestes depoimentos, poucos detalhes iam se somando, completando o quadro descrito inicialmente pela confissão arrancada dos cativos na denúncia. Por fim, foi dada a sentença final⁶⁵.

Segundo o depoimento de Theodoro Francisco de Andrade nos autos, os escravos confessaram que “para ficarem libertos” se comunicavam com o preto João Barbeiro e que as ordens deste eram trazidas da cidade de São Paulo por um escravo tropeiro de Joaquim José dos Santos chamado Marcelino. Este, por sua vez, comunicava-se com um escravo de Theodoro Francisco chamado Miguel, que era o comandante dos escravos à beira do rio Atibaia. Em cada engenho havia um capitão a quem todos os envolvidos obedeciam, embora nem todos os escravos das fazendas soubessem de tal trama. A comunicação entre os engenhos se dava à noite, utilizando-se cavalos retirados dos engenhos ou de trabalhadores que lá os mantinham. Havia ainda um escravo de nome Diogo que recolhia dinheiro entre os escravos e aqueles mais influentes pareciam ser os Monjolos e Congos.

Como foi observado, desde os primeiros movimentos dos escravos, suspeitados pelos senhores, fez-se um esforço para se descobrir o que realmente estava acontecendo. Os senhores conversaram entre si, trocaram impressões e temores até decidirem coagir, castigar e prender os escravos, levando-os, em seguida, a juízo, como testemunhas na referida devassa. Neste processo, tinham a intenção de desvelar todos os planos de seus cativos, cientes que estavam da potencialidade de revolta que os ameaçava. Era preciso, a todo preço, conter a “facção de escravos” e como se disse desde 1830, vigiar “*todos os pretos*”. Em suas cartas e nas medidas repressivas tomadas demonstravam que temiam todos os escravos, já que acreditavam ser, indistinta e potencialmente perigosos. Só a partir da delação do vigário em 1830 e da confissão dos escravos em 1832 é que indivíduos foram destacados deste pano de fundo comum e uniformizador.

⁶² Idem. Sentença p. 212.

⁶³ Idem. Termo de juramento a promotor e curador p. 213.

⁶⁴ Idem. Depoimentos pp. 213-224.

⁶⁵ Idem. Inquirição de testemunhas pp. 224-230 e sentença final p.231.

No relato da trama, os escravos esmiuçaram todo o plano. O preto José Cabinda, por exemplo, chegou a testemunhar que o “o escravo Marcelino de Joaquim José dos Santos era o que conduzia dinheiro para a cidade” que devia chegar, por sua vez, às mãos de João Barbeiro. Diogo, escravo do mesmo senhor, era o encarregado de arrecadar dinheiro entre os engenhos para formar um “caixa”. Disse ainda o nome do escravo que, em cada engenho, assumiu o comando dos demais, arrecadando fundos, assumindo o papel e o título de capitão. Chegou a dar a lista dos envolvidos, relatando seus nomes, suas origens, o papel que tinham na trama, indicando a fazenda em que trabalhavam ou o senhor ao qual pertenciam⁶⁶. Também José Franco de Andrade, senhor de engenho da localidade, disse que ouviu o escravo José Congo dizer que “a trama havia sido manobrada pela maior parte dos escravos de nação Monjolo e Congo”, apontando para uma provável diversidade na composição do grupo de escravos envolvidos. Foi através de revelações como estas que os senhores parecem ter descoberto seus contendores.

Apesar disso e a julgar pela correspondência às autoridades provinciais e pela forma como conduziram esta segunda repressão, os escravos, sob seus olhos e na iminência de um levante, continuavam a formar como que um todo, um bloco relativamente compacto. Eram, acima de tudo, para serem temidos e controlados. O conflito, aparentemente, se explicitava no embate entre eles, brancos, proprietários de terra e senhores e, os pretos, escravos, pretensamente submissos e subordinados. Esta forma de perceber e designar os escravos acabava por não defini-los em suas particularidades, apesar da riqueza de detalhes que compunha suas confissões. Para entender este ocultamento das diferenças que está informando a percepção dos senhores é necessário examinar a própria constituição da população escrava.

* * *

Neste período, a grande maioria dos escravos em São Carlos era africana. Apesar da discussão e posterior aprovação da lei de proibição do tráfico em 1831, a importação de africanos ainda era intensa no momento em que eclodiam estes levantes. Em São Carlos,

⁶⁶ Queiroz, Op. Cit. pp. 213 e 214.

dos escravos em idade adulta (acima de 15 anos), 80% eram africanos⁶⁷. Nas fazendas de Floriano, por exemplo, a taxa de africanidade era também importante e o índice de escravos crioulos era bem pequeno. Isto, provavelmente, dificultava aos senhores conhecer melhor estes indivíduos que tendiam a ser uniformizados por sua condição e naturalidade. Esta presença dos africanos era tão preponderante que nos Censos referentes às terras de Floriano de Camargo, por exemplo, quase todos os escravos eram estrangeiros. Havia nesses registros uma tendência a se colocar nas “naturalidades” apenas a distinção entre crioulos e africanos. Estes últimos não eram tratados de forma detalhada e em 1829, por exemplo, todos os escravos listados são ditos “de nação”, mesmo as crianças. Em 1836, já aparecem crioulos, embora sejam francamente minoritários. Em uma de suas fazendas, contavam-se 96 escravos, sendo 15 nascidos em São Carlos. O restante era todo de “nação”. Os africanos não são, pois, classificados segundo suas nações, etnias ou procedências. Isto não significa, contudo, que não houvesse qualquer preocupação em enxergar o interior deste grupo social.

No entanto, só houve uma preocupação explícita em individualizá-los quando foram arrolados em documentos como inventários, pois para serem avaliados havia de se descrever seus nomes, procedências, idades, sexo, estado civil, profissão, estado de saúde e até mesmo algumas de suas características gerais. Por motivos econômicos ou de partilha, era necessário identificar o escravo. Na avaliação que se seguia aos inventários, os elementos que mais pesavam na descrição e valoração de um escravo eram o sexo, a idade, a saúde, a profissão, não havendo muito destaque para sua etnia ou procedência. Mas esta não era a única circunstância. No caso dos escravos fugidos, eram descritos além de seus nomes e de seus proprietários, a fazenda em que moraram, suas profissões e habilidades, até

⁶⁷ Slenes, Robert. Op. Cit. p.55. Era na idade adulta que se observava também um maior impacto em relação à desproporção entre livres e escravos. A população infantil, aquela de 0 à 10 anos, era, por exemplo, majoritariamente livre (1351 pessoas livres contra 888 escravos). Com tal índice de africanidade, a taxa de natalidade escrava era bem pequena e reduzido era o número de crianças importadas pelo tráfico transatlântico absorvidas na vila. De 10 à 20 anos, o número de escravos já suplantava o de livres (923 livres contra 1285 escravos) e esta desproporção aumentava em relação à faixa etária seguinte, de 20 à 30 anos, que era a que concentrava a maior parte dos escravos marcando sua superioridade (724 livres e 1711 escravos). De 30 à 40 anos, havia um decréscimo no número dos escravos no total da população, embora ainda fossem maioria (529 livres e 790 escravos). Daí em diante, no entanto, a tendência era de queda até os livres voltarem a ser maioria da população. AESP, 1832. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-2-40.

cicatrizes, formas de olhar, andar, sorrir, falar, etc. Mas perceberiam os senhores, em 1832, a composição interna do grupo dos escravos a ponto de esta percepção guiar suas ações?

Na devassa do levante de 1832, na transcrição do interrogatório dos réus, podemos ler os nomes dos escravos envolvidos: “o preto José Cabinda”, o “preto Miguel Monjolo”, o “preto Diogo Rebolo” e assim sucessivamente. Estas designações acompanhavam, portanto, o nome próprio dos cativos citados⁶⁸, embora não pareça ter causado qualquer reação senhorial específica no sentido de, a partir destes dados, mover alguma ação repressiva nesta direção castigando primordialmente, por exemplo, Congos ou Monjolos acusados de serem os mais “influentes”. Assim, apesar de estes dados aparecerem em certos registros, a questão é saber se a partir destas citações modificava-se ou não a visão dos senhores em relação às diferenças existentes entre seus escravos.

Alguns autores consideraram a importância da percepção destas particularidades para a própria continuidade da escravidão, refletindo sobre até que ponto os senhores regulavam suas atitudes frente aos escravos a partir da distinção de suas etnias e/ou procedências. Estas diferenciações podiam ser preponderantes ao influir na forma de se avaliar a eficiência do trabalho dos escravos e na adaptação deles ao cativo, podendo, em alguns casos, ter consequências diretas na definição de seus preços no mercado⁶⁹. A diversidade étnica poderia ainda ter um impacto importante na própria capacidade de organização dos escravos. Em alguns lugares, como no Rio de Janeiro, as autoridades pareciam mesmo contar com esta variedade para evitar sobressaltos como estes vivenciados

⁶⁸ Oliveira observa que na Bahia estes termos, inicialmente usados pelos colonizadores, terminaram sendo assumidos pelos africanos embora estes pudessem resguardar suas diferenças. A autora conclui que teria havido uma forma ‘reconstruída’ de identificação étnica em torno da qual os diversos grupos africanos se organizavam para enfrentar de um modo muito próprio as novas condições de vida que se lhes impunha sob o regime da escravidão. Oliveira, Op. Cit. pp. 66 e 67.

⁶⁹ Lara, em suas análises sobre o século XVIII, considera que para o tráfico e o governo dos escravos, a distinção etnográfica era essencial. Ela afirma que as diferenças étnicas nunca deixaram de ser notadas pelos contemporâneos. Chega a assinalar registros onde aparecia tal diferença, tais como escrituras de compra e venda, autos de hábito e tonsura, termos de prisão, etc. A frequência desses registros revela, em sua opinião, um amplo conhecimento senhorial da diversidade étnica da escravaria. Ela não ignora, contudo, que a experiência do tráfico e da própria escravidão nas terras de colonização portuguesa na América pudesse unir diversidades. Lara, Sílvia Hunold. “Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do século XVIII” Feldman-Bianco, B. et al. Tensões coloniais, reconfigurações pós-coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros. Actas do seminário internacional, Lisboa, 2001 (no prelo).

por São Carlos na década de 1830. Como ponderou Reis, “tratava-se do velho moto, dividir para dominar”⁷⁰.

Em geral, a forma como os senhores viam os seus escravos podia tornar-se essencial e marcar suas ações, ao interferir na própria composição interna da escravaria. Entretanto, nas correspondências que as autoridades municipais, senhores e demais habitantes da vila já citados trocaram com as autoridades provinciais e na devassa de 1832, não é possível perceber uma preocupação específica nesta direção. Talvez, isso se devesse à intensidade do tráfico que enfatizava mais a condição escrava – como mão de obra necessária à expansão da produção do açúcar nos engenhos – do que a diversidade étnica ou a procedência dos indivíduos⁷¹. É preciso considerar ainda que a própria definição de etnia ou procedência era complicada. Vimos naquela devassa como muitas dessas designações acompanhavam o nome próprio dos escravos, tal como “Joaquim Congo” ou “José de nação”, testemunhas arroladas no processo. Termos como estes não são, contudo, indicativos seguros de sua origem ou cultura. Soares já assinalou que, repetidas vezes, eles indicavam, quando muito, a procedência dos escravos, ou seja, os portos nos quais foram embarcados, ignorando os deslocamentos populacionais na África e os possíveis rearranjos pelos quais passaram ao longo da escravidão. Não existe, portanto, na sua opinião, homogeneidade no interior destes grupos, mesmo que tenham tido a mesma procedência⁷². Identificar portos de embarque

⁷⁰ Sobre esta questão, parece especialmente relevante o debate entre Karasch e Reis sobre o peso da diversidade étnica no comportamento dos escravos. A primeira ressalta as etnias variadas da Corte como forma de se prevenir os levantes escravos. Reis já compara o peso desta diversidade para o caso baiano. Ele pondera que, embora a mistura de etnias pudesse ser um fator que dificultasse a mobilização da escravaria, em Salvador, diferentemente do caso carioca, coexistiram dezenas de nações africanas. Naquela localidade havia uma considerável concentração étnica entre os africanos, com uma forte convergência de grupos vizinhos, geográfica e lingüisticamente na África. Karasch, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: Companhia das Letras, 2000, especialmente pp.397 à 438. Reis, João José. “Quilombos e revoltas escravas no Brasil”. Revista USP, n. 1, 1989, São Paulo: Usp, p. 26.

⁷¹ Oliveira, por exemplo, assinala esta tensão entre diferentes formas de perceber a composição da escravaria. Ela considera, que, apesar de os portugueses terem percebido a importância da diversidade étnica para o governo dos escravos desde seus primeiros contatos na África, a partir do século XVI e XVII, o tráfico assumiu a proporção de uma grande empresa comercial e a multiplicidade cultural na África passou a ser ignorada pelos portugueses na razão direta em que o caráter de mercadoria se incorporava no conjunto da população. Oliveira, Inês Cortes de. “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia. Afro-Ásia, n. 19/20, 1997, pp.37-73.

⁷² Soares, Mariza de Carvalho. Devotos da Cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

não significa discernir uma origem comum capaz de configurar um grupo étnico e culturalmente compacto de escravos vindos para terras brasileiras, muito menos quando reunidos em um projeto de levante, como no caso de São Carlos.

Além disso, termos descritivos como “Congo” e “nação”, entre outros, tendem a ter significados diversos e variáveis, já que provavelmente tenham adquirido acepções específicas ao longo do tempo e da história. É o caso do termo “nação”. Soares chama a atenção, por exemplo, para o fato deste termo referir-se à gente de um país ou região que tinha língua, leis e governo à parte, além de ser aplicado ainda à raça, casta e espécie. O termo nação, não corresponde, pois, necessariamente, a um grupo étnico podendo ser resultado da reunião de vários grupos étnicos que foram embarcados em um mesmo porto ou reunidos em um mesmo aldeamento. Se, inicialmente, o termo se referia à conversão, as exigências do tráfico, na opinião desta autora, modifica esta relação, pois o indivíduo era identificado não por sua importância na contribuição ao projeto de expansão cristã, mas no quadro de conflitos intertribais e das rotas e portos do tráfico. Este tendia a transformar todos em mão de obra⁷³. Como o leitor deve lembrar, Floriano de Camargo, ao relacionar seus escravos e engenhos nos Censos, os designava pelo termo “nação”, que podia tanto indicar um desinteresse ou dificuldade de discernir a real composição interna de sua escravaria, quanto podia designar algum traço específico dela – tal como um hipotético contato com o catolicismo através de suas relações com os portugueses ou com a própria situação do tráfico.

O “terror pânico” dos senhores talvez tendesse a diluir as diferenças de origem ou a importância da construção de lideranças étnicas entre os escravos, que constituíam, aos seus olhos, apenas um inimigo, unido em sua condição, a ser combatido. Isso não quer dizer, contudo, que fossem totalmente cegos às diferenças. Talvez este ocultamento, este relativo desconhecimento das origens e formas de composição do grupo escravo, tenha feito com que indivíduos como Pompeu de Camargo, ao não perceber a cultura dos escravos, só

⁷³ Soares afirma ainda que, uma vez registrada a procedência do escravo, estes termos terminavam por se transformar em um atributo do nome, uma verdadeira identidade que acompanhava o escravo ao longo da vida, mesmo depois de forro. Ela chama a atenção ainda, para a necessidade de se discernir nação de etnia. Nação era um epíteto atribuído aos escravos pelos agentes colonizadores e definida no quadro das relações do mundo colonial. *Idem Ibidem*.

pudessem vê-los como “homens brutos e cheios de barbaridade e ressentimentos” e assim entendessem suas formas de resistência à escravidão⁷⁴.

* * *

Se, sob os olhos senhoriais, os escravos estavam unidos, aos escravos não se descortinava mesma visão: viam os senhores divididos frente a questões políticas tais como a extinção do tráfico de escravos. O “preto Francisco crioulo”, em seu depoimento na devassa de 1832, disse, por exemplo, que “no Domingo, indo de recolhida para o sítio, encontrando-se na saída da vila com Joaquim Ferreiro, escravo do capitão Joaquim Teixeira” havia com ele comentado: “ora Joaquim”, se o Imperador já decidiu que os negros não vêm mais para o Brasil, “não seria justo que dessem aos escravos a liberdade”? Ao que lhe respondeu o dito Joaquim: “alguma coisa disso há de acontecer”⁷⁵.

Demonstravam assim que percebiam os conflitos e as conseqüências da lei que extinguiu, em 1830, o tráfico de escravos africanos. Este tipo de questionamento relativo às posturas políticas de seus senhores informou vários movimentos de revolta em todo o país, neste momento e em outros. Os escravos tendiam a se fortalecer quando seus senhores se dividiam. O caso da independência ou das chamadas leis abolicionistas no Brasil foram várias vezes citados como motivadores de tais movimentos escravos. Veremos, no capítulo seguinte, uma relação mais direta entre os debates senhoriais sobre a abolição do tráfico com as revoltas escravas. Reis, ao analisar também as revoltas escravas no Brasil, chega a dar vários exemplos nos quais elas estavam relacionadas com movimentos políticos, o que o levou a concluir que os rebeldes escravos seguidamente se apropriaram da ideologia liberal e transformaram-na em instrumento de liberdade escrava⁷⁶.

Em Minas Gerais, nesta mesma década de 1830, por exemplo, Andrade afirma que

“a dissensão política entre os brancos ganhava destaque não só no cenário da Corte, representado sobretudo pelos conflitos entre portugueses e

⁷⁴ Não podemos deixar de considerar também a possibilidade desta relativa opacidade da percepção de Pompeu de Camargo fazer parte de um discurso com destino certo que pretendia convencer as autoridades sobre a necessidade do envio de tropas da capital.

⁷⁵ Queiroz, Op. Cit. p. 219.

brasileiros, mas também fazia parte da pauta dos magistrados locais. É neste contexto que os escravos de Carrancas ensaiaram a primeira tentativa de revolta, aproveitando-se dos conflitos políticos e fazendo as alianças possíveis para atingir seu objetivo último, a conquista da liberdade”⁷⁷.

Os escravos, na análise deste autor, tinham percepções específicas sobre os conflitos senhoriais e articulavam suas revoltas diante deste quadro.

O curioso, então, é que neste momento, em São Carlos, os escravos buscassem considerar a vulnerabilidade do domínio senhorial frente à diversidade das posturas políticas por eles assumidas. Os senhores, em contrapartida, pareciam perceber os escravos sob o signo da unidade (marcados por sua condição).

* * *

Unidade e diversidade é um binômio que também deve ser levada em conta na análise da forma dos escravos se relacionarem entre si e na avaliação de sua capacidade de organizar estes sucessivos levantes, principalmente o de 1832. É preciso considerar sua habilidade em se unir, apesar de diferenças tais como condição, naturalidade, etnia e/ou procedência, sexo, cor e profissão.

Primeiramente, trata-se de observar a diferença de condição dentro do grupo dos revoltosos. Em 1830, foram acusados como “preparadores do movimento” Inácio Domingos e João Barbeiro. Em 1832, falou-se das lideranças: “pretos forros”. Esta condição contrasta, no entanto, com os temores senhoriais que, como vimos, referiam-se, principalmente, aos escravos. Teria havido uma ascendência dos forros em relação ao restante dos cativos? João Barbeiro aparece como líder em ambos os movimentos e é ele que será arrolado como principal réu na devassa de 1832. Pode-se supor que, não sendo escravo, possuísse uma maior mobilidade – fundamental para planejar, coordenar e manter a comunicação entre os integrantes do movimento, mesmo estando em São Paulo. Em uma sociedade como a de São Carlos, com tal número de escravos e com tal tensão social, a

⁷⁶ Reis, João José. “Quilombos e revoltas escravas no Brasil” *Revista Usp* n.1, 1989, p. 26.

⁷⁷ Andrade, Marcos Ferreira de. Op. Cit., principalmente pp. 59 e 60.

condição de forros talvez os colocasse em uma situação até certo ponto, especial. E estes forros de São Carlos aliaram-se aos escravos. A liberdade conquistada parecia motivá-los a aspirar a extensão dela ao restante dos negros, africanos ou não. Propunham a inversão da ordem com a conseqüente matança dos senhores e a alforria da escravaria⁷⁸. A liberdade conquistada por João Barbeiro, por exemplo, não o aproximava dos brancos nem parece ter havido, por parte dele, uma tentativa de assimilação a este mundo livre dos senhores⁷⁹.

Se a condição social diferenciada não desuniu estes indivíduos, tampouco parece ter sido o caso da naturalidade. Na lista dos participantes do levante e na relação dos comandantes do movimento da revolta de 1832, observa-se a participação, lado a lado, de crioulos e africanos. Embora fossem minoritários na população total da vila, os crioulos não estiveram ausentes no levante. A naturalidade não parece ter significado, neste caso, qualquer tipo de exclusão. Apenas com a leitura da devassa é difícil, contudo, definir o papel que cada um desempenhou. Reis, ao analisar outras revoltas escravas no Brasil, destaca os africanos como tendo desempenhado um papel preponderante na organização de movimentos análogos a estes de São Carlos, ao considerá-los como o “principal agente impulsor” de tais movimentos. Ao fazer afirmativas como estas, inspirado principalmente pelas insurreições baianas, o autor tem o cuidado de considerar que, em uma análise mais geral sobre os levantes escravos no Brasil deste período, não se deve subestimar o papel dos crioulos. Ele cita os engenhos de Santana e Vitória, como exemplos de sua participação, demonstrando que os crioulos também podiam fazer suas próprias revoltas.⁸⁰

Talvez seja importante considerar ainda, a exemplo do que fez Soares na análise do caso do Rio de Janeiro, que boa parte dos escravos crioulos eram, em geral, filhos de africanos. O crioulo, pondera esta autora, “era muitas vezes filho de mãe gentia que nasce

⁷⁸ Queiroz, Op. Cit.

⁷⁹ Reis, ao analisar as revoltas escravas, inclusive esta de 1832 em São Carlos, afirma que “os libertos ocupavam posições estratégicas na estrutura social, a partir das quais podiam conspirar eficientemente contra a classe senhorial. (...) O papel de liderança dos libertos (...) demonstra que os traços de solidariedade e as alianças extrapolavam os limites da escravidão”. Reis, João José. “Quilombos e revoltas escravas no Brasil” *Revista Usp* n.1, 1989, p.35.

⁸⁰ Reis, João José. Idem, pp.22 e 23. Na revolta de Minas também houve a participação de africanos e crioulos, havendo em Carrancas uma grande concentração de africanos, daí a conclusão de Andrade de que esta relação entre nativos e africanos precisa ser relativizada frente às experiências particulares. Andrade, Marcos Ferreira. Op. Cit. Queiroz, por sua vez, argumenta que a experiência

no âmbito da sociedade colonial e corresponde à primeira geração nascida na cidade e que supostamente mantém vínculos com a mãe, com a cultura e língua materna. Muitas vezes, por ser uma condição provisória de uma geração não constitua um grupo estável e com interesses comuns⁸¹. No caso de São Carlos não parece ter sido ser muito diferente⁸². Com uma alta taxa de africanidade em um período de tráfico ainda intenso, tudo indica que os crioulos não haviam formado um grupo com interesses díspares do restante da escravaria mas, ao contrário, pareciam estabelecer laços importantes com eles. O leitor deve se lembrar que nos censos relativos aos engenhos de Floriano de Camargo, em 1829, havia quase unicamente escravos africanos “de nação”, classificando desta forma até mesmo as crianças como Anna, escrava de apenas um ano. Anos depois, no inventário deste mesmo senhor, apareceu ainda o caso de “Rita crioula, de nação, mulher de João”. O uso dos termos de “nação crioula”, embora raro, também foi encontrado, por Soares⁸³ no Rio de Janeiro. Sob tal designação, categorias como estas apareciam mescladas. Levando estas questões em conta, talvez possamos entender melhor a identidade e/ou solidariedade que podia unir os escravos para além de suas diferenças de origem.

Outra questão importante era a definição das origens africanas no interior do grupo de escravos levantados. Na devassa de 1832, além de encontrarmos escravos e forros, africanos e crioulos, descobrimos uma diversidade entre os africanos: 9 Monjolos, 9 Congos, 3 Moçambiques, 5 Cabindas, 1 Benguela, 1 Nação, 1 Rebolo, 1 Cassuada, perfazendo o total de 31 africanos, sendo o último de procedência desconhecida, havendo ainda 4 outros escravos sem designação. No caso dos líderes denunciados, temos 4 Monjolos, 1 Congo, 1 Nação, 1 Rebolo e 1 Cabinda. Vimos na denúncia da devassa que os escravos Congos e Monjolos eram tidos como os mais influentes e, dentro da lista acima, percebe-se que eram maioria no total dos escravos envolvidos. Já ponderei o quanto era difícil, a partir de dados como estes, definir com precisão as origens étnicas dos escravos, devido à vinculação destes epítetos à situação do tráfico e dos portos de procedência. Ora,

da escravidão era o único fator aglutinador, responsável pela união destes escravos, apesar de suas diferentes origens. Queiroz, Sueli Robles Reis. Op. Cit.

⁸¹ Soares, Mariza de Carvalho. Op. Cit.

⁸² Slenes, Robert. Op. Cit p. 55. O autor também considera que, no caso de São Carlos, uma boa parte dos crioulos eram filhos de africanos.

⁸³ Soares, Op. Cit.

mais complicado ainda é especular sobre o perfil destes indivíduos a partir de uma origem hipotética⁸⁴, buscando em ações e atitudes dos escravos levantados em São Carlos, traços específicos de uma dada cultura africana. Soares, por exemplo, critica esta busca funcionalista da origem dos escravos. O problema, segundo esta autora, é traçar nexos entre as culturas africanas e buscar a permanência delas no novo mundo, pois essas “permanências assumem uma existência quase ontológica sem considerar as condições e transformações porque passam segmentos de grupos étnicos transplantados de forma tão violenta de um continente para outro”⁸⁵. Assim, considerar as diferenças entre os africanos revoltados em 1832 em São Carlos, significa pensar as possibilidades abertas a eles de tecerem alianças e estratégias de atuação, não obstante as diversidades étnicas e/ou culturais.

Outro fator a ser considerado refere-se ao sexo dos escravos citados na devassa de 1832. A taxa de masculinidade no total da população escrava neste ano era bastante alta⁸⁶. Não surpreende que não houvesse mulheres envolvidas explicitamente na revolta. Talvez, também as atividades guerreiras fossem em São Carlos tarefas masculinas por excelência⁸⁷.

A cor, por sua vez, não é um dado destacado, pois só aparece o termo “preto” para designar tanto africanos como crioulos e é possível que se referissem também às suas condições sociais. Embora esta designação não definisse grupos específicos, é difícil afirmar que este fosse um dado irrelevante no caso de outras associações e/ou organizações escravas e negras neste mesmo período.

⁸⁴ Oliveira, analisando o caso baiano a partir do século XVII, pondera, por exemplo, que uma boa parte dos cativos classificados como Congo ou Angola, não pertenciam sequer a povos que viviam em áreas de influência destes reinos, mas sim a outros reinos e nações do interior da África subequatorial. Isto significa que muitos comportamentos observados e atribuídos a Congos e Angolas poderiam perfeitamente fazer parte de outras matrizes culturais. Oliveira, Maria Inês Cortes. Op. Cit. p. 54. Por outro lado, vários autores enfatizam, por exemplo, a importância do tráfico angolano de escravos para o Brasil. Consulte-se, especialmente, Pantoja, Selma et al. Angola e Brasil nas rotas do atlântico sul. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

⁸⁵ Soares, Mariza de Carvalho. Op. Cit.

⁸⁶ AESP, 1832. Ofícios Diversos de Campinas, n. ordem 850, Lata 56, população de São Carlos de 1832. A população masculina é minoritária entre os livres (2053 homens para 2105 mulheres), mas entre os escravos a população masculina é mais do dobro que a feminina (3601 homens para 1486 mulheres).

⁸⁷ Para uma maior avaliação do importante papel das mulheres em insurreições escravas, consulte-se Gomes, Flávio dos Santos. História de Quilombolas. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

Por fim, nos termos da devassa e nas correspondências entre senhores e autoridades provinciais, foi citada, a profissão de alguns escravos envolvidos: 1 ferreiro, 3 tropeiros e 1 cozinheiro, todos africanos⁸⁸. Isto talvez indique que, no caso de São Carlos, com sua altíssima taxa de africanidade, não se observasse muita especificidade de naturalidades ou etnias para tarefas como estas. É sabido que, por vezes, os crioulos tendiam a levar vantagem em relação aos africanos no desempenho de trabalhos especializados ou domésticos, mas este não parece ter sido o caso de São Carlos, pelo menos não relativamente aos escravos envolvidos na organização do levante⁸⁹. Por outro lado, a categoria profissional pode indicar o quanto certas tarefas, como estas, proporcionavam a estes escravos uma maior articulação, sobretudo no caso dos tropeiros que, através de seus trabalhos e em suas andanças, eram elos importantes de comunicação entre os cativos, capazes de vencer a vigilância senhorial e de estabelecer trocas culturais fundamentais para a definição das formas de superação do cativo⁹⁰. No depoimento dos escravos sobre a revolta de 1832 é surpreendente a sua capacidade de organização que permitia manter com firmeza os planos e desejos escravos, vencendo inclusive as barreiras geográficas.

* * *

Parece relevante apontar, por fim, como estas diferenças, estes variados traços culturais evidenciavam-se ainda através das diversas percepções religiosas de mundo,

⁸⁸ No caso de Carrancas, em Minas, pelo menos dois cabeças da revolta eram tropeiros. Eles pareciam ter “maior capacidade para captar o clima de conturbação política da regência” e influenciar os escravos quanto à oportunidade da revolta. Andrade, Op. Cit.

⁸⁹ Slenes afirma que os estudos existentes indicam que, nas propriedades de grandes lavouras da região, como em outras partes do Brasil, os senhores, tendiam a discriminar os africanos em favor de crioulos na distribuição de tarefas domésticas e qualificadas e na concessão de alforria. Por outro lado, o autor considera também que havia estratégias africanas para angariar a confiança de seus senhores, conquistando posições de mando sobre outros escravos como feitores ou líderes de tropas de muares. Não é estranho, portanto, para o autor, que feitores e outros cativos em posições administrativas domésticas e qualificadas tenham se destacado com frequência como líderes de revoltas escravas no hemisfério. Slenes, Robert. Op. Cit.

⁹⁰ Reis, João José. “Quilombos e revoltas escravas no Brasil” *Revista Usp* n.1, 1989. Esta relação entre os escravos do eito e domésticos exige uma reflexão para além destas dicotomias. Queiroz, por exemplo, ao analisar os conflitos em São Carlos enfatiza que a intimidade com aos escravos domésticos na casa grande diminuía os conflitos que eram maiores no eito. Embora os índices de

explicitadas nas sucessivas revoltas em São Carlos e a função que estas desempenharam na relação entre os habitantes da vila.

Tanto a revolta de 1830 quanto a de 1832 tiveram, por exemplo, suas datas marcadas coincidindo com festas cívicas ou religiosas⁹¹. Em seu depoimento na devassa de 1832, o escravo Marcelino, tropeiro de Joaquim José dos Santos, disse, por exemplo, que tinha intermediado um recado mandado por João Barbeiro ao escravo João, do engenho Monjolinho. Segundo seu depoimento, haviam marcado um encontro lá “pelo *natal* ou mais tardar pela *quaresma*” em um “capão das matas entre o engenho de Santo Antônio e o Monjolinho”. João Barbeiro deveria viajar para ali à noite e trazer para a vila uma porção de escravos, que se reuniriam, nesta ocasião, com os cativos dos outros engenhos para que pudessem “guerrear com os brancos, para poderem ficar com suas liberdades”⁹².

Esta coincidência das datas festivas com as datas dos levantes não era incomum no país. Ao analisar as revoltas escravas, Reis, já havia assinalado o quanto São Carlos inscrevia-se numa tendência mais geral que combinava os levantes com o calendário de festas e da pequena política do cotidiano. Na vila, de dezembro a fevereiro, como bem assinalou este autor, assistia-se justamente ao ciclo de festas⁹³. Em São Carlos, ocorriam diversas procissões envolvendo irmandades como a do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora do Rosário e a de São Benedito, com as festividades de seus santos de devoção, entre outras. Estas festas beneficiavam-se de um momentâneo relaxamento das duras condições de trabalho, que podia vir a favorecer, em última análise, o planejamento destas insurreições. Imbricavam-se desta maneira, as festas à percepção política dos habitantes da vila sobre a escravidão e a liberdade. Havia, porém, outros nexos entre as revoltas e a percepção religiosa dos envolvidos que iam além desta coincidência de datas.

criminalidade apontem para o campo, esta relação merece ser ainda melhor investigada. Queiroz, Sueli Robles Reis. Op. Cit.

⁹¹ Estes momentos pareciam ser aqueles nos quais as atenções da vila se focavam nas festas, que ao concentrarem um grande número de pessoas dificultavam o controle sobre os escravos. Esta parece ser, por exemplo, a percepção de Joaquim, mestre ferreiro, que disse que havia sido convencido por José Valentim de Melo, sobre aquele melhor momento de se sublevar pois “os brancos estavam descuidados e já não havia mais ronda”. Queiroz, Op. Cit. p. 217.

⁹² Queiroz, Op. Cit. p. 216. Grifos meus.

⁹³ Reis, João José. “Quilombos e revoltas escravas no Brasil” *Revista Usp* n.1, 1989.

Na devassa de 1832 houve muita ambigüidade no depoimento dos escravos. É difícil determinar a motivação de cada um deles ao comparecer naqueles “ajuntamentos noturnos”. Há vários elementos a serem considerados aqui: podiam não saber dos planos de revolta e irem ali apenas para se reunir e conversar, para celebrar ritos religiosos, para tramar a insurreição ou, por fim, combinar alguns destes motivos. Esta pluralidade observada nos testemunhos deu margens a diferentes interpretações, como veremos a seguir.

Em uma região com tantos engenhos importantes, pelo montante da produção de açúcar e pela quantidade de escravos, a tensão era muito constante e a vigilância redobrada, depois do levante de 1830. O escravo Miguel, por exemplo, pelo que foi registrado nos autos do processo, era o responsável por convidar os outros escravos para estes encontros noturnos e parecia encobrir, da maior parte deles, a “verdade do dia e destino certo de sua intenção”⁹⁴. Teria Miguel a intenção de manipular seus parceiros? Diante de tamanha vigilância senhorial, como manter planos como estes em sigilo? Neste e em outros depoimentos, percebe-se que no planejamento da insurreição, pretendia-se atrair os escravos e manter em segredo, tanto quanto possível, o momento exato do levante que seria deflagrado apenas por João Barbeiro.

Uma parte dos cativos, no entanto, parecia ir para esses encontros com o intuito claro de tramar a revolta contra seus senhores. O escravo José de Nação, declarou, por exemplo, que o dinheiro que arrecadavam entre os demais escravos, era para comprar armas para o levante, que os escravos como ele eram seduzidos “para que concorressem com dinheiro para João Barbeiro mandar fazer zangalhas e comprar pólvora” e que o dito João Barbeiro influía a todos para fazerem a guerra contra os brancos, como na sua terra fazem uns contra os outros”⁹⁵.

Mas esta intenção beligerante não estava tão explícita assim em outras declarações. José Congo, em seu depoimento, foi um dos primeiros a acusar de ser o caixa do levante o escravo Diogo “o qual recebia de cada um dos escravos convidados, sem que muitos soubessem para o que certas quantias em dinheiro, pois a muitos se diziam que era para os livrar de feitiços mostrando-lhes vários enxames como bonecas e raízes”. A crer em depoimentos como este, parecia que muitos escravos compareciam aos ajuntamentos

⁹⁴ Queiroz, Op. Cit. pp. 213 e 214

apenas por razões religiosas, por serem a ocasião propícia para se “livrarem de feitiços”. Neste sentido, parece ter sido também o depoimento de Miguel Monjolo, que disse que o escravo Diogo “recebia dinheiros de vários escravos com o fim de ser aplicados para feitiços ou cousa de semelhantes enganos”⁹⁶. O “preto Francisco de nação Congo”, por sua vez, declarou que “nada sabia” sobre o levante e que apenas tinha comprado ao escravo Diogo “mezinhas de curar feitiços”⁹⁷. Marcelino, tropeiro, chegou insinuar que os cabeças ocultaram a trama da maior parte dos escravos, “que não julgavam de segredo” dando os escravos dinheiro a título de feitiços⁹⁸. Joaquim Congo talvez tenha sido um dos mais claros ao declarar que o dito “Diogo enganava a maior parte deles dizendo que umas raízes que lhes dava era para livrar de feitiços e que tinha um livro com a pintura do nariz de cachorro que era para adivinhações”⁹⁹. Muitos outros escravos confessaram em seus depoimentos só ter ido escondidamente aos ajuntamentos para tomar estas ditas mezinhas.

Já os escravos Américo crioulo, Felizardo crioulo, Joaquim Congo, todos os de D. Anna de Campos Paes, não negaram que o dinheiro recolhido por Diogo fosse para as mezinhas, mas esclareceram que estas, a seu turno, deveriam servir para “amansar os brancos”, para as armas deles não ofenderem os pretos, para os livrarem do chumbo, faca e rondas da vila, para que pudessem afoitamente se levantarem contra os brancos, matá-los e ficarem eles pretos todos forros¹⁰⁰.

Nestes depoimentos, o destino do dinheiro arrecadado parece impreciso. Teriam os escravos contribuído apenas para se livrar de feitiços, teriam comprado as mezinhas como proteção às armas dos brancos e/ou tão somente como preparação para a insurreição que se tramava? Conheciam ou não os planos de revolta? É difícil concluir se, realmente, muitos destes escravos não sabiam sobre a serventia do dinheiro e as intenções dos líderes de se armarem para a revolta ou se tratava apenas de uma estratégia para escapar da repressão senhorial e da justiça, uma vez que, ao declararem que nada sabiam sobre o levante, pareciam desejar convencer as autoridades sobre sua inocência.

⁹⁵ Queiroz, Op. Cit. p.217.

⁹⁶ Queiroz, Op. Cit. p. 221.

⁹⁷ Queiroz, Op. Cit. p. 218

⁹⁸ Queiroz, Op. Cit. p. 216.

⁹⁹ Queiroz, Op. Cit. p. 223.

¹⁰⁰ Queiroz, Op. Cit. p. 218.

É importante assinalar, no entanto, que no processo em questão, os escravos submeteram-se aos interrogatórios, sem que pudessem contar com um auxílio muito expressivo de seu curador, já que nos autos não há registros de qualquer intervenção por parte deste. Nestas interpelações, os escravos eram colocados sob pressão. A maior parte dos depoimentos eram feitos individualmente, embora tenha havido também casos em que eram coletivos. Em alguns momentos, os escravos se viram em presença de seus senhores nos interrogatórios e, em outros, houve até acareações. As confissões foram arrancadas sob formas variadas de coação. O juízo, frente às negativas de um depoente, por exemplo, chegou a interpretar estas tentativas de “encobrir a verdade” como sinal insuspeitado de sua “maldade”, o que parecia ser suficiente para que o enviasse “às grades da cadeia”, onde devia “apanhar os açoites da lei”. Dependendo das formas de persuasão e da reação dos escravos, o juízo considerava suas respostas “maliciosas” ou “voluntárias”. As circunstâncias nas quais se desenrolou o processo e o impacto da repressão pode, pois, explicar, pelo menos em parte, esta ambigüidade observada nas respostas dos escravos ao assumir suas participações e responsabilidades na organização da revolta.

No entanto, devido às disparidades nos depoimentos, outras leituras também foram feitas sobre este episódio. Queiroz, por exemplo, considera que os líderes dos escravos demonstraram ter uma consciência, ainda que vaga, da psicologia de seus liderados. Na sua opinião, “àqueles menos temerários, não se contava o porquê verdadeiro da arrecadação do dinheiro, dizia-se-lhes que era para livrar de feitiços”. Segundo esta autora, desta forma

“os líderes preservavam o segredo ante os que possivelmente se acovardassem, conseguiam a contribuição pecuniária dos mesmos e contavam com esses elementos como forças de reserva para o momento em que a revolta, sendo fato consumado, lhes provocasse o entusiasmo ao ponto de colaborarem, fortalecidos na crença de que nada lhes aconteceria em razão do ‘corpo fechado’ pelas drogas que ingeriram. Os fundos arrecadados visavam a compra ou confecção de armas a serem empregadas no levante”.

A religião assim aparece como uma artimanha usada pelos líderes, uma forma empregada para manipular os demais escravos. “Os fundos eram conseguidos através da contribuição

espontânea motivada pela sedução que a idéia de liberdade refletiria e ainda, engenhosamente, através de artifícios: mezinhas curativas que fortaleciam o pensamento mágico”¹⁰¹. Esta é uma leitura possível diante da ambigüidade das declarações escravas, mas talvez se deva também levar em conta que muitos deles podem ter declarado que “nada sabiam” e que apenas “compraram mezinhas” ou ainda que “os líderes os enganavam” para escapar, numa situação de extrema tensão, dos castigos e demais ações repressivas dos seus senhores e da justiça, em um momento em que a trama da revolta já havia sido revelada. Tratava-se de uma linguagem dissimulada? Em alguns momentos dos depoimentos, era assinalado que os escravos de Floriano de Camargo disseram que “nada sabiam”, que julgavam “as suas respostas com dolo e malícia”¹⁰².

No entanto, esclarecedor parece ser o depoimento do “preto” Miguel Monjolo, que chegou a confirmar, no processo que, ao entregar uma certa quantia a Diogo, pode ver naquela ocasião que havia bastante dinheiro no caixa angariado por ele, com a contribuição dos escravos. Diante de sua surpresa, Diogo o teria prevenido que tais quantias não eram para ele, mas para remeter a São Paulo e que João Barbeiro “havia de aplicar o dinheiro em benefício deles todos”. A ação dele e dos demais líderes, na sua opinião, independentemente desta querela, só poderia ser entendida no momento em que se considerava que as patacas arrecadadas eram para o proveito de todos¹⁰³.

Parece indiscutível que estas crenças, tais como foram expostas nestes diversos depoimentos, denotavam uma concepção de mundo comum aos escravos e representavam uma importante força catalisadora. Queiroz adverte-nos que o levante de 1832, não obstante a fé demonstrada na confissão dos escravos, não poder ser considerado como uma revolta de fundo religioso, pois não havia tido nenhuma tentativa de impor percepções religiosas africanas específicas ao conjunto dos cativos, tendo em vista, inclusive, que não houve nenhuma hostilidade em relação aos escravos que não comungavam as mesmas crenças¹⁰⁴.

¹⁰¹ Queiroz Op. Cit.

¹⁰² Queiroz, Op. Cit. p. 220.

¹⁰³ Queiroz, Op. Cit. p. 221.

¹⁰⁴ Queiroz, Op. Cit. pp. 177 e 178. Sobre o debate em relação ao caráter religioso das rebeliões escravas, consulte-se ainda Quiring-Zoche, Rosemarie. “Luta religiosa ou luta política? O levante dos malês da Bahia segundo uma fonte islâmica” *Afro-Ásia*, 19/20, 1997, pp. 229-238.

Para a autora, o que caracterizava estes movimentos era tão somente uma luta contra o cativo.

Embora possa concordar com boa parte destas assertivas, parece importante salientar, por outro lado, a possibilidade de se pensar não que houvesse uma manipulação das crenças dos escravos, mas que elas fizessem parte essencial da forma como estes enxergavam o mundo em que viviam. Eram capazes, portanto, de fazê-los se sentir não apenas mais fortes porque mais protegidos, mas fundamentalmente porque mais unidos em torno de sua fé. O “corpo fechado”, por exemplo, era capaz de conciliar os cativos porque fazia sentido no interior do grupo, independentemente de suas diferenças étnicas. Segundo Lienhard, isto não chega a ser surpreendente já que, na sua opinião, muitos africanos consideravam que todas as circunstâncias que envolviam a atividade militar eram portadoras de significados religiosos, sendo impensável entrar em guerra, sem levar consigo suas crenças tradicionais¹⁰⁵.

A crença nas mezinhas e seu amplo significado parecia, pois, fazer parte do patrimônio cultural daquelas pessoas envolvidas. Apesar das diferenças de procedências e/ou etnias, das dificuldades postas pela vigilância senhorial em relação a qualquer tipo de “ajuntamento” ou cumplicidade escrava, destacavam-se estes traços religiosos que pareciam a tudo perpassar. Isto indicaria a sobrevivência de uma religião africana transplantada para o Brasil?

Slenes considera em seus trabalhos que houve, provavelmente, uma mistura bastante acentuada de etnias no fluxo para o Brasil, principalmente após 1810. Escravos de diferentes procedências teriam se mesclado na vida cotidiana dos engenhos. A partir desta experiência, que o autor presume ter acontecido no caso dos escravos de São Carlos, considera difícil concluir que fosse possível manter as sociabilidades destes cativos confinadas às fronteiras étnicas. A comunicação entre as fazendas, as possibilidades de estabelecer laços mais duradouros não conseguia ser obstada pela vigilância senhorial, como, inclusive, os sucessivos projetos de levante, citados aqui, parecem demonstrar. Com isto, o autor não deseja afirmar que fosse impossível para os africanos manter vivas suas

¹⁰⁵ Lienhard, Martin. O mar e o mato – histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe). Salvador: Edufba/Ceao, 1998.

identidades originárias¹⁰⁶. Ao contrário. Ele considera a possibilidade dos escravos de diferentes etnias terem, no contato ainda na África ou no navio, realizado trocas culturais e descoberto, no processo de escravização, muitas afinidades¹⁰⁷. Neste mesmo sentido Soares valoriza não a busca de uma origem étnica ou cultural dos escravos na África, mas os critérios formativos de suas identidades no Brasil¹⁰⁸. Em São Carlos, havia pois uma heterogeneidade importante entre os escravos e, não obstante isto, Slenes termina considerando-os bantos, pontuando justamente a sua capacidade de perceberem e reconstruírem, em locais como São Carlos, por exemplo, elos culturais mais profundos entre si.

Esta ênfase em uma identidade definida pela experiência destes indivíduos no Brasil também é dada por Reis que discute o quanto os escravos foram capazes de reinventar suas tradições, misturar valores e instituições a tal ponto que o autor define etnia por uma identidade recriada no Brasil. A disponibilidade para mesclar culturas parecia ser, na sua opinião, um imperativo de sobrevivência, assim como a composição de alianças sociais que exigiam transformações e interpenetrações culturais¹⁰⁹.

Diante da diversidade de etnias e/ou procedências dos escravos, como bem analisamos acima e depois da leitura desses autores, parece inadequado pensar em uma cultura africana transplantada ou uma religião africana reconduzida para o Brasil¹¹⁰. Apesar

¹⁰⁶ Slenes afirma que: “na labuta diária, nas lutas contra os (des)mandos do senhor, na busca de parceiros para a vida afetiva, necessariamente haveriam de formar laços com pessoas de outras origens, redesenhando as fronteiras entre as etnias”. Slenes, Op. Cit. Oliveira analisa, por exemplo, para o caso da Bahia, o quanto os escravos refizeram seus “laços de nação”, não apegando-se a auto-adscrição que havia sido corrente na África, mas assumidos como etnômios na organização de novas comunidades. Oliveira, Maria Inês Côrtes de. “Viver e morrer no meio dos seus”, nação e comunidades africanas na Bahia séc. XIX” *Revista USP*, n. 28, dez/fev 95/96, pp. 174-193.

¹⁰⁷ Oliveira, analisando o caso baiano, afirma que durante todo o período que perdurou o tráfico para lá houve um processo constantemente renovado de reorientação dos critérios de identidade que, a seu ver, presidiram os contatos entre os africanos e demais grupos que lhes eram culturalmente estranhos. Oliveira, Op. Cit. 48.

¹⁰⁸ Soares, Op. Cit.

¹⁰⁹ Reis, João José. Op. Cit.

¹¹⁰ Já existe uma longa tradição, sobretudo na sociologia e na antropologia, de estudos sobre a relação entre o catolicismo e a religião dos escravos e/ou negros livres no Brasil. Ferretti analisa as diferentes formas de se lidar com o conceito de sincretismo e mostra a diversidade das possíveis abordagens. Ele cita o evolucionismo de Nina Rodrigues (dualidade das crenças), o culturalismo de Arthur Ramos (mosaico cultural), os trabalhos de Bastide (com seus jogos de analogias e a idéia de fusão), os trabalhos que criticam a ‘pureza’ das religiões africanas e, por fim, uma tendência

das diferenças observadas no perfil dos escravos revoltados em 1832, as mezinhas faziam, pois, parte de um manancial religioso capaz de ser utilizado por todos os escravos envolvidos, levando em conta inclusive os novos significados que podem ter adquirido no contexto de São Carlos. As mezinhas para livrar feitiços, os jogos adivinhatórios, o fechamento do corpo, entre outros ritos, também expressavam formas destes indivíduos lidarem, inclusive, com a opressão, reunindo-os nos ‘ajuntamentos noturnos’ nas fazendas à beira do rio Atibaia. A religiosidade ocupa, pois, um lugar privilegiado no momento de se considerar os objetivos e as formas de organização dos escravos na revolta de 1832. É digno de nota o fato de Diogo, por exemplo, um dos presumíveis líderes do movimento e encarregado pelo caixa e pelas mezinhas, ser chamado de “pai” e que João, fosse dito barbeiro. Esta atividade, por exemplo, foi exercida predominantemente por homens e africanos que trabalhavam como sangradores, uma prática de cura na qual se buscava “sugar os espíritos malignos” de seus clientes. Pimenta, ao analisar o papel destes profissionais, afirma que os africanos do centro-sul do Brasil compartilhavam partes de seu complexo cultural, assim como a idéia de que o desequilíbrio, o infortúnio e a doença eram causados pela ação malévola de espíritos e de pessoas, freqüentemente através da bruxaria ou da feitiçaria¹¹¹.

Os africanos em São Carlos e, especialmente, aqueles envolvidos na revolta de 1832, foram obrigados a refletir sobre suas vidas e sobre formas de sobrevivência e resistência, realizando provavelmente diversas trocas culturais. Não é mais cabível, portanto, considerar esta percepção religiosa segundo um modelo capaz de traduzir uma cultura africana importada, pensada como um sistema independente das experiências destes indivíduos. Refletir sobre este universo religioso, implica não apenas levar em conta esta

(marcada a partir da década de 80) de se efetuar trabalhos mais específicos que podem levar em conta idéias, tais como a de separação, mistura, paralelismo ou convergência cultural. Cito aqui, rapidamente, este rico debate na literatura especializada, mas é preciso citar ainda as importantes análises de historiadores como Soares, Slenes, Oliveira, Reis entre outros, já citados aqui, que de uma maneira ou de outra, estabelecem críticas e diálogos importantes com esta tradição. Ferretti, S. F. Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

¹¹¹ Pimenta, Tânia Salgado. Arte de curar, um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mor no Brasil do começo do século XIX. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 104.

partilha entre diferentes referências trazidas da África, mas também o amálgama com referências trazidas da Europa pelos seus senhores ou que já existiam na vila¹¹².

* * *

A importância das crenças religiosas africanas concernentes às atitudes e aos sentimentos dos escravos aqui destacada pode surpreender o leitor que, a esta altura, ainda deve se lembrar daqueles que, em 1830, foram descobertos devido ao fato de terem ido, às vésperas do levante, à igreja se confessar ao vigário que os delatou. Qual a penetração do catolicismo em uma população tão heterogênea e que valorizava tanto os ritos ‘africanos’? Como entender o depoimento do “preto” Francisco crioulo quando respondeu que não se lembrava da conversa que tinha tido a respeito da libertação dos escravos “porque estava espiritualizado” e que “rezava quando vinha à vila”?¹¹³

Um dos problemas mais cruciais refere-se, justamente, à forma como consideramos as partes beligerantes de 1832. A questão é pensar a existência de dois sistemas opostos e em conflito, tendo por um lado uma religião ‘africana’ dos escravos, chamada à cena como instrumento de resistência e, por outro, o catolicismo com suas pretensões hegemônicas, do branco dominador. Embora possamos levar em conta que o catolicismo estivesse no Brasil mais consolidado quanto à definição de sua doutrina e em termos institucionais, a exemplo da religiosidade africana, ele também não se constituía a partir de uma transposição de um modelo europeu intacto para o Brasil. Caso contrário, Joaquim José Gomes teria sido, sem apelo, banido da vila e mandado aos infernos. Talvez, se refletirmos tendo menos em nossas mentes modelos relativamente estruturados, possamos nos aproximar mais daqueles escravos que tanto podiam se confessar ao vigário na igreja quanto encomendar mezinhas ao “pai” Diogo.

¹¹² Price e Mintz já demonstravam o quanto o processo de formação cultural não é unilateral, não podendo se pressupor, por conseguinte, a imposição de formas européias sobre passivos africanos, como recipientes, nem como um processo homogêneo. Sugerem que, mais interessante do que buscar homogeneidades étnicas e/ou culturais (européias ou africanas), talvez seja tentar conhecer as zonas de contato e os tipos de instituições que cada grupo formou. Mintz, S. W. e R. P. Anthropological approach to the Afro-American past. The birth of African-American culture: an anthropological perspective. Boston: Beacon Press, 1976.

¹¹³ Queiroz, Op. Cit. p. 220.

Isto não significa negar que o vigário tenha efetivamente usado a fé dos escravos para oprimi-los ainda mais, nem que as mezinhas pudessem representar uma relevante forma de resistência negra e escrava. Mas se nos restringirmos a isso, a esta dicotomia, corremos o risco de reduzir as diferentes religiosidades a meros instrumentos de dominação e/ou resistência social e, se tiveram esta serventia, isto não as explica ou esgota totalmente. Não é possível pensá-las como corpos antagônicos, nem parece relevante interrogar sobre suas fronteiras estritas mas, investigar o diálogo que se estabeleceu entre os mais diversos traços culturais. Fry já ponderou que não havia no Brasil civilizações em contato (européia e africana), mas homens. Daí a necessidade de entender as atitudes e posturas assumidas pelos clérigos e pelos fiéis (fossem eles senhores ou escravos) e refletir sobre a postura religiosa a partir desta heterogeneidade. Até que ponto, por exemplo, o catolicismo era uma religião do senhor branco?

O caso do Congo, neste sentido, parece oferecer uma analogia exemplar. Lá, desde cedo, o contato comercial com os portugueses veio acompanhado por um processo de expansão do catolicismo. Contudo, este contato do catolicismo com crenças tradicionais africanas não se deu de forma unívoca. Mesmo no reinado de Afonso I, considerado um dos reinos mais comprometidos com o catolicismo, não houve uma erradicação de tradições religiosas locais, resultando num complexo religioso híbrido, ao mesmo tempo católico e banto. No antonianismo, movimento que o sucedeu, parece ter havido uma apropriação e reinterpretação ainda mais intensa do catolicismo pela cultura bakongo. Alguns autores chegam a assinalar o quanto o diálogo entre ambos foi de surdos, na medida em que cada um a sua maneira deu significados diferentes a ritos semelhantes apenas na aparência. Os africanos lendo, inclusive, o catolicismo a partir de suas formas particulares de tratar com os deuses e com o além. Teria havido, então, uma catolicização da religiosidade banto e uma africanização do catolicismo¹¹⁴.

¹¹⁴ Vainfas e Mello e Souza explicam que o chamado antonianismo foi um movimento liderado por Kimpa Vita que, nascida de nobre família congoleza em 1680 e batizada como D. Beatriz, recebeu uma educação católica, mas quando tinha cerca de 20 anos, caindo terrivelmente doente, disse que havia morrido e ressuscitado como S. Antônio e como tal passou a pregar às massas. Sua pregação tinha uma forte conotação política e ancorava-se numa complexa cosmologia que operacionalizava uma leitura à moda africana de alguns preceitos católicos, adaptando outros à sua cultura banto. Vainfas, Ronaldo e Marina de Mello e Souza. "Catolicização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII". *Tempo*, n.6

Ir à igreja se confessar, como fizeram os escravos em 1830, não significava, portanto, render-se à religião dominante dos senhores, nem aceitar linearmente a sua doutrina. É possível que muitos dos escravos que vieram para São Carlos neste início do século XIX tenham tido algum tipo de contato com o catolicismo na África, considerando-se inclusive que muitos daqueles que vieram para o sudeste brasileiro foram embarcados na região de Congo-Angola. A exemplo dos congolezes, poderiam fazer diversas leituras em relação ao catolicismo e ao lugar da igreja (para além de seu papel de dominação política e social) sem que isso representasse um rompimento com outras crenças tradicionais (mesmo que estas em São Carlos tenham adquirido novas semânticas).

Assim, parece instigante pensar nas mais inusitadas trocas efetuadas em São Carlos e considerar principalmente as bases sobre as quais se deu esta interação cultural, sobretudo em uma sociedade, como aquela, tão marcada pela dominação e pelo conflito.

* * *

Mesmo apelando para uma proteção sobrenatural (fosse ela pedida no confessionário ou à beira do rio Atibaia, católica, banto ou ambas), os escravos não puderam evitar nem em 1830, nem em 1832 o triste desfecho que se seguiu. No dia 11 de maio de 1832 foi dada, por exemplo, a sentença no processo. João Barbeiro, “como cabeça principal da insurreição, duas vezes por ele premeditada” foi condenado a prisão, assim como todos os cativos citados como capitães e ainda outros envolvidos, perfazendo o número de 32 escravos. Segundo as ordens do juiz, deveriam ser remetidos para a junta da justiça em São Paulo, “em cuja cadeia ficariam em mais segurança”¹¹⁵.

Francisco Teixeira Nogueira parecia temer tanto as ações de João Barbeiro que, ainda em 1834, desconfiava de tal “segurança”. Ele escreveu a São Paulo dizendo que era “muito perigosa” a estadia do líder do levante naquela vila “por motivos que não seriam ocultos a V. Exa”. Ele alegava que havia sido constante, durante anos, a tentativa por sua parte de “intentar correspondências com os escravos da vila” de São Carlos “para fins

dezembro 1998, pp. 95-118. Consulte ainda: Lienhard. Op. Cit. e Lara, Silvia Hunold. “Embaixadas africanas na América portuguesa” mimeo e s.d.

¹¹⁵ Queiroz, Op. Cit. 231.

sinistros”. Além disso João Barbeiro lhe era devedor de 300 mil réis que deveria pagar em serviços pessoais mas, apesar disso, lembrava-se de oferecê-lo “à nação”, abrindo mão dos tais serviços que poderiam ser “utilmente empregados a bordo de qualquer navio de guerra, combinando-se desta sorte o bem do serviço público com a segurança daquela vila, cujo sossego perigara sempre com a presença [em São Carlos ou em São Paulo] do referido João, bem conhecido como um refinado vadio e embusteiro”¹¹⁶. Não me é possível saber se ele realmente foi navegar em outros mares tendo em vista que, depois disso, não mais o encontrei.

Em relação aos outros escravos sabe-se que se foram efetivamente remetidos para a prisão em São Paulo, lá não permaneceram muito tempo. No processo de 1832, foram condenados, por exemplo, Bento Monjolo, acusado de ser o capitão da fazenda Duas Pontes, assim como Benedicto ferreiro e João Congo tropeiro. Da fazenda Ponte Alta, foram condenados o capitão Constantino Monjolo, Elias, Antônio e Fabiano crioulo. Todos de propriedade de Floriano de Camargo Andrade¹¹⁷. Em 1838, reencontramos muitos destes personagens. Na fazenda Duas Pontes, continuavam morando e trabalhando João Congo e Bento Monjolo, este último, por sua vez, era casado e ali vivia com sua mulher. Benedicto ferreiro não foi citado, apesar de lá viver sua mulher. Teria sido transferido para outra propriedade, vendido ou estaria preso em São Paulo? Na fazenda Ponte Alta, reencontramos Constantino Monjolo, Elias Moçambique, não sendo encontrados nem Antônio, nem Fabiano crioulos.

O senhor deles, Floriano de Camargo Penteado, natural de Cotia, havia se estabelecido em São Carlos em 1792 com apenas 8 escravos. Vivenciou o incremento da produção de açúcar nas primeiras décadas do século XIX. Foi um dos senhores que mais enriqueceu na vila neste período. Em 1825, realizara sua maior safra, de 7000 arrobas em quatro engenhos, com 165 escravos. Aumentou sua fortuna, basicamente, com a expansão

¹¹⁶ AESP, 1834. Offícios Diversos de Campinas, N. Ordem 850, Lata 56, Docto. 56-4-18 de 20 de março de 1834. Pereira, Op. Cit.: “O embarque nos navios da marinha de guerra ou o envio para uma estadia nos quartéis do exército para a maioria dos senhores, pais e autoridades era sinônimo de castigo, um método de moralizar, corrigir aquele excêntrico às normas da ordem política e econômica ditados pelas autoridades públicas”.

¹¹⁷ No Censo de 1836, como a maior parte dos escravos é dita de nação e não há maiores detalhamentos sobre eles, é difícil afirmar com segurança que estivessem vivendo sob o comando de Floriano de Camargo.

da cana para novas terras e com a introdução de novos escravos no seu plantel. Estes constituíam, quase sempre, o item mais valioso entre os bens acumulados pelos ricos senhores de engenho da localidade. Com Floriano de Camargo não seria diferente. Podemos, pois, conjecturar que, mesmo que alguns senhores a exemplo de Pompeu de Camargo, vissem os escravos como “homens brutos e cheios de barbaridade”, eram eles os principais responsáveis pela produção de riqueza da vila. Assim, Floriano parece ter preferido, apesar dos sucessivos levantes, tê-los na lida do que na cadeia¹¹⁸.

A fazenda Duas Pontes, de Floriano de Camargo, que teve participação ativa no levante de 1832, continuava em 1838 a ser uma das mais produtivas da região. Os escravos lá viviam no cultivo da cana, que naqueles tempos, expandia-se de tal maneira que nas terras já quase não se via mato. Além da roça, podemos imaginar os escravos tratando dos animais ou ainda remexendo nas caldeiras, lidando com formas, esfriadeiras, caixas de garapa, espumadeiras, dando vida à fábrica de água para o açúcar. Para manter a fazenda, que era uma das maiores e mais importantes da região, muita gente trabalhava ali: misturavam-se 84 escravos, libertos e livres. Uma pequena parte deles não era empregada diretamente na produção do açúcar. Eram tropeiros, pedreiros, carpinteiros, banqueiros, rebocadores, carroceiros, capotinos, além, é claro, dos escravos domésticos. Tito estava entre estes últimos. No momento da devassa de 1832, ele tinha cerca de 14 anos e, embora seja provável que soubesse de toda a trama e tivesse acompanhado toda esta história, não se envolveu pessoalmente na devassa.

Em 1838, Tito já podia circular no interior da casa grande e conviver mais diretamente com a família senhorial. Conseguiu angariar a confiança de Floriano de Camargo ao se transformar em seu pajem. Era uma posição de prestígio, mas melindrosa. Em São Carlos, como vimos, os senhores brancos – ainda mais aqueles tão poderosos como o capitão-mor – eram minoritários e aterrorizados, viviam sobressaltados com as ameaças constantes de revoltas. É possível que Floriano de Camargo, ao olhar para o movimento na fazenda, não pudesse esquecer que, há bem pouco tempo atrás, escravos como Bento Monjolo, tramavam às escondidas e pretendiam matá-lo e a toda a sua família. Apesar de

¹¹⁸ Para maiores informações sobre a produção de açúcar, a ascensão dos senhores de engenho e o peso da escravaria na riqueza observada na vila, além das informações específicas sobre Floriano de Camargo, consulte-se: Eisemberg, Peter. Op. Cit. principalmente pp.369-391.

toda a tensão reinante, Tito passava a maior parte do tempo servindo pessoalmente a seu senhor. Tinha uma posição de destaque, mas não deveria deixar os outros escravos pensarem, ao vê-lo tão próximo a Floriano de Camargo, que esquecera sua origem e/ou condição, nem imaginarem que pretendesse ser um braço aliado a seu senhor. Escravos como ele, deviam ter o cuidado de “resguardar [sua própria] vida da represália dos parceiros”. Tito devia ser igualmente bem sucedido para, não obstante seu trabalho, manter-se solidário ao restante dos escravos. Não era raro em São Carlos e na região, que escravos domésticos como ele, ou mesmo feitores, como veremos no próximo capítulo, se aproveitassem da oportunidade para vigiar e melhor conhecer os hábitos de seus senhores com o intuito de planejar sublevações. Eram quase “representantes da senzala perante a casa grande”. Tito, como pajem, devia, pois, viver se equilibrando nesta difícil e sempre tensionada fronteira¹¹⁹.

Floriano de Camargo viveu em São Carlos por 37 anos. Em 1838, faleceu deixando uma família numerosa e uma respeitável fortuna. Para Tito, um momento de muitas incertezas. Na abertura do inventário e com a partilha dos bens entre os herdeiros, os escravos nunca sabiam seus destinos. Tito, que servira diretamente ao seu senhor falecido, menos ainda. A abertura dos testamentos podia sempre reservar algumas surpresas. Muitos senhores aproveitavam a última oportunidade de manifestar seus desígnios e, muitas vezes, de aliviar suas consciências, alforriando escravos ou legando-lhes algum pecúlio. É difícil saber se Tito nutria tais esperanças. Floriano sempre demonstrou um certo apego ao trabalho de seus escravos. Os condenados do processo de 1832 não voltaram a trabalhar nos engenhos? Além disso, nunca foi especialmente generoso nas alforrias. Em toda a sua vida, registrou apenas uma única liberdade: do africano Simão, que era seu pajem em 1799. E ainda com indenização de seu valor¹²⁰.

Inventário executado, Tito não foi libertado mas sim herdado pela esposa de seu falecido senhor, Delfina de Camargo Andrade¹²¹. É em suas terras e sob seu domínio que o encontraremos nos próximos anos, ao acompanharmos sua história.

¹¹⁹ Para uma análise da situação dos escravos domésticos e com atividades administrativas especializadas, ver Slenes, Op. Cit.

¹²⁰ Cartório do 1º ofício, Livro de Notas 1, p.44v.

¹²¹ ACMU, 1838. Inventário do Capitão-mor Floriano de Camargo Andrade. 1 Of. Cx 82 n. 1941.

Capítulo 2 – Casamento, religiosidade e revolta escravas

Quando Tito foi herdado por Delfina de Camargo em 1838, ele já constituía família. Havia se casado com Joana e tinha uma filhinha chamada Gabriela¹. Todos viveram por muito tempo, ainda na fazenda Duas Pontes. Ali, Tito e Joana compartilhavam seu cotidiano com outros casais.

Nas antigas terras de Floriano de Camargo enfrentaram, contudo, algumas dificuldades. Na fazenda, como em quase todas as grandes propriedades da vila, havia uma desproporção muito grande entre o número de homens (64) e o de mulheres (20). Evidentemente, nem todos os homens puderam, como Tito, encontrar entre suas companheiras de cativeiro uma esposa. Já as mulheres, sendo minoritárias, parecem ter sofrido dificuldades menores para encontrar seus maridos. Se excetuarmos Joana e as seis crianças do sexo feminino com idades até oito anos, teremos, na fazenda Duas Pontes, treze mulheres em idade adulta. Destas, aparentemente solteiras, apenas Lúcia e Inta de 70 e 19 anos, respectivamente².

Tito, aos vinte anos, teve sorte de se casar com Joana, apesar das adversidades do cativeiro. Não é de muito bom tom ficar bisbilhotando para saber quem, diante dessa diferença demográfica, tomou a iniciativa e desempenhou o papel de sedutor. Todavia, com toda esta vantagem numérica, não é impossível conjecturar, como fez Slenes, que as mulheres tivessem mais talento e maior poder nesta arte, escolhendo, diante da predominância masculina, os seus parceiros. Como Tito era jovem e tinha a mesma idade de Joana (20 anos), na fazenda Duas Pontes não parece, por outro lado, ter prevalecido a mesma lógica que norteou os casamentos no agro-fluminense, onde os homens escravos mais velhos tinham prioridade nas escolhas matrimoniais³.

¹ACMU, TJC, 1838, 1 Of. Cx 82 n.1941. Inventário de Floriano de Camargo Andrade.

²ACMU, TJC, 1838, 1 Of. Cx 82 n. 1941. Inventário de Floriano de Camargo Andrade. Slenes afirma, no entanto, que o mesmo padrão não é verificável em propriedades menores, voltadas para outras atividades que não a grande lavoura. Slenes, R.W. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p.47.

³ Refletindo sobre o casamento entre homens e mulheres adultos, Slenes considera, como possibilidade, o poder maior de barganha das mulheres nas relações sexuais, ao mesmo tempo em que pontua o quanto as sanções masculinas contra a 'promiscuidade' feminina eram mais relaxadas,

Os critérios de escolha ou o índice de casamentos em uma sociedade tão hierarquizada e heterogênea como a de São Carlos parece ter respondido a variadas e, por vezes, contraditórias expectativas. Envolvia também diversos personagens, tais como a Igreja, o Estado, senhores, livres e escravos, em uma política de domínio de diferentes matizes que nos interessa aqui analisar.

É provável que Floriano de Camargo incentivasse as escolhas dos escravos, incitando-os a casar no interior de um mesmo plantel e, neste caso, na própria fazenda Duas Pontes, sendo esta uma grande propriedade, concentrava um número maior de escravos, sobretudo se compararmos aos padrões das propriedades menores. Os cativos tinham, por conseguinte, chances mais favoráveis em suas relações amorosas, aumentando as possibilidades de escolha e a formação de relações mais estáveis. Considerando estas circunstâncias, Slenes acredita que os senhores da localidade (como, presumivelmente, Floriano de Camargo) praticamente proibiam o casamento formal entre escravos de donos diferentes ou entre cativos e pessoas livres⁴. Talvez isso explique o quadro delineado na

concluindo, por fim, que havia uma tendência central entre essas mulheres de implementar as normas africanas de vida familiar. Florentino e Goés parecem discordar desse ponto de vista ao analisarem os dados do Rio de Janeiro. Os autores concluem que “o monopólio dos homens maduros e idosos era tão forte sobre as mulheres férteis que os cativos jovens eram permanentemente excluídos do acesso à essas últimas. Aos escravos muito moços, em particular aos nascidos na África, restavam apenas as mulheres com idade bem superior à deles”. Sobre o papel das mulheres como constitutivas de uma elite na comunidade cativa, consulte-se ainda especialmente o capítulo VII do livro de Hebe de Castro citado abaixo. Este debate ajuda a elaborar questões sobre a relação entre padrões demográficos e culturais africanos e seu impacto em sociedades como a de São Carlos. É útil observar, no entanto, que estamos tratando de um caso particular no qual a notação das idades, em geral, era imprecisa. Mesmo no caso de Joana e Tito que aparecem com idades semelhantes nos registros do inventário de Floriano de Camargo, uma outra diferença etária – 10 anos – consta em suas cartas de liberdade. Levando em conta as idades, no caso do plantel de Floriano de Camargo, só pode nos conduzir, pois, a resultados muito aproximativos. No entanto, não havia neste plantel um número muito representativo de escravos muito jovens ou muito velhos, já que no total de escravos do sexo masculino citados ali, observa-se que: 6 escravos tinham idades igual ou abaixo de 15 anos; 38 escravos tinham entre 15 e 30 anos; 13 escravos entre 30 e 60 anos e só 3 escravos tinham mais de 60 anos. Por outro lado, não parecia também haver diferenças etárias muito significativas entre os escravos casados pois nenhum era muito jovem (com idade inferior a 20 anos) nem muito idoso (com idade superior a 50 anos). A maior parte dos casados tinham entre 20 e 40 anos (apenas 2 tinham 40 e tantos anos). Slenes, Op. Cit. pp. 73, 81 e 82 e Monolo Florentino e José Roberto Goes. A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico transatlântico. Rio de Janeiro 1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997, pp. 154 e 155. Hebe de Castro. Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

⁴ Slenes, Idem, pp. 72 à 76.

fazenda onde Tito morava. Afinal, entre as 11 mulheres casadas, 8 encontraram seus maridos entre os escravos da fazenda⁵.

Quais os critérios arrolados a favor destas uniões? Na fazenda Duas Pontes não havia, por exemplo, a definição de grupos específicos no interior da escravaria e, em relação às mulheres casadas não se observa, por exemplo, referências detalhadas sobre suas etnias e/ou procedências. Dos dados disponíveis, há possibilidades variadas: uniões entre africanos de procedências diferentes (como Joaquina Monjolo casada com Mateus Congo), africanos de uma mesma procedência (como Joaquina e Eduardo, ambos Moçambique) ou africanos com crioulos (Thereza Moçambique e Roque Crioulo). Assim, observa-se mais uma diversidade dessas uniões do que um perfil identificável segundo traços etnicamente endogâmicos. O próprio Tito era africano de nação enquanto sua esposa, Joana, era crioula. Slenes identifica, contudo, uma tendência mais geral entre os escravos da vila de escolher cônjuges no interior de seu próprio grupo, mas, apesar disso, não acredita numa endogamia forte devido à quantidade de casais mistos. Isso o leva a concluir que o casamento era uma “agremiação imperfeita, crivada por competições internas, como todas as ‘comunidades’ reais, mas nem por isso dividida em grupos ou identidades fortemente opostas”⁶. Já no caso do Rio de Janeiro, porém, tudo parece ser diferente. Florentino e Góes identificaram, por exemplo, uma preferência dos escravos pelas uniões matrimoniais endogâmicas por naturalidade e ainda, uma tendência, de casarem-se entre membros de uma mesma etnia, que era relativizada apenas em momentos mais intensos do tráfico⁷. Assim, a partir dos dados disponíveis, é difícil generalizar tendências endogâmicas entre os escravos do sudeste e, para São Carlos, tanto mais complexo determinar os fatores mais preponderantes nas escolhas matrimoniais dos cativos. Podemos, por um lado, identificar uma política senhorial que incentivava os casamentos escravos na fazenda Duas Pontes, tanto quanto em outras grandes propriedades da vila. Por outro, é preciso considerar que senhores como Floriano de Camargo não conseguiam restringir de forma muito rígida as escolhas dos cativos no interior de uma fazenda como a Duas Pontes.

⁵ No caso das outras três restantes, os dados não permitem definir melhor os cônjuges.

⁶ Slenes, *Idem*, p.78.

⁷ Florentino e Góes, *Op. Cit.*

Todos estes casamentos indicam que ali havia, apesar das diferenças de etnia, procedência, naturalidade, idade, entre outras heterogeneidades, a construção de laços afetivos importantes entre os escravos. As afinidades eram possivelmente construídas a partir deste incentivo senhorial e de sua política de domínio, mas também da convivência entre os escravos e, das mais diferentes trocas, inclusive culturais, efetivadas por eles no interior das terras de Floriano de Camargo⁸.

O senhor de Tito mantinha-se, na verdade, coerente com uma política mais geral compartilhada, em certa medida, pelo Estado e pela Igreja, que viam no casamento uma oportunidade de moralizar e controlar a população. Permitia, não apenas o matrimônio entre os escravos, como vimos na fazenda Duas Pontes, mas envolvia também a população livre e/ou liberta pobre.

Floriano de Camargo não parecia estar apenas preocupado em casar escravos como Tito, mas despendeu uma atenção particular e diferenciada em relação ao casamento dos outros moradores da localidade. Quando Capitão-mor, foi muito cuidadoso ao observar e intervir na vida dos habitantes livres pobres da vila. O recrutamento, mais uma vez, foi usado como arma eficaz para enquadrar as pessoas de 'vida desordenada'. Em 1822, por exemplo, houve um episódio que causou um certo rumor. Antônia, liberta, foi acusada de viver "em má vida com seu patrão" e por isso, ameaçada por Floriano de Camargo de ser banida da vila. Em acusações posteriores, levantou-se a suspeita de que ela tivesse se mantido "prostituída" com um certo homem até casar-se com outro. Este havia sido, inicialmente e na confusão, cogitado para o recrutamento sendo, posteriormente, preso. As inconstâncias de Antônia e pendengas amorosas como estas podiam, pois, provocar os poderes públicos, sempre tão prontos a intervir quando se tratava da 'moralidade pública'. Em 1823, Floriano de Camargo saía mais uma vez a atestar a má conduta de um sujeito por "ser casado e viver em concubinato sem procurar a igreja", sendo "notório que há muitos anos não se desobrigava dos preceitos quaresmais" insultando, na sua opinião, a própria família, a casa de seu pai e causando escândalo na vila.

Estes indivíduos, assim como outros em igual circunstância, tinham sobre si, não apenas o olhar vigilante do Estado (na figura do Capitão-mor), mas também da Igreja. Esta

⁸ Slenes, Op. Cit, pp. 76 e 78. Florentino e Goés, Op. Cit, p. 148.

última marcava a fundo a vida da localidade, seja em ritos mais coletivos como festas, missas e procissões, seja em ocasiões mais particulares da vida daqueles habitantes, tais como seus casamentos. Para evitar as relações ilícitas e os amancebamentos, a Igreja determinava, através das ordenações do Arcebispado, por exemplo, que os estrangeiros que viessem habitar nas freguesias deveriam provar seus estados civis. No caso de serem casados, deviam citar o lugar do dito matrimônio para evitar que pudessem ter, em diversos lugares, mais de uma esposa ou manter relações informais. Caso se recusassem a informar, podiam ser evitados pelos párocos nas missas e demais ritos católicos⁹. A Igreja pretendia assim a todos conhecer e controlar. Podemos supor, a partir de atitudes como estas por parte de Floriano de Camargo, que ele compactuava com prerrogativas da Igreja, como estas, e com uma política mais geral que buscava quase que impingir um casamento católico às pessoas livres, sobretudo se fossem pobres¹⁰.

Floriano de Camargo, em certa medida, não estava, ele próprio, imune a este sentido ordenador que o casamento havia adquirido naquele momento. No entanto, tratando-se da elite senhorial, há de se considerar, naturalmente, outros significados. Por um lado, o matrimônio católico mantinha seu tom moralizador ao oficializar as relações amorosas evitando, tanto quanto possível, que ocorressem para além das fronteiras de classe, jogando para a clandestinidade aquelas relações que envolviam senhores e livres/libertos pobres ou mesmo escravos. Assim, muitos dos filhos ilegítimos eram ocultados e revelados apenas em situações limite, como nos testamentos nos quais alguns buscavam explicar a existência de filhos bastardos, tão somente como frutos da “fraqueza de suas carnes”. Por outro lado, o

⁹ Constituição primeira do Arcebispado da Bahia, Título LXX n. 299 à 302 pp. 124 e 125.

¹⁰ Sobre as altas taxas de casamento e nupcialidade na Província de São Paulo e o recrutamento veja a análise de Slenes que destaca também tentativas de simplificar as exigências burocráticas da Igreja para o matrimônio, sobretudo em se tratando da população escrava. Slenes, Op. Cit. Nas Constituições do Arcebispado da Bahia, determina-se ainda que o casamentos des escravos deviam ser incentivados e não podia ser impedidos pelos senhores, sob o risco destes cometerem pecado mortal e “tomarem sobre suas consciências as culpas de seus escravos, que por este temor se deixam por muitas vezes estar e, permanecer em estado de condenação”, devendo, portanto, os escravos serem instruídos na doutrina católica. Constituição primeira do Arcebispado da Bahia, Título LXXI n. 303 e 304 pp. 125 e 126. Para acompanhar as ações de Floriano de Camargo como capitão-mor consulte: AESP, N. Ordem 849, lata 55, documentos 55-1-10, 55-1-16, 55-1-21, 55-1-23, 55-1-29, 55-1-30 e 55-1-44 de 1822 à 1823.

casamento, através de sua endogamia, não apenas gerava, mas mantinha a própria elite como tal¹¹. O casamento de Floriano de Camargo e Delfina parece ser, neste sentido, exemplar.

Brito conta que, por volta de 1830, quando Floriano de Camargo já era viúvo, tinha cerca de 67 anos e 12 filhos, recebeu a visita de Joaquim Ferreira Penteado em sua casa. Depois de muitos “rodeios e rapapés”, o visitante pediu uma de suas filhas em casamento e foi quando, ao que se diz, Floriano vaticinou: “arranje-me sua mãe para casar comigo e dar-lhe-ei minha filha em casamento!”. Foi assim, ao que parece, que ele terminou casando com sua sobrinha, quase 30 anos mais jovem do que ele, Delfina de Camargo. Ela já havia enviuvado duas vezes e não tardou a enterrar seu terceiro e afortunado marido. Dele herdou um pouco mais de 61 contos de réis e muitas das suas preocupações na administração das terras e no domínio dos escravos. Floriano, ao casar-se, manteve desta feita sua fortuna e poder confinados à sua família ao tornar sua esposa e sobrinha, madrastra e sogra de sua filha.¹²

A questão é saber até que ponto o casamento podia responder com sucesso a estas diferentes funções, que iam desde a gênese e manutenção da elite senhorial até o controle exercido por esta mesma elite, com a ajuda do Estado (representado pela autoridade do Capitão-mor) e da igreja, sobre os habitantes escravos, livres e/ou libertos pobres. Por um lado, o casamento, pelo seu caráter endógeno poderia formar uma identidade senhorial, mas

¹¹ Em São Carlos, há documentos interessantes sobre as relações entre senhores e escravos e/ou libertos. Há casos de senhores conhecidos na localidade que ao morrer deixavam pecúlio para escravos que libertavam, reconhecendo-os como seus filhos. Tem-se ainda, alguns contratos nupciais notáveis que eram registrados nos cartórios e que buscavam determinar o destino das fortunas no caso da morte de um dos cônjuges havendo ou não filhos, no intuito de evitar a perda do patrimônio e do poder senhorial. Exemplares, neste sentido, são os contratos de casamento de Camilo Bueno de Moraes. Cartório do 1º Ofício, 1849, Livro de Notas 37, p.83 e 1852, Livro de Notas 40, p.20.

¹² Brito, J. A história da cidade de Campinas. Vol. 4, Campinas: s.ed, 1957, pp.45-54. Os casamentos endogâmicos e entre parentes não foram incomuns entre a elite campineira nem brasileira. Este tipo de união assegurava a indivisibilidade do patrimônio econômico e político, contribuindo para a longevidade de seu domínio social. Embora possamos aqui, no caso de Floriano e Delfina de Camargo, identificar estes traços gerais, não me parece lícito concluir pela existência de uma família patriarcal extensa no interior de grandes propriedades agrícolas, como um padrão ideal capaz de definir a forma que adquiriu a família brasileira. Com uma população tão heterogênea como era a de São Carlos, forçoso é debater sobre outras formas de organização familiar, tais como a de Tito e demais escravos. Para um maior acompanhamento sobre o debate a respeito da família patriarcal, consulte a análise de Corrêa, Mariza. “Repensando a família patriarcal brasileira” in Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1993, pp. 9-42.

por outro, poderia também significar, do ponto de vista dos escravos, um sentido de comunidade.

* * *

O senhor de Tito, que sempre viveu amedrontado com os sucessivos planos de revoltas de seus cativos, não devia desconhecer o perigo representado pelas alianças escravas. Mas, paradoxalmente, como considera Slenes, senhores como Floriano de Camargo poderiam apostar no potencial de contensão representado pelo casamento. Ao formar uma família, o escravo estava, segundo suas avaliações, transformando seus parentes em reféns, ao deixá-los mais vulneráveis às medidas disciplinares, dificultando as fugas ou os levantes devido ao medo das represálias senhoriais. Desta feita, permitir ou incentivar relações estáveis no seu plantel não tornava Floriano de Camargo, por exemplo e ainda na opinião de Slenes, um “bom senhor”, apenas fazia parte de um estratagema no qual se buscava deixar os escravos mais fragilizados e os senhores, como ele, mais seguros de seu domínio. O casamento tinha, neste caso, a função potencial de manter a tranqüilidade das fazendas e da vila, tendendo a imunizar os senhores contra atitudes mais violentas por parte de seus cativos. Contudo, a criação de famílias escravas podia surtir um efeito contrário ao desejado por fomentar a criação de laços entre os escravos e criar melhores condições para a organização de revoltas.¹³

¹³ Há, no entanto, interpretações diferentes sobre o papel desempenhado pelas uniões matrimoniais dos cativos. Slenes, tratando principalmente os dados relativos a São Paulo considera que, apesar da política senhorial, a família escrava minava constantemente a hegemonia dos senhores ao criar condições para a subversão e a rebelião, por mais que parecesse reforçar seu domínio na rotina cotidiana. Florentino e Góes, por outro lado, consideram que a família era uma forma de organização e pacificação dos cativos. Mesmo que os autores cariocas citados considerem que a paz entre os escravos precedia os enfrentamentos com os senhores, eles concluem que a família escrava era o “solvente imprescindível” para manter o sistema, quando talvez pudessem se perguntar, diante de outros dados, se ela não constituiria o elemento potencialmente mais perigoso – para sua dissolução. Durante esta primeira metade do século, em São Carlos como em alhures, houve um número considerável de levantes - e aqui pouco importa se foram ou não bem sucedidos na inversão da ordem social - que apontam para uma situação de extrema instabilidade. A polêmica suscitada pelos estudos relativos ao Rio de Janeiro é, no entanto, essencial pelo leque de questões que inspira sobre a relação entre as políticas de domínio senhorial e as respostas escravas. Slenes, Florentino e Goes. Op. Cit.

Floriano de Camargo viveu sempre se equilibrando no fio da navalha. Não podia deixar de se manter atento ao sentido de comunidade que se formava a partir do casamento dos escravos. Como Tito, ao se enlaçarem nas fazendas, os cativos, presumivelmente, não estavam se submetendo voluntária ou inconscientemente à política de domínio senhorial e inscreviam, naturalmente, outros significados aos seus matrimônios. Tanto que parecem ter sempre valorizado suas uniões, empenhado-se em mantê-las, pois eram pólos importantes de integração, de formação de identidades e de ajuda mútua¹⁴. Floriano devia pressentir o risco de tal integração ao mesmo tempo que considerava a hipótese do casamento vir a coibir a rebelião nas senzalas. Nesta ambigüidade, inscreviam-se suas ações, sempre mais irresolutas do que previa a política matrimonial de domínio, já que ao mesmo tempo em que parecia incentivar as uniões de seus escravos, importava cada vez mais africanos, aumentando o desequilíbrio entre os sexos e a tensão entre os cativos. Assim, mesmo se considerarmos que ele tivesse tido êxito ao casar seus escravos e que, por conseguinte, os tivesse mantido sob controle, a estabilidade nunca poderia ter, por isso, realmente reinado entre eles, tendo em vista que este tênue equilíbrio não englobava a todos e era constantemente desfeito com o volume do tráfico neste período¹⁵.

O ponto principal é a relação entre casamento e submissão, entendida como resultado de uma presumida política matrimonial de domínio. Afinal, não se pode esquecer que, em 1832, um escravo como Bento Monjolo que fora um dos líderes da revolta e

¹⁴ Para maiores informações sobre estes significados do casamento escravo consulte Slenes, na obra acima citada, especialmente o capítulo 3; Oliveira, M.I.C.d., "Viver e morrer no meio dos seus. Nação e comunidades africanas na Bahia do século XIX" *Revista USP*, n.28, Dez-fev 1995, pp. 175-193. Wissenbach, M.C.C., *Sonhos africanos, vivências ladinas, escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Hucitec, 1998. Consulte ainda, para uma análise mais pormenorizada sobre a formação de laços entre os escravos e particularmente entre Tito e Joana, o próximo capítulo VII.

¹⁵ O papel do tráfico transatlântico é também controverso. Florentino e Góes apontam sua capacidade de agregar e desagregar, ao mesmo tempo, os escravos. Ao trazer para o Rio de Janeiro cativos de etnias variadas, abria as portas para os conflitos que a família cativa vinha a amainar, pacificando-os e estabilizando o sistema. Mas, ao fazê-lo, constituía uma ameaça para a escravidão que para se manter "precisava enfraquecer sempre o pouco poder amealhado pelos escravos" (que ao se unirem o conquistava). Ao introduzir o estrangeiro, o tráfico punha em cheque "as árduas regras construídas pelos cativos" obrigando-os a se refazerem num movimento chamado pelos autores de "renomear o mundo". Assim, o tráfico, ao trazer a heterogeneidade, mantinha a própria escravidão num processo dialético. Esta relação entre paz e dissensão já foi considerada, porém, um tanto maquiavélica. No caso de Floriano de Camargo interessa-me ressaltar tão somente a tensão entre a percepção política e o interesse econômico na forma de lidar com seus escravos.

capitão dos escravos na fazenda Duas Pontes, era casado. Da mesma maneira, não podemos deixar de considerar que, apesar desta dita política mantida ainda nos tempos de Floriano e do cuidado de sua esposa Delfina de Camargo, esta não esteve mais protegida que seu falecido marido dos projetos insurreccionais de seus escravos. Afinal, na partilha que se seguiu à morte de Floriano, ela demonstrou interesse em garantir, tanto quanto possível, a gerência do patrimônio material e político da família e isto poderia implicar inclusive em manter as famílias escravas juntas, como a de Tito – como forma de conservar seu domínio social¹⁶. Delfina de Camargo só não poderia prever o quanto atitudes como estas seriam insuficientes para conter seus escravos.

* * *

Suas terras voltaram a estar no centro dos acontecimentos que fizeram a localidade estremecer nos anos que se seguiram. Havia, pois, uma tensão latente, quase como uma base contínua a marcar o ritmo das relações e transformações vivenciadas no município. A pena nas mãos dos membros da Câmara Municipal voltou a desenhar em letras fortes o pavor de Delfina de Camargo e de outros senhores, causados pelos projetos de insurreições escravas, denunciadas em anos intercalados, tais como 1838, 1848, 1854, 1863, 1865, além do ano de 1871.

Este foi um período de mudanças significativas no interior das fazendas e no governo do município, uma vez que a vila de São Carlos, em 1842, transformou-se na cidade de Campinas¹⁷. Se nos tempos de Floriano de Camargo a riqueza era movida pela produção das fábricas de açúcar, sua esposa, no entanto, assistiu, aos poucos, a substituição das folhas verdes da cana pelos frutos avermelhados do café. Eles foram rapidamente se espalhando nas propriedades, sendo produzidos em grande escala e entusiasmando os agricultores, mesmo aqueles das “classes pobres” que, com olhos no rendimento do novo produto,

¹⁶ No caso de S. Carlos, este aspecto não parece ser muito diferente daquele do Rio de Janeiro. Florentino e Góes, por exemplo, consideram que para o agro-fluminense, a família escrava enfrentava com sucesso a morte do senhor sobretudo quando inserida em um grande plantel e constituída por cônjuges e filhos legalmente reconhecidos. Florentino e Góes, Op. Cit., p.121.

¹⁷ Sobre as transformações urbanas de Campinas consulte Badaró, Ricardo de Souza Campos. Campinas: o despontar da modernidade. Campinas: CMU/Unicamp, 1996.

abandonaram o cultivo de outros alimentos. Raras passariam a ser as terras destinadas à economia de subsistência, diminuindo drasticamente a oferta e aumentando o preço de produtos como feijão e milho nos mercados da cidade, em meados da década de 1850¹⁸.

Outra transformação fundamental concernia os escravos. Se na década de 1830, apesar da diversidade do perfil dos cativos, eles eram temidos no seu conjunto, aos poucos, indivíduos *africanos* como Tito, seriam vistos pelos senhores com maior suspeição.

Os senhores viviam, mais uma vez, sob tensão frente aos planos de levante de 1848. Naquele momento, a Câmara, dizendo-se interessada em promover a segurança dos habitantes da localidade, pediu mais uma vez auxílio às autoridades provinciais, com o envio de homens armados para salvá-los de mais uma ameaça de levante. A razão de suas inquietações? O seis mil *africanos* que estimavam existir no município. Este número “excessivo” parece ter sido suficiente para evocar seus temores, copiosamente alimentados pela memória de revoltas anteriores que “apenas pela bondade divina haviam sido abafadas”¹⁹.

De fato, uma opinião diferenciada sobre a chamada “presença africana” estava se formando em São Carlos e em outras localidades espalhadas pelo Brasil desde a década de 1830. Ela foi tomando lugar de destaque, tanto nos debates políticos que discutiam o fim do tráfico transatlântico, quanto no interior das fazendas. Muitos entendiam que quanto maior fosse seu impacto numérico, mais terríveis conseqüências poderia trazer para a sociedade brasileira em geral (com a “corrupção dos costumes”) e para a segurança pública, em particular. O predomínio demográfico dos africanos alimentava os temores de muitos senhores e importantes políticos: poderia haver no Brasil, o mesmo processo que havia

¹⁸ O insumo do café traduziu-se em uma crescente concentração de capital e esforços em sua produção em detrimento do cultivo de cana de açúcar, da industrialização ou da cultura de produtos de subsistência. No balanço que a Câmara Municipal fez em 1857, por exemplo, já era considerada “natural” a diminuição de alimentos com a alta do café. Em 1859, afirmava-se que não havia no município indústria mineral ou fabril, mas tão somente “agricultura com café e cana, fabrico de açúcar e aguardente” e uma criação de gado insuficiente para o abastecimento do local. Calculava-se que houvesse 170 estabelecimentos de café com rendimento anual de 350 mil arrobas na média dos últimos três anos contra a produção de apenas 60 mil arrobas de açúcar e 5 mil canadas de aguardente. AESP, Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 845, Lata 60, documentos: 60-4-59, 60-4-73 de 2 e 28 de novembro de 1857 e N. Ordem 855, Lata 61, 61-1-12 de 5 de fevereiro de 1859.

acometido o Haiti. Os escravos africanos, neste sentido, passaram a representar um perigo mais imanente: havia uma tendência em não mais se temer este ou aquele escravo insubordinado, mas um “sujeito coletivo”, encarnado pelos “africanos”, tornados, por isso, muito mais temíveis. Seus movimentos assim como dos outros escravos eram, desde então, observados com cuidado pelos senhores e autoridades públicas, uma vez que, desde a revolta de 1832, evidenciara-se a possibilidade dos escravos africanos se organizarem para muito além das fronteiras da vila²⁰.

Em 1848, autoridades da Câmara escreveram, por exemplo, que “não havia como se proteger de um levante” e que receavam uma conspiração de “amplas ramificações”. Citaram, amedrontados, o caso da vizinha Indaiatuba, mostrando às autoridades provinciais a necessidade de uma repressão ágil que pudesse se antecipar aos acontecimentos tramados pelos escravos, evitando que o perigo se espalhasse pela Província²¹. Em 1854, voltou-se a escrever sobre a “apreensão da população diante de notícias de insurreições escravas, “exageradas e desfiguradas”, que chegavam de S. Roque”²². Em 1863, escravos interrogados e castigados disseram que o plano de levante englobava todas as fazendas do local e que em “igual perigo” estavam os vizinhos de Belém, Amparo, Limeira, Indaiatuba, entre outras. Calculava o delegado, diante destas informações, que somadas as fazendas da localidade com as vizinhas, haveria de haver cerca de 25 à 30 mil escravos potencialmente envolvidos²³.

Se em 1830, havia um temor das leituras que os escravos pudessem fazer em relação aos debates com a Inglaterra sobre o fim do tráfico transatlântico de escravos, de 1840 à 1860, houve uma exacerbação destas percepções. O debate sobre a extinção do tráfico que culminou na lei de 1850 e os conflitos com os ingleses pareceram, aos senhores, motivar

¹⁹ AESP, N. Ordem 853 Lata 59 Docto 59-1-67, 4 de julho de 1848 e ainda 59-1-68, 59-1-70 e 50-1-74.

²⁰ Baseio-me aqui na análise sobre esta “presença africana” em Rodrigues, J. O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp/Cecult, 2000, especialmente capítulo 1 pp.31-68.

²¹ AESP, N. Ordem 853, Lata 59, docto 59-1-75 a e 59-1-75b.

²² AESP, N. Ordem 854, Lata 60 docto 60-1-86.

²³ AESP, N. Ordem 855, Lata 61 docto 61-5-12 e 61-5-16 de 23 e 24 de fevereiro de 1863, respectivamente. O delegado, justificando uma cifra tão alarmista, disse que não considerava exagerada a sua preocupação porque os escravos haviam dito em confissão que os vizinhos também estavam interessados e que era, portanto, uma idéia geral entre os cativos.

decididamente as sublevações de seus cativos. Além disso, com a perspectiva da interrupção da importação de africanos, estavam preocupados com a composição de seus plantéis, reclamando dos “braços escravos que escasseavam” e de seus preços “exagerados”, marcando no mesmo compasso suas dificuldades em lidar com os “braços livres” que, segundo seus comentários, estavam longe de suas “expectativas”²⁴.

Havia a percepção senhorial de que os escravos e africanos acompanhavam os conflitos diplomáticos entre o governo brasileiro e o inglês sobre a definição e aplicabilidade das leis de extinção do tráfico negreiro para o Brasil. Em 1848, disseram os senhores que escutavam-se comentários entre os escravos de que haveria uma guerra e que, portanto, eles estavam “próximos a ficarem libertos”, sem que a “origem de tais crenças” pudesse ser identificada de forma mais clara²⁵. Em 1863, houve uma relação mais direta com a “questão inglesa”. Os fazendeiros de Campinas, em várias ocasiões, acusaram a Inglaterra de pirataria, invertendo desta feita, o sentido da lei de 1850, que considerava os traficantes como piratas e a introdução ilegal de africanos como contrabando. Em um período de expansão do café, os senhores da localidade culpavam, no entanto, os ingleses pela devastação dos portos brasileiros, acusando-os de “pretender uma guerra sob pretexto de libertar os escravos”. Tencionavam denunciar a “violência” deles para reprimir o tráfico pois, com isso, acreditavam infundir nos escravos a idéia de que “poderiam disto se aproveitar”. Havia, segundo a avaliação de alguns senhores da localidade, a certeza de que nas reuniões escravas falava-se tanto sobre levantes quanto sobre ingleses, pois, era “fato que pensavam contar com a proteção deles ou ao menos havia fundado motivo para recear-se alguma manifestação hostil por parte dos escravos caso se desse o rompimento com a Inglaterra”²⁶.

Sentindo-se ameaçados, fazendeiros e outros habitantes de Campinas formaram neste período algumas associações que, somadas e/ou subordinadas à polícia, deveriam garantir a segurança do local. Assim nasceu a Sociedade Patriótica e a União dos Voluntários

²⁴ AESP, N. Ordem 855, Lata 61, docto 61-1-12 de 5 de fevereiro de 1859.

²⁵ AESP, N. de Ordem 853 Lata 59 docto 59-1-75^a de 9 de setembro de 1848.

²⁶ AESP N. Ordem 855 lata 61 doctos 61-5-7 de 9 de fevereiro de 1863, 61-5-11 de 23 de fevereiro de 1863, 61-5-13 da mesma data.

Alemães, esta última, uma corporação armada que objetivava proteger a vila contra os inimigos *externos e internos*²⁷.

Vimos, no capítulo anterior que, apesar de os escravos africanos Congos e Monjolos serem tidos como os mais perigosos na revolta de 1832, não houve naquela ocasião, a formação de uma liderança africana oposta aos interesses dos outros participantes – escravos crioulos ou forros. Neste período de 1840 à 1860, apesar de todo o medo senhorial difuso relativo aos africanos e dos desdobramentos concernentes à lei de 1850, também não parece ter havido uma transformação quanto ao perfil dos escravos envolvidos nas sucessivas revoltas. No entanto, o padrão populacional da região deve ter se modificado, com a proibição da entrada de novos escravos africanos, depois de 1850, com o acréscimo no preço dos cativos e com a presença de escravos vindos de outras regiões no tráfico interno. Todas estas mudanças devem ter gerado tensões ainda maiores mas, mesmo considerando o conjunto destas possíveis transformações, não houve, explicitamente, nem agregação nem oposição entre os escravos que fosse orientada por dados como etnia e/ou procedência entre os africanos ou entre eles e os crioulos. Apesar de os temores focalizarem especialmente os africanos, estes pavores não parecem ser reflexos de qualquer cisão importante no interior do grupo escravo.

* * *

A questão que se coloca refere-se a esta capacidade dos escravos de suplantar as diferenças. O que cimentou esta união na diversidade? Para alguns autores, esta união foi em grande medida precária e ilusória. Hebe de Castro enfatiza muitas vezes em seu trabalho sobre o Rio de Janeiro, por exemplo, o quanto esta união – subentendida no casamento, na criação de um “sentido de comunidade” ou ainda na construção de identidades étnicas a partir da experiência do cativo – deve ser repensada em função da expectativa de

²⁷ AESP N. Ordem 855 Lata 61 doctos 61-5-17 e 61-5-13 de 23 e 27 de fevereiro de 1863 respectivamente. Note-se aqui que os estatutos da Sociedade Patriótica era assinada por importantes e abastados senhores e com eles, o médico Daunt e padres como Francisco de Abreu Sampaio e Luciano Xavier de Oliveira. Idem 61-5-7 de 10 de fevereiro de 1863.

liberdade nutrida pelos escravos e, em grande parte, alimentada pela política de domínio senhorial.²⁸

O próprio incentivo dos senhores em relação ao matrimônio de seus escravos, já indicava, por exemplo, uma fragilização do “sentido de comunidade” entre estes últimos, ao invés de apenas incitar solidariedades. Esta política senhorial visava unir uns em detrimento de outros, levando os cativos, frente a uma composição demográfica desigual, a competirem entre si. Pior ainda: para melhorar suas condições de vida, conseguir manter relações conjugais estáveis e até aspirar a liberdade, deviam desenvolver uma estratégia de aproximação com o mundo dos livres, especialmente com a família senhorial²⁹. Em sua pesquisa sobre o Rio de Janeiro, a autora conclui que a formação de laços de parentesco e dependência era imprescindível para a conquista de certas margens de autonomia escrava, inscrita, por exemplo, no cultivo de produtos de subsistência. Desta feita e com este estratagema, se aproximavam, na vida cotidiana, das pessoas livres e/ou libertas pobres. Mas, ao fazê-lo, enfraqueciam seu “sentido de comunidade” e, por conseguinte, a capacidade dos escravos de inverter a ordem social³⁰.

²⁸ “O que procuro demonstrar é que a gestação de relações comunitárias entre os escravos, no Brasil, significou mais uma aproximação com uma determinada visão da liberdade - que lhes era próxima e que podia, pelo menos em teoria, ser atingida através da alforria - do que a formação de uma identidade étnica a partir da experiência do cativo. A família e a comunidade escrava não se afirmaram como matizes de uma identidade negra alternativa ao cativo, mas em paralelo com a liberdade”. Hebe de Castro, Op. Cit. p. 141.

²⁹ “No Brasil, o aprofundamento das relações comunitárias entre os escravos, nos maiores plantéis, foi fundamentalmente um exercício de aproximação da experiência de liberdade com a qual conviviam. Como no mundo dos homens livres, a família e a autonomia escrava foram os dois eixos básicos sobre os quais se constituiu esta comunidade diferenciada dentro da experiência mais evidente de desenraizamento do cativo”. Hebe de Castro, Op. Cit., p. 153.

³⁰ Veja sobre este ponto o debate entre Hebe de Castro e Slenes, notadamente em sua obra Na senzala, uma flor. Ao considerar importantes todos os aspectos citados acima, este último parece discordar da autora ao ponderar que esta presumida política de domínio não era assim tão eficaz, pois esta estratégia de aproximação do mundo dos livres por meio da construção de laços de parentesco e dependência demandava muito tempo, além de ser marcada pelas incertezas de um mundo tão instável quanto aquele. O autor acentua ainda o quanto é problemático o peso conferido pela autora aos conflitos existentes entre os cativos em detrimento de suas alianças, pois ao sublinhar esta política senhorial que combinava violência com incentivos, Castro tende a pressupor uma hierarquia social dentro da escravidão e estratégias diferenciadas entre os cativos que, para ser verdadeira, na opinião de Slenes, levaria a concluir que os senhores, ao dividir a senzala, puderam construir para si uma poderosa arma de controle social. Slenes, especialmente capítulo 2 e p. 52 e o prefácio de Hebe de Castro na citada obra, p.159.

Hebe de Castro considera ainda o quanto a grande plantation era o *locus* privilegiado para a formação da comunidade escrava, mas ao mesmo tempo, afirma a que ponto a diferenciação interna desta comunidade - do ponto de vista dos cativos - era um fator essencial de sua constituição enquanto mecanismo de afirmação da dignidade humana dos escravos. Do ponto de vista dos senhores, por sua vez, havia um investimento no sentido de discriminar internamente a experiência do cativo enquanto estratégia explícita de controle social de seus escravos. E é nesta distinção, construída a partir da autoridade senhorial, que se deve entender a presença de feitores escravos nas senzalas. Na opinião desta autora, esperava-se do escravo feitor que sua solidariedade aos interesses senhoriais se sobrepujasse à possível identidade com seus “parceiros” e, como escravo, pudesse obter a colaboração e o respeito dos demais cativos. O que pressupõe que “não apenas a vontade do senhor, mas também as diferenciações internas dentro dos plantéis atuaram na seleção destes cativos especiais”.³¹

Estas diferentes estratégias e formas de competição entre os cativos, que indicavam rupturas e conflitos entre os escravos por um lado, e uma tentativa de assimilação ao mundo branco por outro, encontram respaldo nas experiências de vida dos escravos cariocas neste período. Em Campinas, isso parece ter sido muito mais problemático, pelo menos a partir do que é possível apreender nos dados relativos à formação de famílias cativas e sobre os envolvidos nas revoltas.

Afinal, a política senhorial devia incidir especialmente sobre as divergências presentes no interior do grupo escravo e, como assinalou a autora citada acima, dar um papel de destaque a seus prepostos, mais ávidos ou hábeis na disputa por situações de comando, na luta pela conquista de um maior espaço de autonomia, de melhores condições de vida e de liberdade. Mas esta pressuposta estratégia senhorial que pretendia transformá-los assim em dependentes, foi contestada em fazendas como as de Delfina de Camargo, já que ali insistia-se em desmentir a eficácia de tal política. Afinal, Delfina teve enormes problemas com seu feitor e administrador. Normalmente, sendo os prepostos associados ao comando dos escravos, ao ritmo da produção e ao controle da vida na senzala, deveriam ser vistos por Delfina de Camargo como aliados. Em 1848, no entanto, foi diferente.

³¹ Hebe de Castro, Op. Cit. p. 147.

Neste ano, depois de muito investigar e pressionar, os senhores conseguiram arrancar as tão buscadas confissões de seus escravos que, nesta ocasião, disseram que os *feitores escravos* eram os encarregados de estabelecer comunicação entre uma fazenda a outra, sendo citado nominalmente, o feitor da Ponte Alta, outra fazenda de Delfina de Camargo. Em 1863, por sua vez, temendo o “perigo interno” representado pelos escravos revoltados, o delegado avisou as autoridades provinciais que os “fazendeiros sem exceção estavam em suas fazendas à testa da administração, tendo retirado os *feitores escravos* que foram substituídos por livres”. Também havia a suspeição, em 1848, em relação ao próprio administrador chamado Manuel, homem de confiança de Delfina de Camargo. Isto significa que, além dos africanos, haviam de temer desde seus *feitores escravos* até administradores livres³².

Para completar o quadro, temiam as alianças que os homens livres, inclusive os estrangeiros pobres, poderiam articular com os cativos, tornando seu controle social ainda mais suscetível às movimentações de seus escravos. Em 1863, por exemplo, o delegado, frente aos planos insurrecionais da escravaria, recomendou aos senhores que não consentissem que os mascates e joalheiros entrassem nas fazendas, pois desconfiava que fossem “mensageiros ingleses”. Em 1865, avaliou ainda que havia na cidade “gente de classe baixa” que se relacionava com os escravos e que lhes diziam que a Inglaterra e o Paraguai protegiam os cativos e que, no caso de uma guerra, iriam libertá-los. Acusava peremptoriamente os portugueses e italianos de difundir tais rumores ao percorrem as fazendas no seu comércio. O delegado acreditava que estes indivíduos agiam desta forma, não porque desejassem uma revolução, mas por pretenderem com isso conquistar a confiança dos escravos e a preferência deles na compra do café que roubavam de seus senhores³³.

A julgar por questões como estas conclui-se que, apesar das posições pretensamente privilegiadas de alguns prepostos escravos, como o feitor de Delfina de Camargo, eles não se subordinavam por completo àquela presumida política senhorial. Ao invés de aspirarem

³² AESP N. Ordem 853 Lata 59, docto 59-1-84^a de 20 de outubro de 1848 e N. Ordem 855 Lata 61 docto 61-5-18 de 2 de março de 1863.

³³ AESP N. Ordem 855 Lata 61 docto 61-5-13 de 23 de fevereiro de 1863 e N. Ordem 856 Lata 62 docto 62-1-8 de 20 de fevereiro de 1865.

uma maior aproximação com mundo dos senhores, aliavam-se aos livres pobres, tanto quanto aos demais escravos em seus sonhos de rebelião e liberdade. Mais uma vez, apesar de suas diferenças, pareciam ser capazes de tecer arranjos inusitados, somando elementos aparentemente díspares. Diante de tal destreza, senhores como Delfina de Camargo tinham que exercer seu domínio de forma a lidar com esta heterogeneidade e limitar as possibilidades de alianças de seus cativos. Uma forma de tentar garantir o sucesso desta política era manter com seus escravos uma relação mais próxima, manipulando inclusive suas expectativas de liberdade. Neste sentido, parece-me importante abordar a situação dos libertos.

Manuela Carneiro da Cunha, em estudo já clássico sobre eles, considerava que havia uma política, sobretudo nesta primeira metade do século XIX, que expressava a expectativa dos senhores de formar uma classe de libertos dependentes. Ela argumentava que, ao colocar nas mãos dos senhores as prerrogativas relativas à alforria, eles aprisionavam a liberdade no âmbito das relações pessoais³⁴. O problema para senhores como Delfina de Camargo era encontrar formas de conter, nesta relação, as aspirações contrárias de seus cativos em relação a liberdade.

Em 1848, por exemplo, dois casos expõem a fragilidade dos libertos frente a esta política e a tensão ali contida. O primeiro deles concerne a reação de algumas autoridades frente à suspeita de envolvimento de um liberto na revolta que se tramava na vila neste ano. O segundo, refere-se às restrições à própria liberdade de um forro.

No nosso primeiro caso, acompanhamos as agruras de Vicente, um sujeito “fanfarrão”, bem conhecido na localidade. Era um antigo escravo de uma senhora que possuía uma propriedade nos subúrbios da cidade e que o havia vendido, anos antes, para o sul. Conta-nos o delegado que Vicente havia voltado para Campinas depois de muitos anos trazendo um passaporte e vivendo, desde então, como liberto, sem que ninguém reclamasse sobre sua condição. Ao retornar à cidade, havia ainda negociado a liberdade de sua filha escrava que pertencia então a Manuel Fonseca Lima e Silva que era o Presidente da Província. O delegado disse que, neste momento de nervosismo causado pelas desconfianças de revolta, havia no município senhores com alto “grau de histeria” e “imaginação

escaldada” que, por causa deste “crioulo”, causavam desentendimentos na vila. O problema, ainda segundo o delegado, era a atitude de algumas autoridades que o estavam pressionando a “mandar açoitar o crioulo nas grades da cadeia”. A questão era que ele vivia há anos em posse de sua liberdade e, naquele instante, foi preso sem que contra ele houvesse “indício de alguma criminalidade”. O próprio delegado disse que havia apenas suspeitas de envolvimento na insurreição “que se parecia tramar”, mas que não havia nenhum indício concreto culpando-o de fato. Diante das pressões locais e para “evitar maiores vícios”, mandou prendê-lo, desejando, contudo, deixá-lo preso apenas até que “desvanecessem esses sustos”. O delegado nem sequer o havia interrogado, por acreditar que “nada surtiria” por haver apenas “vozes” contra ele. Vicente viu-se numa situação ainda mais delicada por não ter em mãos sua carta de alforria³⁵.

A liberdade de Vicente, embora reconhecida e exercida na sua vivência cotidiana em Campinas, dependia a rigor, de sua capacidade de reafirmá-la em suas relações sociais, especialmente naquelas mantidas com a elite senhorial. Bastava, pois, uma suspeita dos senhores, histéricos ou não, para ameaçá-la. Ao suspeitarem do liberto, demonstravam não apenas a fragilidade de sua condição em uma sociedade com tantos escravos e com tamanha disparidade social, mas também a relativa falência desta política senhorial. Afinal, algumas autoridades desconfiavam que Vicente, ao invés de se tornar um dependente, havia se aliado aos escravos. Ao se tornar um liberto, a julgar pelas suspeitas senhoriais, ele não havia também privilegiado o mundo dos livres em detrimento do mundo dos cativos, mesmo se considerarmos que, ao obter a alforria tenha deles se distinguido. Se é pertinente aqui pensarmos em um “sentido de comunidade” que se formava (suspeitado pelos senhores no projeto de revolta escrava), ele se caracterizava mais pela ponte estabelecida com o cativo do que por qualquer “miragem” da liberdade.

Descrevo aqui brevemente um segundo caso que explicita ainda mais a que ponto esta expectativa de assimilar o liberto ao mundo dos brancos livres para melhor controlá-lo e afasta-lo dos escravos, viu-se frustrada pelas mais diferentes expectativas em relação à liberdade. O fato que narro a seguir se passou neste mesmo ano de 1848, com o envio às

³⁴ Cunha, M.C.d., Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1995.

³⁵ AESP N. Ordem 853 Lata 59 docto 59-1-80 de 18 de setembro de 1848.

autoridades provinciais de uma denúncia anônima sobre um “mulato”, morador de uma fazenda perto do Vira-Copo. Tratava-se da triste situação de Félix. Na carta diziam que, apesar de este “desgraçado homem” ser forro e ter nascido de ventre-livre, era obrigado a carregar no pescoço uma gargalheira e nos pés, uma bola de ferro. Livrava-se deles apenas para ir à roça. Sua história parece ser a seguinte: ele havia sido entregue ainda criança a Luiz de Oliveira Góis para ser educado. Mas, uma vez crescido e, desejando provavelmente escapar ao domínio do tal senhor, saiu da fazenda. Sua iniciativa foi interpretada pela família senhorial como “evasão” justificando, desta feita, a captura efetuada e o tratamento reservado a ele depois disso na dita fazenda. O filho de Góis, quando interrogado sobre este duro tratamento dispensado a um homem livre, segundo o autor anônimo da denúncia, respondeu que era porque Félix havia saído sem ter pago “a criação que se lhe deu”. Assim, a liberdade deste “mulato” parecia ser limitada ao vínculo e à dependência que devia manter com a família senhorial. Eles, certamente, só não previram que Félix pudesse entender de outro modo as prerrogativas de sua liberdade que insistia em conquistar por meio de suas diversas “fugas”. Sua liberdade era definida apenas nessa relação e nas respostas que outros habitantes do lugar pudessem dar a casos como o dele. O autor da denúncia, por exemplo, parecia tanto mais indignado, querendo valer “um desgraçado” contra os desmandos deste senhor, por ser este ninguém menos que o presidente da Câmara Municipal de Campinas. Ele acusava, não apenas a “prepotência” e “tão escandaloso abuso da força”, mas a impunidade de Góis “porque a severidade das leis não era para os homens que tinham fortuna, que tinham numerosos amigos e que eram escudados por um partido político”³⁶.

Tito não devia ficar alheio a casos como estes. Circunstâncias como as vivenciadas por estes libertos deviam causar rumores na cidade. Isto, contudo, não deve tê-lo impedido de sonhar com a liberdade. É provável, inclusive, que pudesse avaliar a vulnerabilidade dos libertos e o quanto podia ser importante manter-se atento às expectativas senhoriais – não apenas para a obtenção da liberdade, mas também para evitar viver situação semelhante àquelas experimentadas por Vicente ou Félix.

Delfina de Camargo, desde a morte de seu marido, debatia-se, como vimos, com repetidas ameaças de insurreição, temendo seus escravos, principalmente os africanos, como

³⁶ AESP N. Ordem 853 Lata 59 docto 59-1-99 de 27 de novembro de 1848.

Tito e desconfiava até mesmo daqueles que lhe eram mais próximos. O fato de ser um escravo doméstico, não o colocava, portanto, necessariamente numa posição vantajosa em relação à alforria. Sua senhora, na verdade, nunca concedeu um número expressivo de liberdades e parecia escolher, a dedo, os escravos que sob seus olhos a mereciam. Em 1848, em pleno terror, com a ameaça de revolta em suas terras, libertou, contudo, um escravo chamado Manuel Crioulo, “pelos bons serviços” que havia lhe prestado e sem estabelecer qualquer condição ao gozo de sua liberdade³⁷. Neste mesmo ano, sentindo-se ameaçada de morte por “viver em estado mórbido”, libertou em testamento a “mulata Antônia”, que poderia ainda, uma vez livre, escolher, caso quisesse, a casa de um de seus herdeiros para viver³⁸. Demorou ainda alguns anos até que suas atenções se voltassem para Tito. Apenas em 1860, ao redigir um codicillo ao seu antigo testamento, manifestou o desejo de libertá-lo, juntamente com outro escravo chamado João Benguela, ambos sem qualquer condição³⁹.

Assim, em vida e por ocasião de sua morte, Delfina libertou apenas quatro escravos⁴⁰. Este número exíguo talvez demonstre a habilidade de Tito em atrair para si as atenções e a “liberalidade” de sua senhora. É provável, no entanto, que ele nunca tenha tomado conhecimento, até pelo menos a morte de Delfina em 1868, do conteúdo deste testamento, pois, em 1865, ele se antecipou e ofereceu à sua senhora uma indenização pela sua liberdade assim como pela de sua esposa, Joana. Delfina de Camargo, embora já tivesse a intenção de libertá-lo sem ônus, parece ter retrocedido em seus propósitos neste momento, não se sabe se incentivada, ou não, pelos 2:900 mil réis que Tito exibiu na ocasião⁴¹.

Tito e Joana, com este pecúlio e subsequente indenização de seus valores, conquistaram em 1865 suas liberdades e adotaram o sobrenome de seus antigos senhores.

³⁷ Cartório do 1 Ofício, Livro de notas n. 36, pp. 88 verso. Lançamento de liberdade, 19 de setembro de 1848.

³⁸ Embora Delfina de Camargo libertasse esses escravos sem impor qualquer condição às suas liberdades, ao “proteger” a “mulata” Antônia franqueando-lhe a casa de seus herdeiros, terminava por se aproximar da política mais geral – apontada no texto – que pretendia manter os libertos dependentes da família senhorial. Sobre esta questão consulte ainda Xavier, R. A conquista da Liberdade. Campinas: CMU/Unicamp, 1996.

³⁹ ACMU, TJC, 1 Of. Cx 5543 n. 9978. Resíduos. 1868. Testadora: Delfina de Camargo Penteado.

⁴⁰ Com referência à documentação relativa a este período, não há, nos cartórios de Campinas, outras cartas de liberdade registradas por essa senhora. Na documentação do fundo judiciário não há também nenhuma ação de liberdade em seu nome.

⁴¹ Cartório do 1 Ofício, Livro de Notas 54, p. 126 de 31 de janeiro de 1865.

Em suas cartas, declarou-se que tinham entre 40 e 50 anos⁴² e eram, portanto, escravos valorizados no mercado. É difícil saber exatamente como haviam conseguido tanto dinheiro para comprar as alforrias. Na fazenda Duas Pontes e em suas atividades cotidianas não devem ter decepcionado sua senhora já que esta declarou, no momento de alforriá-los, que o fazia “espontaneamente e de boa vontade” pelos bons serviços de ambos. Em 1873, Tito declarou ainda que, se estava naquele momento em gozo de sua liberdade era “por haver-se resgatado do cativo por seu esforço e trabalho próprios”⁴³. Além do trabalho na fazenda, entretanto, Brito afirma que Tito confeccionava cestos de palha para vender e que era também curandeiro⁴⁴. Para exercer todas estas atividades, enquanto escravo, é provável que necessitasse do consentimento de sua senhora, o que talvez possa indicar que tenha sempre se mantido relativamente próximo a ela.

Se Tito parece ter privado da intimidade de seus senhores, desde o tempo em que era pajem de Floriano de Camargo, se Delfina parece ter reconhecido nele um escravo prestimoso e dado consentimento para que trabalhasse em proveito próprio, se foi favorecido na suas intenções de alforria, não podemos, ainda assim, crer que tivesse sucumbido totalmente àquela política de domínio senhorial. Apesar de esta última acentuar, no próprio acesso à alforria, as diferenças no interior do grupo escravo, não parecia ter força suficiente para evitar que escravos e ex-escravos construíssem as mais surpreendentes alianças. Afinal, se Tito esteve próximo ao mundo dos senhores, não se manteve distante do mundo dos escravos, como veremos a seguir.

* * *

“Como um vento terrificante, alastrava-se mais um boato de levante...” Com frases como esta, Vitalina Pompeu de Souza Queiróz descreveu mais uma tentativa de revolta

⁴² Os dados parecem contradizer o inventário de Floriano de Camargo no qual são arrolados como tendo a mesma idade. Nas cartas de alforria, parece haver uma diferença de 10 anos entre eles, daí a forma aproximada de suas idades.

⁴³ ACMU, TJC, 1868,1 Of. Cx 543 n. 9978 Resíduos.

⁴⁴ Jolamá Brito, Op. Cit. vol. 11.

escrava em Campinas, ocorrida, muito provavelmente, em 1871⁴⁵. Em seu estilo particular, ela não economizou nos adjetivos, criando uma atmosfera e tingindo com um tom dramático aquele momento, acentuando o impacto que ele teve junto à elite senhorial. Não hesitou em comentar o quanto os boatos de revolta foram capazes de impressionar desde os “espíritos fortes” (homens) até o “elemento fraco da população” (as mulheres), opondo na sua descrição a “opinião dos mais concípios cidadãos” ou “dos bondosos chefes” (senhores) à ação da “desgraçada gente ignara” (escravos). Apesar desta perspectiva feminina e senhorial, nos parágrafos que se seguem vamos acompanhar a sua narrativa muito de perto. Souza Queiróz nos convida a assistir mais uma festa religiosa em Campinas, ajudando-nos a refletir sobre o papel da religião e da Igreja na vida de seus habitantes. Através de seu texto, podemos espreitar o movimento de senhores e escravos em sua tensa relação e reencontrar Tito de Camargo Andrade. Devido à riqueza de seu relato e de sua memória, o leitor encontrará a seguir, tanto quanto possível, o tom original de seus escritos.

Era, pois, o momento de se celebrar a Semana Santa. Corria “pelos ventos” os boatos de uma insurreição escrava. As famílias “à espreita de um acontecimento anunciado que aos espíritos em desequilíbrio apresentava-se como monstruoso”, preferiam abandonar as fazendas na época em que se intensificavam os trabalhos nas lavouras de café, instalando-se na cidade. Diante dos rumores, “chefes de família em conciliábulo misteriosos” discutiam sobre a conveniência de celebrar festas religiosas, pois nestas ocasiões, um grande número de escravos costumava vir para a cidade, inclusive aqueles de localidades vizinhas. Temendo, no entanto, “dar corpo ao boato”, terminariam optando por “não modificar nada no programa habitual das festividades”.

Foi justamente na “procissão do encontro” que se deu a solução para o caso. No “passo do encontro”, no ponto mais importante da cidade, em frente ao sobrado em que se reuniam as famílias mais influentes de Campinas para as procissões e sermões, ficava o púlpito no qual o padre pronunciou as “palavras mágicas” que “tiveram o condão de transformar a ordem das cousas meditadas”. Naquele momento, vinham se encontrar em

⁴⁵ Toda a descrição da revolta à qual me refiro no texto, baseia-se no relato desta autora. Embora não haja menção à data, comparando seus dados com outros, presume-se que tenha ocorrido em 1871. Veja-se, por exemplo, os anúncios publicados no jornal sobre esta revolta, Diário de São Paulo de 5 e

frente ao “passo, a imagem de Jesus carregando a cruz e a de sua Mãe Santíssima, com os olhos macerados e funda expressão de dor”, tendo ao fundo uma bela tela “representando a mesma comovedora cena, amparada a Virgem Imaculada por Maria Salomé e Maria, mãe de Tiago”. O pregador empolgava a multidão e, em alguns momentos, “alçava-se em impressionantes expressões e surtos arrebatadores, em relação aos grandiosos episódios que precederam ao martírio e o sacrifício cruento do Salvador. Foi quando clamou o pregador, dando cada vez mais energia a voz: “Herodes! Pilatos! Vespasiano! Tibério! Tito!”

“Um zum-zum estranho e mal contido se ergueu da massa do povo, nesse ponto do sermão, dessa massa compacta, na qual havia muitos e muitos pretos, ao serem pronunciados tais nomes, em voz vibrante a se altear cada vez mais alterada, como brados ameaçadores!....”. Vieram a descobrir depois, que “amedrontados nessa hora, possuídos de tal terror, os chefes do levante se afundaram na escuridão da noite e fugiram acorbadados, julgando-se descobertos”.

A Igreja, portanto, mais uma vez, desempenhou um papel de destaque. Se em 1830, como vimos no capítulo anterior, o levante tramado pelos escravos foi descoberto graças à delação do padre Joaquim José Gomes, em 1871, a repressão aos planos dos cativos foi novamente articulada a partir da denúncia, espetacular e publicamente feita no púlpito, também por um padre, ao celebrar mais uma importante festa católica.

Os acontecimentos de 1871 evidenciaram a importância do universo religioso na vida dos habitantes da localidade. A celebração da Semana Santa era capaz de concentrar em uma mesma ocasião, os mais diversos segmentos sociais, fossem eles senhores ou seus escravos (vindos do campo, das localidades vizinhas, etc). Crédulos ou não, estes escravos participavam ativamente das festividades. O catolicismo, através de ritos como estes, definitivamente, movimentava a vida da localidade e a Igreja, ciente deste poder mobilizador, funcionava através do pároco e de seu sermão, como uma importante e eficaz força repressiva na manutenção das hierarquias sociais.

Havia ainda, porém, outros personagens mais ambíguos, nesta história, como veremos nos parágrafos a seguir. Conta a narradora que alguns dias depois da Semana Santa, um velho escravo pardo, conhecido na cidade como Josué, foi falar para seu senhor,

Joaquim Egídio, que realmente havia um projeto de levante na cidade liderado por um “homem de má sorte que chefiava os homens de cor”. Josué dizia não ter comentado isto antes porque os “malungos”, desconfiando dele, não o deixaram saber de nada antes do sermão do padre. Justificava sua iniciativa ao ir falar com seu senhor como uma tentativa de “evitar aos seus parceiros um mal maior”. Após sua visita, segundo Souza Queiróz, os senhores foram chegando aos poucos, de “sindicância em sindicância” e “lançando mão de hábeis vomitórios, ao conhecimento mais ou menos aproximado do plano ideado e estudado por esta desgraçada gente ignara”.

Embora não exista uma descrição muito detalhada sobre os planos dos cativos e sobre aqueles que deles compartilhavam, é possível refletir sobre algumas questões. Como veremos nos parágrafos seguintes, os líderes da revolta denunciados pelo padre, pelo que me é possível saber, tinham condições sociais diferenciadas (africano liberto/branco livre). Isto evidencia, mais uma vez, que a revolta, na sua formulação, era capaz de encetar um pacto entre desiguais. A união assim sublinhada não deve nos levar a pensar, no entanto, nos escravos e seus aliados como um corpo homogêneo, pois o próprio relato de Souza Queiróz chama a atenção para a heterogeneidade dos indivíduos e das condições vivenciadas no cativo.

Josué é descrito por nossa narradora como um “velho pardo muito conhecido na cidade”, que “gozava da amizade de seus senhores e da simpatia geral, pelo seu bom proceder, pelo seu caráter respeitável e pela sua dedicação à família Aranha”. Várias leituras são possíveis para esta assertiva. Inicialmente, podemos considerar que Josué, sendo um “velho pardo”, podia viver há anos na localidade e estar “aculturado”, tendo sucumbido à política de domínio senhorial ao se tornar um bom e respeitável escravo, ao se manter tão fiel ao mundo dos brancos. Ao se aproximar deste último, afastou-se, no mesmo movimento, de seus parceiros, sobretudo daqueles que haviam, provavelmente, chegado depois dele ao município. Josué refere-se aos outros escravos como “malungos” e este termo pode significar que se tratava de escravos africanos, mais novos do que ele no local e que haviam compartilhado experiências nos navios negreiros⁴⁶. A preocupação de seu senhor, depois da

1871. Queiroz, V.P.d.S., Reminiscências de Campinas. s.d, Campinas: S. Ed.

⁴⁶ Esta não é contudo a única acepção possível desta palavra. Slenes, analisando-a nas línguas Kikongo, Kimbundu e Umbundu e ainda para aqueles povos que compartilhavam desta cultura,

denúncia, em protegê-lo da represália de seus parceiros que o julgavam “amigo de branco”, termina por enfatizar também estas diferentes vivências do cativo e apontam para conflitos (e estratégias variadas) no interior do grupo escravo incentivada, por sua vez, pelos senhores como Joaquim Egídio, que tiravam destas diferenças vantagens evidentes e essenciais para a manutenção de seu domínio.

Por outro lado, uma leitura em sentido diverso e mais matizado pode ser feita deste episódio. Afinal, Josué delatou seus parceiros apenas depois que o padre, pública e abertamente, citou os pretensos líderes da revolta. Como é provável que fosse “antigo” na região, podia perfeitamente conhecer as vantagens possíveis de serem extraídas da “amizade” ou proteção senhorial. Embora sua denúncia possa ter instrumentalizado senhores e autoridades municipais na repressão, Josué não disse aparentemente nada além do que o padre havia bradado no púlpito. Apesar de declarar ao senhor a desconfiança dos malungos, ele disse também pretender evitar que eles viessem a sofrer um “mal maior”.

Enfim, em Campinas, tal como esta revolta de 1871 pontua, era possível aos escravos fazer várias alianças, mas elas estavam longe de ser aleatórias ou ‘naturais’ (ao opor escravos e senhores na luta pela liberdade). Eram tecidas, justamente, com fios de texturas muito variadas.

Dando prosseguimento à sua narrativa, Souza Queiróz, relata que os escravos pretendiam “deitar fogo na conhecida chácara Sampaio Peixoto”. Com grande “alarido de apitos e buzinas, toques de sino a rebate, chamariam a atenção da população para aquele ponto” e, desta forma, “aproveitando-se da confusão provocada pelo êxodo do povo para o lugar do grande incêndio, procederiam os chefes ao assalto à maioria das casas das famílias, onde matariam a torto e a direito”. Prossegue, relatando que foram “marcadas algumas destas famílias antigas, conhecidas e grandemente estimadas pela sua moderação e mansuetude para com os escravos e que seriam poupadas da terrível hecatombe. Entre essas

conclui que esta palavra poderia tanto significar “camarada da mesma embarcação”, como também “companheiro da travessia da Kalunga”, adquirindo - é importante ressaltar - um significado mais cosmológico ao designar, por exemplo, “companheiro da viagem de volta para o mundo, preto, dos vivos”. Relacionava-se assim com a crença de que uma pessoa poderia voltar à África durante a vida se guardasse a pureza de seu espírito, daí inclusive a força da religiosidade para esta comunidade banto que se formava. Aqui, no relato da memorialista, Josué é dito pardo, mas não se pode afirmar

haviam escolhido uma que seria a família reinante, pois seria aclamada a sua rainha, a sua chefe”.

A relação entre os escravos revoltados e a manutenção de algumas famílias senhoriais no comando da cidade e no governo dos cativos é surpreendente⁴⁷. Diante do relato da memorialista, é difícil discernir suas impressões pessoais sobre as intenções dos escravos. Até que ponto a manutenção deste reinado senhorial não se devia à sua dificuldade em imaginar uma cidade governada pelos antigos escravos? Em revoltas anteriores, a intenção dos cativos era bem mais radical. Em 1832 ou 1848, propuseram a matança dos brancos⁴⁸. Em 1832, por exemplo, na investigação que veio a compor a devassa, encontrou-se nas mãos do escravo Joaquim Congo uma pintura que representava “um negro coroado e um branco pondo-lhe a coroa na cabeça”⁴⁹. Embora o autor do tal quadro tivesse dito na ocasião que o havia feito “sem dolo ou malícia”, terminava traduzindo em imagens o desejo de inversão social explicitado pelos escravos. Em 1871, a questão do governo da vila e da relação dos escravos com os senhores é, sem dúvida, mais nebulosa.

se era ou não crioulo. Slenes, R., “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil” *Revista USP*, n.12, 1991/199, pp. 51-54.

⁴⁷ Campinas, desde muito cedo, era conhecida pela forma pela qual tratava seus escravos. E não era raro que esta fosse apontada como uma das razões das sucessivas revoltas que assolavam o local. Em 1863, por exemplo, o delegado de polícia ao escrever ao Presidente da Província sobre o levante tramado pelos escravos, julgava que ele havia sido provocado pelo “desespero da escravatura” por causa dos “castigos bárbaros” que sofriam. Percebendo este perigo, o delegado pretendia aconselhar os senhores da localidade. Outros senhores, no entanto, consideravam que, com o fim do tráfico, os escravos haviam ficado “piores e cheios de vícios”, apesar de serem melhor tratados em função de seus preços no mercado. Outros habitantes, como o procurador fiscal e o médico Ricardo Daunt, reclamaram, a seu turno, dos açoites aplicados aos escravos e previstos nas posturas municipais. O primeiro, ao considerá-los “aviltantes e vergonhosos” e “contra a lei da decência” pretendia substituí-los pelas “palmatoadas”. A Câmara, contudo, considerando a dificuldade de aplicá-las e recorrendo ao “pensamento dominante”, manteve os açoites na letra da lei. Daunt, por sua vez, reclamou do espetáculo que estas penas ofereciam ao transeunte e sugeriu que fossem aplicadas “cedo” e em “lugar afastado”, para não ser obrigado a testemunhá-las. Ou seja, a fama de Campinas ser especialmente rude com os escravos era corrente e, dentro deste contexto, surpreende que no levante se pretendesse manter alguma família senhorial no comando, mesmo que fosse uma “moderada” no tratamento dos cativos. AESP, N. Ordem 854 Lata 60 doctos 60-1-87 de 6 de setembro de 1854; N. Ordem 855 Lata 61 doctos 61-4-18 de 2 de março de 1863 e 61-5-26 de 6 de abril de 1863.

⁴⁸ AESP N. Ordem 853 Lata 59 docto 59-1-84b de 20 de outubro de 1848. Os escravos de Delfina de Camargo em 1848 forçados a falar confessaram na ocasião que pensavam em “matar os brancos e ir para um quilombo em Goiás”.

⁴⁹ Sueli Robles de Queiroz, Op. Cit. p. 223 e 224.

Mas voltemos ao sermão veemente do padre citado acima: havia pelo menos três denúncias, três indivíduos acusados ao lado de Herodes e Pilatos: Vespasiano, Tibério e Tito.

Vespasiano Rodrigues da Costa, segundo Souza de Queiróz, era um “homem branco em evidência entre os pretos” e que “ninguém sabia de onde vinha e nem o que pretendia”. Foi visto pelos senhores como traidor por ter se voltado contra a sua “raça” e “dado mãos aos pobres escravos”. Foi apontado pelos cativos, ainda segundo a nossa narradora, como o “instigador do ousado e tenebroso plano, contando com proventos inconfessáveis”. Nas notícias publicadas no jornal na ocasião, Vespasiano era considerado um “aventureiro” que “havia iniciado alguns escravos de Antônio Carlos de Sampaio Peixoto”. Ele era “condutor de cargas de nação para o Mato Grosso” e, além disso, “recolhia escravos em sua casa nos subúrbios da cidade, à noite, mostrando-lhes a grande quantidade de armamentos que tinha de conduzir”, dizendo-lhes que o “referido armamento era para os armar, a fim de poderem assim tratar de sua liberdade, do que estava encarregado pelo Conde d’Eu. Dizia-lhes mais – que o Conde d’Eu já dera liberdade a seus filhos e que eles agora tratassem da sua, à qual se opunham só os senhores fazendeiros, etc, etc, etc.”⁵⁰

Vespasiano, ao dar as “mãos aos pobres escravos” redesenhou, mais uma vez, as cores e “raças” em conflito, não reduzindo este, portanto, à simples oposição entre livres e/ou escravos. Daí decorre, provavelmente, o escândalo de sua conduta. As alianças no interior do grupo revoltado não obedeciam a fronteiras rígidas, nem a um perfil muito definido. Como em casos anteriores, os participantes pareciam se armar em função das contingências. 1871 guarda ainda outras semelhanças com revoltas anteriores. Vespasiano, a exemplo de Marcelino em 1832, parecia ser tropeiro e ter, com sua profissão especializada, grande mobilidade na região tendo desenvolvido certa influência entre os cativos. Outro

⁵⁰ Esta revolta foi noticiada nos jornais, destacando-se o papel de Vespasiano na sedução dos escravos e a posse de armas que ele devia conduzir a Mato Grosso. Cita-se, ainda, o testemunho de cativos. No processo criminal que correu em juízo, ele foi acusado de ter firmado um contrato com o governo imperial para o transporte de cargas de Santos a Mato Grosso e de ter vendido a mercadoria. Tramou o plano supostamente para justificar o extravio da carga. Foi acusado ainda de defender a república e pretender uma revolução usando os escravos. Estas últimas acusações, no entanto, não tiveram maiores repercussões no processo e Vespasiano terminou sendo absolvido da acusação de estelionato. Apesar do que se noticiou nos jornais, no processo, não há testemunhos escravos. Diário

aspecto relevante reside na menção à família imperial que reforça a impressão de que os escravos consideravam-na favorável, politicamente, aos escravos. É preciso ainda ter em conta que em 1871 havia um intenso debate em torno da chamada Lei do Ventre Livre, ao qual os escravos, a exemplo de 1850, não deviam estar alheios.

Tibério, o segundo indivíduo a ser delatado pelo padre tem, por parte de Souza Queiróz, um espaço mais reduzido na narrativa. A autora presume, pela incidência de nomes como o dele em batismos, que fosse “um preto” e é tudo que sabemos sobre Tibério.

Tito, por sua vez, ocupa em seu relato uma posição mais ambígua. Segundo Souza Queiróz, ele era, na ocasião, “um preto muito conhecido e estimado na cidade, filho de gente livre e que tinha entrada livre em todos os lares, pela sua bonomia e pela sua profissão (barbeiro e aplicava bichas e ventosas quando era preciso). Uns diziam que ele era a favor dos brancos e outros que ele entrou na conspiração como um dos principais chefes...”.

Provavelmente levada por suas impressões, a autora arrisca-se a afirmar que Tito era “filho de gente livre”. Souza Queiroz, talvez assim o presumisse, devido à mobilidade que Tito parecia ter na cidade, sendo liberto (e não livre) e barbeiro, adentrando das casas grandes às senzalas. A indefinição da situação de Tito, parecia, contudo, ir além das percepções de nossa narradora e incidir também sobre os moradores da cidade naquele momento. Assim, se Tito era descrito, por um lado, em sua “bonhomia”, como um “preto” conhecido e estimado e, também, assimilado pelos interesses dos brancos, por outro lado, era ainda acusado de ter liderado os escravos e arquitetado “a terrível hecatombe”. Como podia Tito, segundo estas percepções, ocupar posições tão díspares? Tal situação equívoca refere-se, em grande medida, à sua profissão que o levava a transpor muitas barreiras daquela sociedade tão hierarquizada e podia, portanto, lhe “abrir as portas de todos os lares”.

Tito havia se destacado desde o tempo em que era ainda escravo, ao angariar junto ao seu poderoso e rico senhor, a privilegiada posição de pajem. Ao exercer um trabalho especializado (longe dos campos de cana), fazia parte de um seleto grupo de cativos que gozava da confiança de seus senhores. As revoltas latentes e constantes dos escravos em Campinas, demonstram, contudo, que embora fosse essa uma ocupação especial, não era

raro que escravos como ele fossem apontados como líderes de insurreições. Esta incidência parece ter marcado todo este período. Afinal, desde 1832, já se falava da liderança de escravos especializados e de confiança e na década seguinte aos planos insurrecionais nos quais Tito se viu envolvido, ou seja, já em 1880, a participação de pajens, quitandeiras, ferreiros, carpinteiros, feitores, etc. nas inúmeras revoltas já era citada.⁵¹

Esta posição de destaque deve ter permitido a Tito, no entanto, um trânsito facilitado junto aos escravos. Estes últimos bem podiam avaliar a importância de sua proximidade dos senhores e sua relativa autonomia na organização de insurreições. Entretanto, mais significativo do que ter sido pajem, do ponto de vista dos escravos, era certamente ser barbeiro e curandeiro.

Machado considera que para os escravos (tanto africanos quanto crioulos) as doenças, a fome e outros tipos de desgraças pessoais eram decorrentes de feitiçarias que só poderiam ser sanadas através da intervenção de práticas mágicas que rendiam ao portador de tal saber, respeito e liderança entre os cativos, além de vantagens monetárias. Curandeiros e especialmente “os feiticeiros tornavam-se assim poderosos líderes religiosos, já que eram hábeis para manipular o sobrenatural exorcizando o mal, incluindo senhores cruéis e brutais, para elaborar feitiços para tornar os escravos invulneráveis, fazer predições e acima de tudo, curar doenças”⁵².

A distância que separava o líder religioso do líder de revoltas era para muitos de apenas um passo. Significativamente em 1832, destacou-se a importância deste universo religioso na participação dos “cabeças” do movimento, tais como João e Diogo, sendo o primeiro barbeiro e o segundo chamado de “pai” pelos demais escravos em função, provavelmente, do papel que desempenhou ao vender mezinhas para proteger os cativos na

Processo Crime. Vespasiano Rodrigues da Costa. N. Ordem 5361.

⁵¹ Maria Helena P.T. Machado, em sua análise sobre Campinas, identifica em 1882, 120 escravos que se insurgiram na fazenda Castelo e, do perfil de um dos líderes acusados, ressalta o fato de ter sido um escravo que havia se destacado dos demais obtendo a confiança senhorial, por não ter marcas de castigo e por ter sido feitor. A autora identifica ainda nesta fazenda uma “rarefeita camada de escravos especializados” apontando 4 líderes com profissões especializadas. Machado, M.H.P.T., O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ e Edusp, 1994, especialmente capítulo 3. Veja ainda Gomes, F.v.d.S., História de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, especialmente o capítulo 2.

⁵² Machado, Op. Cit.

revolta, como vimos no capítulo anterior. Já na década de 1880, Machado encontrou muitos feiticeiros e/ou curandeiros como líderes das revoltas daquele período, tais como Felipe, acusado em 1882 de ser um líder carismático, “fanatizador dos escravos e exímio conhecedor dos artificios da feitiçaria”. A autora chega mesmo a apontar traços de um “profetismo de cunho milenarista” naquela década⁵³. Guardando, evidentemente, a especificidade de cada uma destas décadas, podemos concluir que pessoas como Tito, não raro, lidaram com valores e crenças importantes para os escravos, conquistando um papel de liderança. Neste quadro, parece inteiramente verossímil que ele tivesse, em 1871, entrado na “conspiração como um dos principais chefes” ou pelo menos, explica porque algumas pessoas acreditaram nisso.

A nossa questão inicial, no entanto, ainda permanece. Se a revolta de 1871 aponta para uma união dos escravos com alianças, inclusive, com africanos libertos e brancos livres, sublinha, por outro lado, a diversidade na composição do grupo rebelde e mesmo a existência de estratégias variadas entre os escravos da região em sua relação com os senhores e com uma política mais geral de domínio. Parece-me, neste momento, imprescindível destacar como esta ‘união’ era tributária de uma percepção de mundo (que relacionava o mundo natural com o sobrenatural) a qual pesava na superação das diferenças e se traduzia como um grande poder aglutinador entre os escravos. Havia, pois, uma vinculação importante da religiosidade dos escravos com a organização das revoltas. E frente a esta relação, os senhores mantiveram uma estratégia ambígua.

Em 1863, por exemplo, os senhores descobriram os rumores de mais um levante em vias de organização ao perceberem que os escravos faziam *batuques* nas terras de Antônio Januário Ferraz, quando este senhor não estava lá, indício de que não tinham a sua permissão. A suspeita talvez tenha decorrido menos dos próprios *batuques*, do que pelo fato

⁵³ Esta autora ao analisar, principalmente, a década de 1880 assinala o quanto este período foi marcado pela intromissão da justiça no combate à criminalidade escrava diante do paulatino enfraquecimento do poder de controle social por parte da camada senhorial. Somadas às expectativas em relação à abolição, estas seriam as mais importantes razões que motivaram as inúmeras sublevações escravas deste período e que, portanto, muito o diferenciaram da década anterior. Machado chega a levantar a possibilidade de existir, nestes anos, um surto de insurreições de “urdidura muito particular”, ao mesclar características tradicionais com a organização de sociedades secretas, tal como uma por ela revelada e cognominada “Arásia” que tinha um fundo mágico e salvacionista. Machado, Op. Cit.

de terem sido realizados na ausência do senhor e sem seu consentimento. Ainda em 1863, um escravo castigado disse, por exemplo, que o plano de revolta fora tramado por “ocasião dos batuques e atabaques” e que alguns escravos estavam, naquele momento, “espiritualizados”⁵⁴. Mas, se havia uma vinculação evidente entre o soar dos batuques e os rumores de revolta, porque alguns senhores continuavam a consentir na sua realização?

Havia uma dualidade na forma dos senhores lidarem com esta religiosidade dos escravos. Autores como Wissenbach, por exemplo, consideram que “a permissividade de danças e cânticos aos moradores das senzalas era a maneira pela qual os senhores os mantinham relativamente satisfeitos e produtivos. Por ocasião do término das colheitas, nas datas comemorativas das famílias senhoriais, estabelecia-se uma dualidade cultural aceita como parte do jogo de dominação: enquanto saraus se davam nas grandes moradias, nos terreiros assistiam-se aos sambas, lundus, cocos e batuques dos negros com seus gestos e sonoridades particulares”⁵⁵. Observe-se que explodiam as denúncias de revoltas, justamente no fim das colheitas e nas datas comemorativas.

Esta política que pretendia permitir manifestações escravas para melhor dominar os cativos tinha, na verdade, uma longa tradição no Brasil. Nuno Marques Pereira, por exemplo, no seu relato de uma visita a uma fazenda na Bahia, ainda no século anterior, comenta que naquela ocasião não conseguia dormir à noite devido ao “estrondo dos atabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas que mais parecia a confusão do inferno”. O morador da dita fazenda explicou-lhe então que “o barulho provinha de calundus, ou seja, folguedos e advinhações que os pretos costumavam fazer em suas terras”. O morador acrescentou ainda que o “horrendo alarido” era o que havia de mais sonoro “para dormir com sossego”⁵⁶.

⁵⁴ AESP, N. Ordem 855 Lata 61 docto 61-5-13 de 23 de fevereiro de 1863.

⁵⁵ Wissenbach, M.C.C. “Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível” *História da vida privada no Brasil*, N. Sevcenko, Editor. Companhia das Letras: São Paulo, 1998, p.86.

⁵⁶ Ao analisar este “letrado”, Vainfas o faz no interior de sua investigação sobre o discurso ideológico da escravidão em meados do século XVIII. Ele pontua o quanto havia um projeto escravista-cristão que buscava neutralizar, pela catequese, as contradições sociais, embora reconheça uma certa inadequação deste projeto relativo às práticas senhoriais. Neste aspecto, insere-se a indignação de Marques Pereira, descrita pelo autor, relativa à condescendência senhorial que não condenava devidamente o “culto dos ídolos” ou as “superstições gentílicas” dos escravos, na medida em que considerava que a própria razão do domínio senhorial residia na propagação da doutrina cristã.

Dormiriam mesmo tranqüilos os senhores? Até que ponto viam nestas manifestações apenas o que era mais aparente tais como os *lundus*, os *sambas*, a confraternização através da culinária? Não percebiam significados culturais mais vitais no interior destas cerimônias – como a realização e reafirmação de valores africanos – associados à música e às danças? Julgavam os senhores estar apenas diante de simples formas de divertimento? Seriam mesmo incapazes de perceber um sentimento religioso mais profundo e mais mobilizador?⁵⁷

É preciso considerar que muitas destas manifestações religiosas tinham um caráter iniciático e eram baseadas no segredo, mantendo ocultos vários de seus ritos. O que os senhores poderiam realmente ver destes rituais e o que eram capazes de entender? Segundo Machado, os senhores não se interessavam pela etnologia religiosa de seus escravos e seu desprezo fazia com que não se preocupassem com uma análise pormenorizada de suas práticas. Os escravos, por sua vez, preferiam calar; daí as dificuldades, que esta autora indica, inclusive na pesquisa das fontes, de reconstituir o universo religioso que sustentou a organização de movimentos revoltosos dos escravos⁵⁸. Havia, portanto, uma distância não apenas geográfica a marcar o espaço que separava as festas de salão na casa grande dos batuques nas senzalas, mas essencialmente, um estranhamento social e cultural. Envoltas em mistérios, estas práticas ocultas eram também fonte de pavor dos senhores, que temiam, por exemplo, o poder de envenenamento manipulado pelos cativos⁵⁹.

Embora Vainfas trabalhe exclusivamente com alguns letrados da Colônia, parece-me pertinente estabelecer alguns nexos deste discurso com o século posterior. Não se trata de supor, de forma linear, uma continuidade desta ideologia, mas de propor uma reflexão sobre as possíveis releituras deste ideário por parte dos senhores em suas renovadas práticas sociais. Veja-se ainda sobre este assunto a análise de Reis sobre as diferentes posturas assumidas pelas autoridades baianas nestas primeiras décadas do século XIX, tais como a do Juiz de Paz de Brotas que de forma intolerante buscava reprimir os batuques em qualquer manifestação religiosa africana e a política do Conde dos Arcos que pretendia, por sua vez, defender a pertinência de se tolerar as celebrações e divertimentos africanos como forma de manter a paz nas senzalas. Vainfas, R., *Ideologia e escravidão*. Petrópolis: Vozes, 1986, p.113. Reis, J.J. “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú” *Negociação e conflito: a resitência negra no Brasil escravista*, J.J.R.e.E. Silva, Editor. Companhia das Letras: São Paulo, 1989, p. 32-61.

⁵⁷ Veja sobre esta questão Slenes, nas duas obras já citadas.

⁵⁸ Machado, Op. Cit.

⁵⁹ AESP, N. Ordem 854 Lata 60 docto 60-1-9 de 17 de janeiro de 1854. Ao relatar o estado sanitário do município, denunciava-se a freqüência de envenenamento entre os escravos em Bragança onde havia acontecido a morte de mais de 40 escravos de um mesmo senhor vitimados por um veneno que, presumia-se, fosse feito de substâncias vegetais e animais (mistura de couro de sapo com uma raiz de acácia). Sobre este assunto e demais práticas curativas leia ainda o capítulo 4 deste trabalho.

Ao permitirem os batuques, a exemplo da política relativa ao matrimônio dos escravos, os senhores movimentavam-se em terreno movediço. Podiam, pois, tanto dormir sossegados quanto “perder noites entregues ao medo”, como Souza Queiróz descreve os momentos que precederam a denúncia do padre em 1871. Afinal, se para os senhores, parecia ser sempre melhor permitir os batuques, ao fazê-lo, abriam aos seus escravos um espaço de reunião, confraternização, de troca de experiências e infortúnios, na formação de um sentimento de comunidade, marcado pelo pertencimento a um mesmo mundo cosmológico. Tudo isso podia ser o alimento básico capaz de uni-los apesar das diversidades⁶⁰. Os senhores e demais autoridades percebiam este perigo potencial?

Nos mais diversos relatos sobre as revoltas, seja de memorialistas como Souza Queiróz ou no processo crime de 1832, não se percebe, por ocasião da repressão às insurreições, atitudes senhoriais ou municipais muito efetivas que vinculassem os levantes à religiosidade escrava. Assim, reprimiu-se os cabeças ou líderes dos movimentos pelas suas intenções de levar os escravos a se sublevarem, por tentarem inverter a ordem social não havendo, em nenhum dos casos aqui citados, menções explícitas a uma criminalização destas práticas religiosas⁶¹. Machado, em seu trabalho, assinala justamente uma relativa tolerância no período escravista que só seria realmente rompida com a abolição, quando estas práticas e ritos de “fundo africano”, foram considerados “persistências de um período a ser

⁶⁰ Reis, mesmo considerando um “modelo paternalista baiano” que estabelecia hierarquias entre os escravos, ao diferenciar africanos e crioulos, afirma em sua análise sobre o candomblé do Accú invadido em 1829, que as crenças ali cultivadas foram capazes de unir os escravos, constituindo o candomblé uma importante ameaça à dominação escravocrata, pois, mesmo que na Bahia houvesse uma desunião entre esses escravos em suas rebeliões, a religião era capaz de unir tanto escravos nacionais quanto africanos. Se a religião tinha essa força em locais com conflitos mais intensos envolvendo a procedência dos escravos, é possível imaginar em Campinas, onde não se verificam tais oposições, o forte poder que pode ter exercido. Reis, Op. Cit.

⁶¹ Reis observa que algumas autoridades (como o juiz de paz de Brotas), no final da década de 1820 e início da seguinte, na Bahia, percebiam uma relação de causa e efeito entre candomblé e rebelião, abrindo espaço naquela localidade para algumas ações intolerantes e violentas por parte da polícia, como a invasão do candomblé de Accú. Ao mesmo tempo, no entanto, demonstra as discordâncias entre as autoridades e senhores frente às atitudes a serem tomadas em relação às práticas religiosas africanas, ressaltando o quanto tudo dependia das contingências. Quanto à criminalização destas práticas, a revolta dos malês na Bahia talvez seja a exceção mais conhecida, uma vez que, a religião dos envolvidos na revolta também esteve em causa no processo, embora o réu, acusado de “curador de feitiço” tenha sido absolvido. Ressalva feita pelo autor. Reis, Op. Cit. p. 42.

esquecido”, vindo a sofrer uma furiosa repressão dos órgãos policiais e sendo perseguidos, sobretudo após o código penal de 1890⁶².

Isto não quer dizer, contudo, que tivessem livre aceitação por parte dos senhores e das autoridades municipais⁶³. Embora pudessem consentir nos batuques das fazendas, tentavam controlar as manifestações religiosas dos escravos na cidade. E para tanto, lançaram mão do legislativo. Não eram, portanto, cegos ao poder aglutinador desta religiosidade, capaz de reunir em “encontros noturnos” escravos, libertos e livres, unidos nos batuques ou ainda nos “jogos proibidos”. Em 1827, já tentavam reprimir esses encontros, mantendo uma vigília no intuito de alimentar o recrutamento através do enquadramento dos participantes destes ritos. Em 1854, havia um artigo de postura municipal que proibia “jogos de búzios ou de qualquer natureza entre os escravos nas praças, aguadas ou subúrbios desta cidade”, prevendo uma punição para os que fossem encontrados jogando: seriam presos e receberiam cinquenta açoites nas grades da cadeia, podendo os senhores remi-los da pena pagando 10 mil réis. Posturas como estas pretendiam “corrigir os escravos e libertos”, sempre que estes se dedicassem aos “jogos nas praça, aguadas e subúrbios”, como “um meio de prevenir uma infinidade de males”⁶⁴.

A Igreja, por sua vez, desde as Constituições do Arcebispado, previa um elenco de princípios e normas para a doutrinação dos africanos e também a necessidade de combater os cultos dos escravos. Em Campinas, no entanto, neste período, sua ação era mais indireta, no sentido em que usavam, como em 1871, o púlpito para suas denúncias, articulando-se sempre que possível, como em 1832, com as autoridades municipais e provinciais, para atuar

⁶² Machado, Op. Cit.

⁶³ É importante ressaltar o quanto a religiosidade africana foi percebida como subversiva sendo perseguida sobretudo no período colonial, notadamente entre os anos 1536 e 1821, período no qual perdurou o Tribunal do Santo Ofício em Portugal e no Brasil. Veja-se sobre isso os interessantes artigos de Mott sobre Jacobina e Accotundá, assim como a análise de Reis sobre o terreiro de Calundu em 1785 na Bahia. Mott, L., “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro” *Revista do Museu Paulista*, Vol. XXXI, 1986, pp. 124-147. Mott, L. “Quatro mandigueiros de Jacobina na inquisição de Lisboa” e Reis, J.J. “Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785,” *Revista Brasileira de História*, 1988, p. 57-82.

⁶⁴ Consulte AESP, N. Ordem 849 Lata 55 Docto 55-2-67 de 27 de setembro de 1827 e N. Ordem 854 Lata 60 docto 60-1-87 de 6 de setembro de 1854. Posturas neste sentido foram reeditadas em 1856/72, 1864 e 1872/1881. Leia na Biblioteca do CMU, Livro de Correspondências Posturas e Editais 1856/72 pp. 34 à 43; Código de Posturas da Câmara Municipal de Campinas 1864; Registro de Correspondências 1872/1881 pp.112 a 133.

sobre os escravos em uma compartilhada política de domínio. Mas os padres não pareciam policiar nem intervir diretamente nos ritos africanos.⁶⁵

Podemos, disto tudo, concluir que para aliviar as tensões e evitar as rebeliões, os senhores tendiam a permitir aos escravos suas manifestações culturais e religiosas, pretendendo, através de seu consentimento, melhor controlá-los. Ao abrir este espaço de atuação, sem sequer conhecer a fundo estas práticas devido ao distanciamento que os cercava, porém, corriam o risco de não poder prever seus desdobramentos. Poderiam favorecer a formação de grupos entre os escravos, abrir a eles a possibilidade de trocar informações sobre seus senhores, de se integrar culturalmente e, o que não era raro, de alimentar sonhos de liberdade, criando prerrogativas preciosas para as tramas insurrecionais. Podiam ter, com esta política, tanto noite tranqüilas, quanto insones. Tudo dependia do poder do senhor de vigiar, prever, conter, submeter; do poder municipal de prender e punir; da Igreja, de cristianizar, moralizar, conter os escravos, convergindo, tanto quanto possível, seu sentimento religioso para as grades do catolicismo. Uma forma de incitar esta religiosidade, esvaziando-a de seu conteúdo revolucionário, era abrir aos escravos a possibilidade de expressar seu sentimento religioso, organizar ritos e crenças - no interior dos templos e da doutrina católica. Este é precisamente o tema do próximo capítulo.

⁶⁵ Vainfas, como vimos, mostra como a ideologia cristã através da catequese de africanos exigia a erradicação dos cultos negros. Reis, ao analisar o terreiro de Calundu em 1785 sublinha o fato dele ter dado origem a um inquérito civil – não inquisitorial – não implicando, portanto, uma ação por parte das autoridades eclesiásticas. Os crimes de feitiçaria podiam ser investigados tanto por autoridades religiosas quanto civis. Vainfas. Op. Cit. Reis. Op. Cit.

Capítulo 3: Igreja católica e religiosidade africana

Em 1852, o bispo de São Paulo Antônio Joaquim de Melo assinou uma ordem eclesiástica (mandamento) dirigida a todos os fiéis na qual expressava sua preocupação com a prática do catolicismo em sua jurisdição. Em nome do “esplendor da religião”, tomou medidas para despi-la de algumas manifestações que, sob seus olhos, eram absolutamente profanas¹. Mandamentos como este explicitavam, no entanto, formas diferentes de se vivenciar o cristianismo.

Neste período, como vimos nos capítulos anteriores, a população escrava e africana numa localidade como Campinas era bastante expressiva e constituía parte considerável dos fiéis que freqüentavam as igrejas e cultos. É mesmo possível que fossem os alvos preferenciais de medidas como estas. A questão é que os escravos, em grande medida estrangeiros, possuíam uma tradição cultural imensamente complexa e diversificada, sobretudo se considerarmos a procedência variada destes indivíduos e a rica transformação de suas tradições originárias sofrida desde o processo de escravização.

No momento em que esta população ia à igreja católica e participava de seus ritos explicitava, a um só tempo, a relação que, por um lado, mantinha com o catolicismo e sua prática no bispado e, por outro, com sua própria tradição cultural. Expressavam, portanto, sua religiosidade através de gestos e comportamentos que o bispo de São Paulo tinha dificuldades de enquadrar em sua ortodoxia, naquele momento.

Antônio Joaquim de Melo em seu mandamento mostrava-se, na verdade, profundamente preocupado com a forma como vinha sendo realizados os sepultamentos na Província. Buscando prevenir que se perpetuassem “inveterados abusos”, proibia “as festas noturnas” e que se fizessem os sepultamentos à noite “para que não se tirasse desta cerimônia tão tocante e tão piedosa pretexto para se cometer nas igrejas todas as sortes de irreverências”. Ordenou, nesta ocasião, que todos os enterros fossem feitos de dia, podendo-se, no máximo, levar os cadáveres à noite para a igreja, sem acompanhamento, para que ali pudessem ser guardados até o dia seguinte, quando seria feita a encomendação e demais

¹ ACMSP. 15-79-52, p.20. Mandamento de Antônio Joaquim de Melo. Câmara Episcopal de São Paulo, 16 de outubro de 1852.

ofícios religiosos com a devida presença do pároco do lugar. O bispo ressaltou ainda que para manter a “decência e esplendor da religião”, para “guardar maior gravidade”, devia se remover “tudo que é minimamente profano e em que não repousasse piedade e devoção”. Para tanto, recomendou aos mestres de capelas de todo o seu bispado que tomassem sob sua imediata inspeção “todas as músicas que fossem executadas nas igrejas, nas diferentes solenidades do ano, não se consentindo que se enchessem os intervalos das cantorias com pedaços de contradanças” a seu ver, tão “impróprias de Deus e do templo”. Cuidou, inclusive, para que a marcha fúnebre não fosse tocada nos enterros, pois por sua “gravidade” e pelo sentimento que inspirava devia ser reservada para o “dia que a igreja comemorasse a morte do redentor”².

O mandamento do bispo, acima descrito, coloca em primeiro plano a importância do ritual fúnebre para a população do bispado. Na verdade, esta era uma cerimônia essencial tanto para o catolicismo quanto para várias culturas religiosas africanas, podendo, neste caso, serem traçados vários paralelos entre ambas, evidenciando como poderia haver, inclusive, formas diferentes de se conceber este rito católico.

O problema é que conhecemos ainda relativamente pouco estas tradições africanas e suas possíveis mutações no Brasil. Neste sentido, torna-se ainda mais importante refletirmos sobre a cultura banto, profundamente dinâmica na África Central e muito presente em localidades como Campinas³.

Para compreendermos a importância da morte e de seus ritos subsequentes é preciso refletir sobre o lugar que ela ocupava no interior das respectivas cosmologias. A primeira dificuldade, no entanto, reside na própria definição destas tradições africanas, tendo em vista sua variedade e capacidade de transformação, sobretudo no contato com o colonizador europeu e com o fluxo do tráfico transatlântico. Apesar de sua diversidade, no entanto,

² *Idem, ibidem.*

³ Para maiores informações sobre a cultura banto em Campinas leia-se Slenes, Robert. “Malungu ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil” *Revista USP* n. 12 1991/92, pp. 48-67. Ou ainda *Na Senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. Outros autores também consideram o impacto demográfico e cultural dos escravos provenientes do Congo-Angola para o Brasil e especialmente para São Paulo. Linda M. Heywood. “The Angolan-Afro-Brazilian Cultural Connections” Frey, Sylvia R. e Wood, Betty. *From slavery to emancipation in the Atlantic world*. London: Frank Cass, 1999.

muitos autores têm empreendido estudos que tendem a identificar traços culturais comuns a vários povos africanos⁴. Importante neste sentido, foi o estudo de Craemer, Vansina e Fox que já defendia em 1976 a idéia de que, na África Central, apesar das diferenças, era possível distinguir uma cultura compartilhada pelos povos daquela região⁵. Isto permite pensar que, mesmo considerando as dificuldades em classificar os africanos desta área segundo o mesmo molde cultural, é possível, a partir de alguns princípios básicos, esboçar um núcleo comum aos seus mais diferentes movimentos religiosos. A tentativa de discernir este núcleo não vai no sentido de estabelecer taxonomias rígidas, opondo, por exemplo, uma cosmologia original africana ao catolicismo ortodoxo europeu ou mesmo ao islamismo. Pensar esta tradição religiosa na África significa pensar sua diversidade e movimento, assim como sua provável influência naqueles indivíduos que vieram para localidades como Campinas no século XIX.

Segundo a descrição da cosmologia africana feita por Vansina, Craemer e Fox⁶, todas as experiências e ações humanas boas faziam parte da ordem natural das coisas, destacando-se neste complexo, valores positivos tais como a saúde, a fecundidade, a harmonia, o poder, a fortuna. Sob circunstâncias ideais, o bem deveria sempre prevalecer. O ser supremo, o criador, reinava com sua benevolência sobre o universo e os homens. A esfera existente entre os vivos e os mortos era preenchida pelos ancestrais e por numerosos

⁴ São muitos significativos, neste sentido, os trabalhos que buscam identificar um “mundo transatlântico”, investigando o universo cultural africano tanto na África quanto na América. Lovejoy, por exemplo, destaca a pluralidade de formas com as quais as experiências históricas africanas foram assimiladas no Novo Mundo. Na opinião deste autor, não existiu, pois, uma herança singular na África que fosse capaz de formar uma rígida base cultural nas Américas. O desenvolvimento de novas sociedades dependeu da criatividade, das variadas formas encontradas pelos africanos para sobreviver. A história específica da África, no entanto, pode ter influenciado os ajustes e estratégias adotados pelos escravos, especialmente quando o tráfico concentrou pessoas com experiências culturais semelhantes. Daí a importância de se enfatizar a História africana e seu impacto sobre o Novo Mundo. Betty Wood também considerou esta dimensão atlântica, acentuando, por sua vez, o quanto o mundo moderno foi formado a partir do cruzamento de histórias de distintas culturas em um sistema global e como certas sociedades partilharam características comuns. Daí a possibilidade de se elaborar, através destas semelhanças assim como das diferenças, comparações tópicas. Lovejoy, Paul E. *Identity in the shadow of slavery*. London and New York: Continuum, 1999. Frey, Sylvia R. e Wood, Betty. *From slavery to emancipation in the Atlantic world*. London: Frank Cass, 1999.

⁵ Craemer, Vansina and Fox. “Religious movements in Central Africa: a theoretical study” *Comparative studies in society and history*, vol. 18, n.4, October 1976, pp. 458-475.

⁶ Idem Ibidem

espíritos cujas intenções eram boas. Mas, no universo, as condições ideais raramente prevaleciam, pois que existiam forças maléficas que interferiam nesta ordem natural. As experiências negativas e trágicas da vida, tais como a doença, a esterilidade, a pobreza e a morte eram causadas, conscientemente ou não, pela ação destas forças maléficas movidas, muitas vezes, pela malícia, inveja, etc. que eram capazes de causar danos através dos espíritos presentes no cosmos, através da feitiçaria. Foi o que estes autores chamaram de complexo ventura-desventura, no qual o bem e o mal se opunham, embora pudessem também coexistir numa zona ambígua. Mas esta cosmologia comum a vários povos na África Central era também altamente flexível e incorporou com relativa facilidade outros elementos, tais como aqueles advindos com o catolicismo. A revelação é um destes elementos e dos mais destacados pela bibliografia.

Thornton aponta, por exemplo, que embora os sistemas religiosos africanos e europeus fossem diferentes possuíam zonas de aproximação. Ambos, segundo este autor, concebiam o cosmos como sendo separado e dividido em dois mundos interconectados: este mundo, o material que pode ser percebido pelos sentidos e o outro mundo, o sobrenatural, invisível e que só pode ser percebido pela interferência de pessoas especiais ou de entidades. A passagem de um mundo a outro só poderia ser feita através da morte, quando o espírito efetuasse sua transição. O outro mundo, salienta o autor, era mais do que a casa dos espíritos, pois era superior e governava os acontecimentos na esfera material. Tanto para africanos quanto para europeus, a forma de conhecer o outro mundo era através das revelações, acreditando-se que havia algumas pessoas especiais que podiam receber imagens ou mensagens dele. A revelação era o elo capaz de manter aberto um canal de comunicação entre ambos os mundos. Isto significa que, apesar das diferenças, os africanos, através desta crença, podiam conservar sua própria cosmologia, sendo sinceramente cristãos. Desta feita, Thornton assinala como a partir do século XV se formou na África Central um catolicismo africano⁷.

O cristianismo, continua o autor, era aceito no Congo, por exemplo, não como uma nova religião, mas como um culto sincrético cheio de elementos de sua própria cultura, uma vez que os rituais católicos eram reinterpretados de acordo com seu próprio sistema

religioso. Como resultado, o cristianismo pode ser adotado sem nenhuma ruptura formal de suas crenças. De tal forma que os congoleses olhavam o cristianismo como parte fundamental de sua identidade nacional e se viam como cristãos. Se, por um lado, houve a incorporação de símbolos e significados cristãos europeus, por outro, eles foram vistos à luz de sua própria cosmologia. Esta nova religião afro-atlântica, sobretudo nos séculos XV, XVI e XVII, precisava ser, portanto, profundamente flexível, pois se era muitas vezes identificada com o catolicismo devia, ao mesmo tempo, fazer sentido para os africanos⁸. Contudo, apontar as zonas de aproximação e a possibilidade de estas diferentes cosmologias se amalgamarem sob alguns aspectos não significa pensá-las como iguais, pois africanos e europeus podiam perceber os mesmos símbolos, crenças ou ritos religiosos de forma diversa.

Segundo a cosmologia comum aos povos da África Central, como vimos, a morte significava a passagem do mundo material para o mundo espiritual. Esta transição era um momento importante e sua gravidade devia ser demonstrada nos rituais fúnebres. Afinal, como assinala Raboteau, funerais impróprios podiam interferir diretamente no destino do morto, podendo adiar sua entrada no mundo espiritual, ligando-o de forma malévola às questões temporais e transformando-o em um fantasma⁹.

De acordo com a percepção católica européia, a morte não ocupava um lugar muito distinto e nem os ritos destinados a assegurar uma boa passagem para o outro mundo tinham menor importância. A diferença, no entanto, estava na crença dos católicos no inferno, no purgatório e no céu¹⁰. A extrema-unção, por exemplo, tinha a função de proteger o destino do falecido. Feita nas últimas horas de vida, pretendia auxiliar o fiel no combate aos

⁷ Thornton, John. Africa and Africans in the making of the atlantic world, 1400-1680. Cambridge University Press, 1992.

⁸ Thornton, John. "On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas" The Americas, Vol XLIV, n.3, January 1988, pp. 261-278 e ainda, "The development of an African catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750" Journal of African History, 25, 1984, pp.147-167.

⁹ Raboteau, Albert J. "The African heritage" Slave religion, the "invisible institution" in the antebellum south. Oxford/New York/Toronto/Melbourne: Oxford University Press, 1978, pp. 3-94.

¹⁰ Para análise das visões sobre a morte e as diferentes concepções (africanas e européias) consulte-se Reis, João José. A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

“cavilosos assaltos do demônio”. Negar este sacramento, portanto, por “desprezo ou contumácia”, era considerado pecado mortal e como punição negava-se a sepultura eclesiástica. Havia ainda uma relação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. A igreja considerava coisa “santa e louvável” que seus “súditos” mandassem rezar missas pelas almas dos defuntos socorrendo-os, ajudando-os a se verem mais cedo livres das “penas temporais” que deviam “padecer no purgatório por seus pecados”¹¹.

Na tradição africana, no entanto, havia uma interferência mais explícita do mundo dos mortos no dos vivos. Afinal, como assinala Thornton, no mundo sobrenatural havia várias categorias de espíritos e aquela mais importante referia-se aos ancestrais¹². Raboteau também demonstra em seu estudo que muitos acreditavam que eles podiam interferir na vida cotidiana ao trazer fertilidade ou saúde, para seus descendentes, agindo como mediadores entre eles e os deuses que estavam sempre presentes na vida das pessoas. Negligenciar o culto aos ancestrais podia, por outro lado, acarretar ainda doenças, misérias ou até mesmo a morte¹³. Talvez, em função destes aspectos, Craemer, Vansina e Fox ressaltem o papel fundamental que representavam no complexo de ventura e desventura¹⁴.

Assim, para a população de fiéis do bispado, sejam aqueles leais à doutrina católica, à cosmologia africana ou a ambas, fazia sentido organizar funerais, cuidar dos defuntos e de suas passagens para o além. A questão é que havia a possibilidade de entenderem estes ritos de forma diferenciada. Os africanos podiam, muitas vezes, levar para a celebração católica, elementos de sua própria cultura. Estavam bem distantes, portanto, de enquadrarem suas práticas religiosas e católicas na ortodoxia que o bispo pretendia implementar. Se os símbolos usados pela igreja tinham um grande apelo, tais como velas (fogo), batismo (água), o uso do templo (como local de iniciação) ou até mesmo a utilização de hinos (música), eles podiam, por outro lado, exercer múltiplas funções. Na análise dos rituais africanos, Craemer, Vansina e Fox ensinam que a prece, a invocação e o transe eram formas de estabelecer

¹¹ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853. Livro Primeiro, título XLVIII, n. 198 à 205, pp. 83 à 85 e Livro Quarto, título L, n. 834, p. 293.

¹² O autor destaca quatro categorias de espíritos: ancestrais, divindades terrenas, espíritos baixos e os fantasmas. Thornton, J. Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680. Cambridge University Press, 1992.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Idem*.

comunicação com o “mundo invisível” ocupando um lugar central neste quadro. A música, especificamente, era tida como curativa, capaz de estabelecer uma comunicação com todos aqueles que estavam para além do mundo visível, sendo pois inspirada¹⁵. Analogamente, na África Central, a música e os “pedaços de contradança” que enchiam os intervalos das cantorias católicas, tão combatidas pelo mandamento do bispo paulista, bem podiam ser, do ponto de vista dos escravos e africanos, poderosos meios de expressão e comunicação com o outro mundo.

O mandamento do bispo, no entanto, evidencia muito mais do que apenas a importância do ritual fúnebre ou a existência de diferentes práticas católicas. Ele se inscreve, principalmente, dentro de uma relação de poder, cara à igreja romana e a seus discípulos, no trato com esta religiosidade popular e/ou africana.

Como vimos no capítulo anterior, havia a intenção de senhores e demais autoridades de Campinas, por exemplo, de manter uma certa flexibilidade em relação às manifestações culturais e religiosas dos escravos e/ou africanos, como forma de manter seu controle social. A expressão deste sentimento religioso deveria se dar, de preferência, no interior da doutrina católica e sob o comando do clero. Este, por sua vez, na concepção de seu bispo, deveria, nesta metade do século, estar cada vez mais alinhado a Roma, com a tomada de medidas cada vez mais intolerantes, como pudemos perceber no mandamento citado acima. Este processo no entanto, guardadas as devidas proporções e particularidades, também pode ser observado na África Central e no restante das Américas.

Thornton mostra como no Congo, por exemplo, o catolicismo africano se desenvolveu historicamente preservando uma certa autonomia em relação a Roma, não chegando a elaborar uma ortodoxia muito definida. Isto aconteceu porque se, por um lado, aceitava a veracidade das revelações, por outro, concebia a continuidade delas na vida cotidiana, diferentemente do catolicismo europeu. Isto impossibilitava o desenvolvimento de uma cosmologia muito rígida já que interpretavam as revelações à sua maneira. Não concederam, por esta razão, nenhum poder especial aos sacerdotes locais. O catolicismo mantinha-se maleável e, nos séculos XVI e XVII, Roma aceitou suas práticas como ortodoxas. Isto mudou, no entanto, no século XIX, quando o clero romano passou a

¹⁵ Op. Cit.

enxergar de forma diferente o catolicismo africano, passando a identificar elementos profanos ou fetichistas em suas práticas, mesmo naquelas que usavam símbolos cristãos ou nas preces aos santos. Isto não significa que o catolicismo africano tivesse se transformado radicalmente no decorrer deste período, mas marca essencialmente a mudança na percepção de um clero que pretendia agora se institucionalizar. Não era, pois, um ataque à cosmologia africana. Era, antes, a tradução da necessidade do clero de construir um lugar exclusivo para si. A partir do século XIX, portanto, passaram a requerer uma autoridade especial como mediadores exclusivos entre o mundo natural e o sobrenatural. Este papel devia ser, a partir de então, desempenhado por padres ordenados segundo as regras da Igreja romana¹⁶.

Nas Américas, por sua vez, continua nos ensinando o autor, também houve um movimento no sentido de suprimir práticas africanas religiosas. A exemplo do mandamento do bispo paulista, lá também houve a censura relativa a danças noturnas e rituais fúnebres, que passaram a ser relacionados com o *Voodoo*. Lá, estas práticas não eram condenadas por representarem resquícios de uma velha percepção religiosa africana, mas porque garantiam uma certa margem de autonomia no contato com o mundo sobrenatural, prescindindo nesta operação, dos padres ordenados. Por contraste com a cosmologia africana e com a flexibilidade de sua ortodoxia, o catolicismo europeu buscava cristalizar a estrutura de seu clero, estabelecendo suas próprias leis e escolhendo seus próprios membros¹⁷.

Este processo que Thornton identificou na África e nas Américas não foi alheio ao Brasil. Interessava, lá tanto quanto aqui, que a Igreja, continuasse enquanto “instituição”, com um clero inatingível, apartado das questões seculares, “cuja autoridade na interpretação das revelações não pudesse ser contestada nem mudada”. A religião revestia-se, como nunca, em uma “forma de controle e de exercício de poder”¹⁸.

O bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Melo, parece ter sido, nesta segunda metade do século XIX, especialmente sensível a este processo, às diretrizes de Roma, ao tentar se adequar ao modelo tridentino. Em suas atitudes pretendia, por um lado, reafirmar a autoridade da Igreja para as questões espirituais e, por outro, forjá-la como um poder

¹⁶ Thornton, John. “The development of an African catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750” *Journal of African History*, 25, 1984, pp.147-167.

¹⁷ Thornton, John. “On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas” *The Americas*, Vol XLIV, n.3, January 1988, pp. 261-278.

relativamente autônomo em relação ao governo imperial, ao qual era vinculada no sistema do padroado¹⁹.

Para impor sua ortodoxia tinha, como vimos, que se afirmar frente a uma população de fiéis que possuía as mais diversas referências culturais e, ao mesmo tempo, precisava lidar com um clero que se alinhava muito mais à vida secular do que às determinações do código tridentino. Para construir, pois, a imagem de um clero virtuoso, acreditava na necessidade de reformá-lo internamente, daí possivelmente a ênfase dada em sua gestão, à criação do seminário diocesano. Através de mandamentos, cartas, regulamentos e visitas pastorais buscava exercer um maior controle sobre seu bispado²⁰.

O bispo buscava erigir a imagem de um clero que estava pronto para abandonar as questões políticas, atos que na sua opinião eram desmoralizadores por si mesmos, em favor da vida espiritual. Para tanto, não titubeava em usar signos externos ao estabelecer a

¹⁸ *Idem* *Ibidem*.

¹⁹ A religião deixava, pois, de ser “afirmativa da vida que vê o selo do divino nas realidades terrestres” e passava a se circunscrever, substancialmente, na “comunicação através dos sacramentos, ritos e práticas devocionais dos homens com o sobrenatural”. A chamada romanização significava, por sua vez, uma centralização do poder religioso na figura do bispo e um esforço da autoridade episcopal sobre o clero regular, secular e associações leigas. Segundo ainda a avaliação de Wernet, toda a atuação reformadora de D. Antônio Joaquim de Melo inseria-se nessa linha. Wernet, Augustin. A igreja paulista no século XIX. A reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861). São Paulo: Editora Ática, 1987, pp.182. Sobre os debates no interior da Igreja (ultramontanos e regalistas) e a relação do Estado com o clero secular e, principalmente o regular, consulte-se ainda o interessantíssimo trabalho de Molina, Sandra Rita. Des(obediência), barbanha e confronto: a luta da Província Carmelita Fluminense pela sobrevivência (1780-18836). Dissertação de mestrado apresentada no Departamento de História da Unicamp em 1998.

²⁰ Sobre a atuação do bispo ou a chamada reforma tridentina consulte Hoonart, Eduardo. História Geral da Igreja na América Latina. 2 vol, Petrópolis: Vozes, 1992. Especialmente volume 2, capítulo 3, “A Igreja instituição” pp. 182-216. Veja ainda Lustosa, Oscar de Figueiredo. Reformismo da Igreja no Brasil Império, do celibato à caixa eclesiástica. São Paulo: Edições Loyola, 1985 e do mesmo autor, “Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação” Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 35 n. 139, setembro de 1975, pp.625-647. De Riolando Azzi os seguintes artigos: “D. Manuel Joaquim da Silveira, primaz da Bahia (1861-1874) e a luta pela liberdade da Igreja” Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 34 n. 134, junho de 1974, pp. 359-372; “O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX” Revista Eclesiástica Brasileira, Vol 34 n. 135, setembro de 1974, pp.646-662; “D. Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo (1851-1861), e o movimento de reforma católica no século XIX” Revista Eclesiástica Brasileira, Vol 35, n. 140, dezembro de 1975, pp. 902-922; “D. Joaquim de Macedo Costa e a reforma da Igreja no Brasil” Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 35, n. 139, setembro de 1975, pp. 683-701. Veja ainda Camargo, Paulo Florêncio da Silveira. A Igreja na história de São Paulo. Vol. VII, São Paulo: S.C.P, 1953.

obrigatoriedade do uso do hábito clerical, por exemplo, ou ao reafirmar a proibição ao clero de participar de jogos, divertimentos públicos “profanos”, de caças, dos tratos do comércio, entre outros. Esta ênfase no mundo espiritual não parecia significar, contudo, uma ruptura com o mundo material, mas antes, uma afirmação de seu poder como mediador entre ambos, a exemplo do processo vivenciado alhures. Questionar a atuação política do clero significava muito mais questionar o alinhamento ou a submissão da Igreja ao Estado do que uma renúncia propriamente dita ao exercício do poder, que se pretendia cada vez mais autônomo²¹.

D. Antônio se fez conhecer como o bispo da ordem e da disciplina, mas isso não significa que tivesse conseguido realmente impingir sua ortodoxia. Conheceu, em sua gestão, uma forte resistência por parte do clero e a Igreja se separou do Estado apenas em 1890. O sucesso de suas medidas na repressão às mais variadas práticas católicas é também bastante relativo, embora elas tenham sido, sob o meu ponto de vista, especialmente felizes na explicitação dos conflitos da Igreja com seus fiéis.

* * *

Um episódio, ocorrido em Santa Bárbara do Oeste em 1849 expõe outros ingredientes deste conflito de forma bastante clara²². Toda a celeuma surgiu por causa de uma cruz que foi construída por devotos em uma das entradas da freguesia e que era alvo de preces e adoração por parte da população. O padre João Higino de Camargo Lessa²³ parece ter ficado bastante irritado com tamanha devoção e, ao tentar proibir tais manifestações

Fontoura, Esequias Galvão. Vida do Exmo. E Revmo. Sr. D. Antônio Joaquim de Melo. São Paulo, s.e., s.d.

²¹ Sobre os conflitos da Igreja com o Estado leia-se Boehrer, George C. A “A Igreja no segundo reinado: 1840-1889” Conflito e continuidade na sociedade brasileira, s.ed e s.d., pp. 134-176.

²² ACMSP. 1849. Processos eclesiásticos. Santa Bárbara d’Oeste. O vigário encomendado João Higino de Camargo Lessa foi denunciado por promover intrigas públicas durante as eleições, ameaçar aos seus fregueses com castigos eclesiásticos, faltar com os sacramentos, rebatizar alguns fregueses, faltar com zelo nos cuidados com a Igreja, insultar aos povos e as autoridades, andar armado e com capangas e por querer demolir uma Santa Cruz construída pelos devotos. O padre respondeu às acusações, foi removido da freguesia e, estando os queixosos satisfeitos, o processo não teve seguimento.

religiosas e arrancar a cruz, causou o maior rebuliço no lugar, transformando a questão em caso de polícia.

Talvez o padre se exasperasse tanto porque a cruz havia sido construída longe de seus olhos e de sua igreja, lá na entrada da localidade. Ele entendia, naturalmente, que aquele não era o lugar mais apropriado para receber as orações dos fiéis. Daí sua tentativa de levar a cruz para a igreja Matriz. Segundo ele, o local onde estava a cruz era lugar de “cenas escandalosas, de atos da mais triste profanação”, onde se viam “brigas”, “algazarras”, “ações criminosas e imorais” e se ouviam “palavras indecentes”. Além disso, sob a cruz, havia “rezas de noite” que davam, por sua vez, lugar a “reuniões” que poderiam resultar em “delitos” ou, no mínimo, “desrespeito à religião”. Os partidários do padre ataçavam ainda mais o conflito ao alegarem que o subdelegado, chamado para resolver o caso, não devia se colocar ao lado dos devotos mas “adjurar o vigário” e perceber o “perigo que este receava”, pois que aqueles devotos eram a “escória de seus fregueses”.

O padre não pretendia proibir que a “escória” fizesse suas preces sob a cruz, mas reclamava que fizessem-nas sem respeitar sua autoridade e em sua ausência. Ele se colocava, desta feita, como guardião da ortodoxia a combater “indecências” e “profanações”. O rigor com o qual o vigário de Santa Bárbara pretendia lidar com a devoção popular se, por um lado, poderia encontrar respaldo em desejos reformistas como os do bispo de São Paulo, não parecia se coadunar com a prática do catolicismo no Brasil. A própria *Constituição primeira do Arcebispado da Bahia*, apesar de ressaltar em muitos aspectos o código tridentino, guardava sob esta questão uma certa ambigüidade.

A cruz ali era considerada como uma “insigne gloriosa” que devia ser tratada por todos com reverência. Nela “Jesus Cristo havia remido a todos com seu precioso sangue”. Todo católico devia se glorificar da “sagrada árvore da cruz”. Por isso, permitia-se “para a consolação dos fiéis cristãos” que se fizessem ou levantassem “cruzes de pau ou pedra” nos “lugares públicos, estradas, ruas e caminhos” que deveriam, tanto quanto possível, ser colocadas “levantadas do chão”. Isto não significava, entretanto, franquear o culto católico pois, ao mesmo tempo, buscava evitar que as imagens sagradas fossem alvo de

²³ Este padre havia sido, por sua vez, coadjutor do vigário colado de Campinas João Manuel de Almeida Barbosa em 1847.

“superstições, abusos, profanidades e indecências”, ao sugerir que membros da igreja se responsabilizassem por sua inspeção²⁴.

O vigário João Higino bem pode ter entendido que a melhor maneira de evitar as “indecências e profanidades” seria levar a bendita cruz para o interior de sua igreja, onde pudesse controlar melhor seus fiéis evitando, inclusive, o perigo subversivo das reuniões e rezas noturnas da “escória”. Afinal, pretendia-se permitir que fosse dada vazão ao sentimento religioso desde que, naturalmente, ele não representasse nenhum perigo à ordem estabelecida, sendo devidamente contido dentro de um catolicismo controlado pela Igreja.

Os devotos, no entanto, opuseram-se “com energia” à retirada da cruz. E mais. Não reconheceram a autoridade espiritual do padre e desobedeceram às suas interdições. Tiveram mesmo que chamar a polícia para resolver a pendenga. Em sua defesa, os devotos alegaram que a cruz havia sido construída no local onde se pretendia construir uma igreja, cujas obras já haviam começado. Em nenhum momento, portanto, a cruz parece ter sido contestada enquanto uma imagem católica. As acusações do vigário sobre rezas noturnas e superstições, porém, remetem-nos, mais uma vez à cultura religiosa africana.

A cruz, enquanto signo religioso, segundo Mello e Souza, pode ter existido mesmo antes da chegada dos europeus ou da introdução do catolicismo. É mesmo provável que tenha se disseminado por amplas áreas na África Central. A cruz era tida como um importante signo de entendimento e relacionamento entre o mundo visível e invisível. Segundo a autora, na cultura banto

“o eixo horizontal da cruz, liga o nascer ao por do sol, assim como o nascimento à morte dos homens, e o seu eixo vertical liga o ponto culminante do sol no mundo dos vivos e no mundo dos mortos, permitindo a conexão entre os dois níveis de existência. A ligação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, de onde vêm as regras de conduta e o auxílio para a solução dos problemas terrenos, como doenças e o infortúnio em geral, se dá por meio de ritos, no qual se evocam os espíritos dos antepassados para que resolvam as questões que lhe são colocadas. A cruz remete à idéia de

²⁴ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853. Livro Quarto, Título 16 à 21, n. 683 à 702, pp.251-258.

*vida como um ciclo contínuo, semelhante ao movimento de rotação efetuado pelo sol, assim como a possibilidade de conexão entre os dois mundos*²⁵.

Na briga em Santa Bárbara, portanto, as pessoas bem poderiam estar defendendo a possibilidade de se conectar com o mundo invisível, através de suas preces católicas e/ou da invocação de seus antepassados. Para tanto, não pareciam necessitar da intermediação do padre. Isto talvez possa explicar, pelo menos em parte, a relutância daquelas pessoas em levar a cruz para o interior da igreja Matriz, em reconhecer a autoridade espiritual e o poder de João Higino.

A alegação dos devotos de que iriam construir uma igreja no local onde estava a cruz e a desobediência às interdições do padre assentava-se, por outro lado, na forma como o catolicismo era usualmente vivenciado pela população. Alguns autores apontam, no Brasil imperial, a escassez de sacerdotes na instrução religiosa dos devotos. Na Província de São Paulo, no entanto, a questão não era apenas numérica, mas referia-se, sobretudo, ao desempenho do clero em suas atribuições religiosas. Durante todo o século XIX, o bispado recebeu inúmeras denúncias sobre padres que não rezavam missas, que se ausentavam por longos períodos de suas paróquias, que se envolviam com questões temporais e que negavam os sacramentos aos fiéis. Neste quadro, a devoção tinha um grande espaço para se desenvolver e, seguidamente, o fazia à margem do rígido controle pretendido por padres como João Higino ou pelas pretensões do bispo D. Antônio Joaquim de Melo²⁶.

A celebração de muitos dos ritos católicos, como novenas ou festas religiosas, era, muitas vezes, empreendida pela própria população, que seguidamente organizava-se também em associações leigas. Mas não atuavam apenas nos ritos. Fizeram-se presentes na própria construção de capelas e igrejas em toda a Província. É bem verdade que, no sistema do

²⁵ Mello e Souza, Marina de. Aspectos do catolicismo negro brasileiro impressos em objetos mágico-religiosos. Mimeo, pp.14 e15.

²⁶ Beozzo, José Oscar. "Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada" Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 37 n. 148, dezembro de 1977, pp. 741-758. Veja-se, por exemplo, alguns processos movidos contra padres no bispado. ACMSP: 1844, Itapetininga, acusações: prevaricações, falas contra a constituição do Império, falta de sacramentos; 1850, Guarulhos, acusações: falta de sacramentos, blasfêmias e insultos, andar bêbado, ausentar-se da paróquia, afugentar os fregueses, concubinato com uma escrava, simonia; 1855, Atibaia, autos de inquirição do Sr. bispo diocesano D. Antônio Joaquim de Melo. Acusações: uso de hábitos seculares, embriaguez; 1856, Franca,

padroado, o Imperador devia ter uma grande participação na tarefa de erigi-las. Entretanto, ele raramente as financiava, sobretudo em se tratando daquelas mais humildes e próximas da população pobre²⁷. A Igreja, por sua vez, buscava estimular iniciativas como esta da população devota de Santa Bárbara, prevendo um auxílio pecuniário. Nem sempre, no entanto, este tipo de resolução prevista nas letras das Ordenações do Arcebispado tornava-se realidade. Contudo, mesmo sem auxiliar financeiramente, a Igreja ainda se dava ao direito de intervir na iniciativa dos devotos. Ela considerava, por exemplo, “cousa muito pia e louvável edificarem-se capela em honra e louvor de Deus Nosso Senhor, da Virgem Senhora e dos Santos, porque com isso se exercitava e afervorava a devoção dos fiéis”. Prevenia, ao mesmo tempo, porém, que estes deviam ser “lugares decentes em que comodamente se pudesse celebrar”; se fossem “casa de oração e devoção”, não podiam abrigar “escândalos”. Assim, ordenava que, se algumas pessoas no Arcebispado desejassem “fundar capela de novo”, dessem primeiro ciência à Igreja através de uma petição e pedido de licença que só seria concedida, por sua vez, depois de ter passado por sua investigação e vistoria²⁸.

O fervor religioso demonstrado na construção de capelas e igrejas se explica, em parte, por serem lugares privilegiados e inspiradores da comunicação entre o mundo natural e o sobrenatural, seja rogando graças a Deus, à virgem Maria e aos santos, seja aos ancestrais. Relacionavam-se, com frequência, à necessidade da população de cuidar, nos rituais fúnebres, tanto das almas (ou dos espíritos) como dos corpos dos defuntos. Em Campinas, assim como em outras localidades da Província, igrejas e cemitérios, seguidamente, avizinhavam-se.

* * *

acusações: trajes seculares, negociar com gado e porcos, violação do regulamento do clero de 22 de agosto de 1852, entre outros .

²⁷Sobre a relação entre a Igreja e o Estado, veja-se ainda Duarte, Luciano José Cabral. “D. Pedro II e a Igreja” *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35 n. 140, dezembro de 1975, pp. 929-945. Kiemen, Mathias C. “Igreja e política na regência” *Revista Eclesiástica Brasileira*, Vol. 35 n. 139, setembro de 1975, pp. 673-683.

²⁸ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853. Livro Quarto, Título 19 n. 692 à 695, pp. 254-255.

Era costume antigo na Igreja católica enterrar os corpos dos fiéis no interior das igrejas ou em seus cemitérios contíguos. Segundo a legislação eclesiástica, esta proximidade devia-se ao desejo de manter vivo a lembrança da necessidade de “se encomendar a Deus as almas dos mortos”, uma vez que, sendo as igrejas “lugares que todos os fiéis concorrem para ouvir e assistir missas”, ao avistarem as sepulturas, “não esqueceriam de pensar em seus defuntos e das necessidades de livrá-los das penas do purgatório”. Por isso, ordenava que todo cristão fosse sepultado em lugares sagrados. Assim, desejava evitar que “pessoas esquecidas não só da alheia, mas da própria humanidade”, mandassem “enterrar os seus escravos no campo, no mato, como se fossem brutos animais”, mandando que “nenhuma pessoa de qualquer estado, condição e qualidade que fosse, enterrasse ou mandasse enterrar fora do sagrado defunto algum que, segundo o direito, deveria ter sepultura eclesiástica”²⁹.

Desde 1828, no entanto, havia uma polêmica sobre os enterramentos no interior dos templos e um debate sobre a construção e manutenção dos cemitérios no Brasil. Neste ano, foi promulgada uma lei imperial que recomendava às Câmaras Municipais que, através de suas respectivas posturas, legislassem a este respeito garantindo, como pontuou Reis, a “civilização dos costumes”, com a imposição dos sepultamentos nos cemitérios³⁰. Comissões do governo paulista incentivavam, por exemplo, diante da proibição dos sepultamentos nas igrejas, a criação nos subúrbios de “espaços novos” e “livres a qualquer formar ali seu túmulo para sua família”³¹.

Em 1831, em Campinas, já havia um cemitério construído e estabelecido, mas havia uma tensão sobre os sepultamentos. A população reclamava que dever-se ia dar maior atenção à “saúde pública” e que os enterros deviam ser mantidos sob vigilância e considerados “objetos” privilegiados da “solicitude da municipalidade”. Afinal, a Câmara não podia ser apenas uma “espectadora dos males que eles podiam acarretar sobre o município”. Os enterros no “recinto da igreja Matriz” deviam ser cuidados pois lá “abriam-

²⁹ Idem, Livro Quarto, Título 53 n. 843 à 845, pp. 295 à 296.

³⁰ Reis, João José. Op. Cit, pp. 247-291, especialmente.

³¹ Veja-se, por exemplo, no AESP, N. 6148 Lata 1, nas Actas do Conselho da Presidência, Livro 3, 1828/1831, a proposta do Sr. Veiga de 10 de janeiro de 1829, para a criação de dois cemitérios: “art. 1: Que a Câmara desta cidade eleja e designe dois terrenos próprios nos seus subúrbios, um para a parte de Santa Efigênia e a outra para o curral do Matadouro para se estabelecerem mais dois

se sepulturas já feitas e em menos de três meses para se enterrarem novos cadáveres”. Temia-se que atos como estes viessem a causar epidemias. Clamava-se, então, “pelos deveres impostos pela lei” e que a Câmara, “em conferência”, deliberasse pela benzedura de um novo cemitério³².

Esta preocupação com os corpos dos mortos marca, segundo Reis, uma nova percepção sobre a morte, testemunhando a introdução, nesta década de 1830, de uma visão médica que relacionava os cadáveres e sua decomposição à emissão de gases ou “miasmas” responsáveis pela poluição do ar e conseqüente contaminação dos vivos ao originar doenças. Daí também a preocupação com os enterros nas igrejas e a defesa dos cemitérios³³.

Esta questão em Campinas não se resolveu, contudo, com facilidade. Em 1834, o regimento da Câmara registrou a edificação de um cemitério em exercício “há anos” e considerou pertinente reiterar a proibição de se sepultar nos templos³⁴. Apesar disso, ainda em 1838, o Presidente da Província recebeu um ofício de várias pessoas de Campinas e da Câmara relatando a dificuldade de se obedecer à lei. Diziam que o cemitério estava “em ruína de maneira que se achava em aberto, seus muros caídos e descobertos, feito pasto de animais, cujo abandono e indecência era tanta que não parecia ser o lugar destinado para enterrar-se os restos preciosos da humanidade”. Diante de tal quadro, a Câmara achou que não se devia mais enterrar ali os cadáveres “enquanto o dito cemitério não ficasse puxado e decente”. Pediram, então, ao Presidente da Província que autorizasse o enterro nas igrejas, até que o dito cemitério ficasse pronto, suspendendo as posturas municipais que o proibia³⁵.

Se a Igreja facultava a todos os cristãos o direito à sepultura eclesiástica, a lei que proibia os sepultamentos no interior dos templos retirava dela parte da responsabilidade na assistência aos mortos e gerava, por sua vez, uma certa tensão com o governo. A lei de 1832, por exemplo, rezava que os cemitérios eram da alçada municipal. Era à Câmara que cabia dar licenças para a construção e o dever de fiscalizar as obras dos cemitérios. À Igreja

cemitérios universais, que sendo concluídos ficaram proibidos os das igrejas, sendo livre a qualquer formar ali seu túmulo para sua família”.

³² Brito, Jolumá. *História da cidade de Campinas*. Campinas, 1956, especialmente vol.2 p. 59-60. O autor cita um requerimento feito por Miguel Antunes Garcia em 19 de janeiro de 1831 à Câmara Municipal.

³³ Reis, Op. Cit.

³⁴ AESP, Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 850 Lata 56. Ofício de 14 de setembro de 1834.

cabia apenas a responsabilidade pelo interior dos templos³⁶. Havia, no entanto, algumas propostas que pretendiam dividir estas tarefas e amealhar as verbas necessárias para a construção de novos cemitérios, apelando para a “piedade do nosso excelentíssimo diocesano”, solicitando que fosse “aplicando algumas quantias nas obras pias, para este tão necessário e útil estabelecimento, a bem da saúde pública e decência dos templos”, assinalando, no entanto, que as câmaras deveriam cooperar o “quanto coubesse a sua parte”³⁷.

Havia ainda um outro elemento importante. Em uma sociedade tão hierarquizada como a de Campinas, a divisão social dos vivos tendia a se reproduzir entre os mortos. Havia, pois, o cemitério “dos brancos” e o “dos pretos”. Naturalmente, estes últimos e os pobres, em geral, eram os mais vulneráveis. Havia até mesmo uma polêmica sobre o desempenho do clero na salvação daquelas almas. Afinal, cabia aos párocos a responsabilidade de encomendar os mortos, embora muitos não o fizessem graciosamente. Dizia-se na Província que, embora “raro”, ainda se viam, em 1831, exemplos de “hedionda avareza” porquanto alguns párocos negavam sepultura aos cadáveres “enquanto não aparecesse quem se obrigasse pelos emolumentos”. Para evitar este “cúmulo de perversidade humana”, pois nada que se dissesse poderia “contentar”, neste ponto, “o coração do homem” e para “remediar este mal”, propôs-se e que todos os párocos da Província de São Paulo fossem obrigados a encomendar todas as almas de todos os cristãos católicos, mesmo sem o pagamentos dos emolumentos. Eles deveriam, portanto, prestar estes serviços gratuitamente, sobretudo “aos pobres”, ou seja, àqueles “pais de família ou cabeças de casas que morressem sem patrimônio que excedesse 200\$000 réis”. Caberia ainda aos fabriqueiros dar sepultura aos mortos e aos cadáveres dos pobres, inclusive os dos escravos, que deviam ter cavagem gratuita, sob pena de multa para o fabriqueiro em caso de omissão³⁸.

³⁵ AESP, Offícios Diversos de Campinas. N. Ordem 851 Lata 57. 21 de julho de 1838.

³⁶ Alves, Joaquim Augusto Ferreira. Consolidação das leis relativas ao juízo da provedoria. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1879. Capítulo XXVI parágrafo 244 p. 105.

³⁷ AESP. N. 6148 Lata 1. Actas do Conselho da Presidência, Livro 3, 1828/1831, a proposta do Sr. Veiga de 10 de janeiro de 1829, para a criação de dois cemitérios.

³⁸ AESP. N. 6148 Lata 1. Actas do Conselho da Presidência. Livro 3 1828/31: Livro de propostas apresentadas pelos conselheiros ou comissões conforme artigo 39 do regimento. Proposta do Sr. Machado sobre a encomendação e enterro dos cadáveres dos fiéis, 8 de janeiro de 1831. Proposta

Nem todos, no entanto, estavam dispostos a agir tão graciosamente. No cemitério “dos pretos”, a história era um pouco diferente. Em 28 de fevereiro de 1835, um cônego chamado Melchior, entrou com um requerimento na Câmara de S. Carlos (Campinas) pedindo licença para edificar ali um jazigo³⁹. Ele já havia conseguido anteriormente uma autorização para tal do bispo diocesano. No entanto, ele não pretendia apenas edificar uma capela pois, cedo, passou a interferir nos sepultamentos. O Cônego começou a agenciar os enterros que ainda eram feitos no interior da capelinha, cobrando 12\$000 réis de cada sepultura. Isso causou certa indignação e não demorou muito para que o fato fosse objeto de interpelações à Câmara. Em 1837, por exemplo, vários moradores pediam à municipalidade que prestasse esclarecimentos sobre a legalidade de tais taxas⁴⁰.

A Câmara dirigiu-se então ao Cônego pedindo-lhe a comprovação de suas licenças (civis e eclesiásticas) para a edificação da capelinha e, uma vez feito isso, respondeu que não havia lei alguma que o proibisse de realizar tais cobranças. Embora fosse legal, a atitude do Cônego não contava com a simpatia de todos e a Câmara continuou sendo pressionada a manter um olhar vigilante sobre o reverendo. Meses depois de averiguar as citadas licenças, a Câmara formou uma comissão externa para avaliar as condições da capela e do cemitério “dos pretos”, sobre os quais recaiam suspeitas de serem “maléficos à população”. A Comissão, encabeçada por um cirurgião importante da localidade, tinha a tarefa de “fiscalizar” aquela “propriedade particular”, avaliando os “males” que poderiam causar à saúde pública, examinando suas condições gerais e os “miasmas” que exalavam. A comissão, depois de seu detido exame, terminou por concluir que se a capelinha não apresentava irregularidades, nem os enterros no cemitério dos pretos poderiam causar “mal à salubridade pública”. Mesmo assim pressionado e talvez para evitar “males” como estes, dois anos mais

semelhante é feita e registrada no Livro de Propostas Ofícios e Representações da Assembléia Geral Legislativa de 1828/1831 pp. 34v, 1 de fevereiro de 1831.

³⁹ ACMC. Atas da Câmara Municipal, Vila de São Carlos, 1834/1842. P.8: sessão extraordinária de 28 de fevereiro de 1835. Citado também por Jolumá Brito, Op. Cit. p.88.

⁴⁰ ACMC. Atas da Câmara Municipal, Vila de São Carlos, 1834/1842, p.66, sessão de 28 de fevereiro de 1837. Também citado por Brito, Op. Cit. p. 89.

tarde, o Cônego requereu um outro terreno à Câmara “no fim do jazigo” que havia edificado para “nele depositar os ossos dos cadáveres que ali se enterravam”⁴¹.

Depois disso, não se sabe quantos ainda foram enterrados na capelinha nem quanto tempo esta prática efetivamente perdurou. Em 1856, entretanto, as posturas municipais de Campinas ainda ratificavam a proibição de enterrar os mortos no interior dos templos dando, desta vez, especial destaque ao jazigo construído pelo Cônego Melchior, incluído nos rigores da lei⁴².

Muito tempo havia-se passado desde que as reclamações contra o estado dos cemitérios e o debate sobre quais autoridades eram responsáveis por mantê-los. Entretanto, em março de 1855, a Câmara se ocupou novamente da questão, ordenando ao fabriqueiro que consertasse os muros do cemitério “dos pretos”. Este, por sua vez, respondeu que não apenas aquele cemitério necessitava de consertos urgentes, mas também o “dos brancos”. Ambos estavam ameaçados de serem invadidos por animais. O problema é que a fábrica não tinha dinheiro disponível para isso⁴³.

A situação parece ter piorado tanto que a Câmara, em 15 de setembro daquele mesmo ano, recebeu um drástico parecer da comissão de higiene, composta por médicos locais. Eles sugeriam que o cemitério fosse fechado e que, dali em diante, os sepultamentos fossem feitos apenas no cemitério “dos brancos”. A Câmara, diante de tal exame, ordenou ao fabriqueiro, por sua vez, que não desse a mais ninguém a chave do cemitério “dos pretos”. E mais. Mandou murar o lugar do portão. No mesmo momento, enviou carta ao vigário, lembrando-lhe que as Ordenações do Bispado obrigavam o sacristão a demarcar as sepulturas. Tudo isso porque temiam que a cidade fosse invadida “pelo terrível flagelo da cólera”⁴⁴.

⁴¹ APMC. Atas da Câmara Municipal, Vila de São Carlos, 1834/1842, p.66v, sessão extraordinária de 1 de março de 1837; p. 69, sessão de 5 de abril de 1837; p. 75, sessão ordinária de 23 de julho de 1837; p.84v, sessão de 7 de outubro de 1837; p.121, sessão de 10 de julho de 1839.

⁴² BCMU. Livro Correspondências Posturas Editais 1856 à 1872. Capítulo 4, Salubridade, parágrafo 47.

⁴³ APMC. Livro de Correspondências e Editais de Campinas, p. 74 e 79, 30 de março e 15 de setembro de 1855. Fábrica era o órgão responsável pela administração dos bens da paróquia.

⁴⁴ Embora nos relatórios sanitários não se tenha acusado casos de cólera no município, em 3 de dezembro de 1855, a Câmara escreveria um ofício ao Presidente da Província pedindo que se mantivesse um “cordão sanitário de isolamento, como forma de se precaver do flagelo de cólera” que havia invadido Santos. AESP, N. Ordem 854 Lata 60, docto. 60-1-72.

A medida, no entanto, parece ter sido desastrosa. No início de novembro, o vigário de vara pedia, alarmado, providências sobre “enterramentos” que estavam sendo feitos “para fora do cemitério chamado dos pretos”. Aquele ‘outro’ cemitério, dizia ele, estava “em aberto”, “servindo de pasto aos animais”, expondo os “cadáveres ali sepultados” ao risco de serem “exumados e devorados pelos cães”. Chocado, o padre ponderava que se isso não revelasse a “irreligião de um povo”, ao menos explicava a “sua indiferença religiosa”. Rogava aos membros da Câmara, então, que, como encarregados de zelar pelos enterros no município, tomassem as “mais enérgicas providências”. Deveriam fazê-lo, também, pelo “princípio do cristianismo”, religião que certamente deveriam professar. E se isto não bastasse, deveriam ter “respeito pela cinza dos mortos”, “praticados até pelos povos mais bárbaros”. Por fim, deveriam ter “piedade” e “sentimento em seus corações” ao verem os “irmãos que apenas se diferiam deles pelo acidente da cor e de suas condições, pisados aos pés dos animais”. Como clérigo, ordenou que aquele cemitério violado fosse fechado, pois que não podia mais receber cristãos e que os cadáveres que haviam sido sepultados fora do cemitério dos pretos, próximos à capela do Cônego Melchior fossem exumados e se dessem a elas sepultura eclesiástica. Contudo, na incerteza de que suas determinações fossem cumpridas, o vigário de vara apelou, por fim, para a saúde pública, assim para as “leis salutare e piedosas da Igreja”. Em nome do “zelo, do patriotismo, da religião, da piedade e da caridade dos corações bem formados”, haviam de cuidar do cemitério “dos pretos”⁴⁵.

Na verdade, longe de testemunhar a “irreligiosidade do povo” ou sua “indiferença religiosa”, situações como esta demonstravam as dificuldades da população, sobretudo daquela escrava e/ou africana, em lidar com os poderes instituídos – a Igreja e o Estado – no cuidado com seus mortos e em sua devoção.

Para que não se vissem totalmente desprotegidos frente a esta política e ao descaso das autoridades civis e eclesiástica, escravos e/ou africanos reuniram-se e formaram irmandades religiosas. Pretendiam, entre outros objetivos, garantir a “assistência espiritual” e o cuidado com os corpos de seus mortos. Uma destas importantes irmandades negras que atuaram em Campinas no século XIX foi a de São Benedito⁴⁶.

⁴⁵ APMC, Correspondências, Editais da Câmara Municipal de Campinas 1849/69 p. 79.

⁴⁶ Campinas, neste período, tinha várias irmandades, tais como a do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora do Rosário, das Almas, etc.

Para que uma irmandade religiosa pudesse legalmente existir, precisava obter, inicialmente, a autorização do bispado a quem cabia o exame de seus estatutos ou compromissos e a concessão de licença. Obtida esta aprovação pela “parte espiritual”, as irmandades deveriam ainda requerer “na parte temporal”, licença por carta do Ministro do Império da Corte e/ou dos respectivos Presidentes de Província⁴⁷. Ambas as autoridades, com estas e outras determinações, terminavam por abrir um espaço importante para que os escravos e/ou africanos exercitassem sua religiosidade. Talvez, na impossibilidade de coibi-la totalmente, estivessem se resguardando do perigo que desta reunião pudesse advir, mantendo-as sob sua inspeção e controle.

A irmandade de São Benedito em Campinas era uma das mais antigas que atuavam na cidade. É difícil afirmar, contudo, porque se manteve durante as primeiras décadas do século na clandestinidade⁴⁸. Talvez tivesse dificuldade em obedecer às regras e enfrentar a burocracia exigida pelas autoridades, ou ainda, talvez não tivesse ou desejasse dispor de numerário para pagar as despesas exigidas pela legalidade. Podia, por fim, ser uma estratégia para escapar do controle das autoridades, resguardando-se uma certa margem de autonomia, ou ambos.

Certamente, os membros desta irmandade, discordavam do julgamento do vigário, citado acima, que relacionava o estado em que se achavam as sepulturas “dos pretos” com a “irreligiosidade do povo”.

Em 1835, meses depois de o Cônego Melchior obter as autorizações civis e eclesiástica para construir a capela no cemitério “dos pretos”, a irmandade de São Benedito, talvez na impossibilidade de se colocar no dito cemitério, requereu também à Câmara a concessão de outros terrenos devolutos para a construção de uma capela em homenagem ao seu santo de devoção. A Câmara concedeu-os sob a condição de que a irmandade começasse a obra de sua capela no prazo máximo de um ano, sob pena de perder a concessão. Talvez premida pelo prazo, a irmandade, apesar de seus fundos serem modestos, investiu na contratação de um mestre de obras e iniciou a compra de madeiras.

⁴⁷ Alves, Op. Cit. Cap. 3 parágrafo 389, p. 163.

⁴⁸ Na prestação de contas que fez ao juízo consta que até 1843 a irmandade não tinha um compromisso nem licença do Presidente da Província para funcionar. Ela só registrou seu compromisso a partir das pressões do legislativo, como veremos com mais detalhe no capítulo v.

Testemunhando a importância da devoção e religiosidade, a irmandade em 1835, possuía vários objetos de culto, tais como uma imagem de São Benedito e resplendor de prata, cruzeiros, toalhas, colchas de altar, castiças, entre muitos outros⁴⁹.

É possível, no entanto, que as obras desta capela não tenham ido muito longe. Em 1839, no mesmo ano que a capela do Cônego tinha sua salubridade investigada, os irmãos de São Benedito entraram na Câmara com um novo pedido. Requeriam um terreno e mais três dotes de terras para edificar uma (outra?) capela. Esta, no entanto, parece ter consumido as atenções na irmandade pois, já em 1843, o seu procurador disse que os “irmãos pretos” haviam começado as obras de uma igreja para o santo e que esta se achava com os “alicerces abertos”, e continuavam a trabalhar nela “nos domingos e dias santos”. Como eram “miseráveis” a quem “bastava o nome de cativos”, o procurador considerava que, “sem adjutório”, não a concluiriam⁵⁰.

Não é mais possível saber se a capela à qual o procurador se referiu em 1843 chegou a ser mesmo, pelo menos parcialmente, construída. Nem se chegou a acolher a devoção a São Benedito, aos ancestrais ou se os ajudou a assegurar a passagem de seus irmãos mortos para o outro mundo. Em 1866, no entanto, os irmãos liderados por Tito de Camargo Andrade, que era um dos mais ardorosos membros da irmandade, reorientaram seus esforços na direção do cemitério e da capela do Cônego Melchior. Ele havia falecido em 1846 e, desde então, sua capela parecia ter sido abandonada. Os irmãos de São Benedito, queriam transformá-la, já que estava em ruínas, em uma nova. Desta feita, porém, pertencente à irmandade e em louvor a seu santo de devoção⁵¹.

⁴⁹ ACMC. Atas da Câmara Municipal, Vila de São Carlos, 1834/1842, p. 12, sessão de 12 de maio de 1835. Veja ainda: AESP, 1835, São Carlos, Um caderno maço 22. Inventário das irmandades da Vila de São Carlos bem como receitas e despesas de 28 de setembro de 1835.

⁵⁰ ACMC. Atas da Câmara Municipal, Vila de São Carlos, 1834/1842, p. 123 e 123v, sessão de 18 e 28 de julho de 1839, respectivamente e, ainda, ACMU. TJC. 1843. 1 Of. Cx. 99 n. 2342. Autos de sequestro da irmandade de São Benedito de Campinas.

⁵¹ Cartório do 1 Ofício, Livro de Notas n. 62, 1870/1871, p.12: Tito de Camargo Andrade registra a Provisão de criação e reedificação da capela do finado Melchior em 5 de julho de 1870 embora a tivesse obtido em 27 de novembro de 1866. Em 1867, requereu uns terrenos próximo a capelinha, o “que poderia ser doado por ser conveniência pública, vendido por módico preço ou aforado perpetuamente. A Câmara nomeia, em seguida, uma comissão para examinar o dito terreno. ACMC. Atas da Câmara Municipal, cidade de Campinas 1864/1867, p. 148, sessão de 7 de janeiro de 1867.

Tito de Camargo Andrade obteve para isso, em primeiro lugar, uma provisão do bispado e, posteriormente, uma licença da municipalidade. Dois anos antes de seu pedido, o Calixto Ribas d'Ávila e José Florêncio Alves de Souza, moradores nas proximidades da capelinha, pediram que a Câmara municipal os nomeasse zeladores da capela que parecia estar “caindo em ruínas”. Pretendiam com isso, “promover a aquisição de fundos para a conservação e conveniente decoro para a celebração do santo sacrificio da missa”. Alegavam ainda que isto seria muito “cômodo” para os moradores do bairro que moravam muito distante das igrejas⁵².

Apesar de pedidos como estes e da conveniência dos moradores daquele bairro, geralmente, não se celebravam missas ou outros sacramentos em capelas como aquela. Para além de servirem para dar sepultura aos mortos, eram, com frequência, apenas locais que abrigavam imagens de santos, como seria o caso, a partir daquele momento, da de São Benedito⁵³.

* * *

São Benedito, ao lado de outros como Santa Ifigênia ou Nossa Senhora do Rosário, eram santos que tinham grande apelo junto à população escrava e/ou africana no Brasil e na Província de São Paulo, em particular. A escolha de santos como estes para devoção, certamente, não era aleatória, pois, sendo eles negros ou escravos, como era o caso de São Benedito, possibilitavam uma grande identificação com seus fiéis.

Os santos católicos eram objetos especiais de devoção por serem capazes também de fundir, na interpretação de suas trajetórias, vários elementos oriundos tanto de antigas crenças e rituais pagãos, comuns em Portugal nos séculos XV e XVI, por exemplo, quanto ancestrais e espíritos, comuns na África Central⁵⁴. Intermediários entre os homens e os

⁵² APMC. Atas da Câmara 1864/1867, sessão extraordinária de 20 de março de 1865, p. 30v.

⁵³ Na capelinha do Cônego Melchior quando este era vivo, não se exercia “ofícios divinos” e na provisão obtida por Tito de Camargo também não se previa a possibilidade de celebrar missa e demais ofícios sem nova provisão do bispado.

⁵⁴ Estudos sobre a diáspora têm ressaltado o papel da Igreja Católica. Atividades missionárias no Congo-Angola e no Brasil e a migração de escravos de Portugal e da África Central para o Brasil, foram também responsáveis pelo desenvolvimento de uma cultura afro-lusa. A devoção aos santos,

Deuses ou entre o mundo natural e o sobrenatural, desempenhavam também um papel importante naquele complexo de ventura-desventura que vimos na descrição de Craemer, Vansina e Fox⁵⁵.

Em Itu, freguesia próxima a Campinas, foi feito em 1821 um sermão que narrava, justamente, a vida de São Benedito⁵⁶. Ele foi estruturado segundo cinco elementos básicos que veremos transcritos a seguir. O primeiro deles referia-se à descrição do momento em que Benedito tomava consciência das forças poderosas e antagônicas presentes no universo. Assim dizia o padre em seu sermão:

“Vós sabeis, irmãos, que neste mundo não há mais que dois caminhos, um que conduz ao céu e outro ao inferno. O caminho que conduz ao céu é apertado e o caminho que conduz ao inferno é largo. Este traz consigo a maldição e aquele a benção de Deus”.

O segundo, à necessidade da escolha do bom caminho refutando as forças maléficas, orientado neste duelo pela educação cristã:

inclusive daqueles não-brancos, é citada como um dos elementos primordiais para a formação de um catolicismo popular em Portugal, assim como no Brasil. Veja, neste sentido, o interessante trabalho de Heyhood, Linda M. “The Angolan-Afro-Brazilian cultural connections” Frey, Sylvia and Wood, Betty. From slavery to emancipation in the atlantic world. London: Frank Cass, 1999, pp. 9-23. Sobre a África central, consultar as obras já citadas de Thornton.

⁵⁵ Op. Cit.

⁵⁶ ACMSP. Caixa 1800/1839, 2 maço 1820/1830. Sermão pregado por Frei Inácio de Santa Justina na festa de São Benedito em Itu em 1821. Extraído do Correio Mercantil n. 81 de 1868. Itu, neste período, era uma das mais importantes localidades da Província, seja por sua economia, seja por sua atuação política. Lá se destacou, nas primeiras décadas do século XIX, uma importante “escola de padres” conhecidos como patrocínistas. Eles discutiam questões morais, procuravam compatibilizar a fé com a razão, influenciados provavelmente pelas leis do “direito natural”. Pregavam um cristianismo mais “primitivo”, propondo uma revisão sobre o poder absoluto dos bispos e papas, desprezando a reclusão dos clérigos. Suas idéias foram consideradas perigosas e foram combatidas pelo teólogo e frade que, em 1821, fez o sermão sobre São Benedito. Francisco Inácio de Santa Justina era um famoso opositor dos patrocínistas tendo debatido com Feijó sobre a suposta origem jansenista deles. Em sermões como este transcrito acima, defendia a fidelidade à Igreja Romana, a pureza espiritual como condição necessária para o exercício da fé (incluindo o recolhimento), a obediência ao poder da Igreja e à sua hierarquia. Vide Ricci, Magda de Oliveira. Nas Fronteiras da independência. Um estudo sobre os significados da liberdade na região de Itu (1779-1822). Dissertação de mestrado apresentada no departamento de História da Unicamp em novembro de 1993.

“Benedito, logo que chega ao uso da razão, abre os olhos e vê estes dois caminhos, pondera sobre eles e propõe fugir do caminho do inferno e marchar pelo caminho do céu. Concorreu muito para este propósito a boa educação (...) Instruído por seus piedosos pais na doutrina cristã ele brilha em virtude”.

Terceiro, remetia à sua busca pela pureza e pelas qualidades que o preparariam para exercer sua vocação espiritual e para receber a mensagem divina. Neste ponto do sermão, o padre ia alinhavando estas qualidades e seus adjetivos, lançando mão de exemplos nas passagens bíblicas. Assim, Benedito, como El-Rei Daniel, devia adorar a Deus a quem aquele rendeu graças pelas esmolas e favores recebidos; devia ter a fé viva como a de Abraão; ter a esperança firme como a de Job; exercer uma caridade desinteressada e ardente como Tobias; ter a devoção dos apóstolos; devia ser manso, puro e sincero como Nathaniel.

Em quarto lugar, a conquista de todas estas qualidades não seriam, ainda assim, suficientes, não o qualificariam para receber a mensagem divina. Só a submissão à Igreja e ao papa Pio IV dignificariam sua vocação, abrindo definitivamente seus olhos para o mundo espiritual:

“Benedito brilha em virtudes. Porém que? Isto não basta. Ele sabe que o mundo está cheio de laços perniciosos, sabe que peca aquele que não foge do perigo. Sabe que o cristão não deve parar, deve aspirar sempre a maior perfeição (...). Vende tudo o quanto possui e dá aos pobres. Por onde caminha este famoso mancebo na flor de seus belos anos? Já entendo senhor, já percebo. Vós o conduzis à deliciosa solidão do ermo e lá falareis a seu coração com mais energia e mais aproveitamento (...). Benedito dobra os rigores com que trata e castiga a si mesmo. Dorme sobre a terra, come uma só vez ao dia, usa de uma túnica ou hábito que ele mesmo tecer e que ele mesmo fez de folhas de palmeira, traz silícios, rasga seu corpo com ásperas disciplinas, banha-se no próprio sangue e nas próprias lágrimas. Ora de joelhos, com os olhos levantados ao céu e com os braços estendidos e postos em cruz à semelhança do condutor de Israel quando o povo de Deus guerreava com o povo de satanás. (...) O papa Pio IV ordena que este

herói do desapego e da mortificação (...) se recolha aos conventos de qualquer ordem aprovada pela Sé Apostólica. (...) Benedito põe-se a caminho e chega a cidade de Palermo, Convento de Santa Maria de Jesus! Parabéns! Este preto, este ermitão, este religioso leigo, que bate agora às tuas portas vai promover e adiantar a tua reforma e o teu brilho”.

Por fim, Benedito concretiza sua vocação como intermediário na comunicação com o Divino e obra milagres:

“Não sabia ler e decidia as dívidas teológicas (...), revelava os segredos mais escondidos (...). Predizia futuros os mais remotos e suas predições se realizavam como as profecias de Isaías. Fazia prodígios e fazia milagres (...). Se ele faz o sinal da cruz...oh! oh! Deus!.. os cegos cobram vistas, os mudos falam, os entevados andam, os enfermos saram, os mortos ressuscitam e os demônios fogem”.

O sermão do padre que, no seu ápice, terminava com a narrativa fabulosa dos milagres, havia mobilizado, pela riqueza de seus signos, elementos variados que, lançados a um público culturalmente heterogêneo, podiam se prestar a diversas leituras.

A crença na existência de forças antagônicas e em conflito (tal como o bem e o mal) no universo, na existência de um mundo sobrenatural que orientaria a vida dos homens no mundo material, na existência de pessoas especiais capazes de receber mensagens do outro mundo (as revelações), como vimos no início deste capítulo, eram comuns tanto à cosmologia católica quanto à religião tradicional centro-africana. O sentido e a força do sermão não estavam assentados contudo, apenas na sua capacidade de sublinhar estas crenças que tendiam à universalidade. Para o padre, havia ali um significado particular que, naquela ocasião, ele pretendia difundir junto à sua audiência. Sua interpretação da trajetória de vida de Benedito só pode ser entendida, portanto, a partir das relações que ele estabelecia com seus fiéis. Em Itu, tanto quanto na vizinha Campinas, vale lembrar, os escravos e/ou africanos eram maioria entre eles.

Na narrativa do padre, a vida de Benedito devia servir como um exemplo, ser imitada, para que “vivendo como ele viveu e morrendo como ele morreu”, o fiel pudesse

alcançar “o que ele alcançou, a saber: a eterna salvação”. Para tanto, devia escolher o bem (o caminho do céu) mesmo que para isso tivesse que sofrer provações. Seguindo os passos de Benedito no caminho “apertado” que o levaria ao céu, o devoto devia ser pobre (pois o santo havia vendido tudo o que possuía), sem perder jamais a esperança (tal como Job), não devia ser desconfiado, mas manso, não se revoltando contra quem o ultrajava (beijando-lhe os pés no lugar de vingar-se, tal como havia feito o santo). Não devia maldizer o sofrimento, pois que ele o levaria à salvação. Afinal, Benedito havia vivido sob condições rigorosas castigando a si próprio, dormindo desconfortavelmente (sobre a terra), comendo uma só vez ao dia, vestindo-se toscamente (usando uma túnica ou hábito que ele mesmo havia tecido), etc. Estas imagens, sublinhadas pelo sermão do padre, abriam a possibilidade de se estabelecer uma equivalência entre a vida de Benedito e a do devoto, sobretudo daquele escravo e/ou africano. A submissão à fé, como forma de salvação, no plano simbólico, revestia-se, pelo disciplinamento das condutas, em submissão social.

Por outro lado, no entanto, este jogo de equivalências comportava também certos perigos. Benedito, em sua vida de abnegações e sofrimentos havia estabelecido, no exercício de sua fé, uma comunicação direta com o outro mundo. Ao fazê-lo, chamou a atenção das pessoas comuns, “assombrando seus companheiros”, atraindo ao seu encontro os “povos circunvizinhos”. Este papel de liderança, natural nestas circunstâncias, é mesmo assinalado no sermão quando Benedito é comparado ao “condutor de Israel quando o povo de Deus guerreava com o povo de satanás”. Na verdade, como vimos no capítulo anterior, os escravos e africanos em sua devoção religiosa mostravam-se pouco propensos a “beijar os pés de quem os ultrajava” e a proteção conferida por sua fé religiosa era um elemento importante na confecção dos projetos insurrecionais. Não era raro, também, que líderes religiosos fossem igualmente líderes de revoltas. Este jogo de equivalências, neste contexto, precisava, pois, ser matizado na reafirmação do papel da Igreja.

A experiência de pessoas como Benedito e a veracidade de sua comunicação com o mundo divino (revelação), para serem reconhecidas, precisavam ser investigadas e sancionadas pela Igreja. Neste contexto, os milagres, enquanto signos deste contato sobrenatural, eram essenciais como prova de sua autenticidade. No subsequente processo de canonização, a Igreja a cristalizava em seus escritos, dando-lhe um caráter descontínuo.

Com isso, submetia a revelação ao seu controle e se auto-conferia a autoridade para interpretá-la. Afinal, as revelações contínuas, como no caso africano, implicaram na flexibilização da doutrina católica a partir da multiplicidade das interpretações das revelações⁵⁷. Era isto que se pretendia combater. Talvez na busca deste controle, o sermão do padre ressaltasse a necessidade de pessoas leigas, por mais puras que fossem, como Benedito, submeterem-se à “Sé apostólica” e ao papa Pio IV. Interditava-se, assim, a possibilidade de pessoas como Benedito terem um contato direto com o mundo divino sem sua mediação e controle.

O sermão do padre talvez insistisse tanto nisso devido à forma como, usualmente, os santos eram cultuados no Brasil. As igrejinhas, as capelinhas construídas para abrigar suas imagens eram, seguidamente, eleitas como lugares nos quais se poderia, através de um contato estreito e espontâneo, fazer pedidos de graças sem que para isso fosse necessário a interferência do clero⁵⁸.

Esta autonomia parece ter sido ainda mais reforçada pela possibilidade que o culto aos santos abria no sentido de conservar referências religiosas africanas. Os santos ocupavam, aliás, funções similares aos ancestrais, ao intermediar o mundo visível com o invisível⁵⁹. O próprio sermão do padre citado acima, abria a possibilidade de outras interpretações. A cruz, como imagem poderosa, é citada duas vezes. Ela simbolizava, na cultura tradicional africana, como vimos, a interconexão entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Na evocação dos ancestrais ou dos santos estava, pois, a possibilidade de solução para os problemas terrenos. Ao descrever Benedito olhando para o céu “com os braços estendidos e postos em cruz”, o padre poderia estar reafirmando, sem o desejar, esta percepção africana. Leitura análoga pode ser feita quanto à segunda passagem do sermão citada acima. Afinal, logo após fazer o sinal da cruz, reafirmando com este gesto seu poder

⁵⁷ Baseio-me aqui na análise de Thornton sobre a cultura centro-africana e a formação de um catolicismo africano. Além dos textos do autor já citados, veja ainda “African dimensions of the Stono Rebellion” *The American Historical Review*, Vol. 96, number 4, october 1991, pp. 1101-1113.

⁵⁸ Veja-se sobre isso Hoonart, Op. Cit.

⁵⁹ Se os escravos e/ou africanos em sua devoção a santos como São Benedito poderiam agir de acordo com sua religião tradicional e não exatamente como pregava a Igreja romana, não significa, por outro lado, estabelecer, como nas religiões de origem Ioruba, um paralelismo em relação as divindades africanas. São Benedito assim como Santo Antônio prestam-se a leituras diferenciadas

religioso, Benedito mostrava-se apto para resolver as misérias humanas (que no sermão eram descritos como milagres).

Os mandamentos, os sermões, as atitudes virulentas dos padres contrapostas às músicas, contradanças e rezas noturnas; a construção de capelas e o cuidado com os mortos; a devoção aos santos, todos estes elementos explicitam, enfim, como a religião era lugar de conflitos e, não apenas simbólicos. Afinal, a religião oferecia aos indivíduos uma forma de perceber o mundo e de conduzir suas ações. Os conflitos existentes entre diferentes percepções religiosas informavam, tanto quanto eram informados, pelas circunstâncias históricas. Neste sentido, para compreendermos melhor a preocupação com o mortos, tanto com seus espíritos quanto com os seus corpos, é preciso também que se faça uma referência às tragédias vivenciadas em Campinas, neste século XIX, com a erupção das doenças, inclusive as epidêmicas, e as formas encontradas para curá-las.

Capítulo 4 – Ciência e devoção: práticas de cura em Campinas

Benedito Barbosa conta que Tito de Camargo Andrade fora movido por razões profundas quando tomou a iniciativa de transformar a antiga capela do Cônego Melchior, já em ruínas naquela ocasião, na futura igreja de São Benedito. Segundo sua narrativa, Tito de Camargo fez uma promessa diante do altar daquele santo: caso não fosse contagiado pela moléstia que assolava a cidade, dedicaria o “resto de sua existência” à obtenção de meios necessários à construção daquela igreja¹.

Ao fazer tal promessa, Tito de Camargo estabeleceu uma relação especial com aquele santo. Naquela época em Campinas, assim como em outras localidades no Brasil, era comum que os devotos se dirigissem diretamente aos santos de suas predileções, dispensando a interferência dos padres e de seus sacramentos, pedindo-lhes favores. Os santos eram os mediadores ideais, mais sensíveis e próximos, entre eles e a esfera divina, entre o mundo natural e o sobrenatural. Seguidamente, pessoas aflitas, diante dos problemas os mais variados que iam desde aqueles mais corriqueiros até os aparentemente mais insolúveis, voltavam-se para os santos pedindo-lhes que interferissem em suas vidas cotidianas e trouxessem alento para suas angústias e aflições, proporcionando-lhes bem-estar. Para obter tais auxílios, eram capazes de fazer tratos variados: prometiam agrados os mais diversos, faziam-lhes confidências, etc. No caso de seus pedidos não serem atendidos, no entanto, podiam com o mesmo ardor, puni-los, xingá-los, atirando suas imagens nos cantos, etc. Este processo, chamado por Mello e Souza² de “afetivização e retração”, envolvia a relação dos devotos com seus santos e era bastante comum nos tempos da colônia tendo adentrado pelo Império, informando também as atitudes de Tito de Camargo quando, nesta segunda metade do século XIX, ele fez sua promessa.

Nesta relação de devoção, um grande valor simbólico era seguidamente atribuído às imagens dos santos. Veículos privilegiados de comunicação com o divino, elas comportavam

¹ Barbosa, Benedito de Oliveira. “Mestre Tito: o escravo que construiu uma igreja” *Revista Neste Mês*. 1(2): 6-7 dezembro de 1977. Neste artigo, o autor considera que Tito de Camargo tenha feito esta promessa “pelos idos de 1870”. No entanto, Tito de Camargo obteve provisão para construir a capela em 1866.

² Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

uma grande dose de pensamento mágico, sendo capazes, portanto, de proporcionar ajuda ou proteção sobrenatural³. Neste contexto, a promessa de Tito de Camargo - construir uma igreja para abrigar a imagem do santo e dar-lhe uma morada - nada tinha de excepcional.

Assim, aos santos era creditado o poder de resolver quase todas as situações e a eles se recorria também, desde os tempos da colônia, para interferir quando a natureza parecia indomável e as doenças irredutíveis⁴. Também para a tradição centro-africana, conforme vimos no complexo de ventura-desventura descrito por Craemer, Vansina e Fox no capítulo precedente, estas últimas tinham sempre uma causa sobrenatural⁵. As doenças e as experiências negativas da vida eram causadas pela interferência de forças maléficas presentes no cosmos. Nada mais compreensível, então, que fossem curadas através de rezas, magias ou que passassem pela interferência dos santos. Desta feita, a crença nos dois mundos - natural e sobrenatural - e na capacidade dos deuses ou destas forças existentes no cosmos interferirem na vida dos homens para o bem ou para o mal unia, apesar das diferenças, a tradição católica européia com a tradição religiosa africana.

Para Tito de Camargo, no entanto, era importante não apenas salvar-se do contágio da moléstia. Ele precisava manter sua imunidade para poder proceder em seu trabalho com a proteção e orientação de São Benedito - afinal, ele era um curandeiro.

* * *

Em seu relato, Benedito Barbosa conta que Campinas, por volta de 1870, estava sendo “assolada por uma terrível epidemia de febre amarela” que obrigou grande parte da população a se refugiar nas localidades circunvizinhas, deixando a cidade “ao quase

³ Veja a análise sobre os objetos mágico-religiosos do catolicismo negro no Brasil feita por Souza, Marina de Mello e. Aspectos do catolicismo brasileiro impressos em objetos mágico-religiosos. mimeo. A imagem dos santos no Rio de Janeiro no século XIX também foi relacionada aos amuletos - importantes na cultura centro africana - ajudando a compreender a atração que os santos católicos exerciam sobre os escravos africanos. Karasch, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁴ Souza, Laura de Mello. Op. Cit.

⁵ Craemer, Vansina and Fox. “Religious movements in Central Africa: a theoretical study” Comparative studies in society and history, vol. 18, n.4, October 1976, pp. 458-475.

abandono” por medo do contágio, motivando Tito de Camargo em sua promessa⁶. É verdade que os habitantes daquela localidade tiveram, ao longo de todo o século XIX, motivos de sobra para temerem a incidência das doenças. No entanto, a febre amarela só veio a ser devastadora na cidade em 1889, com novas ocorrências em 1890, 1892 e 1897⁷. O problema é que as febres eram recorrentes e as doenças relativamente desconhecidas. Durante todo o século XIX, a Câmara Municipal elaborou relatórios sanitários periódicos nos quais reportava a situação da cidade⁸. Neles, não há registros desta doença e, especialmente em 1852, 1853 e 1854, ela nem sequer parecia ser temida, pois acreditava-se que “não invadia o interior das terras, sendo comum apenas no litoral”⁹. Benedito Barbosa, no entanto, podia estar se referindo a cismas como a que ocorreu na cidade e foi registrada na imprensa em 1876. Neste ano, discutiu-se sobre uma misteriosa doença que teria matado algumas pessoas e alarmado a população de Campinas. Desconfiava-se que fossem casos de febre amarela¹⁰, não confirmados, no entanto, pelos relatórios sanitários.

Na verdade, as doenças eram muito variadas e de difícil diagnóstico. Iam desde as “febres intermitentes” que surgiam “próximas aos rios”¹¹ até aquelas causadoras de maior repugnância naquele período, como a hanseníase que vitimou um número considerável de pessoas na localidade¹². Se as mazelas eram diversificadas, as formas de cura eram ainda mais surpreendentes.

⁶ Barbosa, Op. Cit.

⁷ Lycurgo de Castro e Novais, José Nogueira. A febre amarela em Campinas 1889-1900. Campinas: CMU/Unicamp, 1996.

⁸ Para acompanhar as ações da municipalidade, consulte os relatórios sanitários e as correspondências enviadas ao Presidente da Província nos ofícios diversos de Campinas no Arquivo do Estado de São Paulo, N. de ordem 849 à 858, relativos aos anos 1822 à 1891.

⁹ AESP, Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem.853 e 854 Lata 59 e 60, doctos 59-4-89 e 60-1-9, respectivamente. Nos relatórios, noticia-se que o município não achava necessário precaver-se contra a febre amarela por ter um “clima muito saudável”, por se situar no interior e por não registrar casos desta doença.

¹⁰ Santos Filho, Op. Cit.

¹¹ AESP, N. Ordem 853 e 854 Latas 59 e 60, lê-se nos documentos 59-4-89, 60-1-9 e 60-4-72, por exemplo, que não havia doenças endêmicas na cidade, apenas aquelas mais “ordinárias e comuns”, como sarampo, coqueluche, angina, reumatismo, diarreia, tétano, etc. Além destas, havia as doenças crônicas e alguns casos de tifo que acreditavam ser causados pela “estação” e “variação atmosférica”.

¹² Durante quase todo o século XIX, os doentes de hanseníase foram vítimas de políticas que visavam colocá-los em isolamento, quando não bani-los da cidade. Sobre esta questão, veja, por exemplo, a opinião do Dr. Daunt: “negócio infinitamente grave e assustador é a presença nesta cidade (...) de

Havia em Campinas, tanto quanto em outras localidades no Brasil, a tradição de usar métodos “aprovados pela empiria”, dando margem ao uso de práticas domésticas variadas. No interior de uma fazenda, por exemplo, um escravo “doente de cancro” e “em estado desanimador” foi curado com “folha de figueira-brava e sal comum”, tratamento recomendado pelo seu senhor¹³. Para a cura de vermes? “Nada melhor” que “leite quente açucarado com alho”, receitava-se¹⁴.

A natureza também era pródiga e rica em substâncias curativas. Os jornais de Campinas, nestas últimas décadas do século XIX, não cessavam de afiançar e propagandear plantas maravilhosas, “árvores de saúde”, tais como a Anacahuita contra todos os males do pulmão, a Ataúba de Sabyra para a cura de sífilis ou a versátil Água de Vidalgo que curava desde as obstruções no fígado até diabetes¹⁵.

Também havia experimentos e remédios inventados. O Dr. Etchecain com seus remédios “especiais” prometia a cura absoluta da Morphea (hanseníase), o Dr. Silva Rego garantia a eficácia de seu remédio anti-reumático¹⁶, entre muitos outros. Dramático mesmo foi o caso de um certo Sr. Silva que vendia um antídoto infalível contra veneno de cobras. Para assegurar as qualidades terapêuticas de seu medicamento, servia ele próprio como cobaia: deixava-se morder por um urutu até o dia em que ficou “a beira da morte”¹⁷.

A medicina mais acadêmica também propunha suas terapêuticas. Desde o fim do século XVIII proliferaram guias e dicionários médicos. O mais popular entre eles no Brasil talvez tenha sido o do Dr. Chernoviz¹⁸. Além deste, em Campinas, deve ter tido grande

tropas de morféticos que na falta de caridade para com os sãos permite vaguear pelas nossas ruas extorquindo os meios de provar a sua crapulosa e desregrada vida”. AESP, N. Ordem 854, Lata 60, docto 60-4-9, 4 de fevereiro de 1862.

¹³ O Constitucional, 29/11/1875. Transcrição de uma notícia publicada originalmente no Jornal do Comércio, em Cruz Alta, Província de São Pedro do Rio Grande do Sul.

¹⁴ Gazeta de Campinas 23/02/1878.

¹⁵ Gazeta de Campinas, 18/08/1878; Diário de Campinas, 23/11/1879; Gazeta de Campinas, 10/08/1878, respectivamente.

¹⁶ Gazeta de Campinas 10/02/1878 e Diário de Campinas, 19/05/1875, respectivamente. No Constitucional 20/03/1875, o farmacêutico Otto Langaard fez propaganda dos resultados favoráveis do remédio do Dr. Rego para a cura de reumatismo e sintomas secundários e terciários da sífilis.

¹⁷ Diário de Campinas, 12/02/1879.

¹⁸ Dr. Chernoviz. Dicionário de Medicina Popular e das ciências acessórias.

circulação aquele de autoria do Dr. Langaard¹⁹ que viveu naquela cidade nas décadas finais do século XIX. Não eram apenas os médicos com formação mais acadêmica que escreviam publicações como estas. O homeopata Morato do Canto, que também viveu em Campinas neste mesmo período, escreveu um libreto chamado *Regras de Diagnóstico*²⁰. O Almanaque literário de São Paulo em 1879, que devia ter grande circulação na Província, divulgava igualmente o seu Guia. Nele, aconselhava-se uma cauterização com ácido fênico puro ou cloreto de zinco ou, ainda, com ferro em brasa para a cura do carbúnculo, por exemplo²¹. Receitas como esta e muitas outras em publicações deste tipo eram oferecidas ao público leigo, assim incentivado a fazer diagnósticos e seguir suas receitas para curar as doenças.

Nestas publicações²² e nos jornais, as propagandas, os anúncios e os atestados colocavam as doenças e suas mais diversas terapêuticas lado a lado. Isso não significa, porém, que naquela cidade este fosse um campo neutro ou pacífico. Ao contrário. Entrincheiravam-se médicos alopatas e homeopatas, práticos e curandeiros, boticários e feiticeiros, todos rivalizando seus saberes, na disputa pela cura de seus clientes.

¹⁹ Langaard, Theodoro J. H. Dicionário de medicina doméstica e popular. Rio de Janeiro: Laemmert & Co, s.d. A primeira edição deste dicionário data de 1865, tendo se seguido em 1867 de um formulário sobre medicina e do Tratado de obstetrícia e atlas do corpo humano, sempre editados por Laemmert. Consta que obteve fama com estas obras, sendo um dos maiores concorrentes do Dr. Chernoviz. Para maiores informações sobre este médico, consulte Menezes, Rodrigo Otávio Langaard. Minhas memórias dos outros. Rio de Janeiro: José Olympio, s.d. Agradeço esta indicação a Maria Luiza do Centro de Ciências Letras e Artes de Campinas.

²⁰ Canto, João B. Morato. Regras de Diagnóstico. Campinas: Typographia do Comércio, 1883.

²¹ Lisboa, José Maria. Almanach litterario de São Paulo para 1879. São Paulo: Typographia da "Província", 1878, pp. 5-43.

²² Ferreira, ao empreender uma análise sobre as publicações científicas, considera que obras como a do Dr. Chernoviz inscreviam-se como parte de uma estratégia para vulgarizar e popularizar a medicina, compondo o esforço, movido sobretudo por médicos europeus, de profissionalizá-la. Neste sentido, estes dicionários e guias médicos transmutavam-se, pelo menos ideologicamente, em verdadeiros "médicos de papel". No entanto, ao propor ao leigo que efetuasse o tratamento das doenças, terminavam, a meu ver, abrindo espaço da medicina para a atuação de curiosos, práticos e leigos. Como não eram os únicos também a lançar mão de veículos como estes, acabavam reiterando a indefinição que envolvia muitas destas práticas médicas, no lugar de racionalizá-las, profissionalizando-as. Consulte sobre isso Ferreira, Luiz Otávio. Medicina impopular: medicina acadêmica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos, 1830-1840. Mimeo, 1999. Veja também Wissenbach, Maria Cristina Cortez. Gomes Ferreira e os símplices da terra: experiências sociais dos cirurgiões no Brasil colônia. Versão preliminar de um ensaio crítico, introdutório à reedição da obra de: Luis Gomes Ferreira, Erário Mineral dividido em doze tratados (Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1735), iniciativa da Fundação João Pinheiro/Governo do Estado de Minas Gerais (no prelo). Fevereiro de 1999.

* * *

Tais conflitos ficavam mais evidentes nos momentos de terror vivenciados pela cidade, como no caso das epidemias de varíola (“bexigas”), especialmente trágicas nos anos de 1858 e 1862.

Segundo as investigações de um importante médico local, o Dr. Ricardo Gumbleton Daunt, a epidemia quase sempre começava nos bairros mais longínquos e junto à população mais pobre. Em 1858, ele relatou que a primeira pessoa a ser infectada havia sido uma mulher que morava em um bairro pobre, chamado Cambuizal. Em seguida, um rapaz vindo de Itu contagiou seu pai e uma escrava. Estava deflagrada a epidemia, causando uma série de óbitos e alarmando a cidade²³. O horror que esta doença inspirava e o medo do contágio tornavam esta população pobre, em grande parte escrava, ainda mais frágil. Um outro médico da cidade, o Dr. Langaard, relatou um episódio sintomático. Tratava-se do caso de um escravo. Doente, infectado pela varíola, provocou uma reação inesperada: pessoas temerosas do contágio, haviam incendiado a cabana em que ele morava, deixando-o ao relento, exposto à chuva. Concluiu o médico que isto, somado ao susto causado pelo incêndio, havia sido suficiente para que ele tivesse uma recaída da doença e morresse²⁴.

Em 1862, o pânico causado pela doença não parecia ter sido menor. Um morador da cidade deixou-nos uma descrição do que aconteceu naquele ano. Relatou que a população “com o terror a epidemia de bexigas”, havia “fugido longe dela. Ao redor de uma casa assinalada por uma bandeira preta ou amarela, que era distintiva da morada da bexiga, havia se formado o deserto. A rua onde ela havia aparecido estava sem moradores, sem comércio, suas casas estavam fechadas”²⁵. A epidemia, desta vez, havia se iniciado pelas mãos de um alemão, “cuja indústria era a condução de corpos ao cemitério”. A primeira vítima foi um escravo velho que havia sido conduzido ao cemitério em um carro funerário e em um caixão pertencentes ao tal alemão. Dias depois, ele mandou o mesmo caixão para receber o corpo

²³ AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 854, Lata 60 docto 60-5-85.

²⁴ AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 854, Lata 60 docto 60-5-112.

²⁵ AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 855, Lata. 61 docto 61-4-3. Ofício do Dr. Bertoldi, 25 de janeiro de 1862.

de uma mulher pobre no bairro de Santa Cruz. Desta vez, o corpo foi amortalhado e posto no dito caixão por outras quatro mulheres. Ao que tudo indica, elas não tiveram como se defender do contágio e, no mesmo dia, a terrível moléstia já as havia atacado. Detectada a origem do contágio, a polícia foi chamada a intervir. O Dr. Daunt elogiou a “administração policial” que, “por meios suasórios”, conseguiu junto ao ex-colono alemão, a cujo “gênio especulador” o médico creditou os 14 casos posteriores da doença, a destruição do “medium de transmissão do contágio”²⁶.

O rastro de medo que em situações como esta poderia acompanhar os cortejos ao cemitério reafirmou a necessidade de muitas irmandades religiosas de cuidar, não apenas das “almas” de seus irmãos mortos, mas de seus corpos e sepultamentos. Vimos no capítulo precedente que a situação dos cemitérios era especialmente precária no final da década de 1850, com o fechamento do cemitério “dos pretos”, com corpos sepultados à flor da terra, perto da capela do Cônego Melchior²⁷. Esta situação já era alarmante por questões higiênicas, religiosas e morais, como o vigário de vara não parava de bradar na ocasião. Em momentos como este, em 1858 ou 1862, quando se registraram casos de doenças altamente contagiosas, como a varíola, havia de fato razão para pânico. Talvez para se precaver, a irmandade de São Benedito tivesse investido, desde 1843, na compra e forração de uma tumba²⁸. Ela poderia evitar que seus irmãos mortos dependessem dos serviços de terceiros para serem enterrados - como no caso do citado alemão - ou tivessem de recorrer à Câmara Municipal, como acontecia em outras localidades para a condução de corpos ao cemitério²⁹.

²⁶ AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 855, Lata. 61 docto 61-4-9. Ofício do Dr. Daunt em 4 de fevereiro de 1862.

²⁷ Idem. Daunt, no documento citado, disse ainda que “talvez fosse conveniente benzer-se algum chão do bairro de Santa Cruz para servir de cemitério para algumas vítimas das bexigas”, pois o cemitério público era distante e do lado oposto daquele bairro. Em outro documento (61-4-12), o mesmo médico relatou a dificuldade em conseguir sepultura para as primeiras vítimas da epidemia, envolvendo a polícia que logo agiu para vencer o embaraço causado pelos custos dos enterros, feitos rapidamente para evitar a decomposição dos cadáveres, à “alta noite em um chão anexo a capela de Santa Cruz”.

²⁸ ACMU, TJC, 1843. 1 Of. Cx 99 n. 2342. Autos de seqüestro da irmandade de São Benedito de Campinas.

²⁹ Sobre a condução dos corpos ao cemitério, consulte Chahon, Sérgio. Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil 1808-1822. Dissertação de mestrado, Departamento de História da Faculdade da Universidade de São Paulo, 1996. Sobre a relação entre rituais fúnebres e as epidemias, veja ainda Rodrigues, Cláudia. A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre

Médicos como o Dr. Daunt ou o Dr. Langaard tinham, por outro lado, suas razões para buscar identificar o foco das “bexigas”. Daunt, por exemplo, lamentou em 1862 que nem todos os doentes estivessem sob sua responsabilidade. Ele disse mesmo que dois pacientes que já haviam morrido haviam sido tratados, não por ele, mas por um homeopata, o que lamentava profundamente³⁰.

Daunt era um homem incansável na sua luta a favor da medicina acadêmica e contra qualquer outra prática médica que pudesse viger na cidade. Ao sentir-se provocado, reclamava uma postura municipal aprovada em 1845, segundo a qual só os médicos diplomados ou com cartas de aprovação poderiam exercer a profissão e tratar os doentes³¹ que, especialmente em 1862, multiplicavam-se em Campinas³². Escoltado por esta lei, não titubeava em lançar-se contra a Câmara Municipal ou a Presidência da Província. Afinal, cabia ao Estado fazer as fiscalizações e punir os infratores. Contudo, não era bem assim que acontecia na prática, para seu desgosto. Em 1849, por exemplo, ele se desentendeu seriamente com o delegado e escreveu ao Presidente da Província porque a Câmara Municipal havia dado uma licença para um homeopata atuar na cidade, contrariando assim, uma lei que ela mesmo havia aprovado. Grave também lhe parecia ser o caso da vacina antivariólica, deixada a cargo de pessoas não habilitadas como os homeopatas³³. Outras

os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50) *História, Ciência e Saúde – Manguinhos*. VI(1): 53-80 março junho de 1999.

³⁰ AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 855, Lata. 61 docto 61-4-12. Ofício do Dr. Daunt em 4 de fevereiro de 1862.

³¹ A postura de 1845 estipulava: “nenhum médico ou cirurgião poderá exercer sua profissão neste município sem ter antes apresentado o diploma e carta de aprovação na forma das leis existentes, os que assim não fizerem serão multados em 30 mil réis e no dobro na sua reincidência”. AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 854, Lata 60, Posturas Municipais de Campinas de 1845.

³² Em 1862, o Sr. Francisco Antônio Pinto fazia o seguinte relato ao Presidente da Província: “Com bastante desprazer tenho a honra de comunicar que esta cidade acha-se colocada debaixo da pressão de uma horrorosa epidemia de bexiga com fluentes, que se vai dizimando a população por seu caráter muito maligno, visto regular a mortalidade em vinte e cinco por cento. Há dois meses, pouco mais ou menos, tem morrido cinquenta pessoas, a população esta aterrada, os víveres por um preço exorbitante, o mercado público deserto e a miséria bate à porta do pobre”. AESP, Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 855, Lata 61, Docto 61-4-47 de 7 de dezembro de 1862.

³³ AESP. Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 852, Lata 58, docto 58-5-66 e 58-5-29. A briga entre Daunt e o homeopata Laroche Gaspar teve inúmeros desdobramentos. Consulte nesse mesmo arquivo, os Autos Crimes de Campinas, Caixa 11, n. 4039, 1849; veja ainda o ACMU, Requerimento , 1 Ofício, Caixa 119, n. 2704, de 1848. Sobre este homeopata, veja a alusão a ele feita por Machado, Roberto. *Danação da norma*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

vozes ainda se somaram à sua. O Dr. Cuvillon também não podia aturá-los. Certa vez, o delegado convocou-o para efetuar um corpo de delito em um processo crime. Ao ver que o deveria fazê-lo ao lado de um homeopata, vociferou contra o delegado que, na sua opinião, insultava com atos como este, não apenas a ele, mas a toda a “classe médica”³⁴.

Fúria semelhante Daunt lançou, ainda em 1862, contra um “curioso”, o Sr. Guedes, conhecido “professor de homeopatia e magnetismo”. Segundo Daunt, este senhor havia feito absurdos em tratamentos que podiam mais matar seus pacientes do que curá-los³⁵. Desde 1830, como vimos, houve a introdução no Brasil de um discurso médico ressaltando a importância de observar a higiene no combate às doenças, pois, sem saber a sua causa exata, acreditava-se que o solo e as sujeiras pudessem exalar os tão temidos miasmas, responsabilizados pelas doenças. Este discurso em defesa da salubridade era muito recorrente no período e especialmente em Campinas³⁶. Daí, talvez, a indignação de Daunt ao acusar o tal “curioso” de confinar os doentes em “lugares infectos”, a “ponto de terem uma complicação tifóide”. Sob fogo cruzado e com a intervenção da polícia, o Sr. Guedes não mais tratou dos bexigentos. Daunt, no entanto, ainda não estava satisfeito em sua cruzada.

³⁴ AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 856, Lata 62, Docto 62-5-5 de 25 de fevereiro de 1860.

³⁵ AESP. Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 855, Lata 61, Docto 61-4-9; 61-4-12.

³⁶ A relação entre este tipo de concepção e o processo de urbanização parece apontar para uma aliança entre a medicina e o Estado. Em Campinas, inclusive, a insalubridade era vista correntemente como causa das doenças. Veja-se o artigo publicado no Diário de Campinas 07/05/1878, no qual se pede a atenção da Câmara para a insalubridade de umas casas “causadoras de doenças”. A Câmara de Campinas, sensível a este tipo de concepção, formulava várias posturas municipais. Esta legislação justificava-se, em parte, pela crença de que a sujeira e a desorganização urbana causavam, através da proliferação de miasmas, as doenças das quais Campinas padecia. BCMU. Posturas da Câmara Municipal de Campinas, Livros de Correspondências Posturas Editais, 1856/1872. As posturas de 1871 chegaram a determinar que, em caso de epidemia, a Câmara tomasse medidas higiênicas, desinfetando as casas, obrigando os moradores a obedecerem suas ordens sob pena de multa e prisão. Esta forma de conceber os males e de pretender intervir na sociedade ocasionou reações variadas e não havia necessariamente, em Campinas, uma aliança dos médicos com a Câmara Municipal. Médicos como Daunt, tiveram problemas com as autoridades por descumprimento de posturas, ao se contrapor à intervenção pública em seu espaço privado e em 1893, depois das piores epidemias de febre amarela, Daunt ainda considerava as medidas higiênicas uma agressão ao seu direito de proprietário. ACMU. 1893, Preceito Comunitório, 1 ofício, cx 310, n. 5968. Brigou ainda sobre as interferências públicas em suas atribuições profissionais, ao não aprovar em 1862 a intervenção da Câmara no tratamento de bexigentos. AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 855, Lata 61. Sobre a relação entre urbanização e o combate as epidemias consulte ainda Lapa, José Roberto do Amaral. A cidade: os cantos e os antros. Campinas 1850-1900. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

Voltou-se, em seguida, contra outro “professor de homeopatia e magnetismo”, Pedro Ernesto Albuquerque de Oliveira, que também tentava combater a varíola. Como outros médicos, práticos, curandeiros e curiosos do período, ele também manipulava medicamentos, entre os quais, uma “vacina homeopática” vendida a “bom preço”. Daunt indignava-se. Na sua opinião, aquela vacina homeopática devia ser reprimida como um “verdadeiro estelionato” e a polícia devia tomar suas providências intimidando o “industrioso”, pois considerava que a “tolerância de curandeiros não devia se estender à vacina homeopática”. A preocupação do médico era com a possibilidade de a epidemia alastrar-se ainda mais com tratamentos como aquele. Ele temia que as pessoas, acreditando estar imunizadas, não se apresentassem para a vacinação efetuada pelas autoridades provinciais, expondo-se não apenas ao risco de contrair a varíola mas, também, de propagá-la ainda mais, o que representava um “perigo para toda a sociedade”³⁷.

Os homeopatas não eram, no entanto, o único alvo de médicos como o Dr. Ricardo Daunt. Nos relatórios sanitários que elaboravam transparecem suas preocupações tanto com o exercício da medicina na cidade quanto com o lugar ocupado pelos médicos frente aos doentes. Daunt, era um dos que mais lutava para demarcar o espaço de uma medicina oficial. Defendia a necessidade dos diplomas como forma de “velar pela saúde pública”, como um meio legítimo de defesa contra o “enxame de curandeiros que se apresentavam no município sem carta de aprovação (...) sendo mais assassinos públicos que verdadeiros socorredores da humanidade”. Nos anos 1850, era recorrente a reclamação contra a “imensa chusma de curandeiros e mesinheiros” que matavam seus pacientes e prejudicavam a população³⁸.

Este combate tão efetivo contra os “curandeiros”, seguidamente tidos também como “charlatões”, não acontecia apenas porque suas capacidades curativas não eram reconhecidas, ms também porque disputavam com os médicos a clientela. O Dr. Langaard assim escreveu em 1858:

“não posso deixar de notar a nenhuma consideração que o governo dá à classe médica, muito especialmente em épocas calamitosas, flagelados por

³⁷ AESP. Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 855, Lata 61, Docto 61-4-12.

³⁸ AESP. Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 852, Lata 58, Docto 58-5-66.

epidemias, protegendo antes pelo contágio os curandeiros e charlatões, esse cancro da sociedade brasileira, enquanto em todos os países se persegue e se procura extirpar esse grande mal, esses aventureiros que especulam com a saúde e a vida da humanidade, são eles aqui nomeados e empregados cirurgiães mores da guarda nacional, exercendo deste modo impunemente a sua industriosa profissão, cloroformizando até morrer, fazendo operações sem o nenhum conhecimento de anatomia ou do perigo que expõe os doentes, dando doses exageradas de veneno e vê-se desse modo sancionado o assassinio, contanto que esses crimes sejam praticados por indivíduos que se intitulam médicos, não aproveitando o mesmo governo um pessoal tão distinto, homens de talento e profissionais que constam em seu seio e que vivem oprimidos por aqueles”³⁹.

À população restava seguir com atenção este fogo cruzado entre médicos diplomados, homeopatas, curiosos, curandeiros, enfim, entre todos aqueles que dedicavam-se ao combate das doenças que assolavam a cidade matando pessoas, enchendo as ruas de Campinas de bandeiras pretas, amarelas e de muita tristeza. Frente à aflição causada por doenças como a varíola, as pessoas lançavam-se nos tratamentos os mais diversos, no desespero de lutar contra os números de óbitos que cresciam nos momentos de epidemias.

Na prática diária na cidade ou ainda no interior das fazendas, como vimos, os moradores usavam remédios variados e as receitas médicas, tais como aquelas sugeridas nos guias e dicionários médicos, nem sempre se distinguiam muito das oferecidas pelos outros profissionais de cura. A medicina alopática ainda não estava, afinal, consolidada e sua eficácia nem sempre era reconhecida pelos pacientes⁴⁰. A vacina antivariólica ajuda-nos a entender um pouco o porquê de tantas desavenças.

³⁹ AESP Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 854, Lata 60, Docto 60-5-112

⁴⁰ Sobre o lugar da medicina no século XIX e as diversas visões historiográficas sobre o assunto, consulte Edler, Flávio Coelho. “A medicina brasileira no século XIX: um balanço historiográfico” em *Asclepio*, vol.1-2, Madrid, 1998, pp. 169-186. Sobre a relação entre a institucionalização da medicina e a constituição do Estado ver Machado, Roberto. *Danação da norma*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. Para maiores informações sobre as epidemias e a formação de uma política sanitária no período posterior, na 1ª república consulte Telarolli Jr, Rodolpho. *Poder e saúde, as epidemias e a formação dos serviços de saúde em São Paulo*. São Paulo: Editora da Unesp, 1996. Lima, Nísia Trindade e Hochman, G. “Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo

Desde 1826, já se percebe nos relatórios sanitários a tentativa dos Presidentes da Província no sentido de implantar uma política pública de saúde, ao tentar expandir a vacinação da varíola. Apesar de seus esforços, no entanto, até quase o fim do século, a Província ainda não dispunha de um aparato técnico-burocrático que garantisse sua aplicabilidade. Em Campinas, por exemplo, a Câmara Municipal enviava com frequência às autoridades provinciais pedidos de lâminas contendo as vacinas que, seguidamente, eram mal acondicionadas e estragavam-se no caminho. Ao analisar esta questão, Chalhoub afirma que, além de dificuldades como esta, não havia nem mesmo recursos técnicos para a regeneração da linfa vacínica no Brasil, pelo menos até a década de 1840. A solução adotada pelas autoridades foi a importação da linfa européia⁴¹. Esta solução também foi adotada em Campinas, mas não sem problemas. A questão era que esta iniciativa nem sempre estava restrita ao Estado. Nos anos de 1877 e 1878, por exemplo, a importação da linfa vacínica da Inglaterra foi feita por particulares ensejando um longo debate sobre o preço pago pela população por tal vacina e sua capacidade imunológica⁴².

Uma outra questão referia-se ao cargo de “vacinador”. Em seu trabalho, Chalhoub chama atenção para o fato que, na falta de doutores, a vacinação era usualmente entregue a boticários e leigos⁴³. No caso de Campinas, estes problemas eram recorrentes. Nos períodos de epidemias, como os de 1858 e 1862, a cidade não tinha vacinador. Apesar de toda a verve do discurso dos médicos acadêmicos contra os que atuavam sem licença, em ocasiões

movimento sanitarista da 1ª república” em Maio, Marcos C. e Santos, Ricardo Ventura. Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, pp.23-40. Carvalho, Antonio Carlos Duarte. Curandeirismo e medicina: práticas médicas e políticas estatais de saúde em São Paulo nas décadas de 1930 e 1940. Londrina: Ed. UEL, 1999. Para uma reflexão sobre as primeiras décadas do século XX ver Marques, Vera R. B. A medicalização da raça, médicos, educadores e discurso eugênico. Campinas/São Paulo: Ed. Unicamp, 1994.

⁴¹ Chalhoub, Sidney. Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁴² Sobre a importação da linfa inglesa consulte Diário de Campinas, 4/12/1877 e 5, 19 e 20/02/1878. Nestes artigos há, respectivamente, uma polêmica envolvendo o Sr. Baltasar da Silva Carneiro que havia importado a linfa da Inglaterra. Ele dizia que havia feito a importação devido ao descaso do governo que “só servia para criar impostos, oprimir e vexar a pobreza, e nunca para os atos de caridade e beneficência legais”. Em um outro artigo, no entanto, ele foi acusado de usura por vender o que devia distribuir gratuitamente. Baltasar da Silva Carneiro defendia-se dizendo que não vendia a linfa importada, mas apenas a vacina obtida pelo sistema braço à braço.

⁴³ Op. Cit. Consulte ainda Fernandes, Tânia. Vacina antivariólica: seu primeiro século no Brasil (da vacina jenneriana animal). História, Ciência e Saúde – Mangueiras. VI(1): 29-51 març-jun 1999.

como esta, a exigência de diplomas era bastante matizada. Em 1858, o Dr. Bertoldi, por exemplo, aconselhou que se ensinasse as pessoas a vacinarem, “mesmo aquelas alheias à medicina”. Em 1862, por sua vez, o cargo de vacinador era exercido por um leigo, segundo Daunt, “porque não havia facultativo que quisesse o lugar”⁴⁴.

Além de todas estas dificuldades no recebimento, produção e aplicação da vacina, havia ainda a hesitação da população em aceitá-la. Para vencer a “rebeldia do povo em aceitar a vacina, talvez por prejuízos devido à ignorância”, os poderes públicos foram adotando algumas medidas “coercitivas” para “benefício preservativo”. Em 1856, por exemplo, chegou-se até mesmo a fazer uma lista das pessoas vacinadas e a se pensar na intervenção da polícia para garantir sua metodização e obrigatoriedade⁴⁵. Aos poucos, a relação da municipalidade com a população foi se tornando tensa e autoritária⁴⁶.

Muitas pessoas em Campinas, no entanto, duvidavam da capacidade preventiva da vacina e mostravam-se abertas a formas alternativas de combate a essa doença. Parte dessa desconfiança, estava fundamentada na limitada eficácia da vacina que, vindo de outros lugares, dentro e fora da Província, muitas vezes, como vimos, mal embalada, chegava na cidade já “corrompida”. A eficiência da vacina dependia ainda de sua correta manipulação e reaplicação após dez anos. O que abalava a população, no entanto, era saber que mesmo pessoas vacinadas contraíam a doença. E o terror da epidemia parecia justificar os mais diferentes tratamentos, como aquele tentado por um conhecido médico local que narrou seu

⁴⁴ AESP. Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 854, Lata 60, Docto. 60-5-112 e N. ordem 855, Lata 61 Docto 61-4-9. Daunt, em 1862, dizia que um facultativo leigo podia desempenhar muito bem esta “tão simples tarefa”. Embora afirmasse que os médicos, como “atos de beneficência particular” eram incansáveis na vacinação do povo, apontava, por outro lado, um conflito envolvendo o regulamento da Junta de Higiene, que ainda não havia sido executado na Província, não se admirando, pois, “que os médicos se esquivassem de ônus que gostosos aceitariam”.

⁴⁵ AESP. Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 851, Lata 57, Docto 57-3-2 de 14 de janeiro de 1837 e N. Ordem 855, Lata 61, Docto 61-4-9.

⁴⁶ Veja, por exemplo, no último documento citado na nota anterior, a que ponto Daunt valorizava as relações de dependência e a iniciativa de “pessoas importantes” para controlar a população e garantir a vacina. Neste ofício de 1862 ele afirma: “os principais infectados (da varíola) eram moradores do bairro Santa Cruz, maior parte gente pobre vinda das partes do sertão e que não gozam da proteção da vacina; a população desse bairro também é móvel e reforma-se constantemente, e por isso não tem as relações de dependência que valem para que muito povo vindo de outros bairros tenha sido participante da benéfica influência da vacina em cuja propagação grande parte das pessoas importantes do município toma desde muitos anos um notável interesse”. Para resolver a questão, o médico sugere a intervenção da polícia.

drama pessoal: tendo sua casa sido atacada pela varíola, logo faleceu seu genro, mesmo tendo sido vacinado. Apavorado com a sorte de sua família, empregou uma planta, a *sarracenia purpurea*, como vacina, cujo poder preventivo defendia abertamente no jornal⁴⁷. Sob esta perspectiva, não é surpreendente o esforço da população na busca de terapêuticas alternativas e variadas, mesmo em relação à varíola que estava sob um controle mais efetivo das autoridades. Nada adiantou, neste quadro, nem os ataques de cólera de médicos como Daunt nem as reclamações sobre o “charlatanismo” ou “crime” envolvendo práticas como estas. Em Campinas houve, pois, espaço para muitos outros personagens atuarem, além dos médicos diplomados. Tito de Camargo era um dos mais conhecidos e respeitados entre eles.

* * *

Uma questão ainda se coloca, no entanto, no que diz respeito às declarações tão ressentidas como a do Dr. Langaard, ao afirmar a “pouca consideração” dada à “classe médica”. A julgar por seu depoimento, os curandeiros deviam existir em grande quantidade já que, em seus relatórios, parecia se sentir oprimido por eles e culpava o governo por não recorrer tanto quanto devia a “um pessoal tão distinto, homens de talento” (entre os quais ele se incluía).

Essa situação era ainda sublinhada pelo número reduzido de médicos diplomados. É difícil calcular ao certo, mas em 1855 as autoridades municipais citavam apenas três médicos e um cirurgião reformado⁴⁸. O Almanaque de 1872, por sua vez, registrava 12 médicos quando a população de Campinas era de 32.029 habitantes⁴⁹. O florescimento de curandeiros como Tito de Camargo, contudo, não deve ser explicado apenas a partir da escassez de médicos diplomados⁵⁰. Pimenta, considera, por exemplo, que “podemos

⁴⁷ O Constitucional 15/05/1875.

⁴⁸ AESP. Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 854. Lata 60, Docto 60-2-54.

⁴⁹ Para os dados de 1872, veja Lisboa, José Maria. Almanaque de Campinas. Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1872 e Almanach da Província de São Paulo de 1872/1873. Para a população de Campinas consulte Maciel, Cleber da Silva. Discriminações raciais: negros em Campinas. Campinas: Editora da Unicamp, 1987.

⁵⁰ Ao considerar a atuação dos curandeiros no Brasil, Santos afirmou que os clientes dos curandeiros negros eram seus compatriotas e que, em seus locais de cura, só depois verificou-se a presença de brancos, relacionando justamente, o florescimento do curandeirismo com a escassez de médicos.

considerar que a existência de curandeiros em um número razoável para atender a população restringia a atuação dos médicos no Brasil”⁵¹.

Apesar de existir médicos conhecidos na cidade, tais como o próprio Dr. Daunt ou o Dr. Langaard, os curandeiros tinham muitos clientes. Camillo Bueno, por exemplo, era um dos mais ricos fazendeiros da região e, por volta de 1870, caiu terrivelmente doente. Uma de suas primeiras providências foi chamar à sua residência, um dos mais famosos curandeiros que atuava na localidade: ninguém menos que Tito de Camargo, conhecido pela perícia com a qual aplicava sanguessugas e ventosas. Usou este tratamento diversas vezes em Camillo Bueno. O famoso curandeiro atendia, pois, aos mais renomados fazendeiros. Contudo, apesar de suas habilidades não pode evitar que a doença de Bueno se agravasse e que, por fim, este terminasse procurando os médicos diplomados, vindo a morrer em 1871 na Casa de Saúde Bom Jesus⁵². Pacientes, como ele, reservavam a curandeiros como Tito de Camargo um espaço de atuação bem significativo, independente do número e disponibilidade dos médicos diplomados na cidade.

A opção pelos curandeiros demonstrava ainda o quanto o discurso médico não tinha muita penetração entre os pacientes, mesmo no que toca a elite, apesar de tantas vezes reiterado nos relatórios sanitários, nas correspondências às autoridades provinciais, nas reclamações ao delegado de polícia, nas brigas pessoais que, por vezes, terminavam em processos crimes na justiça, enfim, apesar de toda a energia que os médicos gastavam em defesa dos diplomas⁵³. Na prática, seu discurso, não tinha muito poder normativo. A preferência de Bueno pelo tratamento com Tito de Camargo não era o único caso a atestar tal tendência. Vimos, páginas acima, o Dr. Daunt acusar o Sr. Guedes de ser o responsável,

Santos Filho, Lycurgo de Castro. História geral da medicina brasileira. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo, 1991, pp. 135-140. Outro autor que assinala esta relação é Machado. Op. Cit. p. 142.

⁵¹ Pimenta, Tânia Salgado. Artes de curar: um estudo a partir da fisicatura-mor no Brasil do começo do século XIX. Campinas, Unicamp, Dissertação de mestrado, 1997, p. 136 e também da mesma autora, Barbeiros, sangradores e curandeiros no Brasil (1808-1828). História, Ciência e Saúde – Manguinhos. V(2):349-72, jul out 1998.

⁵² Veja-se os recibos do tratamento ministrado por Mestre Tito que estão no inventário de Bueno. Inventário de Camillo Bueno, Arquivo do Centro de Memória da Unicamp, 1871, 3 Ofício, Cx 326, n.7173. Este último tem seu nome incluído na lista de óbitos da casa de saúde publicada no jornal Gazeta de Campinas, 17/08/1871.

⁵³ Consulte sobre isso os processos crimes envolvendo Daunt e o homeopata Laroche Gaspar.

por imperícia e negligência, pela morte de alguns pacientes variolosos. No entanto, o presbítero de Campinas, Amaro Antunes da Conceição, escreveu em 1853, um atestado no qual garantia que um escravo seu havia sido mordido de cobra e tratado por Guedes, “socorrido por um remédio de sua descoberta”, alcançando um “feliz resultado”. Concluía ainda que o tal Guedes era “merecedor de todos os encômios” e desejava que “por gratidão se prodigalizasse”⁵⁴.

Esta oposição entre médicos e curandeiros, entretanto, deve ser entendida em sua dimensão política, em um momento no qual a medicina acadêmica buscava erigir para si um lugar específico de atuação, diferenciando-se da atividade de outros profissionais, especializando suas práticas e atribuindo-lhes um caráter científico⁵⁵. Contudo, para além do discurso político, havia uma prática social que, justamente, se opunha a esta dicotomia criada entre médicos diplomados (científicos) e os outros profissionais (empíricos). O Dr. Bertoldi, por exemplo, por ocasião da epidemia de varíola de 1862, disse:

“é verdade que o povo menos ilustrado, que é acometido de preferência pela variola, aqui como em toda a parte, se entrega de preferência entre os curandeiros. São homens que se lhe entendem pela comunidade da ignorância e dos prejuízos, mas como práticos do empirismo são mais ou menos sancionados pela experiência nesta moléstia tão conhecida, como mesmo a medicina raras vezes embarga os caprichos da marcha das moléstias eruptivas, quando guardadas certas condições higiênicas que o empirismo também prescreve, a natureza pode mais que a arte e o inconveniente não é tão grande como parece”⁵⁶.

Em declarações como esta, a diferenciação entre tratamentos efetuados por médicos e por curandeiros, não parecia ser tão significativa e justificava, sob o ponto de vista do

⁵⁴ AESP. Offícios Diversos de Campinas, N. Ordem 852, Lata 59, Docto 59-6-47.

⁵⁵ Sampaio, em sua dissertação de mestrado, sobretudo no capítulo III, analisa como a identidade do médico foi construída a partir da perseguição aos curandeiros e a outros agentes de cura que, sobretudo a partir de 1880, eram identificados pelos higienistas como charlatães. Sampaio, Gabriela dos Reis. Nas trincheiras da cura. Campinas, Unicamp, Dissertação de mestrado, 1995.

⁵⁶ AESP. Offícios Diversos de Campinas, N. Ordem 855, Lata 61, Docto 61-4-3.

médico, pelo menos em parte, a opção dos clientes pelos curandeiros⁵⁷. No entanto, o Dr. Bertoldi também considerava que esta escolha era motivada pela “comunidade da ignorância” que unia os doentes mais pobres a seus curandeiros. É duvidoso, no entanto, que todos fossem da mesma opinião, sobretudo pessoas ricas como Camillo Bueno. Aliás, o próprio Dr. Daunt parecia hesitar frente à pretensa ignorância dos curandeiros. Como vimos, ele havia sido o primeiro a declarar guerra contra eles e os homeopatas, incansável na luta pela regulamentação da prática da medicina, impaciente nas suas reclamações contra a falta de fiscalização das atividades dos curandeiros ao exigir maiores esforços por parte da polícia. Porém, era amigo pessoal de Tito de Camargo Andrade. Consta inclusive que em algumas de suas consultas, o Dr. Daunt se fez assistir por este venerado curandeiro. Assim, conta-se o seguinte episódio:

*“à consulta do Dr. Ricardo, apresentou-se um indivíduo portador de uma úlcera na perna. Narrando a sua dolorosa história, concluiu dizendo que os médicos que o haviam examinado foram unânimes em afirmar a necessidade de amputar aquele membro. O Dr. Ricardo, depois de cuidadoso exame, diz: estou de acordo. Os médicos que me precederam não deixariam de aconselhar essa terapêutica tão fulminante. Arrancada a perna, a ferida deixará de existir no seu corpo. Mas, ouça o meu conselho – procure o Mestre Tito e faça o que ele mandar. Estou certo de que a ferida irá embora e que a perna ficará no seu lugar. Mestre Tito curou o infeliz”.*⁵⁸

Se um médico como o Dr. Daunt respeitava e reconhecia a competência e a eficiência dos tratamentos de curandeiros como Tito de Camargo, o que dizer então sobre a preferência dos pacientes em relação a eles? Diziam, inclusive, que Tito de Camargo havia “merecido a simpatia do povo campineiro” por ter sido um “ervanista de mérito invulgar”⁵⁹ e mesmo assim, não estava livre de polêmicas.

⁵⁷ Veja-se, por exemplo, o caso do curandeiro Juca Rosa no Rio de Janeiro. Sobre ele, consulte Sampaio, Gabriela dos Reis. A História do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da Unicamp em maio de 2000.

⁵⁸ Daunt Neto, Ricardo. “O Dr. Ricardo Gumbleton Daunt” Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Vol. XLI, 1894, pp.83 e 84.

⁵⁹ Gazeta de Campinas 31/01/1883

* * *

Em 1876, um jornal publicou a seguinte piada: “Que razão” - um cirurgião, após examinar um paciente, cobrou-lhe dez contos de réis para fazer uma operação. Um amigo do doente, surpreso, havia lhe perguntado a razão de tal preço, pois, em outra ocasião, ele havia praticado a mesma operação, pela metade daquele valor, em um doente que havia se restabelecido. Foi quando o cirurgião lhe respondera: “é justamente por isso. Mas, este, sei eu que morre e como esse resultado acarreta um prejuízo certo sobre o meu nome, preciso ter uma paga mais elevada para compensação”⁶⁰.

Este humor peculiar, destilado nas páginas dos jornais campineiros, revela muitas “razões” envolvidas nas polêmicas sobre a prática cirúrgica na cidade, às quais Tito de Camargo Penteado não ficaria alheio, conforme veremos mais adiante.

Em Campinas, durante quase todo o século XIX, não havia hospitais públicos. Epidemias como as de varíola sempre suscitavam, a partir do número elevado de óbitos, um debate sobre a conveniência de construí-los. Em geral, tratava-se as doenças à domicílio ou em casas de saúde particulares. Estas últimas localizavam-se, em grande parte, em ruas centrais da cidade, podendo funcionar na própria residência dos médicos ou em hotéis especializados. Usualmente, tais estabelecimentos não aceitavam, entre seus pacientes, doentes com moléstias contagiosas, tais como a varíola. Nos jornais, os anúncios destas casas de saúde eram abundantes, assim como os anúncios dos médicos mais atuantes e conhecidos na cidade como o Dr. Daunt, o Dr. Marinho ou o Dr. Cassiano Gonzaga, até aqueles mais desconhecidos que, de passagem pela cidade, ofereciam seus serviços. Alguns propunham seus préstimos de acordo com suas especialidades: eram “médicos operadores”, tratavam das “moléstias de mulheres”, eram “oculistas”, entre muitas outras⁶¹.

⁶⁰ O Constitucional 05/01/1876.

⁶¹ Em Campinas, nos almanaques anuais e na imprensa, noticiou-se de 1872 a 1889, um grande número de casas de saúde e enfermarias. Em 1874, seu florescimento parecia fazer parte de um processo relativamente novo e suscitava preocupações. Chegou-se a sugerir que o “médico vereador” (possivelmente o Dr. Daunt) fiscalizasse esta “indústria nova”, vigiando sobre o asseio delas, a organização interna, a aptidão do pessoal, a relação dos enfermos com o espaço ocupado, etc. O Constitucional 31/10/1874. Estas casas eram instaladas em ruas centrais da cidade tais como a rua

As cirurgias eram feitas, preferencialmente, nestas casas de saúde e requeriam a cooperação de vários profissionais. Muitos médicos costumavam assistir a estas intervenções, tal como aconteceu numa operação na casa de saúde S. Vicente, na qual um doente teve seu antebraço amputado e quatro pessoas assistiram a operação: Dr. Daniel Santos, Dr. Sarmiento, Dr. Ricardo Daunt e Dr. Marinho⁶². Quando bem sucedidas, as cirurgias eram, freqüentemente, divulgadas nos jornais, seguidas do agradecimento do paciente, atestando as habilidades do médico ou dos operadores. Em 28 de setembro de 1878, o *Diário de Campinas* noticiou, por exemplo, o caso da desarticulação do antebraço de uma escrava em consequência de fraturas e esmagamentos de ossos onde foi empregado o “método circular”, tendo sido a doente cloroformizada por um “hábil cirurgião dentista”. A paciente teve um aparelho colocado em seu outro braço e fraturou-o também na operação. Mesmo assim noticiava-se as “boas condições da enferma”. O Dr. Melchert, formado pela universidade de Munique e aprovado pela faculdade de medicina do Rio de Janeiro, anunciava também no jornal, a primeira operação daquele tipo feita com bons resultados na cidade: havia extirpado o olho esquerdo de um cliente, em sua casa de saúde e com a assistência do Dr. Silva Rego, para “salvar a vista do olho direito de uma afecção simpática”⁶³.

Neste período, sobretudo a partir da década de 1870, eram intensas a concorrência e as rivalidades entre os profissionais de cura e suas casas de saúde. Nos jornais, muitos ofereciam aos doentes “preços muito moderados”, garantiam “o melhor tratamento possível aos enfermos”, prometiam tratamento gratuito para a “pobreza”. Nos anúncios, para terem maior competitividade, declaravam seus diplomas ou a aprovação da faculdade de medicina do Rio de Janeiro para suas atividades. Contudo, observando com cuidado estes anúncios e a descrição das cirurgias, percebe-se que embora elas representassem uma certa distinção

do Rosário, do Comércio, Regente Feijó, etc. Muitos, como o Dr. Silva Rego, instalavam as enfermarias em suas próprias residências (mas não aceitavam doenças contagiosas) ou, estando de passagem na cidade, como os médicos operadores Canabrava e Meira, atendiam nos hotéis onde residiam provisoriamente, no caso o Hotel Oriental e o Europa, respectivamente. *O Constitucional* 20/3/1875, 13/06/1874 e o *Opinião Liberal* 24/08/1881.

⁶² *Gazeta de Campinas* 16/02/1873.

⁶³ *O Constitucional* 5/05/ 1875

social para aqueles que as realizavam, eram seguidamente efetuadas por profissionais não tão “habilitados” assim...

Tito de Camargo declarou, em 1876, que “tinha tido a honra de ajudar as operações praticadas na cidade pelo médico que tinha por especialidade as barrigas d’água e os lobinhos”⁶⁴.

Na verdade, a prática cirúrgica também era efetuada por curandeiros. Em Campinas, assim como no caso de outras práticas médicas, ela não era uma prerrogativa exclusiva dos diplomados. De fato, não chegava a ser sequer uma grande excepcionalidade Tito de Camargo atuar neste campo. A sangria, por exemplo, arte na qual este curandeiro parecia ser muito habilidoso, sempre esteve, pelo menos desde as primeiras décadas do século XIX, relacionada à prática cirúrgica. Afinal, uma das primeiras condições imprescindíveis exigidas de um cirurgião era que soubesse “sangrar”⁶⁵.

Parecia mesmo haver, nos primeiros anos do século XIX, uma certa tolerância por parte de setores mais abastados da sociedade quanto à atuação de curandeiros na aplicação de sangrias em “atos cirúrgicos menores”⁶⁶. A notoriedade de Tito de Camargo em Campinas, parecia indicar, no entanto, que ele possivelmente penetrasse para além destes limites. Talvez se devam a isso as interpelações dos jornais que buscavam diminuir a sabedoria de seus métodos e resultados.

Tito de Camargo havia, pois, declarado que tinha ajudado naquela cirurgia de “barriga d’água e lobinhos” em resposta a um anúncio publicado anteriormente no jornal em referência a uma cirurgia de paracentese feita na ocasião⁶⁷. Inicialmente havia se indagado, com bastante ironia, qual o “método empregado” pelo médico homeopata naquela intervenção, o “tamanho da lúpia”⁶⁸ e se a extração da mesma não havia sido obtida por “expremição”⁶⁹. Posteriormente, um outro artigo foi ainda mais longe fazendo uma

⁶⁴ Gazeta de Campinas 12/02/1876 em resposta ao artigo publicado no mesmo jornal no dia anterior. É assinado: Tito.

⁶⁵ Sobre a sangria e sua relação com a cirurgia no período da fisicatura consulte Pimenta. Op. Cit.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Aspiração de líquido de uma cavidade por meio de punção.

⁶⁸ É possível que o uso de uma palavra mais culta como lúpia no lugar de lobinho tivesse o intuito de demarcar distâncias sociais.

⁶⁹ Diário de Campinas 10/02/1876.

referência mais explícita às intenções de “colegas” (como o caso do homeopata e do curandeiro) de participar das cirurgias:

“os colegas operadores têm razão de sobra de andarem amofinados por não terem sido convidados para ajudantes de operações. Em outras operações em lhes afianço, serão convidados não só para ajudantes como também para assistentes. Consolem-se com as injustiças do mundo, e Deus lhe dê juízo, ocupação e dinheiro, que é, ao que parece, o que lhes falta in magna quantitate”.

O desdém com o qual o “parente da operada”, que assim assinava o artigo, referia-se aos operadores, assistentes e ajudantes, ganha um tom ainda mais mordaz na trova que publicou a seguir:

“Felinto Elysio já dizia:

Árvore que dás perlito,

Porque não dás cousa boa?

Cada um dá o que tem

Conforme a sua pessoa”⁷⁰.

Médicos e cirurgiões, como vimos acima, disputavam neste período um lugar exclusivo no tratamento dos doentes, desclassificando em seus discursos, principalmente, os homeopatas e os curandeiros. O exercício da medicina e da cirurgia tendia a colocar os “médicos-operadores” diplomados numa posição social destacada e, seguidamente, estas não eram atividades consideradas compatíveis com os homeopatas nem com a condição de ex-escravo, como era o caso de Tito de Camargo⁷¹. A trova citada acima demonstra a dificuldade de tolerar atuações como a dele e sua conseqüente ascensão social. Tais versos referiam-se a um ditado português, provavelmente muito conhecido naquele momento, que

⁷⁰ *Gazeta de Campinas* 11/02/1876.

⁷¹ Oposição semelhante é observada por Pimenta. Op. Cit. Sobre este assunto veja ainda Boxer, C.R. Some remarks on the social and professional status of physicians and surgeons in the iberian world 16th-18th centuries. *Revista de História*, Ano XXV, Vol L, Tomo I, 1974, pp. 197-215.

afirmava que a propriedade dos frutos dependia da qualidade da árvore, sendo portanto, vã a questão de Felinto Elysio, pois uma pereira que dá perlito (pêra pequena e de menor qualidade) não poderia mesmo dar “cousa boa”. Que dizer então dos métodos e resultados obtidos naquela cirurgia de paracentese?

Tito de Camargo, no entanto, respondia que tinha “honra” em ajudar naquelas operações e que a crítica sarcástica a “respeito de ajudantes”, “não se entendia com ele”. Ironizava ainda o desconforto do “parente da operada” ao dizer que “pobre como era, não se amofinaria por ser esquecido, nem pretendia também ver-se em mais assaltos”. E concluía secamente: “basta o que basta”⁷².

Nesta polêmica protagonizada por Tito de Camargo, percebe-se que nem tudo o que motivava as desavenças eram dúvidas sobre a eficácia das terapêuticas utilizadas nem tampouco a competência dos diversos profissionais de cura, mas imbricava-se em hierarquias sociais e escolhas que as pessoas faziam em relação aos seus médicos e/ou curandeiros⁷³

* * *

Assim, a acusação feita por um médico como o Dr. Langaard a respeito da pouca especialização e ignorância dos curandeiros em seus métodos cirúrgicos deve ser reavaliada. Afinal, se nas declarações deste médico, como vimos, os curandeiros operavam sem nenhum conhecimento de anatomia e cloroformizavam seus pacientes até a morte, nas descrições publicadas na imprensa há casos de pacientes cloroformizados por cirurgiões-dentistas. Isso demonstra que a atividade cirúrgica envolvia pessoas com habilidades variadas, quiçá colocando no mesmo patamar a extração de dentes com a amputação de partes do corpo humano. A julgar também pelas piadas, não eram os curandeiros os únicos a “sancionar o assassinio” como Langaard havia afirmado. É preciso, pois, considerar que na relação entre

⁷² Gazeta de Campinas 11/02/1876.

⁷³ Para uma comparação com o processo de institucionalização da medicina na França e as atividades dos cirurgiões, consulte ainda Lebrun, François. “Os cirurgiões-barbeiros” Le Goff, J. As doenças têm história. Lisboa: Terramar, 1985, pp. 299-304.

os pacientes e seus diversos curadores entrecruzavam-se outros elementos: várias formas de perceber as doenças e suas curas em um processo no qual influíam, sobremaneira, os modos de vida adotados voluntária ou involuntariamente pela população.

Médicos como o Dr. Bertoldi, por exemplo, vinculavam a escolha de curandeiros por parte dos variolosos com o fato de serem eles parte de um “povo menos ilustrado”⁷⁴. No relatório sanitário de 1862, por sua vez, a relação entre varíola e pobreza, evidenciou-se mais uma vez. Dizia este médico que:

“como acontecia em todas as epidemias, os primeiros casos haviam sido funestos, os miasmas disseminados sobre uma população germinavam-se reproduziam-se de preferência sobre as organizações mais estragadas ou em condições de recebê-los, e desta vez esses miasmas temperaram sua malignidade na constituição epidêmica reinante. As primeiras vítimas foram pobres mulheres, tristes representantes da mais imunda prostituição, organismos estragados pela miséria, pela embriaguês, pela sífilis, habitadoras de tugúrios mal arejados e duas crianças vivendo com elas”⁷⁵.

Essa forma de perceber e qualificar os pacientes pobres decorria também, em certa medida, da distância social e econômica que existia entre médicos como o Dr. Bertoldi ou o Dr. Daunt e o restante da população. Não podemos esquecer as enormes diferenças existentes entre os indivíduos numa cidade como Campinas, onde em 1872, os escravos somados aos negros livres representavam 60,8% da população⁷⁶. E não era raro associar a incidência da varíola à introdução de novos escravos africanos na cidade⁷⁷. O temor da doença motivava inclusive as autoridades municipais a deixá-los, imediatamente após sua chegada, em quarentena em “um quadro fora da povoação”⁷⁸. A distância social ajudava a

⁷⁴ AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 855 Lata 61 Docto 61-4-3.

⁷⁵ Idem

⁷⁶ Censo de 1872. Maciel, Cleber da Silva. Op. Cit.

⁷⁷ Chalhoub afirma que havia um consenso na comunidade médica do Rio de Janeiro na relação entre o tráfico de escravos e a eclosão de epidemias de varíola. Para o autor, esta vinculação não era incorreta pois houve, de fato, uma relação entre a ocorrência da varíola em algumas regiões da África e a transmissão da doença para o Brasil, verificando-se uma inflexão desta tendência quando aqui se iniciou a vacinação. *Op. Cit.*

⁷⁸ Em 1850, por exemplo, o aparecimento de alguns casos de varíola foi relacionado à chegada de uns africanos da Companhia de mineração. AESP. Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 853, Lata

obscurecer o entendimento que os médicos tinham das diferentes formas através das quais esta população pobre e muitas vezes escrava enfrentava a aflição causada pelas doenças. Tal distanciamento, aos olhos dos médicos, parecia favorecer os curandeiros. Afinal, como diria o Dr. Bertoldi, “eram homens que se lhe entendia pela comunidade da ignorância e dos prejuízos”.

Este desejo dos médicos de enclausurar os curandeiros em um lugar subalterno teve, no entanto, suas nuances no decorrer do século XIX. Durante as duas primeiras décadas, no período da Fisicatura, por exemplo, Pimenta afirma que os terapeutas populares gozavam de maior prestígio já que seus saberes eram reconhecidos como legítimos, autorizando-os a exercer suas atividades. Muitas vezes, as autoridades preferiram regular e não reprimir suas práticas. A partir da década de 1830, no entanto, a relação entre a medicina acadêmica e a popular foi se transformando, em detrimento desta última. Este processo, como vimos, era muitas vezes marcado por movimentos contraditórios delineando o alcance relativo do discurso médico. Outro fator, entretanto, pareceu a Pimenta, importante ressaltar: a perícia dos curandeiros, mesmo quando era reconhecida, não era respeitada como estando no mesmo patamar da perícia dos médicos. Transparecia sempre na Fisicatura, ensina-nos ainda Pimenta, uma hierarquia entre as diferentes práticas de cura, estando os médicos melhor posicionados que os demais. Esta autora conclui que tal estratificação relacionava-se com as diferenças sociais e econômicas existentes entre eles. Controlar as diferentes práticas de medicina significava também preservar para si um lugar socialmente privilegiado. A campanha contra os curandeiros só iria se acirrar, após os anos da Fisicatura, com a atuação da Junta de Higiene embora nunca, durante todo o século XIX, se tivesse conseguido conter, como vimos o exemplo em Campinas, as práticas destes últimos⁷⁹.

O controle de uma proficiência profissional mesclada às diferenças sociais e econômicas dificultava a relação dos médicos com a população, sobretudo com aquela parcela mais pobre. Os curandeiros estavam aparentemente em posição mais vantajosa por estarem, do ponto de vista social, mais próximos a uma grande parte de seus pacientes. A

59. Sobre a quarentena dos escravos veja ainda, BCMU. Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade de Campinas 1864 e APMC, Livro de Registros e Correspondências de 1872 à 1881.

⁷⁹ Pimenta, Op. Cit e Sampaio, Op. Cit.

forma pela qual estavam dispostos a intervir e a tratar das doenças tendia a não se mesclar com formas de controle social.

A querela envolvendo os hospitais ilustra um pouco a maneira pela qual as diferenças sociais podiam incidir sobre o tratamento das doenças. Desde 1858, motivadas pelo número alarmante e crescente de vítimas da varíola, as autoridades municipais e os médicos locais discutiram sobre a conveniência de estabelecer, na cidade, lazaretos ou hospitais destinados exclusivamente ao tratamento dos variolosos. Em geral, estes doentes não eram aceitos nas demais casas de saúde existentes na cidade. Médicos como Daunt, no entanto, mostravam-se bastante hesitantes quanto ao benefício de tais estabelecimentos. Inicialmente em 1858, ele ponderava que os hospitais talvez fossem os mais propícios para se obter uma maior “vigilância” sobre os enfermos. Havia também propostas de direcionar estes lazaretos para o tratamentos dos pobres e indigentes, reservando os tratamentos domiciliares aos mais afortunados. Apesar desta intenção de efetuar o tratamento dos doentes segundo as hierarquias sociais, a população “mais desvalida” mantinha-se o mais distante possível de locais como aqueles, pois tinha horror a hospitais e lazaretos considerados focos de contágio e lugares de morte⁸⁰. Frente à resistência da população, Dr. Daunt, mesmo diante do número crescente de mortos decorrente da epidemia de 1862, voltou atrás em suas considerações ao reconhecer a “impossibilidade de se conseguir centralizar os enfermos sem irritação considerável do povo e sem uma arbitrariedade repugnante”⁸¹. Hospitais e lazaretos construídos, emergencialmente, em anos posteriores não ficaram imunes neste embate entre a percepção que os doentes, sobretudo os mais pobres, tinham a respeito deles e a defesa preconizada pelos médicos e autoridades municipais⁸². Esta oposição, por vezes, dava margens a ações truculentas dos poderes públicos como ilustram, em 1878 no jornal, as

⁸⁰ Quando a Câmara Municipal, em 1875, estabeleceu emergencialmente o seu lazareto, não pode evitar que este fosse conhecido como “matadouro”. Os hospitais, sobretudo no século XVIII eram lugares onde se preparava para uma boa morte em descompasso com os hospitais europeus. Sobre o Brasil consulte-se Marques, Op. Cit e para o caso europeu, Foucault, Michel. Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

⁸¹ Para acompanhar o debate sobre a relevância de se construir um lazareto para atender os pobres e indigentes consulte AESP. Offícios Diversos de Campinas, N. Ordem 855 e 856, Lata 61 e 62.

⁸² Sobre o debate envolvendo as casas de saúde consulte os artigos O Constitucional em 16/01/1875 e na Gazeta de Campinas no dia 14/01/1875 e 29/04/1875. Para analisar a resistência da população e a concorrência entre os lazaretos e casas de saúde privadas consulte: Gazeta de Campinas 19 e 23/11/1871 e 24/12/1871; Diário de Campinas 17/03/1878.

denúncias de “prepotências e abusos” de um fiscal que levou à força um paciente infectado de varíola para o hospital⁸³. Não chega a surpreender a preferência da população pelo tratamento domiciliar do curandeiro.

No caso da epidemia da varíola, médicos como Daunt não apenas mapeavam a doença para evitar o contágio, mas exerciam também uma certa pressão social, através das bandeiras pretas ou amarelas utilizadas para observação e isolamento dos pacientes. Como vimos acima, não eram apenas as doenças que eram focalizadas. A vigilância era estendida aos próprios pacientes. Ao adentrar as casas para o tratamento da varíola podiam classificar suas moradias de “tugúrios”, podiam ainda, com suas prescrições, conhecer e intervir nos modos de vida de seus pacientes ou mesmo classificar algumas mulheres no rol “das tristes representantes da mais imunda prostituição”. Tinham também o poder de abrir brechas para um controle mais efetivo, como aconteceu no Rio de Janeiro, com o serviço de vacinação. Lá, o método de vacinação braço a braço deixava os indivíduos vacinados sob a mira dos médicos e autoridades policiais, ciosas de seu retorno para a extração do pus vacínico⁸⁴.

A preferência da população por curandeiros pode, pois, ser explicada por fatores muito variados. As diferenças sociais e econômicas existentes entre médicos como Ricardo Daunt e curandeiros como Tito de Camargo podem explicar o lugar subalterno que procurou-se reservar a estes últimos; podem justificar a dificuldade dos médicos em diagnosticar e tratar dos doentes, sobretudo daqueles mais desvalidos; além disso, o autoritarismo de métodos empregados pelas autoridades, como este citado acima, pode informar muito sobre as preferências da população. Todos estes elementos, contudo, ainda não esgotam esta história.

* * *

Em Campinas, como vimos, havia o uso de práticas variadas para a cura das doenças e muitas terapêuticas contavam com grande dose de criatividade e experimentação na sua elaboração. A manipulação dos remédios era, neste sentido, exemplar. Não apenas porque baseava-se em grande medida em conhecimentos empíricos que rivalizavam com aqueles

⁸³ Diário de Campinas 07/09/1878

mais científicos mas, também, porque incorporavam – na sua preparação e aplicação – formas peculiares de perceber as doenças.

Em 1875 houve uma discussão que considero emblemática. Trata-se daquele remédio para reumatismo, já citado, criado pelo Dr. Silva Rego. Amplamente propagandeado na imprensa, ele logo suscitou críticas quanto à sua utilização. O cerne da questão parecia ser o fato do médico que o criara e do farmacêutico que o comercializava não terem revelado a fórmula do medicamento, sendo por isso “vítima de apreciações injustas”. Para demonstrar a eficácia do dito xarope, no entanto, publicavam-se na imprensa atestados feitos por pessoas que o haviam experimentado, avaliando seu efeito terapêutico⁸⁵.

A produção destes medicamentos com fórmulas secretas, seguida pela publicação de atestados, era bem comum no Brasil, desde o século XVIII⁸⁶, podendo envolver desde médicos como o Dr. Silva Rego até homeopatas ou curandeiros. Muitos destes remédios alcançaram um sucesso imenso no Brasil. Desde o século anterior, era comum a descrição de remédios ou de líquidos, como a misteriosa *Água de Inglaterra*, por exemplo, que prometia solucionar as aflições causadas pelas mais variadas doenças, seduzindo um grande número de consumidores com suas curas maravilhosas. À medida que o século XVIII foi caminhando, no entanto, esses “remédios de segredo” que não tinham suas composições reveladas foram sendo paulatinamente criticados⁸⁷. A tensão suscitada por estes medicamentos referia-se, em grande medida, à concepção das doenças e de suas curas implicadas em sua formulação e consumo.

Este “segredo” concernente à composição dos remédios relacionava-se diretamente com a visão cosmológica que envolvia seus fabricantes e consumidores. Muitas pessoas católicas, durante o século XVIII, por exemplo, acreditavam que este segredo resguardava algo da esfera do divino e mesclavam, com especial maestria, aspectos mágicos com aqueles

⁸⁴ Chalhoub, Op. Cit., p. 122.

⁸⁵ O Constitucional 19/05/1875.

⁸⁶ Sobre o comércio de drogas, sobretudo no século XVIII, vide Marques, Vera Regina Beltrão. Natureza em Boiões. Medicinas e boticários no Brasil setecentista. Campinas/ São Paulo: Editora da Unicamp/Centro de Memória Unicamp, 1999. Para outras informações consulte ainda Ribeiro, Marta M. A ciência nos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

⁸⁷ Baseio-me aqui, sobre os remédios de segredo no século XVIII em Marques, Op. Cit.

mais religiosos. Sacerdotes podiam invocar poderes ocultos como os dos santos, ao unguir óleo bento no corpo dos fiéis para curar determinadas doenças. Houve mesmo o caso de um padre paulista que escreveu uma obra intitulada *Botica preciosa e Tesouro Precioso da Lapa* na qual salientava que “as enfermidades do corpo e da alma só poderiam ser verdadeiramente curadas por intervenção divina”, sendo a Virgem Maria a única realmente capaz de curar sendo, pois, mais preciosa do que os remédios que receitava⁸⁸.

Apesar do amplo consumo desses “remédios de segredo” no final do século XVIII e início do XIX, as autoridades demonstravam, cada vez mais, uma preocupação com seus componentes, fiscalizando-os e tentando normatizar as práticas de cura. Em nome de um conhecimento cada vez mais científico, buscavam racionalizar ainda mais a manipulação dos medicamentos e dos procedimentos de cura. Pretendiam reorganizar os saberes, revelando os segredos, investigando seus ingredientes ativos, testando-os, comprovando seus efeitos dentro de uma percepção científica⁸⁹. Talvez, por isso, também houvesse ainda em 1875 uma polêmica sobre os elementos secretos do remédio do Dr. Silva Rego.

Além disso, havia em Campinas medidas mais efetivas no sentido de controlar os medicamentos. As posturas municipais buscavam regulamentar sua manipulação e distribuição. Desde 1856, vigorava na localidade uma lei que restringia o comércio dos remédios a negociantes e boticários habilitados pela municipalidade, buscando com isso garantir aos consumidores a qualidade de tais substâncias⁹⁰.

A despeito deste controle, a relação entre magia e ciência, a crença na possibilidade do mundo sobrenatural poder interferir, através destes tratamentos, na vida terrena, não se deteve no século XVIII. Embora esta percepção tenha, no século seguinte, se transformado

⁸⁸ Marques, Op. Cit. pp. 235 à 279. Para a análise da obra citada no texto consulte-se especialmente a p.264. Sobre a relação entre magia e cura no século XVIII, consulte ainda Grossi, Ramon Fernandes. O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas “mágicas” nas Minas. *Vária História*, n. 20, p. 118-131, março 1999.

⁸⁹ Marques Op. Cit. Sobre a atuação da Fisicatura sobre estes medicamentos, consulte ainda Pimenta, Op. Cit.

⁹⁰ Posturas Municipais de 1856: “todo negociante ou boticário que vender gêneros ou drogas corrompidas, alteradas ou falsificadas ou vender uma coisa por outra será multado ou preso, além da restituição da importância do contrato. Ninguém poderá vender remédios de qualquer qualidade que seja em bruto ou preparado e quaisquer substâncias corrosivas que fossem declaradas em edital, sem estar habilitado, sob pena de multa e prisão”. BCMU. Posturas da Câmara Municipal de Campinas, Livro Correspondências Posturas Editais, 1856/1872.

em alguns aspectos, não havia, entretanto, desaparecido. A polêmica sobre o remédio secreto do Dr. Silva Rego pode, justamente, ajudar-me a refletir sobre a longevidade deste tipo de percepção das doenças e seus remédios e sobre sua importância na vida dos habitantes de Campinas no século XIX.

Um guia médico como o de Rossiter, por exemplo, reiterava esta convicção religiosa em suas páginas. Ali, acima das receitas prescritas para o tratamento das doenças, estava o poder divino, único realmente efetivo para a cura dos pacientes⁹¹. Isto não significava, naturalmente, um total descrédito à verdade científica⁹². O Sr. Luciano Teixeira Nogueira, por exemplo, um rico fazendeiro de Campinas, foi submetido a uma operação de catarata realizada pelos médicos Paula Lacerda, Fernando Marinho e Oliveira Santos, em uma casa de saúde. Não devia duvidar da eficácia dos tratamentos de médicos diplomados e tão ilustres. Mas o fato de se submeter a métodos pretensamente mais científicos não o impediu de tomar certas precauções. Assim, ao mesmo tempo que noticiava a bem sucedida operação no jornal, convidava familiares e amigos para uma missa de ação de graças⁹³. Para uma boa parte da população de Campinas, religião e ciência podiam, pois, conviver de modo inseparável.

Esta percepção religiosa envolvendo as doenças não estava restrita à manipulação dos medicamentos nem denotava apenas uma cultura católica européia. Mesclava-se, com certeza, a percepções africanas e ao conhecimento de métodos curativos trazidos da África pelos escravos.

Tito de Camargo, como curandeiro e devoto de São Benedito, movia-se dentro deste espaço que unia as práticas médicas às percepções religiosas do mundo. Através de curas que realizou em Campinas, sabemos que ele era um “ervanista de mérito invulgar”, um “exímio aplicador de ventosas e sanguessugas”, que fazia sangrias e assistia algumas

⁹¹ Rossiter, Frederico. Guia prático de saúde. Tratado popular de anatomia, physiologia e hygiene, no qual se descrevem scientificamente as enfermidades, suas causas e seu tratamento. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, s.d.

⁹² Esta percepção religiosa não era restrita aos sacerdotes. Muitos médicos, no setecentos, também enunciaram as virtudes de seus preparados fazendo reverência ao dom sobrenatural (celestial ou divino) deles.

⁹³ O Constitucional, 30/09/1874.

cirurgias. Combinava em suas atividades, portanto, técnicas variadas tratando das doenças tanto interna quanto externamente.

Como curandeiro, Tito de Camargo encaixava-se bem no perfil dos terapeutas populares traçado por Pimenta: eram, em geral, homens saídos da camada mais pobre da população, sendo a maioria, como Tito, africana⁹⁴. Apesar de ser curandeiro e, portanto, não ter seus conhecimentos atestados por licenças ou diplomas, apesar de sofrer, como os demais, críticas como a que vimos publicadas nos jornais, por usar ervas⁹⁵ e fazer sangrias, estava efetuando práticas sancionadas pelos parâmetros da medicina acadêmica. Elas eram também corriqueiras entre os médicos ou cirurgiões habilitados⁹⁶.

Estas práticas, tão disseminadas entre médicos e curandeiros, testemunhavam, por um lado, a influência exercida no Brasil pela medicina européia tradicional, presa ao humorismo hipocrático que relacionava as doenças aos excessos de humores corruptos no corpo. Seus tratamentos, no intuito de expulsá-los, prescreviam o uso de vomitórios, purgantes, laxantes, estimulando as atividades fisiológicas excretoras, ou ainda, clisteres, purgas e sangrias⁹⁷. Mas, por outro lado, estas práticas correspondiam também a outras crenças na expulsão do corpo dos doentes de energias maléficas causadoras das doenças, como veremos a seguir.

Karasch cita em seu trabalho uma descrição das sangrias praticadas no Rio de Janeiro feita por Ewbank. Ele narrava que a sangria por meio de ventosas era um "remédio africano favorito" e utilizado, "de preferência ao sol, para que o efeito fosse mais 'benéfico'". O processo, segundo ele, consistia em arranhar a pele do paciente com uma pedra e em seguida, colocar a parte mais larga de um chifre de ovelha sobre ela e chupar para fora o ar. Esta forma de "chupar" as enfermidades, também era usual entre os bacongós, indicando talvez que o uso de sangrias pelos curandeiros se devesse não apenas à concepção hipocrática dos humores, mas também a uma tradição africana⁹⁸.

⁹⁴ Pimenta, Op. Cit. especialmente pp.86-90.

⁹⁵ Havia, desde o século XVIII, um interesse pela descoberta de plantas medicinais. Veja a este respeito Marques e Pimenta, ambas já citadas anteriormente.

⁹⁶ Pimenta, Op. Cit.

⁹⁷ Ferreira, Op. Cit.

⁹⁸ Karasch, Op. Cit.

Afinal, para muitos africanos, as doenças tinham causas sobrenaturais e era preciso “sugar os espíritos malignos” afim de restabelecer a ordem natural das coisas, segundo a cosmologia centro-africana que vimos descrita por Craemer, Vansina e Fox⁹⁹. Para restabelecer justamente esta ordem natural, Karasch considera que, com o intuito de “afastar o mal”, muitos escravos no Rio de Janeiro recorriam a líderes religiosos¹⁰⁰. Talvez em Campinas, apelassem para curandeiros como Tito de Camargo.

Na cidade, Tito de Camargo ainda tinha seus poderes de cura maximizados pela citada crença de que São Benedito o protegia. A este santo, mediador entre o mundo natural e sobrenatural, como vimos, creditava-se o poder de fazer milagres e de curar enfermos. Vimos, afinal, São Benedito em ação, no sermão descrito no capítulo precedente, curando cegos, aleijados, surdos...

Neste contexto, Tito de Camargo tinha razões de sobra para empenhar-se na construção da morada do santo. A missão de colocar sua imagem em um santuário apropriado para receber oferendas e orações por parte dos devotos, podia ainda encerrar outros significados. Craemer, Vansina e Fox, analisam, por exemplo, o quanto os atos simbólicos são importantes para a cultura religiosa centro-africana. Karasch, por sua vez, relaciona a veneração pelas imagens – como a de São Benedito – com os “amuletos coletivos” africanos, por sua capacidade de transmutar-se em símbolos poderosos na proteção da comunidade contra a doença e a morte¹⁰¹.

No Rio de Janeiro este santo era muitas vezes evocado pelos africanos, inclusive em seus cucumbis, como alguém poderoso e capaz de ajudar o bem a triunfar sobre o mal. Lá, podia-se também acreditar que possuía um poder dual, ou seja, podia tanto causar quanto curar as doenças. Karasch narra um episódio singular demonstrando o quanto este santo era poderoso no século XIX, naquela cidade. Em 1849, apesar da popularidade de São Benedito, alguns “brancos protestaram contra carregar um homem negro aos ombros” recusando-se a levá-lo na procissão religiosa, deixando sua imagem na sacristia. Em dezembro daquele mesmo ano, São Benedito não se fez de rogado e se vingou. Na crença popular, segundo a autora, ele mandou a terrível epidemia de febre amarela que matou,

⁹⁹ Op. Cit.

¹⁰⁰ Op. Cit.

¹⁰¹ Karasch, Op. Cit. p.361.

naquele momento, especialmente a “gente branca”. No ano seguinte, sua estátua havia sido “prontamente repostada na procissão, com um rico manto novo e uma plataforma repintada, decorada com palmas e rosas”. Segundo Karasch, a reação popular à febre amarela demonstrava que muitos realmente acreditavam que ele tinha “força” para mandar uma epidemia devastadora. E não apenas isso. Tinha, por outro lado, o poder para proteger seus devotos contra envenenamentos. Esse controle duplo de doença e veneno sugere, ainda na sua opinião, que sua imagem fosse invocada em rituais contra bruxaria ou feitiçaria nos quais se usava veneno para detectar bruxas e curar pessoas. Portanto, conclui Karasch, o motivo da popularidade duradoura de São Benedito na cidade, talvez não se devesse apenas à sua capacidade de estabelecer com os africanos uma relação identitária a partir da cor negra, mas também pela fé que tinham em sua “potência”, pois, “podia lutar contra bruxarias e feitiçarias, isto é, doença e morte”¹⁰².

Em Campinas, assim como em outros lugares no Brasil, a crença na força dos santos nesta luta, fazia-se presente nas ruas da cidade, em inúmeras procissões, que não envolviam apenas São Benedito, embora lá ele também fosse muito popular entre a população negra, escrava e/ou africana. A Igreja, por sua vez, incentivava este tipo de devoção através de orações e procissões na busca da extinção das epidemias. Em 1874, por exemplo, assim como acontecia no Rio de Janeiro, fazia-se uma festa em homenagem a S. Sebastião. Sua imagem era colocada em um altar, dentro da Matriz de Santa Cruz, para que o “mártir advogado da peste” livrasse os habitantes da cidade do flagelo¹⁰³.

Todos estes elementos religiosos, possivelmente compartilhados por escravos e africanos, podem ajudar a pensar a penetração que Tito de Camargo tinha na cidade de Campinas como curandeiro. Sua notoriedade tendia a contrastar com as reclamações dos médicos diplomados, com suas respectivas dificuldades de interagir e tratar da população de Campinas, sobretudo daquela mais pobre. Em suma, os médicos pareciam ir na contramão deste processo ao buscar origens materiais para as doenças, temendo os miasmas, a insalubridade, a falta de higiene, percebendo-os como causas possíveis dos males da

¹⁰² Op. Cit.

¹⁰³ Em geral não era apenas São Benedito que tinha poderes curativos, embora fosse, para a população negra, um dos mais vigorosos. Marques, chega a citar uma lista de santos e suas

população. Apesar de suas ações serem muitas vezes ambivalentes, como vimos nas páginas acima, em nenhum momento de suas declarações, pelo menos as que encontramos, manifestam qualquer preocupação em reelaborar esta relação entre o mundo natural e o sobrenatural. No intuito de se diferenciarem e de construírem um espaço corporativo de ação, falavam em nome de conhecimentos científicos que tendiam a distanciá-los do resto da população, muitas vezes, mais crédula. Não podiam, portanto, concorrer com curandeiros como Tito de Camargo, que tinham outras formas de entender as doenças, relacionando sua religiosidade à forma que adquiriam seus tratamentos garantindo, por conseguinte, a conquista de seu espaço social e político¹⁰⁴.

A medicina acadêmica, nesses anos, abria para si espaços consideráveis se comparada a outras ciências, caminhava rumo ao sucesso no combate a muitas doenças, especialmente a varíola. Entretanto, apesar de todas essas conquistas, não conseguia, no contato com seus pacientes, conquistar sua confiança e preferência absoluta. Haviam de lidar com a ascensão de curandeiros como Tito de Camargo.

* * *

Tito de Camargo, crendo-se talvez protegido pelo santo, bem podia percorrer as ruas da cidade, passando destemido pelas bandeiras amarelas e pretas hasteadas nos momentos mais críticos das epidemias. Além de cuidar dos doentes, tinha, no entanto, outro objetivo. Em várias ocasiões, ele saía pela cidade em busca de esmolas para o cumprimento de sua missão: a construção da igreja. Em sua peregrinação consolidava, aos olhos de muitos habitantes da cidade, a imagem de homem pio e devoto. Fazia suas caminhadas com a opa branca e preta da irmandade de São Benedito, da qual fazia parte. Levava ao peito a caixinha com a imagem do santo¹⁰⁵.

respectivas especialidades. Assim, entre tantos outros, Santo Amaro protegia contra os achaques das pernas e dos braços, Santa Ana contra a esterilidade.

¹⁰⁴ Ainda sobre esta relação entre cura e magia consulte Wissenbach, Maria Cristina Cortez. Ritos de magia e sobrevivência. Sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1850-1940). Tese de doutorado apresentada no Departamento de História da Universidade de São Paulo, julho de 1997.

¹⁰⁵ Brito, Jolumá. A História de Campinas, pp. 86-112.

Tito de Camargo teve muito a ganhar, de qualquer maneira, com esta filiação. Havia, contudo, em Campinas, aqueles menos crédulos ou talvez mais zombeteiros que não perdiam a oportunidade de fazer uma troça com tamanha veneração. Ao que parece, Tito de Camargo descia as ruas cantarolando para sua coleta: “esmola pra São Benedito”. Ao que prontamente lhe respondiam: “metade pro seu vigário metade pro Mestre Tito”¹⁰⁶.

Brincadeiras como estas, das quais ele parecia ser vítima contumaz, insinuavam, todavia, que ele pudesse tirar proveito da devoção. Talvez isso não fosse totalmente inverossímil. Não quero com isso afirmar a você leitor que ele realmente se apropriasse do dinheiro do santo, como sugere a piada; no entanto sua fé poderia ajudá-lo a auferir, indiretamente, lucros monetários.

Como andador da irmandade e fundador da capela, Tito de Camargo batia de porta em porta, ia de casa em casa, estabelecendo provavelmente um contato mais direto e pessoal com os mais diversos habitantes da cidade, franqueando barreiras sociais¹⁰⁷. Como devoto e curandeiro, tinha seu trânsito na sociedade ampliado e ia se tornando cada vez mais popular. E quanto mais conhecido, maior a possibilidade de expandir, através da filiação e dedicação ao santo, sua crédula clientela. Afinal, quanto mais devoto, mais protegido e poderoso na manipulação dos elementos sobrenaturais, quanto mais próximo do santo, mais apto para efetuar curas.

Tito, de fato, ainda era escravo de Delfina de Camargo Penteado naqueles terríveis anos de epidemia, quando a varíola se abateu impiedosamente sobre a cidade. É muito provável que diante do flagelo, ela tivesse permitido que seu cativo dedicasse parte de seu tempo ao curandeirismo. Três anos apenas após a epidemia de 1862, Tito de Camargo já possuía um importante pecúlio com o qual comprou sua liberdade e a de sua mulher Joana por 2:900\$000 réis¹⁰⁸. Era uma quantia respeitável para um escravo.

Uma vez livre, consolidou sua posição como fundador da igreja. Em 1866, como vimos, ele escreveu ao bispo diocesano pedindo para transformar a antiga capela do Cônego Melchior (que estava abandonada) na futura igreja de São Benedito. Obtida a provisão,

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Suas relações expandiam-se cada vez mais e iam desde escravos até senhores como Camilo Bueno.

¹⁰⁸ Cartório do 1 Ofício, Livro de Notas 54, p. 126 de 31 de janeiro de 1865.

entrou com pedidos de terrenos na Câmara Municipal, em busca de conquistar uma maior espaço para a construção¹⁰⁹. Centralizou, depois disso, muitos de seus interesses em torno da região onde se localizava a capela.

Tito de Camargo foi aos poucos constituindo seu patrimônio e, imediatamente após a sua liberdade, negociou partes de terrenos e de casas, situados, justamente, no Largo de São Benedito, junto à igreja¹¹⁰. Como curandeiro e devoto, sua história e destino estavam cada vez mais entrelaçados com aquele santo.

O paradoxo de sua trajetória talvez resida precisamente no papel que a religião desempenhou em sua vida. Vimos, por exemplo, o quanto a Igreja buscou manipular a fé dos escravos e africanos para conter rebeliões e garantir a submissão à ordem social, seja através de denúncias ou de sermões de seus padres. Para bispos como D. Antônio Joaquim de Melo ou seus seguidores, o lugar da fé dos escravos assim como, emblematicamente, o daquela cruz em Santa Bárbara d'Oeste, circunscrevia-se ao interior dos templos, enclausurada na doutrina católica romana, despida de significados “profanos” e subversivos. A ciência, por sua vez, dava subsídios para que a fé dos escravos e/ou africanos fosse desqualificada em nome de um entendimento mais racional dos fenômenos naturais, como eram as doenças¹¹¹. Apesar disso, e aí talvez resida o tal paradoxo, a devoção de Tito de

¹⁰⁹ Cartório do 1 Ofício, Livro de Notas 62, p. 12 de 27 de novembro de 1866 e ACMC, Atas da Câmara Municipal, 1864/1867, p. 148.

¹¹⁰ Tito de Camargo comprou em 6 de novembro de 1866 uma casa e quintal na rua Direita por 750\$000 réis a vista, Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas 1, p. 59; em 04 de junho de 1868; um terreno no Largo da Alegria, na rua De Baixo por 450\$000 réis a vista, Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas 59, p. 45v; no dia 28 de julho de 1868; parte de uma casa, na rua da Capelinha, por 200\$000 réis a vista, Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas 03, p. 41; em 19 de janeiro de 1869 comprou parte de um terreno no Largo de São Benedito, por 225\$000 réis a vista, Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas 60, p. 30; em 09 de dezembro de 1870 comprou duas partes de uma casa na rua Campinas Velha, por 400\$000 a vista, Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas 62, p. 43; e em 18 de outubro de 1871 comprou na mesma rua, mais duas partes daquela casa pelo mesmo valor, Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas 07, p.63.

¹¹¹ Nos jornais de Campinas havia muitas notícias sobre curandeiros e feiticeiros. Esta, que cito a seguir, é exemplar neste sentido: “É geralmente sabido que a terrível “seita” dos feiticeiros, ou para melhor dizer, dos envenenadores, conta grande número de adeptos no Brasil, principalmente entre os escravos africanos”. Tratava-se de um caso, narrado em seguida de uma senhora que foi consultar um “pai feiticeiro” para curar a “moléstia rebelde ao tratamento do seu médico assistente”. O feiticeiro diagnosticou “bichos” que haviam de devorar-lhe os intestinos. Adivinhou o autor do “atentado” e para combater o “mal já feito” preparou uma garrafada e lhe deu também um anel para servir de talismã para que se livrasse de mandingas futuras e dos maus espíritos. Feito o pagamento

Camargo, sua fé em São Benedito foi, certamente, somada aos seus conhecimentos empíricos, um dos fatores essenciais para sua libertação, capacitando-o a romper alguns importantes obstáculos impostos por aquela hierarquia social tão injusta.

O famoso curandeiro transformava-se, cada vez mais, em um importante líder religioso. Era respeitado e conhecido como Mestre. Tantas conquistas, no entanto, requereram retribuição. Sua missão - o projeto de maior visibilidade em sua vida - foi a construção da igreja. É nesta empreitada que o seguiremos nos próximos capítulos.

ao feiticeiro, a paciente terminou passando mal com a garrafada e deu parte à polícia que procedeu aos “necessários exames” do medicamento. O artigo conclui: “é fácil de imaginar-se os perigos a que estamos expostos com embusteiros desta ordem, que vivem na mais baixa camada da sociedade, em contato imediato com os escravos, e que a troco de interesses sórdidos e mesquinhos, estão sempre prontos a dar maus conselhos e fornecer meios para a prática de atos criminosos”. Gazeta de Campinas, 10/09/1872.

PARTE II

Capítulo 5 – Um santo que protege e autoridades que vigiam

Nesta primeira metade do século XIX travaram-se muitas batalhas no interior da irmandade de São Benedito. Nela se intercruzaram intenções e personagens diversos: o juízo municipal (representando o Estado), os párocos locais (em nome da Igreja), a elite campineira, os irmãos de São Benedito. A construção da igreja em devoção ao santo era apenas um dos objetivos da irmandade que, neste período, buscava abrir para si maiores espaços de atuação. Eles eram importantes para que Tito de Camargo pudesse levar adiante seu projeto. É, no entanto, no âmago dos conflitos envolvendo os personagens citados acima, que se situa a história da irmandade conforme veremos a seguir.

* * *

Em 1835, deu-se em Campinas (vila de São Carlos) um caso rumoroso. O vigário da localidade foi acusado de ter se apoderado de alguns objetos pertencentes à sua paróquia. Uns diziam ter visto duas pessoas encapuzadas e calçadas saindo da igreja, outras afirmavam reconhecer os objetos roubados ou juravam tê-los visto sob a cama do vigário. Tantas suspeitas e acusações causaram uma enorme confusão alimentando as paixões na vila, dando origem a processos na esfera civil e eclesiástica, movimentando a vida da paróquia. O vigário Joaquim Anselmo de Oliveira e Pedro José de Souza, acusados do tal roubo, ao final dos processos foram, no entanto, absolvidos das acusações. Contam os memorialistas que, na verdade, tudo aquilo havia sido consequência de uma rede de intrigas envolvendo, por um lado, párocos da vila e, por outro, alguns senhores importantes do lugar¹.

Neste período, Campinas vivia sob temores permanentes de levantes escravos. As ameaças dos planos de João Barbeiro e demais cativos ainda ecoavam junto a uma elite

1 ACMSP. 1834-1845. Auto-crime. Rvo. Joaquim Anselmo de Oliveira, declarante Luciano Batista de Freitas. 1 de novembro de 1835. Colações de dignidades e conezias da Sé e colação de párocos, 3-22-48 e 3-29-126. ACUMC. Livro de Tombo da Paróquia de Campinas, 1903/1913, p. 86. Brito, Johmá. A História de Campinas, vol.2, p. 74-97. Otávio, Benedito. “Padre Anselmo” Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, vol. XVIII, 1913, pp. 255-270. Mello Pupo. Campinas, seu berço e juventude. Campinas/São Paulo: Academia Campinense de Letras, 1969, pp. 100 à 113.

insegura quanto à longevidade de seu poder. As denúncias relativas aos escravos e os pedidos de tropas à capital da Província, como vimos no capítulo I, eram muito recorrentes. Padre Anselmo, como era conhecido, tinha que lidar com uma população de fiéis muito heterogênea e que mantinha tensas relações entre si. No entanto, ele se diferenciava por demais de seu antecessor, o vigário Joaquim José Gomes, falecido logo após denunciar o levante dos escravos em 1830. Este vigário sempre havia se alinhado aos interesses dos senhores e negociantes importantes do lugar. Com padre Anselmo era um pouco diferente².

O padre Anselmo assumiu a paróquia em 1832 e, ao chegar, buscou manter uma postura mais política ao angariar o apoio da Câmara Municipal às suas funções eclesiásticas³. Esta boa relação não duraria, contudo, muito tempo. Aos poucos, seus sermões na igreja foram dando margem a oposição. Afirmam alguns autores que o padre Anselmo, excelente e inflamado orador, costumava pregar nas missas de domingo a favor dos cativos, “vibrando o aríete de sua eloquência contra as ‘muralhas da bastilha negra’”, como aliás a cidade de Campinas viria a ser conhecida depois disso. Sempre que possível, padre Anselmo aproveitava a ocasião dos sermões para dirigir-se aos senhores lembrando-lhes a responsabilidade que tinham para com seus escravos: “em tempo algum e por nenhuma circunstância” deveriam ser considerados “máquinas de ferro ou de bronze”, pois mesmo elas “se gastavam e se tornavam imprestáveis”⁴.

Os senhores de Campinas eram muitas vezes tidos, nesta primeira metade do século XIX, como senhores cruéis que infligiam maus tratos aos seus escravos levando-os ao desespero, ao crime, ao suicídio⁵. Era também um momento de tráfico intenso e o rápido

2 Manuel José Fernandes Pinto sucedeu Joaquim José Gomes ficando no cargo apenas até 1831. No ano seguinte, já seria substituído por padre Anselmo. ACUMC, 1909-1913. Livro do Tombo da Paróquia de Campinas, p. 86.

3 Alegando estar em estado “morboso” e na “maior solidão” pediu à Câmara Municipal que o auxiliasse no pedido que fez ao Presidente da Província de um coadjutor. A Câmara, por sua vez, escreveu ao Presidente reforçando sua demanda. O vigário parecia preocupado pois disse, na ocasião, que sozinho fazia o possível em seu trabalho e “consciente que isto talvez fosse pouco e pudesse desgastá-lo frente à população e à Câmara” pediu auxílio, temendo que o julgassem por “negligência ou laxidão”. AESP, 1832, Ofícios Diversos. N. Ordem 850 Lata 56, Docto 56-2-94 e 56-3-1. Brito, Jolumá, Op. Cit. p.73.

4 Otávio; Brito. Op. Cit.

5 Veja-se o exemplo do juiz de paz em 1830 que relacionava os suicídios dos escravos à barbaridade com a qual eram tratados por seus senhores. AESP, Ofícios Diversos. N. Ordem 850 Lata 56, Docto. 56-1-86.

crescimento demográfico da localidade não foi acompanhado por um cuidado maior com a sorte dos escravos, importados em grande número. Quando adoeciam, não podiam contar com a assistência pública, pois não havia hospitais e dependiam, em certa medida, dos cuidados de seus senhores⁶ ou do amparo de suas irmandades. Quando morriam, como vimos, enfrentavam dificuldades quanto aos sepultamentos. Apesar das duras condições de vida dos escravos, os senhores, aparentemente, não se deixaram comover pelos sermões do padre Anselmo. Ao contrário. Consideraram sua retórica perigosa e subversiva. Afinal, seus sermões aos domingos eram ouvidos tanto por eles quanto por seus escravos. Se estes já eram revoltosos nos tempos mais conservadores do vigário Joaquim José Gomes, o que não haveriam de esperar com tais discursos de seu sucessor?

O roubo da igreja foi creditado a uma trama urdida por aqueles interessados em afastar o padre. É difícil especular o que o teria movido nesta defesa da causa dos escravos. Seu processo “De Gêner”, todavia, pode ser uma pista. Em 1822, quando se ordenou e este processo foi aberto, aprendemos que ele era natural de Guaratinguetá, filho de Inácio Joaquim Monteiro e Ana Joaquina do Amor Divino. Algumas testemunhas chamadas para comprovar sua genealogia afirmaram saber que padre Anselmo era “liberto e não escravo”. Além disso, o livro onde seu batismo fora registrado continha tanto o nome de brancos livres quanto libertos. Apesar destes testemunhos, a hipótese do padre ter sido “liberto” não foi corroborada por qualquer menção a um possível ex-senhor ou à sua cor⁷. Isto talvez se devesse ao extremo cuidado com o qual a Igreja tratava da “limpeza” do sangue de seu clero. Esta, afinal, sempre havia sido uma questão controversa. Houve mesmo um caso muito interessante, a este propósito, ocorrido em Itu, localidade próxima a Campinas. Lá, Jesuíno de Paula Gusmão, mulato, havia sido recusado pela Ordem dos Carmelitas Calçados devido à sua cor. Sua frustração havia sido tanta e seu sofrimento de tal ordem que

⁶ Embora os hospitais fossem temidos por longo tempo pelos habitantes de Campinas que os viam como lugares de morte, como vimos no capítulo anterior, muitas outras localidades puderam contar com a assistência de Santas Casas, mantidas por irmandades, ainda no século XVIII. Em Campinas, no entanto, a iniciativa de se criar uma irmandade com este fim data da década de 1870. Consulte a este respeito: Boschi, Caio C. “As diretrizes metropolitanas, a realidade colonial e as irmandades mineiras” *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Julho 1987, pp. 131-151; “As misericórdias e a assistência à pobreza nas Minas Gerais setecentistas”. *Separata da Revista de Ciências Históricas*, n. XI, Universidade Portucalense, 1996, pp. 77-89.

⁷ ACMSP. 2-63-1286. 1655/1822. Joaquim Anselmo de Oliveira. Processo De Gêner.

comoveu o Capitão-Mor daquela localidade. Este, a partir de 1810, passou a incluí-lo nas listas de população do lugar como branco. Foi com essa cor que Jesuíno veio a se ordenar, mais tarde, como padre. Posteriormente, motivado talvez pela história de seu próprio “embranquecimento”, artista que também era, pintou nas igrejas de Itu, “santos e anjos tão mulatos” quanto ele próprio.⁸ A exemplo de Jesuíno Gusmão, pode ser que padre Anselmo tivesse suas razões para defender os escravos com tanto ardor mesmo numa sociedade tão hierarquizada como aquela. No entanto, em Campinas diferentemente de Itu, padre Anselmo não contou com muita tolerância e mesmo tendo sido absolvido não permaneceu ali por muito mais tempo. Deixou a vila em 1838⁹.

Durante o seu paroquiato, padre Anselmo manteve-se relativamente distante das irmandades religiosas. Desde 1835, existiam oficialmente pelo menos três na vila: a do Santíssimo Sacramento, a de Nossa Senhora do Rosário e a de São Benedito¹⁰. A lei civil, assim como a eclesiástica, mandava, que as irmandades tivessem suas respectivas autorizações (da parte temporal e espiritual) e que obedecessem a uma série de regras, tais como a submissão de seus compromissos à análise das respectivas autoridades e a eleição de uma mesa administrativa. Segundo as Ordenações do Arcebispado da Bahia, as irmandades deveriam ser geridas por estas mesas através de seus “oficiais” eleitos. A eles cabia o controle de despesas e receitas e a prestação de contas no momento de sua sucessão¹¹. A Igreja pretendia, através de regulamentações como estas normatizar a criação e organização das irmandades leigas (através do pleito) embora não houvesse previsão de

⁸ O clero, como vimos no capítulo I, sempre foi muito cioso da origem de seus membros. Contudo, com tão grande número de escravos e de mestiços no Brasil, esta questão foi se tornando cada vez mais delicada. Veja, por exemplo, casos em Minas Gerais no século XVIII, de pedidos de dispensa feitos por pretendentes ao clero secular, de “defeitos de mulatismo”. Aguiar, Marcos Magalhães. “Capelães e vida associativa na capitania de Minas Gerais”. *Varia História*, n. 17, março de 1997, pp. 80-105. Para uma análise da trajetória de Jesuíno Gusmão, consulte ainda Ricci, Magda Maria de Oliveira. *Nas fronteiras da independência: um estudo sobre os significados da liberdade na região de Itu (1779-1822)*. Dissertação de mestrado, Unicamp, 1993, pp.125 à 127.

⁹ Após deixar Campinas, o padre Anselmo serviu na catedral da Sé da capital. Voltou a Campinas apenas décadas depois para uma celebração religiosa. Na Sé, foi um dos mais ferrenhos opositores do bispo D. Antônio Joaquim de Mello. Para maiores informações sobre esta fase da vida de padre Anselmo, consulte: ACUMC, Livro de Tombo de Campinas, 1909/1913; Brito, Jolumá. Op. Cit. Wernet, Augustin. *A igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

¹⁰ AESP. 1835. São Carlos. 1 Caderno maço 22. Inventário das irmandades da vila de São Carlos.

¹¹ *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853. Livro 4, Título 60 n. 867.

um poder mais efetivo de intervenção. À Igreja cabiam apenas os “assuntos espirituais”, sem qualquer ingerência na vida interna das irmandades. A lei civil ia inclusive mais adiante. Proibia aos párocos de presidir as eleições das irmandades por serem estas “objeto de jurisdição secular”¹².

No entanto, a irmandade de São Benedito, provavelmente como as outras, não tinha compromisso e nem o padre Anselmo parece tê-lo cobrado¹³. Quem tinha uma relação mais direta com as irmandades era, na verdade, um outro padre chamado Amaro Antunes da Conceição. Em 1835, foi ele quem encaminhou o requerimento do Presidente da Província que exigia a prestação de contas das irmandades religiosas da vila¹⁴. O reverendo Amaro, não era um homem de grandes posses. Em 1838 vivia de “suas ordens”, com renda de 200\$000 réis. Era, na verdade, um homem pobre. Possivelmente para incrementar uma renda tão parcimoniosa, tenha desempenhado vários cargos públicos. Em 1836 foi nomeado oficialmente solicitador de capelas e resíduos pelo juízo municipal, função que, a supor por suas iniciativas ao exigir as prestações de contas das irmandades, já exercia desde o ano

¹² Alves, Joaquim Augusto Ferreira. Consolidação das leis relativas ao juízo da provedoria. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1879, cap. III parágrafo 384, p. 161: “Não pode o ordinário tomar conta às irmandades, confrarias, Misericórdias, Ordens Terceiras e hospitais (Provs de 20 de jan. de 1740). Se se intromete a autoridade eclesiástica na tomada de contas, objeto puramente temporal, é caso de recurso à coroa, visto-se que dá-se o fato de usurpação de jurisdição e poder temporal (Decr. 28 de março de 1857). Ainda no parágrafo 408: “As eleições das irmandades, confrarias e Ordens Terceiras não devem presidir os párocos, por ser objeto de jurisdição secular (Provs 14 de maior de 1770 e Decr. 28 de março de 1857). Apesar desta legislação, abundam casos, no entanto, em que os párocos eram presidentes das mesas administrativas das irmandades. Veja, por exemplo, o caso de provisões régias no século XVIII que reservavam exclusivamente aos párocos o posto de presidente quando das eleições periódicas de mesas diretoras e dos conflitos gerados por tal ingerência. Sobre esta questão, Chahon, Sérgio. Aos pés do altar e do trono. As irmandades e o poder régio no Brasil (1808-1822). Dissertação de mestrado, USP, 1996, pp. 175-177. Outro autor a assinalar a presença do pároco nas eleições administrativas das irmandades é Russell-Wood. “Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behavior” HAHR, Vol 54 n. 4 November 1974, pp. 567-602. Em Campinas, contudo, esta presença só pode ser detectada em compromissos como o da Irmandade do Santíssimo Sacramento em 1847.

¹³ Embora tenha prestado contas em 1835, a irmandade declarou em 1843 não ter compromisso aprovado. ACMU. TJC. 1843 1 Of. Cx. 99 N. 2342. Autos de seqüestro da irmandade de São Benedito de Campinas. Ela não parecia ser, contudo, a única. De 1844 à 1857, por exemplo, 7 irmandades de Campinas obtiveram aprovação provincial à seus compromissos, oficializando-se: São Benedito (1844), Santíssimo (1844, 1847 e 1853), S. Miguel das Almas (1853), Rosário (1853), Sr. dos Passos (1857) e Misericórdia (1857). AESP. Livros de Registros de Compromissos. N. Ordem 799, p. 33, 37v, 86v, 112v; N. 800 pp. 127 e 128v; N. Ordem 801, p. 01, respectivamente.

¹⁴ AESP, 1835, São Carlos. Inventário das irmandades de São Carlos. Fonte já citada.

anterior. Foi ainda juiz municipal interino em 1837 e 1838, além de escrivão do juízo eclesiástico¹⁵. Sua relação com as irmandades e, particularmente, com aquela de São Benedito foi relativamente distante. Se por um lado, parecia incentivar sua devoção ao fazer créditos ao seu juiz¹⁶ ajudando a majorar suas receitas, por outro, desconhecia o procurador que respondia pela administração da mesma, vindo a ter dificuldades em analisar as contas desta irmandade¹⁷. Sua intimidade, portanto, com a mesa administrativa dela era bem relativa. O reverendo Amaro, ao controlar as contas das irmandades, suas despesas e receitas, parecia agir, portanto, muito mais em função das exigências das autoridades provinciais que eclesiásticas.

A irmandade de São Benedito não tinha, aparentemente, qualquer proximidade com os párocos da vila e não designou um padre ou capelão, em especial, para officiar as missas ou outros sacramentos que mandava celebrar. Ela apenas pagava aos padres que eventualmente prestavam-lhe serviços. Esta situação vivenciada pela irmandade de São Benedito diferenciava-se apenas sob alguns aspectos da tradição que envolvia as irmandades religiosas no Brasil.

Originalmente, estas irmandades leigas conformaram ao modelo lusitano, inspirado, por sua vez, nas associações corporativas medievais¹⁸. Em Portugal, no entanto, elas foram ganhando uma nova especificidade a partir da introdução de africanos e escravos entre seus membros. No quadro da expansão colonial e no sistema do padroado, as irmandades religiosas leigas foram sendo duplamente incentivadas. O papa as permitiu desde o início do século XVI, por percebê-las como veículos de conversão dos escravos africanos aos dogmas

¹⁵ ACMSP. Relatório de sacerdotes, 6-3-39, 1856/1894; 12-3-66, Amaro Antunes da Conceição, vigário de vara da cidade de Campinas em 1/2/1847, p. 158. AESP. N. Ordem 851 Lata 57, Docto 57-2-20 de 8 de agosto de 1836, nomeado solicitador de capelas e resíduos; Docto 57-3-16 de 4 de abril de 1837, nomeado juiz; 57-4-37 de 1 de setembro de 1838, aos 43 anos o vigário declarou suas funções e rendas. Brito, Jolumá. Op. Cit. O autor afirma ainda que o padre foi nomeado juiz municipal em 1841, promotor público e suplente de delegado de polícia em 1842. Veio a falecer em 1858.

¹⁶ Juiz, neste caso, refere-se a um cargo honorífico exercido para a organização das festas religiosas.

¹⁷ AESP. 1835. Inventário dos Bens das Irmandades Religiosas de São Carlos. Op. Cit. 10.

¹⁸ Scarano observa no entanto, o quanto as irmandades brasileiras se diferenciariam ao não ter qualquer finalidade profissional, embora tenham herdado das confrarias medievais sua finalidade religiosa e caritativa. Scarano, Julita. Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975.

católicos. Os reis portugueses, a seu turno, encontraram na cristianização dos povos africanos uma justificativa para o tráfico transatlântico. Assim, a ereção das irmandades negras sempre esteve vinculada ao projeto colonizador¹⁹. No Brasil consta inclusive que as primeiras delas foram erigidas sob a iniciativa de missionários jesuítas, interessados na evangelização dos escravos²⁰. O século XVIII viria a conhecer o pleno e espontâneo desenvolvimento delas. Tornaram-se instituições importantes em províncias tais como Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, entre tantas outras.

Apesar das intenções do Estado e da Igreja serem coincidentes na criação das irmandades, seus objetivos foram matizados pela própria atuação destas últimas. O poder da Igreja no século XVIII, por exemplo, era relativamente pequeno frente ao espaço ocupado pelos leigos na vida religiosa das Províncias. Eram eles que em seus oratórios privados promoviam a celebração de alguns sacramentos tais como batismos, casamentos, missas, entre outros. Estavam à frente ainda, através das irmandades, da organização de procissões e festas religiosas. Segundo Scarano, tal proeminência propiciava que se julgassem capazes de intervir em quase todas as questões eclesiásticas. O poder dos padres era reconhecido pelos leigos apenas na capacidade que tinham de rezar as missas ou de distribuir sacramentos. Tanto quanto possível, as irmandades pretendiam transformá-los em profissionais contratados para exercer funções determinadas²¹.

Muitas irmandades, no século XVIII, estabeleciam ainda em seus estatutos contratos com capelães que passavam a ter a tarefa de realizar as celebrações religiosas. Seus contratos, no entanto, não eram regulados apenas por uma lógica econômica. Muitas irmandades, sobretudo aquela de escravos e libertos, esperavam que eles fossem solidários

¹⁹ Russell-Wood aponta, inclusive, como em Portugal à presença de negros nas irmandades abriu-se a possibilidade de estabelecer contatos interculturais entre brancos e negros. Mas o autor destaca que, na verdade, buscou-se uma transferência de responsabilidades sociais do setor público para o privado através das irmandades. Op. Cit.

²⁰ Conforme Mulvey, Patricia. "Black brothers and sisters: memberships in the black lay brotherhoods of colonial Brazil" *Luso-Brazilian Review*. Vol. 17, n.2, Winter 1980, p. 254.

²¹ Sobre o papel dos leigos consulte-se Boschi, Caio C. *Os leigos e o poder*. Scarano, Op. Cit. Soares, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Mott, Luiz. "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu" Souza, Laura de Mello (org). *História da vida Privada no Brasil*: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997,

com os irmãos que os contratavam, que estivessem sempre prontos a defendê-los dos preconceitos ou atitudes discriminatórias difundidos na sociedade da qual faziam parte. Deviam, portanto, estar alinhados aos interesses das irmandades e às suas visões de mundo. Os capelães, por sua vez, para além dos contratos firmados com as irmandades, estavam submetidos a jurisdição paroquial. Isto os colocava numa posição delicada. Em uma Província como Minas Gerais, por exemplo, uma parte expressiva do clero era empregada nas irmandades e a maioria dos capelães contavam com isso para complementar suas rendas. A maior parte deles tinham posses medianas e alguns chegaram mesmo a declarar pobreza. Neste quadro, compreende-se a dificuldade que alguns tinham de se manter fiéis à hierarquia eclesiástica. Os vigários colados em geral eram, por sua vez, mais distantes da vida cotidiana das irmandades, estando mais vinculados ao poder do bispo e às hierarquias eclesiásticas. Não foram raros, no século XVIII, os conflitos envolvendo tais personagens. Muitas vezes os vigários sentiam seu poder usurpado e sua jurisdição invadida pelos capelães e suas respectivas irmandades. Fizeram, muitas vezes, o possível para restringir as formas de atuação destes últimos²².

Estes conflitos, tão comuns durante todo o século XVIII, tenderam a se metamorfosear no século seguinte, marcado por uma pressão cada vez mais contundente dos vigários no sentido de aumentar seu poder de atuação. Raras serão as irmandades, no século XIX, a estabelecer contratos regulares com capelães²³. Em Campinas, não seria diferente. Uma irmandade como a de São Benedito mantinha os padres como autoridades necessárias para a celebração dos sacramentos a quem recorriam periodicamente. Não estabeleceram,

pp.155-220. Abreu, Martha. "Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX" *Estudos Históricos*, 1994, pp. 183-203.

²² Sobre a relação entre capelães, os párocos e as irmandades consulte especialmente Chahon; Russell-Wood; Scarano, Op. Cit. Além do artigo já citado de Aguiar, ver principalmente Aguiar, Marcos Magalhães. "Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na capitania de Minas Gerais. *Textos de História*, Vol.5, n. 2, 1997, pp. 43-100.

²³ O que podia acontecer, no entanto, como no caso de algumas irmandades de São Benedito da Província de São Paulo era uma fusão, elegendo-se o pároco o capelão da irmandade, sem contudo, estipular tratos mais detalhados. Isto não quer dizer, no entanto, que a prática de se estabelecer capelães tivesse desaparecido completamente. AESP. Livros de registros de compromissos de irmandades. N. Ordem 618, pp. 193-197.

contudo, tratos de maior envergadura fechando-se tanto quanto possível à ingerência externa²⁴.

Se o reverendo Amaro fazia parte, por sua vez, de um clero empobrecido, contrariamente aos capelães do século XVIII, não procurou emprego regular nas irmandades nem teve com elas qualquer compromisso ou relação solidária, especialmente com aquelas, como a de São Benedito, que concentravam em suas fileiras um número considerável de escravos e africanos. O reverendo Amaro estava, na verdade, muito mais próximo da postura do falecido vigário Joaquim José Gomes do que aquela do padre Anselmo. Afinal, somou seu nome ao daquele no abaixo-assinado organizado por importantes senhores e negociantes locais para a repressão aos escravos revoltados em 1830. Na ausência de uma postura mais reguladora e mais comprometida da Igreja com a manutenção da ordem social, o reverendo Amaro optou por aliar seus interesses à elite local e ao governo, vindo a exercer vários cargos públicos. Talvez desejasse ainda galgar alguns degraus na hierarquia eclesiástica ou ambicionasse cargos de maior prestígio. Afinal, segundo alguns memorialistas, ele foi um dos que havia tramado contra o padre Anselmo. O fato é que, em 1838, foi o coadjutor do vigário João Manuel de Almeida Barbosa que veio a sucedê-lo²⁵.

O novo vigário, ao assumir o cargo na vila, depois de tantos rumores e de tanta confusão, foi mais prudente na relação que manteve, por um lado, com os senhores e autoridades locais e, por outro, com os escravos e africanos. A exemplo, contudo, de padre Anselmo, ele também não se envolveu muito diretamente com as irmandades leigas. Na verdade, suas preocupações não se direcionaram exclusivamente para a vida religiosa de seus fiéis paroquianos, já que era, além de vigário, um abastado lavrador da região²⁶. A administração de seus negócios não tardou a distanciá-lo de suas ovelhas e a mantê-lo longe da cidade. A contradição entre o “ministério dos anjos e a obra dos demônios”, entre o

²⁴ Pelo menos, em suas prestações de contas e demais documentos consultados não aparece obrigações rígidas com capelães.

²⁵ Brito, Joluma. Op. Cit.

²⁶ Brito, Joluma. Op. Cit. O vigário era ainda formado em direito, tinha grandes propriedades e exerceu cargos públicos. Consulte-se ainda no ACMU, TJC, 1859. Testamentária. 1 Of. Cx. 540 n. 9895. O vigário declarou ainda que “por fragilidade humana” teve um filho que tinha 5 anos quando ele escreveu seu testamento.

“estado santo” e o “procedimento ilícito” dos padres, tão execrada pelas *Constituições primeiras do arcebispado*, voltaria a se manifestar mais uma vez em Campinas: o novo vigário seria o personagem principal.

A primeira confusão em que se envolveu aconteceu por volta de 1843, durante a semana santa. Na paróquia faziam-se “festas solenes”, celebrava-se a missa cantada com grande pompa, expunha-se o Santíssimo Sacramento, a procissão saía às ruas concentrando as atenções na cidade. Apesar de tão importante data e de tantas celebrações, o vigário João Manuel não estava presidindo os trabalhos. Estava “há mais de três léguas de distância” em um conflito sangrento com seu vizinho com quem disputava a divisão de umas terras. O vigário, “armado de pistola e acompanhado de mais de 30 pessoas, armadas de foice e outros instrumentos de agressão” foi de encontro a seu adversário. Ao chegar nas terras vizinhas, no entanto, terminou confundindo o feitor com o filho de seu contendor. Chegou a atirar contra ele, mas a arma “emperrou ao lhe dar o gatilho”. Frustrado, o vigário não se deu por satisfeito e o agrediu com a arma que ainda empunhava. Foi denunciado ao delegado de polícia, foi pronunciado em 1845 - o que o levou a fugir para lugar incerto e não sabido, evitando assim ser aprisionado²⁷.

Ausente da cidade, o vigário João Manuel deu motivos para que o delegado pedisse providências às autoridades (civil e eclesiástica) afim de que não faltassem “socorros espirituais” aos fiéis. A Câmara Municipal também se pronunciou penalizada com a sorte do rebanho que havia ficado sem “pasto espiritual”. Se a situação das “ovelhas” já não era boa

²⁷ Veja o relato do caso feito por Brito, Jolumá. Op. Cit. Consulte-se ainda no ACMU, TJC, os seguintes processos: 1846, Protesto. 1 Of. Cx 113 n. 2607. Autor: João Manuel de Almeida Barbosa e Réu: Manuel Nóbrega Almeida; 1846, Justificação. 1 Of. Cx 114 n.2640. Autor: João Manuel de Almeida Barbosa e Réu: Promotor Francisco Antônio Pinto. No AESP, consulte: N. Ordem 852 Lata 58, Docto 58-5-76 de 18 de novembro de 1845; 58-5-78 de 4 de dezembro de 1845; 58-5-79 de 5 de dezembro de 1845 e 58-5-80 de 8 de dezembro de 1845. Neste último documento, o delegado acusa o vigário de pretender “livrar-se solto” e exercer suas funções, ilaqueando a boa fé do bispo, pois, o crime de tentativa de homicídio era inafiançável. O delegado afirma ainda que não indicou de pronto o vigário por parecer-lhe improvável que alguém que tão bem assumia a vara eclesiástica e era estabelecido no país com “alguma fortuna”, cometesse crimes. O vigário, no docto. 58-5-84 de 18 de dezembro de 1845, respondeu que o feitor em questão havia, na verdade, caído na correria sob uns paus, ferindo-se levemente na cabeça. E, se depois de dois anos, apresentava denúncia de tentativa de morte, injúria e ameaça, só poderia ser por “intriga e vingança”.

na presença do pároco, “o que poderia ser ficando o rebanho disperso?”, interrogava-se inquieta a autoridade municipal²⁸.

Se o vigário João Manuel Almeida Barbosa estava mais preocupado com suas terras do que com o “pasto de suas ovelhas”, não chega a ser surpreendente que não se ocupasse também das irmandades religiosas²⁹. Depois de chamar contra si tantas animosidades, porém, ficou sob a observação das autoridades locais que não se furtariam de lembrá-lo de suas obrigações religiosas e do cuidado que deveria ter, durante as cerimônias litúrgicas, com a participação de senhores e seus escravos. Ele manteve, no entanto, uma postura ambivalente a este respeito, que muito irritou o delegado, como veremos a seguir.

O vigário voltou novamente a ser o centro das atenções ao entrar em conflito com o delegado, por ocasião das festas da semana santa de 1850. Desta vez ele estava presidindo as celebrações quando, segundo a sua versão, o delegado interferiu em sua jurisdição causando uma certa confusão na igreja. Segundo o vigário, o delegado agira com a intenção de dar à irmandade do Santíssimo Sacramento um lugar privilegiado no interior da igreja retirando, no mesmo movimento, os escravos do templo. Ainda segundo seu relato, “no domingo de Ramos”, a mando do delegado, a guarda tinha “ido à matriz e proibido a entrada na igreja de pessoas decentes e só porque se achavam de jaqueta e algumas senhoras de capote”. Não contente com isso, havia ainda tirado de dentro da igreja e à força, algumas pessoas que tinham entrado, o que produziu “murmúrio e escândalo”. O padre alegava que “todos tinham igual direito” e questionava o delegado que havia postado “neste ou naquele lugar sentinelas” a executar suas ordens. O padre negava ter requisitado tantas sentinelas, apenas “as de costume” solicitadas pelos provedores. Normalmente, afirmou o vigário, estas guardas ficavam à disposição do pároco. Só ele podia “dar ordem das portas da igreja para dentro” e não o “braço secular, que nos templos nenhuma jurisdição tinham, visto que as igrejas gozavam de certas imunidades e privilégios que ainda não haviam sido derogados”. O comandante da guarda, porém, não o havia obedecido, colocando as sentinelas “à força” e onde havia desejado. O padre, indignado, afirmou que para “evitar maior escândalo não

²⁸ O reverendo Amaro veio, por sua vez, a substituir o vigário fugido em algumas funções paroquiais embora se negasse a colaborar com o delegado. Este, inclusive, chegou a denunciá-lo por se negar a atender um preso doente na cadeia. Documento já citado acima.

havia levantado os officios divinos”. Requereu ao delegado, então, que a guarda ficasse à sua disposição ou dos festeiros com os quais pretendia se entender, como era a prática. Desta forma, pretendia não entrar em conflito de jurisdição e contar com o auxílio da “autoridade em caso de precisão e na necessidade de requisitá-lo, por ser isto conforme a lei”³⁰.

Neste conflito do vigário com o delegado sublinha-se a importância e o papel das irmandades na vida religiosa da cidade. A Irmandade do Santíssimo Sacramento, envolvida diretamente nesta quizila era aquela preferida dos senhores, lavradores, negociantes, enfim, da elite local. Era uma das irmandades mais ricas da localidade também. Em 1835, por exemplo, sua receita de 1:242\$240 réis era constituída por esmolas e doações enquanto a receita da irmandade de Nossa Senhora do Rosário era, no mesmo período, de 455\$674 réis arrecadados com esmolas e taxas pagas por seus membros. A de São Benedito, por sua vez, era ainda mais pobre, pois, mesmo somando as contribuições de seus membros, as esmolas e doações, sua receita perfazia apenas 182\$477 réis³¹. A diferença entre elas, naturalmente, não era apenas financeira. As irmandades constituíam-se também a partir das diferenças sociais, culturais e raciais de seus irmãos. Rafael Duarte afirma que a irmandade do Santíssimo, em 1847, por exemplo, sofria uma forte influência de João Guimarães Bahia, que havia feito, inclusive, doações de certo valor a ela. Segundo este autor, o Bahia, como era chamado, costumava opinar sobre a filiação naquela irmandade e “quando alguém se propunha a membro, com a franqueza que o caracterizava respondia-lhe: que sim, se era o indivíduo branco; se pardavasco, despachava-o para a Nossa Senhora do Rosário e, se retinto, indigitava-lhe a de São Benedito”. Talvez para evitar maiores celeumas, concluía: “há de tudo para todos, meus amigos, acrescentava ele, não leve rumor ao caso!”³². Apesar da discriminação preconizada pelo Bahia, a irmandade do Santíssimo não estipulava em suas regras a cor de seus filiados e exigia apenas, em 1847, que eles fossem livres, “sui juris”, que tivessem “honestos meios de sobrevivência” e que fossem “bem conceituados civil e

²⁹ Apenas uma vez deu vistas ao processo de 1843 e quase não interveio na ação do juízo. ACMU. TJC. Autos de seqüestro de bens. Documento já citado acima.

³⁰ AESP. Offícios Diversos de Campinas. N. Ordem 853 Lata 59, Docto 59-1-38.

³¹ AESP. Inventário dos Bens de São Benedito. Já citado.

³² Duarte, Raphael. *Campinas de Outrora*. São Paulo: Typographia Andrade e Mello, 1905, p. 137 e 138.

moralmente”³³. Embora a irmandade fosse sutil em seus estatutos, este conflito do vigário com o delegado aponta para o lugar privilegiado que esta pretendia ocupar na vida religiosa do lugar.

As disputas envolvendo as irmandades e as autoridades civis ou eclesiásticas sobre os lugares que deviam ocupar nas festas e procissões foram recorrentes, desde o século XVIII. Muitos autores destacam o quanto o protocolo e a precedência eram importantes em sociedades tão desiguais, com um tão grande número de escravos e africanos. A precedência, por exemplo, adquiria um significado simbólico em cerimônias públicas, tais como a Semana Santa em Campinas e serviam para reforçar as hierarquias sociais e as “prerrogativas de cada grupo”. Através dos lugares que ocupavam no interior das igrejas e nas procissões, davam visibilidade às diferenças econômicas, sociais e culturais³⁴.

A disputa em Campinas ia no sentido, justamente, de lembrar ao padre de seu papel na ordenação da igreja segundo os privilégios sociais. Em uma sociedade como aquela, qualquer descuido na observância das hierarquias era temido e rechaçado. Afinal, sob este ponto de vista, o que seria dos proprietários e negociantes se os escravos pudessem se misturar tão desordenadamente aos seus senhores e se representassem, mesmo que simbolicamente, como iguais?

As festas da semana santa costumavam reunir um grande número de pessoas livres e escravas que vinham das fazendas e das localidades vizinhas. Datas como esta foram também muitas vezes preferidas para a realização de revoltas escravas, como vimos em capítulos precedentes. Daí, certamente, a necessidade do policiamento aludido pelo delegado. A questão era que, apesar da relação mantida entre a Igreja e o Estado no sistema do padroado, eles dividiam-se segundo suas jurisdições: os primeiros cuidando “da parte espiritual”, exercendo a autoridade sobre os templos, reclamada pelo vigário; o segundo, era responsável pela “parte temporal”, exercendo seu poder na ordenação das ruas e na manutenção da ordem. Este era, pelo menos, o entendimento do vigário. A questão era que a ordem das ruas não podia ser subvertida pela ordem no interior das igrejas. Ao contrário. A ação da igreja e a devoção deviam servir para reforçá-la. No momento em que o padre

³³ AESP. N. Ordem 853 Lata 59 Docto 59-1-20. 1847. Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Campinas.

³⁴ Veja especialmente sobre este tema, Soares; Russell-Wood. Op. Cit.

advogou que “todos tinham igual direito”, abriu espaço para que os festeiros e demais membros do Santíssimo reclamassem seus privilégios e que o delegado agisse dentro de sua igreja.

A justificativa do delegado, por sua vez, era um pouco diferente da versão do vigário. Em sua defesa, respondeu que havia, de fato, requerido guardas sob os comandos da cavalaria e infantaria da Guarda Nacional para policiar a igreja e a procissão. Segundo ele, isto era necessário para “regular o serviço” e havia tomado esta iniciativa por sua própria conta sem que o pároco ou algum dos festeiros houvessem lhe “pedido coisa alguma”. Só depois José de Souza Campos, um dos festeiros, havia solicitado “que se lhe confiasse a guarda”. O problema, segundo o delegado, era que a festa naquele ano se realizava na “acanhada” igreja do Rosário, por estar a matriz em consertos. Por isso havia agido e também para evitar certos abusos lá “inveterados”, como por exemplo, o caso de algumas senhoras que “se faziam acompanhar por um número excessivo de pajens” por “mero estado”, “enchendo os corredores e coro da música de negros”. Havia ainda o caso de homens de “poxe e jaqueta” que “impediam os próprios músicos e tomavam lugar a outras famílias” havendo, por isto, “algum desgosto”. Havia sido, pois, necessário tomar providências.

O delegado parecia surpreso com a celeuma causada por suas ações e argumentava que em qualquer outro lugar não causariam “nenhuma admiração”, tanto mais que as havia combinado com “algumas pessoas sensatas”. Esta iniciativa de intervir no espaço interno da igreja, segundo ele, havia chegado ao conhecimento do vigário, que em público as havia aprovado, “estimando muito que ele as tomasse” para “evitar comprometer-se”. O delegado acrescentava ainda que suas ordens às sentinelas, “não passaram das que lhe haviam parecido necessárias” para impedir os “abusos já mencionados” e evitar que “as senhoras tomassem lugar acima das grades no Altar Mor, afim de ficar esse lugar livre e desembaraçado para os Padres e irmãos do Santíssimo Sacramento”. Ainda segundo o delegado, as medidas haviam sido executadas com a devida moderação. Para concluir, dizia que estava convicto da verdade e certo da satisfação do público que concorreu à igreja naquele domingo de Ramos, inclusive o próprio festeiro ao qual se referiu, por terem podido ver “pela primeira vez reinar tão boa ordem e sossego no recinto da igreja”.

O pároco, segundo o delegado, devia ter tido porém motivos de arrependimento pela aprovação que havia anteriormente dado, pois, sem ter “lhe comunicado coisa alguma”, havia proclamado na sacristia, “em altas vozes, na Quarta-feira de trevas” que, ou a guarda ser-lhe-ia confiada para que ele governasse a igreja das portas para dentro, ou suspenderia o ofício divino, questionando as sentinelas nas portas interiores da igreja. O delegado disse que, diante da atitude do vigário, manteve sua posição e determinou que se cumprissem suas ordens sem alterar “coisa alguma” desafiando o vigário que devia se entender “oficialmente” com ele. O que terminou acontecendo, conta ele, foi que a festa havia continuado sem perturbação. O vigário o oficiou apenas na Quinta-feira santa. O delegado afirmou não ter dado “seguimento ao fato” por não desejar “argüir as faltas escandalosas do vigário mesmo que não lhe faltassem razões poderosas para isso”.³⁵

A “acanhada” igreja do Rosário à qual aludia o delegado tinha, provavelmente, entre seus fiéis contumazes um grande número de escravos (crioulos e africanos), libertos e negros livres. Eles freqüentemente compartilhavam o interior da igreja e seus altares, na devoção à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito. Na igreja do Rosário eram usualmente recolhidas as esmolas para as respectivas irmandades que lá depositavam suas “caixinhas”. A afluência destes irmãos ou demais escravos devia contrastar com aquela que costumava freqüentar a igreja Matriz, mais ampla e secundada pela irmandade do Santíssimo. O problema era que aquilo que o delegado considerava “abusos inveterados”, ou seja, a ocupação da igreja pelos escravos, por homens vestidos de poxe e jaqueta, por mulheres de capote³⁶, podia ser, na verdade, mais usual do que ele gostaria de supor tendo em vista que cabia à irmandade do Rosário o zelo de tal templo. O que o delegado

³⁵ AESP. Ofícios Diversos. 1850. N. ordem 853 Lata 59, Docto. 59-4-12 de 29 de maio de 1851.

³⁶ Assim como os lugares a serem ocupados no interior dos templos, as roupas dos escravos e demais habitantes do lugar deveriam ser signos de suas posições sociais. A roupa das mulheres escravas, por exemplo, foi objeto da atenção das autoridades por um longo período (século XVI até meados do XVIII), quando buscava-se disciplinar o vestuário feminino para que se tornasse um símbolo capaz de tornar visíveis as diferenças sociais. Todo excesso de vestimenta escrava era, então, reprimido ou visto como prova de sua licenciosidade. Em Campinas, em 1810, por exemplo, buscava-se regulamentar o tipo de roupa com a qual se devia ir à missa. As mulheres eram proibidas de ocultar seus rostos com “rebuço” por assim escaparem da “vigilância”, por não se poder distinguir as “escravas e as diferentes classes”. Lara, Sílvia Hunold. “The Signs of color: women’s dress and racial relations in Salvador and Rio de Janeiro ca 1750-1815. *Colonial Latin American Review*, Vol. 6 n. 2, 1997, pp. 205-224. Sobre Campinas, consulte-se Brito, Jolumá. Op. Cit.

considerava um abuso poderia ser considerado, por eles, um direito. Talvez ciente das prerrogativas que as irmandades tinham em relação aos templos dos quais eram zeladoras, o vigário tenha advogado o tal “direito de todos”³⁷, mesmo que fossem os “pardavascos” da irmandade do Rosário, como diria o tal Bahia.

Além desta relação delicada com as irmandades do Santíssimo e do Rosário, o vigário tinha ainda de lidar com as senhoras acompanhadas por “um número excessivo de pajens”. Afinal, assim como o lugar a ser ocupado no interior das igrejas, o número de escravos que as cercavam tinha a função de marcar, visualmente, a riqueza e o poder senhorial. O vigário via-se, assim, numa delicada situação onde muitas “jurisdições” intercruzavam-se. O controle dos escravos, como propriedade legal que eram, cabia às respectivas senhoras. Como o vigário poderia, então, limitar seu número sem ferir suas veleidades e como controlá-los, no interior da igreja, sem usurpar os direitos privativos delas?

A Igreja, em sua mais ampla política, pretendia cristianizar e, subseqüentemente, disciplinar os escravos e/ou africanos. Havia de abrir as portas de sua doutrina e de seus templos para a assistência deles, concedendo-lhes, inclusive, o direito de organizar suas devoções nas irmandades. A questão, no entanto, era como agir na convivência diária e como tecer, numa política miúda, estes tão amplos objetivos. Afinal, não bastava levar os escravos para as igrejas. Era preciso levar, junto com eles, as diferenças sociais, sem ferir veleidades ou entrechocar jurisdições³⁸. Era preciso reafirmar seu lugar subalterno através

³⁷ Consta que a capela de Nossa Senhora do Rosário foi construída inicialmente por Pedro Gonçalves Meira e ocupada como cemitério. O vigário José Joaquim Gomes tentou persuadi-lo a desistir da construção advindo um grande desentendimento entre ambos com a subseqüente mudança de Meira para Itu. O padre Antônio Joaquim Teixeira de Camargo tomou a iniciativa de terminar a construção com a ajuda da esmola dos cativos. Morto aquele padre, um outro pároco continuou sua tarefa, Manuel José Fernandes Pinto. Foi criada uma irmandade para zelar a igreja, a irmandade do Rosário, embora ela tenha sido concluída por dois outros clérigos. Recebeu ainda auxílio e doação de importantes senhores tais como Camilo Bueno. Embora em 1880, Ricardo Daunt afirmasse que em algumas ocasiões a irmandade tenha caído em “relaxação” e “abandono” não podendo zelar pela igreja, é bem provável que seus irmãos a freqüentassem. Daunt, Ricardo Gumbleton. “A capela de Nossa Senhora do Rosário de Campinas”. *Almanach Litterario de São Paulo*, 1881, pp. 137-141. Veja ainda ACMSP. 10-1-16 de 26 de janeiro de 1819. Ereção da capela de Nossa Senhora do Rosário.

³⁸ Este conflito envolvendo a autoridade de senhores em relação a seus escravos e o lugar que estes ocupavam no interior dos templos por ocasião de festas, pode ser verificado também em 1849 na festa do Divino Espírito Santo de Bragança. Ali, a festa no lugar de ocorrer na Igreja Matriz também

de uma linguagem simbólica – que incluía desde a sugestão de imitar um São Benedito submisso ao papa até a representação visual dos lugares sociais nas igrejas. Com certeza, no entanto, esta era uma tarefa por demais complexa para o vigário João Manuel.

Nesta fórmula havia, afinal, um agente importante a ser considerado: a cultura que informava a ação dos escravos e africanos. Como vimos em capítulos anteriores, para eles cristianizar-se não significava necessariamente submeter-se ou deixar-se dominar. Ir à igreja do Rosário na Semana Santa não significava, obrigatoriamente, pacificar-se. Lá, podiam, inclusive, ser subversivos e encher os corredores com suas próprias “cantorias” e conferir às festas religiosas outros significados.

O vigário, a crer no discurso do delegado, preferiu não se comprometer. Aprovava e repudiava, ao mesmo tempo, a presença das sentinelas no interior da igreja, dependendo de sua audiência. Esta aparente dubiedade refletia, na verdade, a forma pela qual exercia seu poder eclesiástico. Embora constasse, por exemplo, como presidente da mesa administrativa da irmandade do Santíssimo em 1847, o vigário não parece ter se envolvido muito com ela, nem com qualquer outra. Distante do “retiro espiritual” que o bispo D. Antônio Joaquim de Melo tanto pregaria alguns anos depois, o vigário João Manuel de Almeida Barbosa mantinha seus pés bem firmes no mundo material. Ocupado com a administração de suas terras, envolvendo-se em debates políticos³⁹, indispondo-se com vizinhos e autoridades municipais, ele dedicou um tempo relativamente pequeno à vida religiosa de sua paróquia. Talvez esta participação na vida secular tenha, inclusive, aberto frestas em seu poder. O delegado, pelo menos, não parecia se constranger em ameaçá-lo com insinuações sobre suas “faltas escandalosas” ou em pronunciar seus crimes.

As irmandades religiosas saberiam, a seu turno, ocupar as frestas, imensas em alguns momentos, abertas por condutas como as do vigário João Manuel de Almeida Barbosa. A irmandade de São Benedito, assim como outras, só iria formalizar seu compromisso em

foi celebrada na Igreja do Rosário, gerando um conflito sobre os escravos que costumavam ouvir missa na capela-mor indo contra a vontade do pároco que citava, por sua vez, a seu favor, a Constituição do Bispado. ACMSP. 1851. Auto-crime. Padre Simplício de Bueno Siqueira, acusado.

³⁹ Brito, Jolumá. O autor destaca posicionamentos políticos do vigário. Consta que fosse um liberal convicto. ACUMC. Livro do Tombo 1913. Em 1848 o vigário objetou fazer orações para a eleição do deputado Antônio Manuel de Campos Melo indispondo-se com a Câmara Municipal. AESP. N. Ordem 853 Lata 59, 1848.

1843, vivendo durante pelo menos oito anos sem um controle muito direto da Igreja⁴⁰. E mesmo depois de constituí-lo, por pressão do Estado, como veremos a seguir, viveu um longo período sem ser tutelada. Neste aspecto, a conduta do padre Anselmo se aproximou daquela do vigário João Manuel de Almeida Barbosa, na manutenção de um certo distanciamento da vida interna e cotidiana das irmandades. O padre João Manuel permaneceu na paróquia até 1855⁴¹.

Em uma sociedade potencialmente explosiva, as pressões eram inúmeras para que a Igreja tomasse um lugar preponderante no domínio dos escravos, o que implicava, certamente, em estabelecer uma política que pudesse abranger todas as dimensões da vida deles, inclusive seu universo cultural. Neste sentido, se atitudes como a do vigário Joaquim José Gomes eram bem recebidas, não haveria qualquer tolerância para ações minimamente dissonantes tais como as de padre Anselmo. Os conflitos envolvendo vigários e paroquianos, mesmo a nível simbólico, demonstram ainda o quanto a elite e as autoridades civis estavam atentas para a manutenção da ordem social, dispostas a pressionar e a intervir nas paróquias sempre que se vissem contrariadas em seus objetivos.

As irmandades deviam, portanto, expressar também as diferenças sociais. A Igreja era sempre pressionada a interagir com elas segundo esta lógica no exercício de seu poder. Se nesta primeira metade do século XIX, os párocos não se ocuparam diretamente da constituição e administração das irmandades, tais como a de São Benedito, isto não significa, entretanto, que tivessem uma total liberdade de ação.

* * *

Frente à relativa inoperância do clero na condução das irmandades nesta primeira metade do século XIX, o Estado viria a desenvolver um papel de maior destaque. Desde 1831, o governo já se preocupava em definir o papel das autoridades quanto ao controle delas. O problema estava no custo da burocracia que era relativamente alto e contribuía para

⁴⁰ Na análise que o juiz faz de suas contas no processo aberto em 1843, creditou o abandono da irmandade a falta de um pároco à sua testa para administrá-la. AESP. Autos de seqüestro de bens da irmandade de São Benedito. Documento já citado.

que muitas delas, a exemplo da de São Benedito de Campinas, permanecessem irregulares. Afinal, as “rubricas nos livros e as prestações de contas” podiam absorver aos poucos todos os recursos de que dispunham. O Conselho Geral da Província de São Paulo, propôs, então, que a administração das irmandades fossem reguladas graciosamente pelas Câmaras Municipais⁴². A lei cível também foi, sistematicamente, definindo campos de atuação. Estipulou, por exemplo, que as irmandades tivessem uma infinidade de documentos, tais como o livro de assentamento de irmãos com o respectivo lançamento das quantias pagas a irmandade – taxas anuais, para admissão (jóias) e doações; livros de tomo ou inventários de todos os seus bens; livros de atas de reuniões com as posses e juramentos de empregados; livros de receitas e despesas; livro de recibos; livro de certidões de missas e cumprimento de sufrágios e socorros aos irmãos necessitados, entre outros. Além disso, deviam ser fiscalizados a obediência aos compromissos (já autorizados pelas autoridades civis e eclesiásticas), o bom gerenciamento das propriedades e o bom uso das alfaias e objetos de devoção “para a decência dos cultos”⁴³.

Apesar de todo este cuidado e de todas estas exigências, no entanto, as irmandades de Campinas não pareciam muito dispostas a obedecer a estas proposições. As contas das irmandades prestadas em 1835 foram feitas apenas para cumprir as ordens do Presidente da Província e das iniciativas do juízo municipal⁴⁴ e não eram tão abrangentes como previa a lei. Se na ocasião, a irmandade de São Benedito registrou e apresentou as descrições de receitas e despesas, não apresentou seu compromisso. Sequer o tinha escrito naquele momento.

Mais tarde, em 1843, o juízo tomou mais uma vez a iniciativa de controlar as contas e a vida das irmandades religiosas da cidade. No momento de verificar a irmandade de

⁴¹ Consta que quando faleceu teve seu corpo encomendado na Igreja de São Benedito em 1855. ACUMC. Livro de Tombo. 1914.

⁴² Esta proposta incluía ainda as fábricas das igrejas matrizes, capelas e legados pios deixados para as mesmas. Após a fiscalização das Câmaras, as contas seriam levadas, por sua vez, ao Conselho para que julgasse “boa a administração” dos mesmos. Os livros seriam rubricados gratuitamente pelos Presidentes das Câmaras Municipais e pelo Vigário Geral ou de Vara. AESP. 1828/1831. Livro de Propostas Ofícios e Representações da Assembléia Geral Legislativa, pp.33v. Proposta sobre as fábricas das igrejas matrizes 26 de janeiro de 1831.

⁴³ Alves, Op. Cit. Cap III, especialmente p.159 e 172/173, parágrafo 424, Decr. 834 de 2 de outubro de 1851.

⁴⁴ Na ocasião, no entanto, foram pagas as rubricas do juiz de direito nos livros da irmandade. A legalidade estava longe de ser obtida gratuitamente. AESP, Docto. Cit.

Nossa Senhora do Rosário declarou, por exemplo, a desordem dos seus bens e o “estado de laxidão e abandono” em que se achava aquela confraria, concluindo que a de São Benedito devia estar em “circunstâncias pouco mais ou menos idênticas”. Para resolver tal questão, o juízo propunha que se organizassem os livros e se procedesse ao seqüestro dos bens, que passariam a ser tutelados por ele⁴⁵. Com iniciativas como estas, o juízo pretendia exercer um governo maior sobre as irmandades, pois, apesar de todo o rigor da legislação, elas continuavam a funcionar de forma bastante irregular naquele momento. Rezava a lei que, no caso das irmandades não terem compromissos, os juízes e provedores de direito poderiam nomear um administrador interino⁴⁶. Não é sabido se o juízo de Campinas estava se apoiando em leis como estas ao agir sobre a irmandade de São Benedito ou se era movido apenas pelo tal “estado” em que ela se encontrava no momento da intervenção.

Como a irmandade de São Benedito não tinha um compromisso naquele momento, era difícil ao juízo exercer, segundo as regras estabelecidas, um controle sobre sua administração. Em geral, os compromissos eram estatutos nos quais se definiam toda a estrutura organizacional das irmandades, além de declarar o santo de devoção, as condições de admissão de seus associados, a forma de eleição dos membros da mesa diretora e definir empregados. Incluía também os direitos e obrigações de cada cargo da direção e de cada irmão para com a irmandade, assim como as obrigações da mesma para com os seus membros.

Em uma leitura de compromissos de irmandades de São Benedito de outras localidades na Província de São Paulo, percebe-se que a definição de mesas, cargos e funções das irmandades era relativamente flexível, não havendo uma norma que as unificasse ou as desenhasse segundo um modelo muito rígido. Apesar disso, entretanto, parece-me útil refletir sobre os compromissos de outras localidades da Província, para que por comparação, possamos compreender melhor as ações do juízo em Campinas.

⁴⁵ ACMU. TJC. 1843. Autos de seqüestro dos bens das irmandades. Documento já citado. Apenas na abertura do processo em 1843 há um interesse nos encargos dos compromissos tais como os legados pios. De resto, limitar-se-á à análise de receitas e despesas.

⁴⁶ Alves. Op. Cit. Cap III, parágrafo 395, p. 164: “devem os provedores de capelas e os juízos de direito em correição suspender as irmandades que não mostrarem os compromissos ou estatutos aprovados, até que apresentem, nomeando um administrador interino” Prov 7 de novembro de 1766 e decr 834 de 2 de outubro de 1851.

De modo geral, nestes compromissos da Província⁴⁷, as mesas administrativas eram compostas pelos chamados “irmãos da mesa”, usualmente, em número de 12. Cabia à mesa atividades diversas tais como: fazer regulamentos e dar instruções; controlar os demais cargos e empregados; preparar propostas sobre obras, despesas ou outras questões relativas à administração para serem encaminhadas à irmandade; fazer cumprir os estatutos; providenciar o bem da irmandade e cuidar de sua prosperidade. Devia ainda, em alguns casos, promover o culto ao santo de devoção controlando custos ou arcando com eles. Aos irmãos da mesa cabia ainda tratar das eleições, das contas da irmandade, da posse de novos empregados, de tirar esmolas “com caixa” durante um período determinado, assistir a todas as reuniões, ajudar individual e financeiramente na festa de São Benedito.

À mesa, em geral, submetiam-se os restantes dos empregados. Em algumas irmandades, o *provedor* tinha muito prestígio e, em alguns casos, presidia a mesa. Por vezes fazia-o juntamente com o pároco⁴⁸. O provedor convocava as reuniões e conferências, ocupava-se na manutenção da ordem interna e regulava os trabalhos. Em alguns casos, nomeava empregados interinos e/ou executava deliberações da mesa. Podia ter também algumas funções executivas, tais como se responsabilizar pelas despesas previstas no orçamento da irmandade e/ou autorizar pequenos gastos. Por fim, destacavam-se os encargos devidos à devoção, podendo em algumas irmandades, ser responsável pelo custeio da festa.

As funções do provedor, quando vistas em conjunto, confundiam-se um pouco com aquelas exercidas pelo *procurador*, mas nos compromissos lidos, havia o cuidado de não se mesclar estas diferentes tarefas em demasia. Posso sublinhar quatro funções básicas deste último: a primeira, jurídica, determinava que a figura do procurador era responsável pela irmandade, representando-a, defendendo inclusive seus direitos. A segunda, era uma função

⁴⁷ AESP. Livro de registros de compromissos de irmandades. N. Ordem 618, pp. 117-120, 168-170, 171-176, 193-197, 242-245, 287-295. Compromissos das irmandades de São Benedito de Guaratinguetá (1875), Jaú (1879), Campos Novos (1879), Iguape (1879), Redenção (1882) e Santos (1883), respectivamente. N. Ordem 617, pp. 242 e 286, S. José dos Campos (1886) e Taubaté (1886), respectivamente.

⁴⁸ Observe-se que esta é uma definição genérica da administração das irmandades e que, portanto, não se atém a particularidades de cada uma delas. Há também uma grande variação temporal. Entretanto, a presidência dos párocos citada deve ser matizada segundo a feição abrangente da análise aqui empreendida.

mais financeira, já que devia também ser responsável pela receita da irmandade, cuidando da arrecadação, fazendo cobrança de jóias, anuais, títulos e arrecadação de fundos nas caixas de esmolos. A terceira, era executiva. Devia, portanto, realizar compras e cuidar das obras da irmandade. Por fim, encarregava-se das atividades de devoção e quando a preparação da festa cabia à irmandade, podia ser o responsável por sua promoção. Era responsável ainda pelo zelo dos bens de devoção, cuidando das alfaias e outros objetos, do altar e da imagem de São Benedito; em algumas irmandades, era quem levava a cruz na procissão.

A estas importantes funções do procurador somava-se em grau de importância, o *tesoureiro*. Era o verdadeiro guardião das receitas (jóias, anuidades, esmolos) e dos bens da irmandade e, em geral, era o depositário dos mesmos. Ficava com o cofre e com as chaves da caixa de esmolos. Tinha também deveres executivos como os demais, devendo comprar por ordem da mesa o que fosse necessário para a irmandade, pagar despesas e missas que mandava rezar. Era ainda responsável pela escrituração e pelo registro de tudo que fosse relativo às receitas e despesas, contas e recibos. Por fim, também cooperava com a devoção, repartindo em alguns casos, as opas e ceras, avisando as funções (como novenas, procissões, etc); ajudava nos arranjos da festa e cuidava para que nada faltasse aos cultos.

Os cargos de *escrivão e secretário*, também vistos de forma genérica, tendiam a se confundir um pouco. O *secretário* podia ser, em algumas irmandades, responsável pelo arquivamento de documentos e livros, escrituração das atas, controle dos livros de registro. O *escrivão*, também cuidava da escrituração dos livros, da revisão e lançamento do balanço da irmandade em livro adequado, fazia atas, listas de irmãos inadimplentes, etc.

Já o *zelador*, usualmente, dedicava-se à devoção, cuidando das imagens, do altar, do templo, de suas alfaias e demais objetos, do cemitério e, nas procissões, em algumas localidades, podia levar o guia⁴⁹.

No caso da irmandade de São Benedito de Campinas, no entanto, é bastante provável que, além de não ter um compromisso, não tivesse também uma estrutura administrativa muito coesa ou muito definida – com mesa, provedores, procuradores,

⁴⁹ Embora a administração das irmandades fosse feita por mesas e seus respectivos empregados, é possível notar algumas variações em suas funções administrativas. Russel-Wood, por exemplo, destaca a importância dos cargos de presidente, escrivão e tesoureiro para o século XVIII. Apenas

escrivães, secretários, zeladores, etc. Talvez em função disso, em alguns momentos, cargos como o de procuradores e zeladores se confundissem e o juízo citava apenas o “administrador” da irmandade.

Esta sua informalidade administrativa, no entanto, dificultava a ação do juízo que, sistematicamente, era obrigado a intimar os procuradores para que apresentassem a contabilidade, que cobrassem os títulos e dívidas que lhes eram devidos, que gerenciassem e prestassem contas de seus bens de raiz, que mantivessem os documentos em ordem e que tirassem, enfim, a irmandade do “estado de abandono” no qual ela certamente ficaria, na opinião do juízo, se não se observassem as prerrogativas legais. Sem ter definido muito claramente quem responderia pelos diferentes cargos e funções, como os citados acima, o juízo exigia dos procuradores que exercessem todas estas tarefas, que em outras circunstâncias, eram compartilhadas com outros membros da mesa.

O juízo se mostrou, no entanto, apesar destes obstáculos, cada vez mais interessado em verificar as contas e os bens da irmandade. Pressionando os procuradores, buscava tomar ciência da situação real da irmandade e acompanhar seus negócios internos, zelando por sua saúde financeira. Aos procuradores, no exercício de seus ofícios, cabia o papel de intermediar as relações entre os irmãos e as autoridades. Se no perfil geral descrito acima pudemos identificar quatro funções básicas atribuídas aos procuradores, quais sejam, jurídica, financeira, executiva e de devoção, na irmandade de São Benedito de Campinas, exigia-se deles que exercessem sobretudo as funções jurídicas e financeiras.

O sucesso das autoridades na fiscalização da irmandade era, porém, muito relativo. Em 1843, o juízo, através dos autos de seqüestro dos bens da irmandade, iniciou um processo que iria se alongar até quase 1880, período no qual intervinha repetidamente na administração interna daquela irmandade, como veremos nas páginas que se seguem.

Joaquim Xavier de Oliveira, por exemplo, foi o procurador da irmandade de 1843 a 1855. Intimado pelo juízo, foi nomeado ainda “depositário” dos bens daquela irmandade, tarefa esta que a rigor, a julgar pela prática observada em outras irmandades de São Benedito da Província, caberia aos tesoureiros, usualmente responsáveis pelas receitas e pela

nas irmandades maiores é que havia o cargo de procurador. Ele se ocupava, por exemplo, de questões legais. Op. Cit.

guarda dos bens das irmandades⁵⁰. Em outros momentos, sobretudo a partir de 1850, o juízo chegou a nomear pessoas para assumir o cargo de procurador, intervindo de uma forma mais autoritária e mais direta em sua administração. Nenhuma referência fez a uma mesa administrativa eleita pelos irmãos de São Benedito. Eles não podiam, então, decidir sobre nomes ou sobre as tarefas de seus empregados.

Apesar do zelo impositivo do juízo, no entanto, seu controle sobre a irmandade foi exercido de forma bastante descontínua no período de 1843 à 1882. Em 1843, ao intimar o procurador Joaquim Xavier de Oliveira, o juízo parece ter se surpreendido com a maneira informal com a qual a irmandade tocava sua vida. Na dificuldade de checar sua contabilidade, exigiu que o procurador anterior também viesse em juízo dar explicações. Claudino José de Castro, procurador de 1835 à 1839, foi então obrigado a prestar novamente suas contas. No entanto, de 1839 a 1843, ninguém havia ocupado o cargo de procurador e a irmandade ficara sem registros e sem contabilidade. Assim, não havia como saber de sua organização durante este período.

Em 1843, Joaquim Xavier de Oliveira desdobrou-se em desculpas e justificativas por não ter a irmandade, até aquele momento, constituído seu compromisso. O juízo, aliás, não cansava de lhe dar ultimatums, ora o exigindo em 24 horas ora concedendo-lhes maiores prazos. Foi provavelmente por ser assim pressionada que a irmandade, a julgar pelas declarações do procurador, elegeu uma mesa administrativa e, em seguida, escreveu finalmente o tão reclamado compromisso que foi julgado e aprovado pelas autoridades provinciais em 1844⁵¹. Vida administrativa regulada, prerrogativas da lei obedecidas? Bem menos do que desejaria o juízo municipal.

⁵⁰ Após seqüestrar os bens da irmandade, o juízo mandou que se deixasse com o depositário apenas os objetos necessários para a continuação da devoção. Ordenava ainda que as esmolas “tiradas” pelos irmãos fossem recolhidas de 15 em 15 dias, excetuando-se as quantias estritamente necessárias ao culto. O depositário ficou, no entanto, 11 anos com os bens da irmandade, prestando contas deles apenas no momento em que passou o cargo de procurador para seu sucessor na irmandade.

⁵¹ AESP. N. Ordem 799. Livro de Compromisso de irmandades. Carta confirmando o compromisso da irmandade de São Benedito ereta na cidade de Campinas, 15 de março de 1844 p. 33. Este compromisso aprovado pelo bispo diocesano foi verificado em seus diferentes artigos pela autoridade provincial que, percebendo que nenhum deles contrariava as leis em vigor nem oferecia inconvenientes, confirmou-o. Infelizmente, no entanto, o livro traz apenas o termo de aprovação, não transcrevendo o compromisso. Na cúria metropolitana de São Paulo e naquela de Campinas não foi possível localizar também nenhuma transcrição de compromissos de irmandades de Campinas para o

Em 1855, Joaquim Xavier de Oliveira foi substituído por Manuel de Souza Bittencourt, que ficou no cargo, por sua vez, apenas um ano. Quando foi chamado a depor sobre as contas da irmandade declarou novamente e para exaspero do juízo que na ausência de compromisso em que se pautar, havia prestado contas de sua administração à própria irmandade; não fizera, portanto, os registros necessários para a informação do juízo. Ao que tudo indica, aquele compromisso escrito, lavrado e registrado nos livros provinciais há 11 anos, parecia ser fruto apenas de uma obrigação legal sem que no entanto, vigorasse de fato, norteando o governo daquela irmandade.

Tornava-se, aos poucos, quase impossível entender os negócios internos da irmandade de São Benedito. Em 1857, Joaquim Mariano Galvão de Moura Lacerda foi nomeado pelo juízo como procurador. Alegando morar em Amparo, pediu exoneração do cargo que lhe havia sido impingido no ano seguinte. Em 1858, Sebastião Xavier de Brito assumiu também por um ano. Lacerda, voltou a exercer o cargo em 1859. Com tamanha rotatividade na administração da irmandade, o juízo ficava cada vez mais estarecido com tantas irregularidades e contas tão difíceis de serem feitas⁵². Em 1861, voltou a intimar todos os procuradores, na tentativa de desenredar “os fios daquela administração”. Da análise dos autos, percebe-se que nem todos eles haviam prestado suas contas. Havia, de fato, casos em que desmanchavam-se em desculpas e terminavam não informando objetivamente nada sobre a vida da irmandade, como o procurador Bittencourt, por exemplo. Mas, também é forçoso considerar a própria forma como o processo havia sido conduzido ao longo de todos aqueles anos.

O juízo chegou a denunciar a maneira “bem desagradável” pela qual haviam sido tratados os negócios da irmandade. Houve casos nos quais “zeladores” haviam prestado suas contas sem terem sido nomeados oficialmente no processo, ou ainda, algumas vezes em que juízes haviam “empurrado” os autos sem que fossem acompanhados de seus respectivos “despachos”. Ordenou, então, em 1861, que se seguisse “uma marcha mais severa e conforme o espírito da religião”, na condução da prestações de contas da irmandade,

século XIX. Os únicos compromissos encontrados no AESP foram o do Santíssimo Sacramento e da irmandade de Misericórdia.

⁵² Neste longo processo, as diferentes posturas dos juízes mostram também o quanto a aplicabilidade da lei dependia de circunstâncias políticas.

fazendo inclusive os “necessários reparos”. Só assim, acreditava poder dar vida àquela “irmandade moribunda”.

O juiz, desta feita, julgou a vitalidade da irmandade pela regularidade da administração oficial de suas contas. No intuito, então, de dar-lhe vida, intimou o zelador Lacerda a apresentar seu compromisso e o relatório de suas atividades. Àquela altura, considerava que o “descuido imperdoável de cobrar as dívidas da irmandade”, talvez as tivesse tornado “incobráveis”. Cada vez mais indignado com o descuido na contabilidade da irmandade, creditou a culpa de tal situação a “todos os zeladores” existentes “desde que foram passados os créditos” à irmandade. Responsabilizava, a todos, proporcionalmente, pelos danos. Lacerda, no entanto, parecia ter negócios “em uma das cidades do norte” e pouco se preocupou com a ira do juiz ou com os danos da irmandade. Mais uma vez, esta acabou caindo no vazio administrativo.

Foi quando um “preto” chamado Braz, em 1861, pediu para preencher a vaga. Já que a imagem de São Benedito não tinha zelador e, na impossibilidade de sê-lo, pedia ao juiz que aceitasse para o cargo o sacristão Antônio Maurício Ladeira que, de fato, assumiria este posto até pelo menos 1864⁵³. Ao assumir sob as ordens do juiz, Ladeira devia dar conta das quantias recebidas pela irmandade - advindas de créditos, doações ou de rendimentos de alugueis de seus bens imóveis. Árdua tarefa, sem dúvida. Depois de tanto tempo e com registros contábeis tão falhos e descontínuos, ele terminou declarando que nada sabia sobre os valores devidos àquela irmandade, pois, não estavam registrados no “livro de assentamento”. Colérico, o juiz, desta vez, acabou por responsabilizar o antigo procurador Lacerda pela não cobrança de títulos devidos à irmandade, acusando-o pelos prejuízos sofridos pela mesma. Requereu, como ressarcimento, o seqüestro de seus bens para indenizar à irmandade, afirmando ser este “um negócio que a este juízo liga muita importância pelo pouco caso que se tem feito”. Avisou, na ocasião, que esperava que “a ordem da provedoria” fosse respeitada. Lacerda voltou a depor em juízo e a prestar contas

⁵³ Esta foi a primeira e única vez que um membro da irmandade pediu para fazer parte oficialmente de sua administração. Depois disso, o cargo passou a ser ocupado por alguém indicado pela comunidade marcando uma tendência de mudança importante em relação aos procuradores anteriores.

em 1864⁵⁴. Onze anos depois, ainda se explicava, afirmando em sua defesa e da de seus bens que, quando procurador da irmandade havia recebido “vales e créditos antiqüíssimos e incobráveis” e que, ao sair da cidade para o Norte, havia deixado a responsabilidade de tais cobranças para seu irmão, tendo feito a ele o depósito, na ocasião, de 70\$000 réis pertencentes à irmandade. Declarou-se surpreendido com o desenrolar do processo e queria devolver os “títulos velhos e de insignificantes valores” ao juiz. Quanto ao resto, declarou ter entregue a imagem e a “caixinha” de esmolas “na igreja”, assim como os respectivos aluguéis de seus imóveis.

Em defesa de seus bens, afirmou ainda estar arruinado e repreendeu o juiz por tê-lo intimado, uma vez que era pessoa “tão conhecida” em Campinas. O processo terminou em 1880, de forma lacônica, após estas declarações de Lacerda.

Ao acompanhar os autos durante todo este período, é possível perceber que, apesar de todo o rigor da lei, o juízo tinha muita dificuldade em exercer um controle continuado sobre a irmandade de São Benedito⁵⁵. Por um lado, havia a própria conduta dos juízes que, muitas vezes desinteressados pelas suas contas, permitiam toda sorte de irregularidades. É preciso considerar ainda, que a fiscalização do juízo incidia basicamente sobre o patrimônio financeiro da irmandade. Como veremos a seguir, a de São Benedito sempre havia sido pobre e, talvez a exigüidade de suas contas também explique um pouco o descaso daqueles juízes. Por outro lado, os procuradores não pareciam ter muito interesse no exercício de suas funções ou na contabilidade da irmandade. Eram pouco comprometidos com ela e não dispensavam muita atenção às prerrogativas legais. É necessário, então, refletirmos com

⁵⁴ Em um determinado momento de sua defesa, alegou que teria dado as contas para o Dr. Agostinho Luiz da Gama cobrar. Ironia ou não, Luiz da Gama não foi mais mencionado no processo.

⁵⁵ A lei estipulava, por sua vez, que competia ao juízo provedor de capelas e ao direito em correição, o poder de intervir diretamente na composição das mesas administrativas, tendo em vista que poderiam “renovar as mesas regedoras ou oficiais delas que fossem suspeitos, negligentes, prevaricadores ou administrassem mal, nomeando interinamente quem os substituisse e mandando proceder a novas eleições para a substituição das mesas ou que estas nomeassem novos oficiais em lugar dos removidos”. Eles podiam ainda anular ou renovar as eleições feitas contra a forma dos compromissos sem embargo de quaisquer privilégios. Apesar destas prerrogativas, o juízo, além de intimar os procuradores, não interveio de forma muito radical. Veiga. Op. Cit. Cap. 3 parágrafo 397 p.165: Ord Liv 1 Tit 62 parágrafo 62 e 63, art 46 parágrafo 5 decr n. 834 2 de outubro de 1851; parágrafo 407 p.167: Lei 22 de setembro 1828 art 2 parágrafo 1; n. 6 art 46 parágrafo 4 do decr citado de 1851.

mais cuidado sobre estes indivíduos e sobre o papel que desempenharam à testa destes cargos.

No período de 1835 à 1864, os procuradores intimados ou nomeados pelo juízo não eram, necessariamente, pessoas identificadas com a irmandade. Embora ela fosse composta por escravos e/ou africanos, estes nunca ocuparam, perante o juízo, cargos de direção. Em 1864, por exemplo, o “preto” Braz encaminhou uma petição candidatando-se ao cargo de zelador, uma vez que não havia quem cuidasse da imagem do santo de devoção da irmandade. Ao fazê-lo, entretanto, quase se desculpava ao alegar que com o encaminhamento de seu requerimento esperava não “exceder”, “por ignorância”, “o que lhe era lícito”. Afinal, “como cativo não era idôneo ou responsável pelo foro”. De fato, como aos escravos não se atribuíam personalidade jurídica, era-lhes interdito o acesso a tais cargos. Foi precisamente o que parece ter acontecido com Braz. No lugar dele, assumiu, como vimos, Antônio Maurício Ladeira.

Diante de circunstâncias como estas, não era raro que irmandades de negros, escravos ou não, tivessem pessoas brancas ocupando cargos de procuradores, tesoureiros, escrevães ou secretários em sua administração. No século XVIII, havia mesmo casos como o da irmandade de Santo Antônio de Catagerona na Bahia que, apesar de ser uma irmandade de negros, exigia que seu tesoureiro fosse necessariamente branco. Esta participação de brancos em irmandades de negros explica-se pela dificuldade destes realizarem os registros, tendo em vista que eram, na sua maioria, analfabetos. Tal situação, no entanto, tendeu a se modificar, no final do século XVIII e início do século seguinte, quando negros alfabetizados começaram a requerer o direito de preencher estas vagas⁵⁶. No caso da irmandade de São Benedito de Campinas, no entanto, esta questão foi mais complexa devido à irregularidade dos cargos administrativos. É possível, neste quadro, que a exemplo de outras irmandades, o juízo preferisse nomear como procuradores pessoas alfabetizadas e mais habituadas a lidar com contabilidades, livros de registros, enfim, que pudessem intermediar com mais sucesso, sob seu ponto de vista, os negócios da irmandade frente ao juízo e à sociedade campineira.

Uma outra questão, no entanto, aqui se interpõe. Dos procuradores exigia-se, em geral, que fossem pessoas alfabetizadas, relativamente conhecidas na cidade e respeitadas

por sua idoneidade moral. Os procuradores da irmandade de São Benedito, entretanto, preenchiem apenas em parte estas prerrogativas. A maioria deles não era rica ou abastada, embora tivessem algumas propriedades imóveis. Alguns eram pequenos comerciantes e trabalhavam como alfaiates, tal como Claudino José de Castro⁵⁷ e o capitão Sebastião José Xavier de Brito⁵⁸. Joaquim Xavier de Oliveira, por sua vez, era major e, em 1870, delegado⁵⁹. Manuel de Souza Bittencourt⁶⁰ era um pequeno proprietário de terras, além de

⁵⁶ Cardozo, Manoel da Silveira. "As irmandades da antiga Bahia" *Revista de História*, Vol. XLVII, Ano XXIV, 1973, pp. 237-261. Scarano, Mulvey e Russell-Wood, Op. Cit.

⁵⁷ACMU. TJC. 1840. 1 Of. Cx. 91 n. 2129. Consignatária de 10 dias. A- Francisca Rosa Amaral. R- Claudino José de Castro; 1846. 1 Of. Cx. 114 n. 2625. Libelo Cível. A- Manuel Joaquim Neto Moraes. R- Claudino José de Castro; 1846. 1 Of. Cx. 114 n. 2631. Libelo Cível. A- Francisca Rosa do Amaral R- Claudino José de Castro; 1866. 3 Of. Cx. 311 n. 7044. Inventário. A- Francisca Rodrigues R- Claudino José de Castro.

⁵⁸ ACMU TJC 1843 1 Of Cx 100 n. 2359 Execução Cível. A- Sebastião José Xavier de Brito R- Francisco José Sales; 1844 1 Of Cx. 102 n. 2396 Libelo Cível A- Sebastião José Xavier de Brito R- Maria Joaquina Leite; 1850 1 Of Cx. 126 n. 2813 Inventário A- Sebastião José Xavier de Brito R- Manuel, escravo de Lásaro de Melo; 1851 1 Of Cx. 129 n. 2865 Consignária de 10 dias A- Sebastião José Xavier de Brito R- Julia Maria Ferreira; 1854 3 Of Cx. 284 n.6847 Inventário A- Sebastião José Xavier de Brito R- Ana Francisca Xavier; 1854 3 Of Cx. 283 n.6832 Inventário A- Sebastião José Xavier de Brito R- Maria Salomé; 1865 1 Of Cx. 542 n. 9959 Testamentária A- Sebastião José Xavier de Brito R- Antônio Bayeux; 1866 2 Of Cx. 346 n. 6664 Libelo Cível A- Sebastião José Xavier de Brito R- Câmara Municipal; 1866 2 Of Cx. 91 n. 1611 Embargos A- Francisco Alves de Almeida Sales R- Sebastião José Xavier de Brito; 1867 2 Of Cx 97 n.1727 Execução cível A- Sebastião José Xavier de Brito R- Idelfonso Antônio Moraes.

⁵⁹ A mãe de Joaquim Xavier de Oliveira pertencia à irmandade do Santíssimo Sacramento, o que talvez indique que sua família fizesse parte da elite campineira. ACMU. TJC .1839. 1 Of. Cx.85 n. 2006. Libelo Cível. A- Joaquim Xavier de Oliveira. R- Antônio Leite Moraes; 1847. 1 Of. Cx. 115 n.2649. Execução cível. A- Joaquim Xavier de Oliveira. R- Luis Oliveira Bueno; 1847. 1 Of. Cx.117 n.2684. Libelo Cível. A- Joaquim Xavier de Oliveira. R- Francisco Bueno; 1848. 3 Of. Cx. 238 n. 6233. Arrolamento. A- Joaquim Xavier de Oliveira R- Francisco Antônio Crispim; 1850. 1 Of. Cx.126 n.2816. Justificação. A- Valentim Souza Oliveira. R- Joaquim Xavier de Oliveira; 1851. 3 Of. Cx. 278 n. 6793. Inventário. A- Joaquim Xavier de Oliveira. R- José Vaz Cruz; 1855. 1 Of. Cx. 539 n.9866. Testamentária. A- Joaquim Xavier de Oliveira R- José Vaz Cruz; 1859. 1 Of. Cx.154 n. 3258. Libelo Cível. A- Joaquim Xavier de Oliveira R- Benedito Taques; 1862. 1 Of. Cx.161 n. 3442. Consignatária de 10 dias. A- Joaquim Xavier de Oliveira R- Joaquim Rodrigues Barbosa; 1863. 1 Of. Cx.541 n.9934. Testamentária. A- Joaquim Xavier de Oliveira R- Emídio Franco Moraes; 1867. 3 Of. Cx.552 n.11234 Tutela. A- Joaquim Xavier de Oliveira R- Joaquim filho de Silvestre e Ana; 1869. 4 Of. Cx.155 n.4659. Inventário. A- Joaquim Xavier de Oliveira R- Ana Idalina Alves; 1870. 3 Of. Cx. 552 n. 11288. Tutela. A- Joaquim Xavier de Oliveira R- Benedito e Joana, menores; 1871. 1 Of. Cx. 543 n. 9996 Testamentária A- Joaquim Xavier de Oliveira R- Ana Idalina Alves Santos; 1873. 3 Of. Cx. 332 n. 7211 Inventário A- José Lopes Silva R- Joaquim Xavier de Oliveira. Além destes processos, consulte-se os Almanques referentes a 1870 à 1873. AESP. Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 856 Lata 62, Docto. 62-6-34 de 27 de setembro de 1870.

sacristão. Moura Lacerda⁶¹ era advogado. Todos eram alfabetizados e habituados a lidar com negócios. Isto pode ter pesado na escolha de seus nomes para os cargos daquela irmandade.

No caso de alguns procuradores, entretanto, suas experiências nos negócios eram tão controversas que bem podiam depor contra os interesses da irmandade que representavam. Joaquim Xavier de Oliveira, por exemplo, envolveu-se em inúmeros processos judiciais por dívidas não quitadas, por escravos que comprou e não pagou, por uso indevido de dinheiro em testamentária alheia, etc. Claudino José de Castro também foi processado por dívidas. Sebastião Xavier de Brito, além das dívidas, foi processado pela municipalidade. Talvez o seu caso seja mais revelador: apesar de sua mãe ter lhe legado uma boa quantia, foi de tal competência ao administrar seus bens herdados, que, em 12 anos, já estava arruinado; em 1866, foi acusado de desviar dinheiro referente às obras da igreja matriz da cidade, quando era ali tesoureiro. Seus bens foram embargados e seu desfalque superou os quatro contos de réis. Justamente ele foi nomeado pelo juízo em 1858 e 1859 como depositário dos bens da irmandade de São Benedito⁶²!

Se já parece difícil, diante destas circunstâncias, especular as razões que guiaram as autoridades na escolha e nomeação destas personagens para os cargos da irmandade, mais complexo ainda é definir o seu grau de comprometimento em relação aos irmãos de São Benedito. Afinal, pareciam estar mais próximos do mundo dos senhores do que dos escravos. Muitos dentre eles possuíam seus próprios cativos, tais como Joaquim Xavier de Oliveira, Manuel de Souza Bittencourt ou Sebastião Xavier de Brito. Como não eram senhores remediados possuíam, todavia, um número reduzido deles. Eram, na sua maioria, escravos domésticos, tais como cozinheiras, lavadeiras e costureiras⁶³.

⁶⁰ ACMU. TJC. 1825. 1 Of Cx.34 n. 891 Reconhecimento de crédito A- Manuel de Souza Bittencourt R-Jacinto Antônio Fagundes; 1826 1 Of Cx. 39 n. 1027 Juramento D'alma A-Manuel de Souza Bittencourt R- José Joaquim Castro; 1869. 3 Of Cx. 322 n.7129. Inventário. A-João Batista Souza R-Manuel de Souza Bittencourt e esposa Maria Joaquina do Rosário.

⁶¹ Ver informações sobre ele nos Autos de Seqüestro já citados.

⁶² Quando este procurador percebeu, no entanto, que devia cuidar da manutenção de bens imóveis da irmandade pediu imediatamente exoneração do cargo.

⁶³ Moura Lacerda disse nos autos que a razão de estar arruinado era a perda de seus escravos "envenenados uns pelos outros", afirmando assim, sua posição senhorial.

Havia ainda estranhos episódios nos quais se viam envolvidos. Sebastião José Xavier de Brito, em 1850 por exemplo, tomou parte na captura de um escravo. Segundo suas declarações, havia prendido o cativo pensando ser ele propriedade de seu tio. O escravo, no entanto, logo afirmou ter um outro senhor, chamado Francisco Pinto. Depois de muita discussão, o escravo em questão foi leiloado e arrematado por Brito por 350\$000 réis, que terminou sendo beneficiado por aquela ‘equivocada’ captura. Brito foi ainda inventariante de uma preta forra, Maria Salomé, que tinha um filho menor. Ela era, por sua vez, proprietária de uma escrava que havia sido recomendada ao vigário João Manuel de Almeida. Curioso, no entanto, foi a relação que Brito manteve com outro procurador, Joaquim Xavier de Oliveira⁶⁴, justamente, o tutor de Francisco Pinto e do filho menor de Maria Salomé. Joaquim Xavier de Oliveira tinha mesmo muitos tutelados. Em 1870, foi presidente de uma associação *União e Progresso*, formada para os “divertimentos” da sociedade campineira. Apesar desta vocação declarada, esta entidade libertou uma mulata menor de idade. Aquele antigo procurador, logo se ofereceu para tutelá-la, responsabilizando-se por sua criação⁶⁵.

Tais condutas não permitem afirmar solidariedades para com os escravos. A função de tutor, por exemplo, era seguidamente similar a “de um segundo pai ou padrinho que deveria zelar pela educação e bem estar de seus pupilos”. No exercício desta função, no entanto, muitos não se norteavam por este princípio. Uma boa parte das crianças tuteladas na cidade eram pobres e em idade produtiva e foram, seguidamente, exploradas por seus tutores.⁶⁶

⁶⁴ Joaquim Xavier de Oliveira foi ainda procurador de Claudino José de Castro em um processo de dívidas de 1846. Isto demonstra as relações mantidas entre os procuradores, indicando que talvez a escolha de seus nomes pelo júízo fosse marcada por esta rede de relações mantidas entre pequenos proprietários e negociantes.

⁶⁵ A sociedade *União e Progresso*, fundada em 1868, era relativamente organizada e tinha em sua administração cargos como presidente, procurador, secretário e tesoureiro e funcionava na rua do Rosário. Era uma associação que dava “partidas mensais aos sócios e bailes nos aniversários”. Em 1872 tinha 62 sócios efetivos, beneméritos e honorários. Lisboa, José Maria. *Almanak de Campinas para 1873*. Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1873.

⁶⁶ Calcula-se que entre 1871 e 1895, nas cidades de Campinas e Itu, a grande maioria das crianças tuteladas fossem paupérrimas. Acrescente-se também o interesse de alguns senhores de continuar explorando as crianças libertas com a lei do Ventre Livre de 1871. Para maiores informações, consulte Alaniz, Anna Gicelle García. *Ingênuos e libertos: estratégias de sobrevivência familiar em épocas de transição. 1871-1895*. Campinas: CMU/Unicamp, 1997.

Joaquim Xavier de Oliveira manteve ainda uma certa distância em relação aos irmãos de São Benedito. Dizia-se procurador de uma irmandade de “miseráveis irmãos” aos quais bastava o nome de “cativos” e, ao justificar suas omissões administrativas ao juízo, declarou ter “procurado fazer à irmandade tudo quanto estava ao seu alcance e que tendo feito alguma coisa tinha conseguido até para mais fazer influência aos irmãos”. Quando sabia que algum morria, por exemplo, mandava sempre “fazer acompanhar”. Relatou também que os cativos estavam ocupados, inclusive domingos e dias santos, na construção da igreja, o que considerava bom para a irmandade e para o “aumento da cidade”. Por fim, buscou deixar o juízo tranqüilo ao afirmar que vinha conseguindo “manter os pretos em boa harmonia, ordem nas procissões e no mais”. A julgar por suas declarações, além da educação religiosa, ao ocupar os irmãos escravos na construção da igreja em suas folgas, a irmandade contribuía com suas ações para manter os irmãos em ordem e harmonia. O procurador, que foi delegado de polícia em 1870, alimentava, sutilmente, as expectativas de que as irmandades religiosas pudessem vir a cumprir um papel importante na manutenção do domínio senhorial e na estabilização social.

A tentativa do Estado de controlar as irmandades, transformando-as em veículo desta harmonia social, teve um êxito, no entanto, bastante discutível. Apesar de suas intenções e iniciativas, o Estado - representado pelo juízo municipal - não conseguiu obter o sucesso desejado no governo da vida interna e da contabilidade de irmandades como a de São Benedito. É necessário considerar, portanto, para além das iniciativas pontuais da Igreja e do Estado, a pressão mais difusa à qual as irmandades estavam submetidas. Ela se expressa, social e politicamente em conflitos tais como aqueles que envolviam as festas religiosas, os lugares a serem ocupados no interior dos templos, a tensão sobre protocolos e precedências nas procissões, os apoios que conseguissem ou não angariar junto ao clero ou ao juízo, como vimos ao longo destas páginas.

* * *

Nos autos de seqüestro de bens, como vimos acima, o juízo declarou, em diferentes momentos, a situação calamitosa da irmandade de São Benedito: em 1843 estava em total

“estado de abandono” e em 1861 já era, então, “moribunda”. Apesar destas declarações é surpreendente a longevidade daquela irmandade que sobreviveu, legalmente, por mais de um século⁶⁷. Para além dos registros e avaliações oficiais, ela tinha uma organicidade e vivacidade que fugiam, pois, ao exame dos juízes, mais preocupados com o controle de suas receitas. Sua saúde, portanto, media-se a seus olhos, por seu patrimônio financeiro muito mais do que por suas práticas de devoção, já que as finanças eram o objeto quase exclusivo das preocupações dos juízes. É preciso, então, neste quadro, entendermos melhor a constituição deste patrimônio e sua importância para a existência da irmandade, pois havia uma tensão entre os interesses da administração oficial e aqueles dos irmãos, entre a vida material e “espiritual” da irmandade.

Um dos aspectos mais ressaltados pelo juízo referia-se à cobrança de dívidas para o aumento da receita da irmandade. No seu entender, a sobrevivência da ordem dependia da boa gerência de suas contas. No entanto, para além de cálculos, estes créditos apontavam para as atividades devocionais da irmandade, como veremos a seguir.

A irmandade de São Benedito sempre teve um orçamento comedido. Em 1835, por exemplo, sua receita era composta basicamente por taxas, esmolas e créditos. As taxas devidas à irmandade comportavam, em geral, valores baixos. Referiam-se às quantias pagas quando um irmão era admitido na irmandade (jóias) e à taxa anual com a qual contribuía para sustentá-la⁶⁸. É impossível saber, exatamente, quantas pessoas contribuíram para isto e o montante correspondente. Em 1835, conhecemos apenas o valor total destas taxas que era de 47\$730 réis. Somava-se a ele, o valor das esmolas tiradas pelos irmãos, 26\$690 réis. Havia ainda os créditos feitos à irmandade de 76\$100. A partir de 1843, estes e outros títulos, como vimos, consumiram muitas energias do juízo que agia no sentido de transformá-los, realmente, em receita para a irmandade. Embora também viesse a ter,

⁶⁷ Os primeiros registros legais da irmandade de São Benedito datam de 1835 e no final da década de 20 deste século ainda se registrava seu novo compromisso. Durante todos este período, entretanto, é possível que tenha havido descontinuidade em suas atividades. AESP. 1835. Docto citado e BCMU. Compromisso da Irmandade de São Benedito da Cidade de Campinas. 3 reforma. Rio Claro: Typ. Conrado, 1926 (referente a um período iniciado em 1899).

⁶⁸ Observando os compromissos de outras irmandades de São Benedito da Província, percebe-se uma variação destes valores que podiam ir desde os 5\$000 réis a 1\$000 réis de entrada e de 2\$000 réis a 500 réis de anuais, como o caso das irmandades de Campos Novos e de Mogi Mirim, respectivamente. AESP, Livros de Registros de Compromissos, já citados.

posteriormente, alguns bens de raiz e jóias em ouro, se comparamos os dados de 1835 aos bens declarados em 1843 e 1855, percebemos que, decorridos 20 anos, a irmandade não modificou substancialmente suas receitas nem seu patrimônio⁶⁹.

Isto talvez se devesse, em parte, como afirmava aliás o juiz em 1861, à má administração da irmandade e à não cobrança de seus títulos. Estas dívidas correspondiam a créditos firmados por cerca de 12 pessoas. É difícil saber que tipo de relação mantiveram com a irmandade e o motivo de seus créditos. Podemos, contudo, conhecendo-os um pouco melhor, levantar algumas hipóteses.

Entre os devedores, havia indivíduos conhecidos e de certa posição social como Luciano Teixeira Nogueira. Ele era senhor de escravos e juiz da comarca em 1831. Em 1835, firmou uma obrigação com os irmãos de São Benedito no valor de 43\$120 réis que, em 1861, ainda não havia sido paga. É provável, inclusive, que esta dívida nunca tenha sido satisfeita⁷⁰. Outros devedores eram velhos conhecidos da irmandade, como no caso de Claudino José de Castro que, no entanto, quitou um débito de 34\$390 réis em 1835, quando era justamente procurador (e credor) da irmandade. Manuel de Souza Bittencourt, por sua vez, firmou um título em 1842 no valor de 33\$340 que, acrescido de juros, chegou à soma de 143\$491 em 1861. Diferentemente de Castro, mesmo sendo procurador da irmandade em 1855 e 1856, Bittencourt não pagou esta dívida nem cobrou a de outros, como vimos. Outro devedor ilustre era o reverendo Amaro Antunes da Conceição, o mesmo que havia fiscalizado a irmandade em 1835 por ordens do Presidente da Província. Ele tinha títulos no valor de 54\$000 réis e 31\$957 réis⁷¹. Há ainda pequenos comerciantes, possivelmente alfaiates como Joaquim Rocha que, em 1861, também não havia ainda quitado seus débitos. Claudino José de Castro comprou dele as fazendas para a feitura de opas para a

⁶⁹ Refiro-me aqui à análise do processo de seqüestro de bens em 1843, já citado e ao inventário de seus bens registrado no Livro do Tombo das Irmandades Religiosas de 1855. ACMU. TJC. Diversos Offícios Cx3 (16-23).

⁷⁰ Processos referentes a Luciano Teixeira Nogueira: ACMU.TJC. 1831. Suspeição cível. 1 Of. Cx. 51 n. 1312; 1838. Libelo Cível. 1 Of. Cx. 80 n. 1920; 1842. Sequestro. 1 Of. Cx. 96 n. 2266; 1844. Suspeição. 1 Of. Cx. 104 n. 22446; 1867. Protesto. 1 Of. Cx. 183 n. 3885; 1887. Testamento. 1 Of. Cx. 623 n. 12777.

⁷¹ Embora a quitação destas dívidas não apareça é possível que tenha pago a primeira delas já que em balanços posteriores ela não se repetirá.

irmandade.⁷² Ele não era, contudo, um homem abastado e, em 1848, chegou a hipotecar um imóvel a Sebastião Xavier de Brito que conhecendo-o e exercendo o cargo de procurador da irmandade em 1858 e 1859, não tomou também iniciativas para que a quitação da dívida fosse efetuada⁷³. Sobre os demais, infelizmente, nada se sabe além dos valores devidos que variavam de 16\$000 réis a 53\$760.

Na impossibilidade de obter mais dados sobre a razão destes créditos e a variação em seus valores, podemos especular sobre eles. Talvez, no caso dos procuradores e do reverendo Amaro, fosse uma boa política mostrar-se generoso para com a irmandade que pretendiam fiscalizar ou gerir. No caso daqueles que efetivamente saldaram suas dívidas, pode ser que tivessem um interesse sincero em ajudá-la. No caso de Joaquim Rocha, entretanto, o espírito caritativo demonstrado com o crédito podia vir acompanhado de outros interesses, uma vez que era também fornecedor e mantinha relações comerciais com a irmandade. Muitos outros, no entanto, haviam feito seus créditos ao “juiz” da irmandade⁷⁴. Isso pode indicar que as dívidas tivessem sido contraídas por ocasião dos festejos do dia de São Benedito, quando o organizador da festa (muitas vezes o juiz) parecia recolher donativos para a irmandade. Esta é uma hipótese plausível, pois, mesmo tendo datas variadas, os títulos foram passados, em sua grande maioria, nos meses de janeiro, fevereiro e julho. Em janeiro festejava-se, justamente, a festa em devoção aquele santo. O calendário do verão era, usualmente, marcado pelas inúmeras festas religiosas na cidade das quais todas as irmandades eram, com freqüência, convidadas a participar. Assim, o juiz da irmandade tinha, além do dia de São Benedito, outras oportunidades especiais para apelar para o “espírito de religião” das pessoas, requisitando contribuições para seu santo de devoção.

⁷² Ele passa recibo em 1843 alegando ter recebido 334\$800 réis. AESP, Autos citados.

⁷³ ACMU. TJC. 1848. Execução cível. 1 Of. Cx. 119 n.2708 A- Francisca Rosa do Amaral R- Joaquim Rocha; 1851. Execução Cível. 1 Of. Cx.129 n. 2858. A- Manuel José Gomes R- Joaquim Rocha; 1929. Executivo fiscal. 4 Of Cx. 79 n. 1809. A- Secretaria da fazenda do Estado de São Paulo R- Joaquim Rocha/ 1842. Justificação. 1 Of Cx. 95 n. 2224. A- Joaquim Rocha Camargo; 1883. Consignatária de 10 dias. 1 of. Cx.261 n.5168 A- Joaquim Rocha Camargo R- Bento da Silva Leite; 1884. Seqüestro de bens. 1 Of Cx.269 n.5241. A- Joaquim Rocha Camargo R- Bento da Silva Leite. Os demais dados citados acima, referentes aos procuradores e aos párocos foram baseados em documentos já mencionados em notas anteriores.

⁷⁴ Paralelamente aos cargos administrativos, havia ainda outros cargos, tais como juiz e juíza, rei e rainha, etc, eleitos no dia da festa em devoção ao santo e que tinham a incumbência de organizá-la, como veremos mais adiante.

Esta iniciativa dos irmãos demonstra, contudo, o quanto a irmandade deveria estar presente na vida religiosa da cidade, organizando festas para São Benedito ou ainda participando de outros eventos e procissões. No que tocava a devoção, ela era bem vivaz. Só o juízo, sempre tão voltado para os números, não levava isto em conta.

Havia ainda alguma margem deixada pelo juízo municipal na gerência interna da irmandade para que os irmãos administrassem seus bens e dessem vazão às suas obrigações religiosas, firmadas na confraria. Os juizes, dominados pelo desejo de fiscalizar os montantes da receita, deixavam outros espaços abertos. Raramente exigiam o livro de assentamento de irmãos nem controlavam, detalhadamente, as taxas devidas à irmandade (anuais e jóias). Sem se pautarem rigidamente por um compromisso e sem sofrer este tipo de controle, a irmandade podia, a princípio, decidir sobre a admissão e a contribuição de seus irmãos, assim como o destino de tais quantias. O valor das esmolas, por sua vez, declarado em 1835, nem chegava a ser objeto da atenção dos juizes ao longo do processo iniciado em 1843. Se na abertura daquele processo estas quantias parecem ter sido seqüestradas junto com os bens da irmandade, não houve depois disso menção a seqüestros como estes em anos seguintes. Logo, é possível que outras contribuições em dinheiro feitas aos “juizes” da irmandade, assim como as contribuições feitas na caixinha da igreja, pudessem passar despercebidas do juízo municipal. Não há tampouco qualquer registro de exigências do juízo ou da Câmara Municipal sobre outros documentos que a lei obrigava as irmandades a ter, como era o caso, por exemplo, da ata de suas reuniões. Seriam elas permitidas sem a fiscalização das autoridades?

Esta relativa autonomia da irmandade pode ser observada também em relação à posse de seus bens. Em 1843, por exemplo, eles foram seqüestrados e depositados com Joaquim Xavier de Oliveira. Fez-se na ocasião uma longa e detalhada lista de tudo aquilo que ela possuía, incluindo desde imagens de São Benedito, toalhas de altar, até copos. Estes bens ficariam oficialmente sob os cuidados do procurador até a sua sucessão em 1854. Naquela ocasião, no entanto, Oliveira declarou que os bens não estavam mais em seu poder, visto que os havia deixado no consistório da igreja, estando as chaves do mesmo nas mãos do andador da irmandade, um “preto” de nome Narciso, escravo de João Barbosa dos

Santos⁷⁵. Este, por sua vez, no momento de entregar os bens ao próximo procurador, havia simplesmente desaparecido. Como o juiz não o encontrou, não se pode abrir as portas do consistório nem tocar nos bens ali depositados. Não se sabe se o juiz achou por demais trabalhoso procurá-lo, mas a sucessão foi feita sem que se mencionasse o depósito daqueles bens no processo. Assim, embora os bens estivessem oficialmente sob a tutela do procurador, estavam, de fato, disponíveis para os irmãos de São Benedito, representados por seu andador, um escravo. Ou seja, era a irmandade que geria e usufruía de pelo menos parte de seus bens. Apesar da lei e das ações do juízo, ela mantinha seus espaços de autonomia.

Em 1861, Braz, escravo de D. Ubaldina Rodrigues de Camargo, ao declarar-se devoto do “culto glorioso de São Benedito dos homens pretos”, pediu para cuidar da imagem do santo por “doer-lhe na alma vê-la sem zelador”. Ele considerava, por isso, justificável ser nomeado para aquele cargo tanto mais que se achava “empossado de alguns objetos pertencentes à imagem e ao altar que para sua descarga queria entregar a pessoa abonada e autorizada”. Para além da “confusão dos autos” descrita pelo juiz nesta ocasião, as declarações de Braz confirmam a impressão de que não havia um controle muito efetivo, por parte do juízo, em relação aos bens de devoção, ficando eles, seguidamente, em poder dos irmãos. O procurador Lacerda que ainda se explicava em 1862, também afirmou ter

⁷⁵ Narciso era escravo e não consta que tenha se libertado por ação de liberdade. Seu senhor morreu em 1859 deixando como bens 4 casas, 3 escravos, animais, objetos em ferro, prata e cobre. Narciso, citado entre os demais escravos, foi penhorado para pagar dívidas do inventário, embora posteriormente tenha sido retirado da penhora pela filha “louca” de seu senhor falecido. Embora fosse escravo, não era de roça e o seu senhor não tinha muitas terras ou escravos. ACMU. TJC. 1831. 1 Of. Cx. 57 n. 1434 Injúrias verbais. A- João Barbosa dos Santos. R- Fortunato Rocha Camargo; 1831 1 Of. Cx. 53 n.1371 Injúrias e agressões. A- João Barbosa dos Santos R-Fortunato Rocha Camargo; 1837. 1 Of. Cx. 76 n. 1847 Libelo Cível A- Salvador de Godói Moreira R - João Barbosa dos Santos; 1837. 1 Of. Cx. 75 n. 1825. Execução cível A- Salvador de Godói Moreira R-João Barbosa dos Santos; 1849. 1 Of. Cx. 122 n. 2762 Execução cível A- José Manuel de Castro R-João Barbosa dos Santos; 1859. 3 Of. Cx. 291 n. 6897. Inventário. A- Gertrudes Maria de Jesus R-João Barbosa dos Santos. Há ainda outros dados interessantes: João Barbosa era fazendeiro e em processo de agressão, em 1831, passou procuração para Ricardo Pinto Ferraz que vinha a ser enteado de Florêncio Madre de Deus e um dos colaboradores da irmandade de São Benedito. No inventário de 1859, o senhor de Narciso tem como procurador, nomeado por sua viúva, Joaquim Xavier de Oliveira, representante da irmandade de São Benedito em 1854. Narciso foi vendido em 1859 para pagar dívidas do inventário, embora a herdeira tenha tentado reavê-lo.

deixado a “imagem do santo” e a “caixinha de esmolas” na Igreja, provavelmente em poder da irmandade.

Se o juízo já era complacente em relação aos bens de devoção, seria ainda mais displicente quanto às obrigações pias da irmandade. Os sepultamentos, as missas, as obras da igreja, por exemplo, raramente eram objeto de suas atenções. Assim, se a lei e a ação dos juízes apontam, a princípio, para uma normatização da vida interna das irmandades, na prática, ela se organizava relativamente fora da ação de seus tentáculos.

É imprescindível ressaltar que, para a irmandade, era importante manter-se vigorosa em sua devoção, para além das ações das autoridades civis ou eclesiásticas. Afinal, era o culto a São Benedito que lhe dava força, atraía simpatizantes e unia seus irmãos. Era essencial, neste quadro, cumprir as obrigações pias retribuindo seus irmãos por suas contribuições, por sua fé.

Um dos serviços mais essenciais oferecidos pela irmandade era a assistência médica. Seguidamente, ela amparava seus irmãos em seus infortúnios e cuidava dos doentes⁷⁶. Em Campinas, como vimos, esta medida era urgente devido à dificuldade da população, sobretudo daquela parcela mais pobre e escrava, de ser atendida em suas moléstias, principalmente nos anos de epidemia. Além de se destacar pelo fervor de sua devoção a São Benedito, Tito de Camargo, como veremos no capítulo seguinte, distinguiu-se como um dos irmãos mais ilustres da irmandade, provavelmente devido à sua capacidade de assistir os irmãos doentes de São Benedito. A importância deste serviço prestado pela irmandade é testemunhada pelo caso de Florêncio Madre de Deus. Em 1828 ele deixou, ao morrer, alguns bens para a irmandade de São Benedito, justificando seus legados pelo fato de ela o ter acompanhado desde o falecimento de sua mulher e ter cuidado dele, “com muita caridade”, em suas moléstias.⁷⁷

⁷⁶ Boschi é um dos autores que assinala o papel social das irmandades no amparo aos pobres no século XVIII. Segundo ele, “as irmandades nasceram como forma de expressão local, em virtude de consciente omissão do Estado, cumprindo função social extremamente importante na mutualidade”, destacando inclusive as ações das Santas Casas de Misericórdias. Boschi, Caio C. “As diretrizes metropolitanas, a realidade colonial e as irmandades mineiras” Revista Brasileira de Estudos Políticos, julho de 1987, 131-151.

⁷⁷ ACMU. TJC. 1828. Inventário. 1 Of. Cx. 42 n. 1108. A- Florêncio Madre de Deus. R- José Quintiliano Siqueira e no mesmo arquivo, 1834, testamentária, 1 Of Cx 533 n.9723.

Paralelamente aos cuidados nas doenças, a irmandade deveria ainda cuidar da alma dos irmãos vivos e dos mortos. Mandar celebrar missas era importante para manter uma conexão entre este e o outro mundo. Na opinião de Chamon, por exemplo, com as missas operava-se um atrelamento do mundo espiritual ao mundo material, evidenciando, na hora da morte, o temor da danação, o medo do inferno e a tentativa, desde o século XVIII, de com elas assegurar a vida eterna⁷⁸. Reis, por sua vez, assinalou raízes portuguesas e africanas no cuidado com as almas dos mortos. Em ambos os lugares, afirma o autor, havia o cuidado para que o morto passasse para o outro mundo “feliz e plenamente”, podendo vir a interceder junto aos deuses, facilitando-lhe inclusive a futura incorporação na comunidade dos mortos⁷⁹.

As missas podiam ser celebradas por iniciativa de terceiros através da irmandade ou mandadas rezar pelo morto que, para prevenir o destino de sua alma, encomendava-as em testamento, como no caso de Florêncio Madre de Deus, ao pedir que após sua morte, se “mandasse dizer missas todos os anos”, divididas generosamente: seis pela alma dele e seis para a alma de sua mulher falecida⁸⁰. Em seus compromissos, as irmandades estipulavam freqüentemente um número certo de missas para irmãos vivos e mortos. Algumas, inclusive, faziam a ressalva de que algumas missas deveriam ser rezadas para aqueles irmãos que, antes de falecerem, haviam se mantido quites com as taxas da irmandade. Outras, por sua vez, recompensavam os irmãos que eram membros da mesa administrativa, dobrando-lhes o número de missas. Os irmãos vivos tinham obrigações com os mortos e, em atenção a eles, deviam freqüentar as missas no dia dos finados e dos domingos, vestidos, muitas vezes, com suas opas e formados em alas⁸¹. As missas eram, então, muito significativas para as irmandades, dando visibilidade à sua devoção, unindo seus irmãos.

⁷⁸ Chamon, Carla Simone. “O bem da alma: a Terça e a tercinha do defunto nos inventários do século XVIII da Comarca do Rio das Velhas” *Vária História*, n. 12, dezembro de 1993, pp. 58-65. Havia ainda, no século XVIII, “uma concepção difundida pela igreja católica segundo a qual assistir, dizer ou dar esmola para a celebração de missas em datas relevantes do calendário religioso – domingos e dias santos – resultava em remissão de culpas, aquisição de tesouros espirituais, verdadeiras indulgências concedidas através de bulas e oráculos apostólicos”. Campos, Adalgisa Arantes. “Irmandades mineiras e missas”. *Vária História*, n. 1, 1985, pp.66-76.

⁷⁹ Reis, Op. Cit.

⁸⁰ Idem. Neste caso, o testador requereu as missas para a irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

⁸¹ Compromissos de irmandades de São Bendito já citadas anteriormente.

No caso da irmandade de São Benedito não há livros ou documentos que atestem com precisão as missas que se mandava rezar. Nos já citados processos de seqüestro ou inventário de bens, há menções muito fragmentadas a esta prática. Isto demonstra ainda o pouco interesse do juízo ou das autoridades públicas pelo cumprimento das obrigações pias das irmandades ou por suas atividades devocionais. No entanto, podemos saber que entre 1835 e 1843 foram rezadas cerca de 70 missas, sendo estas citadas com certa regularidade nos anos de 1836, 1837 e 1838. Eram destinadas às almas de irmãos vivos ou mortos, homens e mulheres, escravos e livres.

Numa irmandade de “pretos” e escravos é surpreendente, no entanto, que houvessem pedidos de missas para senhores. É o caso, por exemplo, de Clara que mandou rezar missas por sua senhora, Maria da Purificação. Esta senhora que havia enviuvado em 1820 com 37 anos, ficando com alguns filhos menores, veio a morrer em 1836. Não havia sido uma mulher rica, embora tivesse herdado de seu marido alguns escravos e adquirido mais alguns depois. Seu espólio não era, no entanto, significativo e pagas as despesas de seu inventário, deixou como herança pouco menos de 200\$000 réis a serem repartidos entre seus filhos e herdeiros. Talvez Clara fosse solidária com ela e pretendesse com as missas ajudá-la a sair mais cedo do purgatório. Ou ainda, ao se preparar para a morte, Clara se preocupasse em “arrumar bem sua vida”, cuidando dos seus santos e/ou ancestrais e, mais que tudo, cuidando da salvação de sua própria alma. Isto podia incluir tanto rezas para defuntos parentes (como no caso de Florêncio Madre de Deus) como também aquelas pela alma de sua antiga proprietária. Clara podia crer, a exemplo de outros, que ao cuidar de sua senhora que havia ido primeiro, pudesse contar, em retribuição, com a interferência dela em seu favor no outro mundo⁸². Há ainda a possibilidade de que, como ressaltou Oliveira, as missas na intenção de ex-senhores estivessem relacionadas ao cumprimento de cláusulas de cartas de alforria⁸³, sendo portanto, mais compulsórias.

⁸² Baseio-me aqui na análise de Reis sobre a preparação para a morte e as missas rezadas em intenção de terceiros. Op. Cit. Processos referentes a Clara e sua senhora: ACMU. TJC. 1820. Inventário. 1of cx21 n.579. A- Maria da Purificação R- Joaquim Antônio Lima; 1836. Inventário, 1 Of. Cx. 74 n.1808 A- Inácio Silva Antunes R- Maria da Purificação.

⁸³ Isto parecia ser muito comum nas primeiras décadas do século XIX na Bahia. Oliveira, Maria Inês. O liberto o seu mundo e os outros. Corrupio: São Paulo, 1988 apud Reis, Op. Cit. p. 212.

Havia outros casos, como o de Rita Antônia de Santa Serra que mesmo sendo mais afortunada, teve missas rezadas pela irmandade de São Benedito em intenção de sua alma. Não é possível saber, diferentemente do caso de Clara, se as missas celebradas haviam sido encomendadas por algum de seus escravos. Rita Serra, que morreu em 1837, possuía mais de 50 cativos e alguns bens de raiz, gado, canas moídas e terras. Sua fortuna ia além dos 63 mil contos de réis. Pode ser que as missas rezadas na irmandade de São Benedito testemunhassem a feição “providencialista” desta prática, uma vez que muitos acreditavam que, na demonstração de sua caridade ou no expurgo de suas culpas, pudessem obter proteção divina⁸⁴.

Havia, por fim, casos em que os laços com a irmandade de São Benedito eram mais evidentes. Ricardo Pinto Ferraz, por exemplo, era enteado de Florêncio Madre de Deus e talvez seguindo seu exemplo, tivesse se mantido sempre relativamente próximo da irmandade, ora doando-lhe jóias como um rosário e brincos de ouro para o “serviço de Fátima para a nova capela de São Benedito” ora rogando-lhe missas⁸⁵.

Estes indivíduos aqui citados, no entanto, demonstram que as missas não eram restritas aos irmãos escravos, podendo se estender a senhores e homens livres. As obrigações pias, por conseguinte, podiam extrapolar as fronteiras sociais e raciais que separavam as irmandades em Campinas, inserindo esta prática em um universo religioso mais amplo que era compartilhado pelos irmãos de São Benedito.

Um comentário sobre a composição interna da irmandade se torna, neste momento, necessário. Embora seja temeroso fazer afirmações sobre o perfil dos irmãos, devido à escassez e à fragmentação das fontes disponíveis, é possível tecer algumas ilações.

Nos compromissos de outras irmandades de São Benedito da Província, não era comum haver cláusulas restritivas quanto aos filiados, aceitando-se, em geral, ambos os sexos, cores, sem distinção de estado ou condição. Algumas exigiam apenas que os escravos tivessem as respectivas licenças de seus senhores⁸⁶. É possível que também não fosse

⁸⁴ ACMU. TJC. 1837. Inventário. 1 Of Cx 77 n. 1863. A- José Camargo Penteado R- Rita Antônia da Silva Serra; 1838. Testamentária. 1 Of. Cx. 534 n.9748. A- José Campos Penteado R- Rita Antônia da Silva Serra.

⁸⁵ ACMU. TJC. Auto de Seqüestro. Já citado.

⁸⁶ A irmandade de Jaú, por exemplo, dizia-se uma irmandade de “pretos”, mas podia admitir pessoas brancas e pardas; a de Campos Novos, aceitava pessoas de qualquer sexo, sem distinção de

diferente com a irmandade de São Benedito de Campinas. Florêncio Madre de Deus, por exemplo, ao fazer seus legados, deixou bens de raiz tanto para a irmandade de Nossa Senhora do Rosário quanto para a de São Benedito. À primeira requeria as missas a que tinha direito, à segunda, agradecia a assistência e o amparo em sua doença. Enfim, sua conduta nos leva a interrogar se as fronteiras entre irmandades como estas eram tão rígidas, no que dizia respeito aos seus filiados. Florêncio Madre de Deus parecia ser devoto de ambas. A definição de Guimarães Bahia, que estratificava as irmandades exclusivamente segundo a cor de seus membros, parece um tanto inexata. É inegável, no entanto, que a de São Benedito abrigasse muitos escravos no seu interior. Algumas referências citadas nestas páginas quanto ao estado dos irmãos são inequívocas, como o caso de Braz e Narciso. Como boa parte da população escrava neste período era estrangeira, podemos também supor que havia muitos africanos no interior daquela irmandade.

Outra obrigação importante era o cuidado com os rituais fúnebres e com o sepultamento dos irmãos mortos. Havia casos, como o da irmandade de São Benedito de Campos Novos, nos quais esta obrigação se estendia até mesmo para aqueles que não pertenciam a ela. Os irmãos exigiam que a família do defunto desse a “esmola de 20\$000 réis em favor daquela irmandade” como retribuição ao “acompanhamento no enterro”⁸⁷.

A garantia de um sepultamento decente era também de suma importância para os irmãos de São Benedito de Campinas. Isto se evidencia diante das dificuldades de se enterrar os escravos e pobres em capelas ou nos cemitérios⁸⁸. O amparo da irmandade era essencial.

estado ou condição, embora os escravos devessem apresentar licenças; a de Iguape, dizia que todos podiam ser dela irmãos, livres e escravos, desde que fossem católicos; a de Redenção aceitava ambos os sexos e cores. Compromissos citados. Mulvey, assim como Russel-Wood, assinalam, no entanto, o quanto a população negra poderia ser dividida por diferenças étnicas ou lingüísticas, não se constituindo nem em uma população unificada nem em uma classe social coesa. Apesar destas diferenças, entretanto, ambos ressaltam o quanto, no século XVIII, as irmandades podiam unir as diferenças, embora pudesse haver pequenas rivalidades no seu interior. Elas eram raramente discriminatórias e estimulavam sentimentos corporativos. Kiddy, analisando o século XIX, por sua vez, sublinha que, a partir de 1850, houve uma paulatina eliminação de requerimentos que estipulavam a cor, incluindo aqueles que se referiam ao preenchimento dos cargos das irmandades. Mulvey, Russel-Wood e Kiddy, Op. Cit.

⁸⁷ Compromisso da irmandade de São Benedito de Campos Novos, já citado.

⁸⁸ Esta dificuldade não era, no entanto, uma particularidade de Campinas, existindo em toda a Província. Veja o caso da irmandade de São Benedito de Campos Novos que em seu compromisso estipulava: “todos os irmãos sempre que o puderem serão obrigados a compartilhar a sepultura com os irmãos que falecerem”.

Some-se a isto, a percepção religiosa dos irmãos ao estabelecerem conexões, através dos rituais fúnebres, entre o mundo material e espiritual. Claudino de Castro, atento a estes significados, foi daqueles procuradores mais atenciosos em relação às atividades pias da irmandade. Ele investiu na compra de uma tumba, dando à irmandade maior autonomia para os sepultamentos, preservando também os irmãos do risco de contágio de doenças como a varíola, como aconteceu em 1858. Salvou ainda a irmandade dos custos da condução dos corpos de seus mortos ao cemitério. Investiu ainda, na mesma ocasião, na compra de fazendas para forrá-la assim como também para a confecção de opas para os irmãos. Esta preocupação justificava-se por ser fundamental, nas manifestações externas da fé, o cuidado com a imagem da irmandade, expresso na cor e no esplendor das opas com as quais os irmãos, incorporados, freqüentavam as missas, faziam os cortejos fúnebres e iam às demais celebrações litúrgicas. Mas é forçoso sublinhar também que, para além destes cuidados mais piedosos, Castro podia ainda ter sido movido por outros interesses ao fazer este tipo de investimento, afinal, não se pode esquecer que ele próprio era comerciante e alfaiate.

A preocupação com os rituais fúnebres talvez explique também os enormes esforços despendidos pelos irmãos para a construção de uma igreja em louvor a São Benedito, conforme foi visto anteriormente. Por fim, resta-me assinalar ainda uma outra função que a irmandade desempenhava nesta primeira metade do século, ao lado da assistência médica, do cuidado com a alma dos vivos e dos mortos, com os sepultamentos, com a construção de um templo: as festas em devoção a São Benedito.

Como assinala Abreu, as festas em devoção aos santos, embora muitas vezes descontínuas, sempre foram a “mola mestra da vida das irmandades” durante todo o século XIX⁸⁹. Estas eram ocasiões privilegiadas para que se pudesse afirmar a “força da devoção e a dos membros da irmandade”. Era ainda uma ótima oportunidade para reafirmar laços e compromissos. Assim, muitos irmãos deviam aproveitar os festejos para pagar seus débitos com a irmandade e outros podiam ser abordados pelo “juiz” em busca de contribuições para seu santo de devoção.

Havia uma administração própria para a organização destas festas no interior das irmandades. Ao ler os diversos compromissos das irmandades de São Benedito da Província,

⁸⁹ Abreu, Marta. O Império do Divino, Op. Cit.

percebe-se que além da mesa e de seus empregados, tais como os provedores, procuradores, escrivães, secretários, entre outros, havia ainda outros cargos especiais tais como: juiz e juíza, rainha e rei . Em algumas irmandades, havia também o capitão de mastro, o alferes de bandeira e irmãos honorários. Estes eram cargos de prestígio e que comportavam grande responsabilidade, uma vez que seus titulares cuidavam das festas, podendo vir a ser inclusive seus mantenedores, custeando as atividades. No caso destes irmãos não poderem garantir as inúmeras despesas das festas, podiam receber os fundos necessários das próprias irmandades. Cabia a eles, de qualquer forma, cuidar da igreja, do levantamento do mastro, da iluminação com fogos e do brilho exterior da festa. De todas as atividades devocionais, a festa tendia a ser, neste sentido, aquela mais independente da administração “oficial”. A contabilidade da festa, portanto, podia não se misturar com aquela das irmandades mais voltadas para as missas pelas almas dos defuntos, para as obras de Igrejas, etc.

No caso da irmandade de São Benedito, não deve ter sido muito diferente. Afinal, mesmo sem ter seus cargos definidos, ela parece ter possuído seu “juiz” e é bastante provável que, através da iniciativa de indivíduos como ele, tenha festejado uma congada em 1837⁹⁰.

Ao descrevê-la, Duarte relata que nestas ocasiões seus “membros” reuniam-se “em multidão”. Segundo o memorialista, “eram todos pretos, genuinamente pretos, quase todos de origem africana do Congo, de Benguela, de Moçambique e de outras regiões da África”⁹¹. Esta descrição, assim como outras que faz da festa, aproxima-se muito de manifestações observadas em diferentes partes do Brasil. Segundo Abreu, descrições como estas, similares à que encontrou no Rio de Janeiro, estão presentes ainda nos relatos de viajantes portugueses sobre Angola e Congo, apontando, na sua opinião, para uma possível continuidade no sudeste de um padrão cultural africano ao longo do século XIX. Não podemos ignorar que esta região recebia um grande número de escravos da África Central nestas primeiras décadas ⁹².

⁹⁰ O memorialista que narra esta festa a compara com outra congada ocorrida em janeiro de 1865, na festa de São Benedito, o que me faz supor que a irmandade as promovesse. Duarte, Raphael. Campinas d’Outora, Op. Cit.

⁹¹ Idem

⁹² O memorialista cita diferentes partes da África misturando um pouco as referências. Segundo Abreu, isto era comum também no Rio de Janeiro, onde o termo Benguela, por exemplo, podia ser

No Rio de Janeiro, no entanto, Abreu identifica uma crescente preocupação das autoridades municipais locais em regulamentar as manifestações festivas dos negros. Impressionados com as revoltas, tais como a baiana de 1835, havia uma desconfiança até mesmo em relação às irmandades religiosas “de homens de cor” e uma tentativa de descobrir se nelas havia alguma “tendência sediciosa” ou “que visasse fins políticos”. Comemorações negras, neste quadro, começaram a ser cerceadas⁹³. Embora houvesse um terror generalizado a respeito das insurreições escravas neste mesmo período em Campinas, não havia repressão às atividades das irmandades negras. Existiu, certamente, um maior controle sobre todos os compromissos, obrigando a lei provincial em 1840 que fossem autorizados e registrados. Aconteceu ainda, em Campinas, uma devassa generalizada operada pelo juízo municipal nas contas das irmandades, mas medidas provinciais e municipais como estas pretendiam fiscalizar todas as entidades, sem necessariamente temer com exclusividade aquelas dos “pretos” ou dos africanos. Entre reprimir e tolerar, as autoridades em Campinas, mostravam-se mais permissivas do que as cariocas.

Voltando à narrativa de Duarte, assim foram descritos os africanos:

Eles se “apresentavam para as folganças, trajando roupas vistosas e multicolores, cobertas de colares, arrecadas, pulseiras e uma grande profusão de miçangas de madeira, osso, pedra, etc. Eram, em suma, uma corte luzidia, cujos chefes, o Rei e a Rainha, em belíssimos e deslumbrantes atavios, cingindo coroas de flores, arrastando longas capas, senão de púrpura, imitando-as ao menos, empunhando o Rei um cetro, insígnia do poder, com que dirigia os folguedos”.

Tão primoroso vestuário tendia a reafirmar o prestígio e o poder de uma corte imaginária. Estes “monarcas fictícios”, segundo Reis, representavam uma inversão simbólica da ordem social ou talvez representassem, ainda, lembranças diretas da África. Esta inversão, porém, só era possível na medida em que para os senhores e demais autoridades

associado à idéia de “nação”, quando na verdade, tratava-se do nome do maior centro exportador de escravos da região do interior sul de Angola, que reunia, por sua vez, diferentes grupos étnicos e lingüísticos. Na sua opinião, o termo Benguela, usado com o significado acima, reproduzia a terminologia do colonizador, além de apontar para uma identidade construída pelos africanos, fora da África. Este tipo de percepção do memorialista, portanto, só vem a reforçar a idéia, defendida por Slenes, de uma identidade Banto em Campinas.

⁹³ Idem

estas manifestações fossem reduzidas a simples divertimentos, desvalorizadas enquanto práticas religiosas, esvaziadas de seu conteúdo perigoso ou subversivo, enfim, que aparecessem como formas teatralizadas de expressão cultural e fossem apenas apaziguadoras⁹⁴. Afinal, vimos o quanto a elite campineira se viu, em outras circunstâncias, ameaçada por quaisquer alterações na ordem social, mesmo a nível simbólico. Nas congadas, no entanto, estas representações não foram reprimidas.

Ainda segundo o relato de Duarte, estas festas ocorriam nas praças da cidade, tais como a Matriz velha ou a do Rosário e aconteciam sempre em frente às igrejas. O memorialista nos conta que

“...sobre a calçada, e no mais elevado dela, colocaram-se tronos, em que tomavam assento os Reis, para presidir as danças, que tinham lugar em sítio contíguo. Congada era o nome genérico da função; cayumba era propriamente o nome da dança. Esta formava-se, perfilando-se os dançarinos em hemicírculo, cujo centro eram os Reis. Os cantos variavam em invocações religiosas, cantadas com união e trovas populares, em que se expandia a musa daqueles pobres deserdados da sorte. Uma preta era sempre convidada a sair à roda por um preto que, para esse fim, lhe dava uma umbigada.(...) Dispunham de uma música assaz original e muito rudimentar: uns tocavam morimba outros urucongo, e outros, ainda um curioso instrumento, o canzá”⁹⁵.

Segundo este relato, as congadas, nestas primeiras décadas do século, eram respostas criativas para a repressão observada a missas ou aos “batuques” que ocorriam no interior das fazendas às margens do rio Atibaia⁹⁶. Em ambos, reprimiam-se as cantorias e

⁹⁴ Sobre o significado das festas consulte-se especialmente Reis e Abreu, autores nos quais baseio minha análise, nas obras já citadas. Ver também Nunes, Márcia Clementino. “História e significação simbólica da festa do Rosário do Serro” *Revista do Departamento de História*. Julho de 1988: 151-156; Priore, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994. Lara, Silvia Hunold. *Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista*. Texto apresentado no XX Congresso da Latin American Studies Association, em Guadalajara, 1997.

⁹⁵ Para uma melhor análise das festas e danças negras, consulte além de Abreu, Karasch também em obra já citada. Veja ainda Tinhorão, José Ramos. *As Festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

⁹⁶ Nestas primeiras décadas em Campinas, os “batuques” são citados pelos senhores e autoridades de maneira vaga e vinculado ao encontro noturno dos “pretos”, seguidamente, para tramar revoltas. Segundo os folcloristas, no entanto, esta seria uma denominação genérica para danças negras no

danças dos “pretos”, sempre alvos dos olhos atentos de senhores e demais autoridades, prontos a acusar suas intenções e/ou elementos subversivos. Em frente às igrejas, nas calçadas, as congadas, entretanto, mesclavam seus cantos religiosos a outros mais populares, podendo com suas vozes e gestos, estabelecer uma outra relação com o sagrado ou com o universo espiritual. Era, pois, uma oportunidade ímpar de reafirmar laços e “afinidades culturais”. As festas afirmavam um outro lugar possível para as manifestações, sobretudo aquelas religiosas. Ao expandir as possibilidades de expressão da cultura dos escravos e/ou africanos, ao fundir seu brilho e alegria com o culto de santos como o de São Benedito, abriam novos canais para que se pudessem tecer identidades e solidariedades, para que se pudesse, diante de uma realidade tão adversa, provar a vitalidade de suas crenças.

Apesar das atuações da Igreja e do Estado sobre as irmandades religiosas, tais como a de São Benedito, como vimos, os escravos e/ou africanos souberam manter margens de autonomia. Se houve maior controle sobre as finanças da irmandade, por exemplo, ela se reafirmou em suas atividades devocionais, demonstrando toda sua vivacidade. Dentro desta perspectiva, o escravo Silvestre, “negro da costa”, talvez pudesse finalizar os festejos de 1837 com confiança no futuro, ao entoar este canto, prometendo outras festas:

*Viva São José,
com Santa Maria,
Até para o ano,
Se Deus quizê!⁹⁷*

Brasil, como explica Abreu, referindo-se também a “bailes do Congo” que incluíam as “umbigadas” tais como Duarte descreve em 1837. Karasch, por sua vez, já considera o batuque o vocabulário dos códigos de repressão, definição mais próxima, portanto, do sentido dado por senhores campineiros no início do século XIX. Para melhor acompanhar esta questão consulte Abreu, Op. Cit. pp.288-289.

⁹⁷ Duarte, Op. Cit.

Capítulo 6 – A irmandade de São Benedito: sob a proteção do vigário

Entre as décadas de 1830 e 1860, a irmandade de São Benedito manteve uma relação bem particular com o clero e as autoridades civis, na busca de um maior espaço de autonomia. Se os párocos, neste período, permaneceram relativamente ausentes de um controle mais efetivo da vida interna e cotidiana desta irmandade, isso se alterou substancialmente nas duas décadas seguintes. Este movimento que vai aproximar os vigários desta irmandade será proporcional ao afastamento das autoridades civis, antes tão ciosas de seu controle financeiro. Tamanha mudança refere-se, por um lado, à própria modificação que o clero vai vivenciar – com o chamado processo de romanização – e, por outro lado, denota as transformações experimentadas pela irmandade na redefinição de suas funções e objetivos. Este é o processo que acompanharemos, a partir da década de 1870, ao nos referirmos a ações como as de um dos procuradores daquela irmandade: Bernardo Feijó.

1872 foi o ano no qual este procurador deu entrada, no juízo municipal, com um processo de prestação de contas¹. Desejava submeter ao juiz a contabilidade referente à irmandade de São Benedito para que fosse examinada e julgada. Requereu ainda que fosse nomeado um depositário para os bens da mesma e que a seus cofres fosse encaminhada sua receita, conforme o compromisso de 1861². Esta atitude de Bernardo Feijó contrastava, pois, com a prática observada em décadas anteriores nas quais os procuradores só compareciam diante do juiz depois de terem sido por ele intimados. Na segunda metade do século XIX, não apenas as atitudes daquele procurador eram diferentes, mas a própria relação do juízo com a irmandade seria bastante alterada.

Desde 1864, na verdade, já se percebia uma postura menos autoritária do juízo que, ao invés de designar procuradores, terminou acatando o nome do sacristão Antônio Maurício Ladeira, indicado por um irmão da irmandade, para o cargo de procurador. Ainda assim, naquele momento persistia uma certa dubiedade, na medida em que, ao mesmo

¹ ACMU.TJC. 1872. 1 Of Cx 546 n. 10078. Prestação de contas.

² Bernardo José Feijó cita este compromisso de 1861 que, talvez, correspondesse à reforma daquele de 1844. No entanto, nenhum destes compromissos foram localizados nos livros de registros de compromissos de irmandades da Província, nem nas cúrias metropolitanas de São Paulo ou de Campinas. A única referência feita a ele é esta citação deste procurador.

tempo, o juiz continuava pressionando antigos procuradores a justificar suas condutas quando estavam à frente daquela irmandade. Após 1864, no entanto, o juízo dificilmente manifestou seu zelo quanto a administrações subseqüentes.³ De 1864 à 1872, a irmandade viveu, aparentemente, sem se submeter a sua fiscalização. Durante estes oito anos, não houve processos cíveis, intimações ou nomeações de novos procuradores. E, se em 1872, o juízo veio a se manifestar, o fez sob pressão da própria irmandade.

Ao prestar suas contas, Bernardo José Feijó pediu ao mesmo tempo, a exoneração do cargo. Isto se devia, provavelmente, a desavenças internas. O processo de 1872 foi marcado, então, pela excepcionalidade, uma vez que, em outras circunstâncias, seria possível que a prestação de contas se fizesse no interior mesmo da irmandade.

Em 1869, por exemplo, havia uma mesa administrativa constituída onde Tito de Camargo ocupava a posição de procurador. Entretanto, ele nunca prestou contas ao juízo de sua administração. Apesar disso, naquele ano, ao pedir sua autorização para vender alguns imóveis da irmandade, mostrou-se bastante respeitoso diante do juiz de direito. Fazia a deferência só depois de assinalar que, se a irmandade dirigia-se ao juízo era tão somente para “proceder de modo a não provocar a mínima censura”, uma vez que o compromisso o habilitava a efetuar o negócio “quando e como quisesse”. Ele demarcava, assim, uma certa independência em relação à fiscalização do juízo e afirmava a autoridade da própria irmandade, pois, em seus negócios apoiava-se no compromisso e, principalmente, no consentimento dos irmãos que, reunidos em assembléia geral, haviam autorizado sua ações⁴.

A ausência do controle do juízo não significa, pois, necessariamente, a inatividade da irmandade. De qualquer forma em 1872, cabia à justiça o papel de árbitro, bem diferente, portanto, daquele desempenhado em décadas anteriores a 1860, nas quais agia diretamente na gerência interna da irmandade. Em 1872, ao contrário, o juízo foi chamado à cena pelo procurador para legalizar sua administração e sucessão, colocando-se dessa forma, como mediador de seus conflitos internos.

³ A fiscalização do juízo de 1864 à 1880, como vimos no capítulo anterior, referia-se a administrações passadas e à cobrança de títulos muito antigos. Alguns remontavam, inclusive, a até 1835. ACMU. TJC. 1843. Autos de seqüestro da irmandade. 1 Of. Cx 99 n.2342.

⁴ ACMU. TJC. 1869. Arrematação. 1 Of. Cx 193 n. 4071.

Uma vez na justiça, o processo seguiu seus trâmites: primeiro, a prestação de contas apresentada pelo procurador passou pela mesa administrativa da irmandade que, agora sob a autoridade do juiz, era obrigada a examiná-las, já que, anteriormente, segundo Bernardo Feijó, ela havia feito “pouco caso” dos números apresentados. Depois de averiguar as contas, de registrá-las em ata, a mesa da irmandade acabou aceitando-as. Uma vez aprovadas pela mesa, foram encaminhadas ao juiz de capelas e ao juiz de direito. Esta precedência do exame feito pela mesa da irmandade em relação ao juízo marca, mais uma vez, um distanciamento em relação ao período anterior, no qual cabia principalmente ao juízo municipal o controle sobre as receitas e o patrimônio da irmandade. Este espaço conquistado em sua própria administração era provavelmente proporcional ao distanciamento do juízo no controle da mesma. Uma questão, no entanto, surgia repetidamente: sua legalidade.

Ao julgar o processo, o juiz de capelas encaminhou-o ao juiz de direito para que ele tomasse “alguma providência” regulando ou suspendendo a irmandade “até que ela se organizasse regularmente”, porque, segundo ele, após a gestão de Bernardo Feijó, ela não tinha procurador, não funcionava “há muito tempo” e estava, de fato, “suspensa”. Ponderava ainda que não era possível que a irmandade pudesse continuar naquele estado, sem ter um procurador que se responsabilizasse pela cobrança de suas taxas anuais, que arrecadasse objetos e utensílios a ela pertencentes, que cobrasse os valores que lhe eram devidos, que recuperasse as madeiras que haviam sido emprestadas a terceiras pessoas. Neste contexto, era urgente que fosse nomeado, mesmo que provisoriamente, um zelador “probo e inteligente” para exercer todas estas atribuições.

O juiz de direito, a seu turno, também considerou a irmandade “em quase completo estado de abandono” ordenando ao juiz de capelas que pressionasse a irmandade a eleger uma mesa administrativa que, com “zelo e critério”, fosse capaz de colocar tudo em ordem e que pudesse assumir a administração depois da demissão de Feijó.

O curioso de todas estas idas e vindas do processo entre os respectivos juizes é que, apesar das contas de Bernardo Feijó terem sido aprovadas por eles, com considerações como estas citadas acima, eles demonstraram as dificuldades da sucessão e a fragilidade administrativa da irmandade. Aquele procurador, no entanto, ao submeter suas contas, havia

alegado, sutilmente, suas dificuldades em interagir com a mesa e gerir a irmandade. Apesar disso, segundo seu próprio depoimento, sempre se comprometera no bom desempenho de suas funções: “tendo feito todas as diligências para cumprir os deveres de seu cargo e que, neste empenho, apenas havia cobrado, recebido, despendido”, vindo inclusive a “prestar contas”.

Interessante, no entanto, é que, naquele processo de prestação de contas a irmandade, não parecia tão frágil em sua administração como havia sido sugerido pelos juizes. Durante a gestão de Bernardo Feijó havia, bem ou mal, uma mesa administrativa constituída, um compromisso e livros de atas. Havia ainda, além dele, outros empregados da mesa, como um zelador e um secretário cujos salários eram pagos pela irmandade. A sucessão de Bernardo Feijó seguiu também, rigorosamente, as determinações legais, sendo feita na presença da mesa, do juízo e do vigário, que dera também vistas ao processo. A “sugestão” do juiz de direito foi ainda prontamente acatada e, na sucessão daquele procurador, foi eleita uma outra mesa para substituir a anterior. Esta recebeu os bens pertencentes à irmandade, que haviam sido provisoriamente depositados nas mãos de Francisco Glicério. Além disso, o processo de prestação de contas teve início em 23 de maio de 1872 e correu até 12 de janeiro de 1873. Dizer, portanto, que a irmandade não funcionava “há muito tempo” significava desconsiderar a administração de Bernardo Feijó que acabavam de ratificar ou talvez, considerassem “muito tempo” os quase oito meses do processo durante os quais a irmandade havia ficado sem procurador. O abandono referido pelos juizes apontava, pois, não para uma inércia da irmandade mas, para uma progressiva autonomia de sua administração, que se mantinha, sempre que possível, longe da fiscalização do juízo. Apesar de sistematicamente os juizes reclamarem contra a desorganização daquela irmandade, o juízo municipal é que ia aos poucos, tornando-se inoperante como um agente capaz de garantir sua obediência às normas legais.

Em 1877, este vazio foi sentido e denunciado através do jornal e a irmandade de São Benedito acusada de viver na ilegalidade⁵. Apesar de todo o alarde, notícias como estas não pareciam preocupar as autoridades naquele momento, marcando, ao contrário, sua apatia.

⁵ Gazeta de Campinas, 28 de dezembro de 1877.

Afinal, desde 1872, longos anos se passaram até que a irmandade se apresentasse à justiça novamente.

Em 1880, com as obras da igreja em franca expansão, houve uma tentativa de controle dos fundos que se arrecadavam para aquela construção e da forma como eram despendidas suas receitas⁶. No entanto, naquele momento, o juízo municipal dirigiu-se ao fundador da capela – Tito de Camargo – e não diretamente à irmandade de São Benedito. De qualquer forma, aquele juízo já havia perdido proeminência em casos como aquele e já não era mais o lugar privilegiado para o exame de contas como aquelas. E, uma vez aberto o processo, ele adormeceu inconcluso, esquecido entre tantos outros papéis nos arquivos da justiça. A imprensa, por sua vez, surgiu como veículo ideal para tornar público o balanço financeiro da irmandade, ávida por provar sua honestidade e, também, para aumentar a arrecadação de seus fundos. A tão reclamada questão da “legalidade” da irmandade foi sendo aos poucos relegada ao segundo plano. Afinal, nestas últimas décadas do século XIX, muitas coisas haviam mudado. A autonomia da irmandade seria afirmada não mais em relação ao juízo, que ia perdendo seu lugar de destaque, mas em relação à Igreja, que subiu à cena, representada por seus párocos. A irmandade também se transformava, reorientando seus objetivos, projetos e principalmente, suas formas de atuação.

* * *

A irmandade de São Benedito conheceu, a partir do final da década de 1860, muitos conflitos que evidenciavam as dificuldades enfrentadas por seus irmãos na luta pela administração da irmandade, sobretudo na gerência de seus bens e na consecução de seus objetivos pios.

Um dos pontos mais importantes a destacar refere-se ao papel desempenhado pela Igreja. Ao contrário de décadas anteriores, ela participou ostensivamente da vida das irmandades leigas que floresciam naquele momento. Os párocos vieram a ocupar cargos importantes em muitas delas, tal como o padre Vieira que foi tesoureiro da irmandade de Nossa Senhora dos Passos e mordomo da irmandade do Santíssimo de Santa Cruz ou do

⁶ ACMU. TJC. 1880. Autuação. 1 Of Cx 547 (R 08) n.10106.

vigário Souza e Oliveira que foi provedor da irmandade das Almas e, concomitantemente, presidente da irmandade do Espírito Santo e de São Benedito⁷.

Esta presença marcante abria-lhes a possibilidade de participar e intervir na organização interna destas irmandades, de influenciar seus projetos e, mais que isso, conferia-lhes poder político ao permitir que tivessem maior penetração junto à população de fiéis. As décadas finais do século XIX foram marcadas por uma busca cada vez mais acentuada dos párocos em presidir a vida religiosa da população transferindo o poder dos leigos, representados nas irmandades, para a alçada do clero ao circunscrever as atividades delas à jurisdição de suas paróquias. As irmandades estavam, neste contexto, no cerne dos conflitos que dividiram, por vezes, literalmente, a cidade.

A gestão do padre Souza e Oliveira muito contribuiu para isso. Sua indicação e posse já foi feita em meio a um forte debate político. Em 1863, a Câmara Municipal de Campinas indicava o padre Vieira para substituir o vigário João Manuel de Almeida Barbosa, já falecido aquela altura. No entanto, apesar da municipalidade ter feito representações junto ao Imperador a seu favor, Souza e Oliveira, apoiado pelo gabinete liberal, seria nomeado em seu lugar. Em 1864 ele assumia a paróquia em Campinas. Assim empossado contra a vontade de muitos membros da Câmara, cedo suscitaria uma forte oposição as suas atividades⁸.

⁷ Lisboa, José Maria. Almanach da Província de São Paulo, 1872-1873. s.d e s.ed. Havia neste período, oito irmandades citadas neste almanaque, quais sejam, a irmandade do Santíssimo Sacramento da paróquia da Conceição (que tem registro de compromisso na Província em 1870), Santíssimo Sacramento de Santa Cruz (que tem registro de compromisso em 1872), Senhor dos Passos (registro de compromisso em 1872), Nossa Senhora das Dores (registra compromisso em 1870), das Almas, Nossa Senhora da Conceição, do Espírito Santo, São Benedito. No almanaque de 1872, há menção à do Rosário.

⁸ AESP, 1863. Offícios diversos de Campinas. N. Ordem 855. Docto 61,5,91 - Ofício da Câmara ao Presidente da Província pedindo que o Padre Vieira fosse indicado pároco pelo Imperador, em 9 de outubro de 1863. ACUMC, jornal O mensageiro, n.38 de 20 de fevereiro de 1910. Brito, Jolumá. História de Campinas. Campinas: Saraiva, 1956-1969, Vol. 2, pp. 107-140 e ACUMC. Octávio, Benedito apud Livro de Tombo da paróquia da Conceição de Campinas, 1863. Em 1864, por exemplo, logo após sua posse, o vigário Souza e Oliveira escreveu uma denúncia ao bispo, provavelmente na tentativa de se afirmar no cargo e ratificar seu poder hierárquico junto ao clero local. Ele fez queixas de um padre, chamado Luciano, por ele ter entrado na igreja Matriz e celebrado, sem a sua licença, uma missa pelo “passamento” de Joaquim Quirino dos Santos. O padre Luciano se justificou alegando que a família do finado o havia convidado por existir entre ela e o vigário uma forte inimizade. O bispo terminou dando razão ao padre Luciano e condenando o vigário nas custas do processo. ACMSP. Caixa 1863/66, maço 1863/64. Eclesiástico de São Paulo, crime: o

Um dos primeiros obstáculos foi-lhe imposto pela irmandade do Santíssimo Sacramento. Apesar de desde 1847 seu compromisso não prever qualquer restrição racial em relação a seus componentes, sabe-se que um indivíduo como o Guimarães Bahia, que ali exercia uma forte influência, pretendia resguardar aquela irmandade para os brancos ricos. Segundo Brito, no entanto, Souza e Oliveira era mulato e teve enormes dificuldades em ser aceito no interior daquela irmandade. Discriminado, veio a fundar, a seu turno, a irmandade do Espírito Santo para “guerrear a outra”. Em 1864, no dia da festa de Santana, as duas se enfrentaram na disputa pela precedência na procissão e a do Santíssimo Sacramento saiu em primeiro lugar sob os protestos do vigário contra esta decisão tomada pela Câmara Municipal⁹. Desde sua posse, então, o vigário conheceu muitos embates com a Câmara e a elite local pelo reconhecimento de seu poder político e religioso.

Anos depois, sua jurisdição seria colocada novamente à prova. A Assembléia Legislativa Provincial decretou a divisão das paróquias, decisão esta posteriormente sancionada pelo Presidente da Província. O vigário tentou de várias formas evitar a erosão de seu poder e, em 1869, entrou em confronto direto com uma importante personalidade local: o barão de Atibaia¹⁰.

Todo o conflito que se seguiu girou em torno da Igreja Matriz Velha. O barão escreveu ao bispo uma denúncia sobre as pretensões daquele vigário. Segundo ele, na tentativa de evitar a divisão de sua paróquia, Souza e Oliveira havia arquitetado um plano: destruir a igreja em questão. Inicialmente, havia feito o traslado das imagens e do sacrário da Matriz Velha para a igreja do Rosário sem as devidas cerimônias, desrespeitando as leis canônicas, uma vez que as havia feito transportar “sobre os ombros de escravos”. Em seguida, começara a destelhar a igreja com o “intuito de derrubar todo o edifício” não

reverendo vigário José Joaquim de Souza e Oliveira, denunciante padre Luciano Xavier de Oliveira, 1864.

⁹ Brito, Jolumá. Op. Cit.

¹⁰ Toda a descrição deste debate está apoiada em ACMSP. 1870, Campinas: Barão de Atibaia – autor; Padre José Joaquim de Oliveira Souza (vigário colado de Campinas): “o réu trasladou imagens e sacrário de uma para outra Igreja; fez conduzir sobre os ombros de escravos e outros indivíduos as ditas imagens; tirou as telhas da Matriz Velha com o intento de derrubar o edifício; recusa a administrar os sacramentos”. 1870, Juízo do Contencioso Eclesiástico da Imperial cidade de São Paulo. Crime: Antuação de um requerimento do Barão de Atibaia em que acusa o Reverendo Vigário colado da cidade de Campinas Padre José Joaquim de Oliveira e Souza de vários abusos no seu Ministério Paroquial, a fim do mesmo ser processado. 5 de maio de 1870.

atendendo a reclamação de ninguém. Não satisfeito, o barão aproveitou a ocasião para acusar ainda o vigário de cometer abusos: não dizia missas conventuais e quando cumpria seus deveres, era em uma capelinha próxima à sua residência; recusava-se a “confessar e administrar sacramentos como se ele não tivesse essa obrigação por virtude de seu cargo”. O barão dizia que a população, diante deste estado de coisas, estava exasperada sem que se pudesse saber “se havia paz naquela paróquia”.

O barão relatou ao bispo que estas atitudes do vigário haviam provocado uma “notória deliberação do povo” que se opunha a “tão enorme atentado religioso”, pois, ao retirar as telhas nada mais fazia que profanar a igreja. Parece ter sido uma enorme confusão. Chamada a polícia, o vigário foi impedido de “ato tão descomunal”, salvando-se a igreja que “ficava de pé”, embora sem grande parte de seu telhado.

A briga em torno da igreja desvelava, na verdade, um conflito entre o vigário e os fiéis, representados também por suas respectivas irmandades, sobre o controle da vida religiosa do lugar. Ao responder as acusações do barão de Atibaia, o vigário alegava, por exemplo, que todo aquele alarde seria uma cortina de fumaça para esconder outros objetivos. Afinal, ele apenas pretendia reformar a igreja devido às suas péssimas condições de uso. O vigário questionava com firmeza, na verdade, a interferência de terceiros em sua jurisdição e no governo daquele templo. Acusou, por exemplo, uma “senhora respeitável da cidade” de ter doado 300\$000 réis para forrar de tábuas aquela igreja fazendo para isso um contrato sem que no entanto ele, como vigário, fosse ouvido. A Câmara, por sua vez, nomeou uma comissão formada pelo Dr. Daunt e João Martins Azevedo para vistoriar a igreja e, embora não pudesse deixar de aceitar esta intervenção da Câmara, Souza e Oliveira considerava a igreja matriz fora de sua jurisdição.

Sem ter aparentemente o apoio da elite, da irmandade do Santíssimo Sacramento e da Câmara Municipal, o vigário havia resolvido mudar provisoriamente a sede de sua paróquia para reformá-la e evitar estas interferências em sua igreja. Contava para isso com o apoio da irmandade do Rosário a quem recorreu para o traslado das imagens. O vigário parecia pretender desta forma se fortalecer. Daí, talvez, a acidez das críticas por terem sido os escravos a carregarem nos ombros tais imagens. Segundo o padre, eles haviam feito

aquele transporte, no entanto, com bastante “decência”, negando ainda todas as outras acusações.

O vigário, por sua vez, concluiu sua defesa diante do bispo acusando o barão de Atibaia de estar “exaltado” com a divisão da paróquia, para “cujo fim empenhava-se até com deputados seus inimigos”. Disse Souza e Oliveira que o barão pretendia “estender os seus domínios para o setor eclesiástico” e que tudo aquilo nada mais era do que uma “oposição” a ele por ser autoridade religiosa, por não permitir que dominasse sua paróquia. Era, na sua opinião, uma “pretensão descomunal a de querer que a igreja se tornasse instrumento de interesses mundanos e servisse para elevar o conceito público a qualquer um”.

Esta briga entre o vigário e o barão atesta o curso das mudanças nas décadas finais do século XIX. Scarano, tratando do século anterior, afirma que durante muito tempo, o leigo se considerava capaz de intervir em quase todas as questões eclesiásticas. Naquele momento, a força das irmandades justificava-se pela inoperância do clero na gerência da vida religiosa da população. O século XIX conheceria, ao contrário, como atesta a experiência destes personagens em Campinas, um crescimento do poder dos párocos que não economizariam esforços em suas tentativas de diminuir o poder dos leigos e das irmandades. Este processo também seria observado por Kiddy em sua análise sobre a irmandade do Rosário em Minas Gerais, na qual relaciona o crescente poder do clero ao impacto do processo de romanização¹¹.

Apesar da oposição do vigário em Campinas a paróquia foi finalmente dividida em 1870, com a criação da de Santa Cruz que teve como pároco, Francisco de Abreu Sampaio¹². Inconformado, Souza e Oliveira tentou manter o brilho de sua paróquia. Na verdade, desde 1867 ele já vinha buscando manter o esplendor da sua igreja e o brilho de suas missas, procissões e festas, angariando apoio entre outros padres para solicitar ao bispo

¹¹ Scarano, Julita. Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do distrito diamantino no século XVIII. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975, p. 28. Para uma análise também sobre o século XIX, consulte ainda Kiddy, Elizabeth W. “Ethnic and racial identity in the brotherhoods of the Rosary of Minas Gerais, 1700-1830” The Americas, Vol 56 October 1999, number 2, pp. 221-252.

¹² ACUMC. Livro de tombo da paróquia da Conceição, 1863.

a reforma dos “paramentos” indispensáveis ao “culto divino”¹³. Depois da divisão das paróquias tentou, com muito mais ardor, agarrar-se aos bens materiais de sua paróquia, renovando os conflitos nos quais sucessivamente se envolveu. Em 1871, por exemplo, desentendeu-se com o procurador da imagem de Nossa Senhora das Dores. Todo o debate girava em torno da definição sobre o proprietário daquela imagem e de seus bens: se o vigário Souza e Oliveira ou o zelador José Pinto Nunes¹⁴.

A imagem da santa estava na Igreja Matriz, segundo o vigário, havia muitos anos e alimentava, na população de Campinas, uma forte devoção. Souza e Oliveira não achava certo, portanto, que a imagem e seus bens respectivos fossem retirados de sua paróquia.

Nunes, como zelador daquela imagem refutava com vigor todas as afirmações do vigário. Para ele, em primeiro lugar, a santa não pertencia a igreja. Tanto isto era verdade que o juízo havia nomeado um zelador para cuidar dela, sendo esta, pois, a “praxe antiga do foro” e que “firmava sua independência e administração à parte” da paróquia. Em segundo lugar, Nunes argumentou que a imagem da santa e a devoção eram coisas diferentes. Aproveitou a oportunidade para acusar o vigário, no conflito que vimos acima, de ter em seus arroubos “arrancado” aquela imagem de seu “altar privilegiado e próprio”. Só não havia percebido, ironizava ele, que não podia fazer o mesmo com a devoção, organizada naquele momento, em torno de uma irmandade. Afinal, havia mais de 30 anos ela fora instituída naquela igreja, ainda sob o incentivo do Regente Feijó e nem os “assaltos” do vigário contra a imagem seriam capazes de impedir a devoção, que perdurava apesar de suas ações.

A briga era justificada também pelo fato dos fiéis terem feito grandes donativos a santa. O vigário, preocupado com eles, fez uma petição requerendo um arrolamento de todos os seus bens. Citava, por exemplo, que ela possuía opas, alvos de linho e bordados, toalhas de altar, turíbulo, noveta e crucifixo de prata, ricos vestidos bordados a fio de ouro,

¹³ Souza e Oliveira em 11/02/1867 escreveu uma petição na qual requeria a substituição dos paramentos de sua igreja para as festas da Paixão e missas diárias. O juízo municipal nomeou avaliadores que atestam a procedência dos pedidos do vigário. ACMU. TJC 1867. Justificação. 2º OF CX 342 nº 6566, Autor: José Joaquim de Souza e Oliveira.

¹⁴ Toda a análise que se segue baseia-se no processo aqui citado. ACMU. TJC. 1871. 1 Of Cx 201 n. 4208. A doação a imagens de santos era comum no período e em Campinas. Veja-se, por exemplo, O

coroas de prata e espada, “charola”, estante de altar, armário de guardar alfaias, piano, “cutrix” de cristal, tapete para festas, banquetes douradas, castiçais e também, um “crioulinho deixado em testamento por um devoto para prestar serviços ou o produto destes para a mesma Senhora das Dores”, além de dinheiro deixado por “Maria de tal”.

Nunes alegou que estes bens citados pelo vigário só existiam em sua “escaldada imaginação”, sendo aquele arrolamento, portanto, falso. Dizia que as denúncias do vigário mais pareciam matéria de “nojento pasquim”. Em seu poder disse ter apenas os objetos pertencentes à imagem, além das vestimentas e dois resplendores de prata, objetos comprados com dinheiro de subscrições entre os devotos. Dizia, inclusive, que estes nem sequer estavam mais em seu poder pois havia pedido demissão de seu cargo de zelador e os havia dado para o tesoureiro da irmandade de Nossa Senhora das Dores com a autorização do juízo. Ele citava lei provincial de 31 de maio de 1870 que havia regulado a criação da nova irmandade e que esta, por sua vez, em seu compromisso, previa a transferência das funções do zelador para o tesoureiro.

Irritado, o vigário, acusou Nunes de extraviar sem a autorização do juízo todos os bens da santa depositados em seu poder e sob sua responsabilidade. Para sua grande exasperação, o zelador, segundo sua percepção, vinha fazendo doação dos bens da santa para outra imagem com o mesmo título colocada no altar da Igreja de Santa Cruz em outra paróquia e fora de sua jurisdição. Furioso, acusou os abusos e a ousadia de tal zelador, considerando seus atos uma ofensa aos direitos da imagem que pertencia à sua igreja.

Este conflito evidencia uma prática particular do catolicismo, comum também em outros lugares, na qual havia uma equivalência entre a imagem e o santo, seguindo uma lógica cujos “conceitos e idéias abstratas eram representadas concretamente”. Assim, a imagem era, seguidamente, objeto de punições e/ou oferendas dependendo das promessas atendidas ou não pelo santo. Como neste caso em Campinas, esta devoção significava a atribuição de um patrimônio e poder à imagem justificando as atitudes do vigário na tentativa de mantê-la sob sua autoridade e controle.¹⁵

Constitucional que noticia no dia 28 de março de 1874 que uma senhora havia doado a Nossa Senhora dos Passos uma riquíssima túnica de veludo roxo, bordada a ouro e em alto relevo.

¹⁵ Souza, Marina de Mello. Parati, a cidade e as festas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora Tempo Brasileiro, 1994, p. 61.

O problema todo, segundo o vigário, era que o zelador se achava dono dos bens, “emprestando-os, doando-os, locupletando-se com suas alfaias, empregando-as muitas vezes em ornato de armação de igreja donde tirava grandes lucros”. Requereu, então, que se elaborasse uma relação dos bens pertencentes à imagem, que se exigisse que Nunes fizesse uma prestação de contas, que perdesse o emprego e fosse nomeado em seu lugar o Sr. Francisco de Assis Melo, para “grande utilidade na administração dos bens da igreja”. Tal necessidade era tão mais evidente pelo fato de Nunes morar em outra freguesia e empregado de uma nova irmandade criada na freguesia de Santa Cruz para onde “tinha levado todos os paramentos, jóias e demais objetos pertencentes a antiga imagem de Nossa Senhora das Dores da freguesia da Conceição”.

A disputa pelos bens colocou, também, e cada vez mais em campos opostos o vigário e o padre Vieira. Este último saiu em defesa da irmandade das Dores. Citava um piano harmônico, um turbulo e ainda outros bens que, na sua opinião não pertenciam à igreja, mas a proprietários particulares descontentes com aquela pretensão do vigário. O piano, por exemplo, havia sido doado à imagem, mas proveniente de uma subscrição feita por ele e o finado Januário Máximo de Castro Camargo Prado. Vieira, como capelão da irmandade das Dores da paróquia de Santa Cruz, protestou vivamente contra a “injusta” exigência do vigário e afirmou que o piano nunca havia pertencido à imagem e que portanto, não tinha que dele prestar contas nem dá-lo ao vigário da paróquia da Conceição.

Segundo Brito, a inimizade entre a paróquia da Conceição e a de Santa Cruz persistiu durante todo o tempo em que vigorou o paróquiato de Souza e Oliveira, a “ponto de ser proibido o trajeto das procissões de uma paróquia além das divisas da outra”¹⁶.

A questão é que a divisão da paróquia significava repartir poderes e prestígio social. Significava mudar a relação das Igrejas e irmandades com o vigário colado, retirando-lhe inclusive a possibilidade de ele se intrometer em todas elas e de controlar suas receitas e bens. Daí os conflitos sobre a imagem e devoção de Nossa Senhora das Dores, o balanço

¹⁶ Brito, Jolumá. Op. Cit. No entanto, no jornal O Constitucional de 1874, só para dar um exemplo, há vários anúncios de festividades religiosas nos quais se convidavam as irmandades das duas paróquias, acentuando que esperavam a cooperação de ambas as freguesias. Consulte-se especialmente os dias 28 de março, 29 e 30 de maio de 1874. Isto talvez relativize um pouco as afirmações do autor citado acima.

sobre os bens relativos a devoção da paróquia da Conceição, sobre as reformas na Matriz Velha e a criação de novas irmandades.

* * *

Houve, portanto, no final da década de 1860 e início da década seguinte, uma redefinição dos poderes dos padres - especialmente de Souza e Oliveira - que tornou particularmente ofensiva sua participação na vida religiosa da cidade, principalmente em se tratando de uma irmandade como a de São Benedito.

Na já citada prestação de contas de 1872, o procurador Bernardo Feijó reclamava veladamente da mesa administrativa da irmandade de São Benedito, à qual devia estar submetido. Ele alegava que, no momento de apresentar seu relatório e preparar sua sucessão, aquela mesa havia feito “pouco caso” de suas contas e se recusado a receber os bens da irmandade que tinha em seu poder. Seus depoimentos tornaram patente a dificuldade daquela mesa em decidir sobre a parte financeira da irmandade.

Sintomático, no entanto, é que a mesa nunca tenha sido citada nominalmente no dito processo, pois, não se mencionam muitos nomes nem cargos. Ela era representada, sistematicamente, todavia, por seu presidente: o vigário Souza e Oliveira. Era ele quem iria julgar, sob os olhos do juiz, as contas de Bernardo Feijó, declarar-se sobre elas e sobre sua exoneração do cargo de procurador.

Na prestação de contas apresentada por Bernardo Feijó, a irmandade tinha como receita 618\$360 réis. Ela era constituída basicamente pelas quatro caixinhas que recolhiam esmolas: duas que circulavam pela cidade, uma que ficava na igreja do Rosário e outra na capela de São Benedito. Havia ainda outras esmolas de particulares dadas diretamente à irmandade e o recolhimento de suas taxas anuais¹⁷. Do valor acima declarado da receita deduzia-se, no entanto, 388\$800 réis que estavam nas mãos daquele vigário-presidente. Durante seu mandato, pagas as despesas, Bernardo Feijó tinha tido pouco para gerir:

¹⁷ As caixinhas renderam 113\$000 réis, as esmolas somaram pouco mais de 400\$000 réis, as taxas anuais 67\$000 réis. Havia ainda uma vara de prata no valor de 75\$000 réis. A irmandade havia recebido como doação alguns animais tais como dois gansos, dois patos, dois pombos e uma galinha que também faziam parte de seus bens.

42\$240 réis. Não se sabe a razão da transferência de fundos da irmandade para o vigário, tendo em vista que em nenhum momento do processo ele foi declarado depositário de parte de seus bens. É possível que esta fosse uma das razões da demissão de Feijó, afinal, ao se exonerar, requeria que fossem entregues em juízo todos os bens da irmandade, tanto aqueles que tinha em seu poder quanto o dinheiro nas mãos do vigário. Talvez fosse esta uma estratégia utilizada pela irmandade, desta vez colocando-se sob a proteção do juízo, para controlar seu patrimônio. Como vimos acima, o juiz de capelas reclamou após a demissão de Feijó que fosse eleito um novo procurador para ser responsável pela cobrança das taxas anuais, arrecadar seus bens, cobrar os valores devidos àquela irmandade e recuperar as madeiras que haviam sido emprestadas a terceiras pessoas. Sabe-se, pelo depoimento de Feijó, no entanto, que o reverendo vigário havia desviado a madeira destinada à construção da capela de São Benedito, devendo à irmandade “três linhas de peroba, cada uma com 23 palmos de comprimento e seis polegadas de quadro”. As reclamações de Feijó e as sugestões do juízo iam, portanto, no sentido de limitar as ações do vigário e recuperar os bens e a autonomia administrativa da irmandade.

Bernardo havia, afinal, declarado que para cumprir os deveres de seu cargo havia *apenas* cobrado, despendido, recebido, respondido sobre os objetos em seu poder, sugerindo que houvesse uma outra zona de atuação que estava fora de seu comando¹⁸. Por outro lado, o vigário sempre assinou recibos de receitas e despesas com aquele procurador demonstrando o grau de intervenção em sua administração. Mais curioso ainda é que embora a irmandade tivesse, pelo menos teoricamente, uma mesa constituída com seus demais empregados, o presidente acumulava muitas funções: além de ser depositário de parte de seus bens, representava a irmandade junto ao juízo, decidia sobre despesas, etc. E não parecia pretender, após a saída de Bernardo Feijó, mudar seus procedimentos. Afinal, mesmo no momento de se eleger uma nova mesa administrativa, ainda havia algumas tensões sobre a entrega de seus bens.

¹⁸ No arrolamento dos bens e no cálculo da receita não se mencionaram aqueles títulos antigos que o juízo insistia em cobrar nem qualquer bem de raiz. Também não foram citados os bens de devoção tais como as imagens, os crucifixos, as toalhas de altar, etc. Assim, havia ainda outros elementos, além do valor retido nas mãos do vigário, aparentemente fora de seu controle.

Bernardo Feijó, por exemplo, afirmou que só agiria de acordo com o despacho do juiz de direito. Este havia ordenado, em sentença, que a irmandade devia eleger uma mesa administrativa nova para por em ordem os seus negócios e receber os bens dela que estavam com ele. Como até aquele instante a irmandade não havia se reunido e eleito a tal mesa, ele vinha se recusando a entregar os bens apesar das demandas, pois, pretendia fazê-lo *apenas* à mesa indicada. Requeria, portanto, ao juízo que se manifestasse a este respeito pois nunca faria a entrega a “outrem por não carregar a responsabilidade de entrega indevida”. Assim, Bernardo parecia tentar evitar que os bens fossem entregues a Souza e Oliveira.

O vigário, por sua vez, atacou estas posições de Feijó. Disse, inicialmente, que a irmandade de São Benedito - pertencente a paróquia da Conceição - já havia eleito a tal mesa e tinha novos empregados “de conformidade com o compromisso”. Queria, então, que Feijó entregasse as chaves dos cofres da irmandade em seu poder para que pudessem ser encaminhadas ao novo tesoureiro, Francisco de Paula Simões. Como Feijó, segundo o vigário, recusava-se a entregar aquelas chaves “causando com este procedimento prejuízos e atrasos à irmandade em sua marcha regular”, havia resolvido de acordo com a nova mesa, ir ao juízo para que este tomasse providências ordenando a entrega das ditas chaves ou permitindo que os cofres fossem arrombados em presença de testemunhas para que “no ato fosse feita a entrega dos dinheiros existentes ao tesoureiro”. Requeria, por fim, um mandado judicial para que a irmandade pudesse “legalmente funcionar”.

O juiz manifestou-se e, após seu despacho, Feijó fez a entrega daquelas chaves e dos respectivos bens. Não contente com isso, em adendo ao processo, o vigário requereu que aquele dinheiro depositado nas mãos de Francisco Glicério, fosse também entregue à irmandade, já que ela estava “funcionando regularmente de conformidade com o provimento do juiz”. Ele pretendia receber esta quantia para “dar prosseguimento às obras da capela”. Nesta ocasião, o vigário Souza e Oliveira se intitulava “presidente e protetor da irmandade” além de representante da mesma.

Fica difícil, no entanto, saber a quem o vigário pretendia proteger, se a irmandade de São Benedito ou o seu próprio poder na condução de sua administração. Em 1872, por exemplo, Souza e Oliveira foi citado como presidente na nova mesa administrativa que sucedeu Feijó. Em uma outra composição, destinada às atividades de devoção, o vigário foi

mencionado ainda como provedor. Assim, além da participação direta em sua administração, interferia na devoção exercendo toda a sua influência. A irmandade, no entanto, tentou diversas vezes, reagir contra tanta proteção. A exoneração de Feijó pode ter tido esta motivação. Houve outras formas de esboçar sua resistência. Existia, por exemplo, uma certa confusão na condução da irmandade. Vários irmãos desempenharam ao lado de suas atividades devocionais, tarefas executivas. Em 1872, quando Bernardo Feijó se exonerou e discutiu com o vigário, João Pompeu de Camargo como juiz da irmandade, convidou os demais irmãos para reconduzir Ladeira ao cargo de procurador¹⁹. Tomou esta iniciativa ignorando a sucessão da mesa administrativa que se articulava em juízo. No ano seguinte, outros irmãos teriam também funções administrativas ao cuidar das obras da capela de São Benedito, como o escravo João pedreiro e Francisco Barbosa do Quilombo, rei e juiz da irmandade, respectivamente²⁰.

A irmandade era, pois, um lugar de conflitos. Ali entrechocavam-se estratégias diversas, desde aquelas que pretendiam exercer maior controle e dominação sobre os irmãos até outras que buscavam, ao contrário, abrir um espaço para a liberdade de expressão social, política e, sobretudo, religiosa.

* * *

No processo que corria no juízo, no entanto, não foi oficializada a recondução de Ladeira ao cargo de procurador como, aparentemente, teriam desejado alguns irmãos. Em seu lugar, foi eleita uma nova mesa administrativa que tinha como Presidente, o vigário; como tesoureiro, Francisco de Paula Simões; como secretário, João Nepobuceno de Campos; como procurador, Boaventura de Sampaio Peixoto e por fim, como zelador, David Roberto Alves²¹.

Não havia mais lugar para os irmãos ou para indivíduos por eles indicados, na direção oficial daquela irmandade. Nomes como o de Bernardo Feijó, Tito de Camargo

¹⁹ Gazeta de Campinas, 10 de agosto de 1872. Amaral fazia um apelo para reunir os irmãos ameaçando-os, no entanto, de multa caso não comparecessem.

²⁰ Gazeta de Campinas, 24 de abril e 11 de agosto de 1873.

²¹ ACMU.TJC. 1872. 1 Of Cx 546 n. 10078. Prestação de contas.

Andrade, João Pompeu de Camargo ou mesmo Ladeira, estavam excluídos. A mesa eleita em juízo em 1872 marcou uma pequena ruptura em relação a momentos anteriores nos quais membros da própria irmandade estavam envolvidos em sua administração direta. Isso talvez demonstre a direção das mudanças que estavam ocorrendo no que diz respeito à irmandade, pois, em 1869, por exemplo, apesar de o vigário já ser presidente da mesa administrativa da irmandade, esta tinha um africano como Tito de Camargo como seu procurador, sendo auxiliado em sua administração por seu amigo particular, Ricardo Daunt, que ali era tesoureiro²². Seu sucessor foi Bernardo Feijó, igualmente africano. A mesa administrativa de 1872 seguiu, no entanto, uma outra lógica.

Nesta mesa privilegiou-se membros externos àquela irmandade. Francisco de Paula Simões, por exemplo, era filho do coronel Quirino dos Santos, de rica e tradicional família campineira. Era um importante comerciante e vendia em suas lojas ferragens, tintas, drogas, vernizes, miudezas, papel, objetos de escritório além de possuir depósitos de sal e casa de importação e comissões. Quando morreu em 1917 sua fortuna ultrapassava os 218 contos de réis²³. Apesar de vender todos estes produtos, este senhor não foi o escolhido pelos irmãos da irmandade. Bernardo Feijó, por exemplo, quando foi procurador havia preferido, ao fazer compras para a construção da igreja de São Benedito, outras lojas que não as de Francisco de Paula Simões, vindo a adquirir ferragens e demais materiais em outros estabelecimentos, tais como a Loja da China ou a Casa da Estrela, que eram precisamente, seus concorrentes comerciais²⁴. É possível que, apesar de ter sido eleito, os irmãos não esperassem dele auxílios para a consecução das obras pias da irmandade, tais como, reformas da capela.

João Nepobuceno, por sua vez, era escrivão da repartição eclesiástica, da paróquia da Conceição e, seguidamente, era vinculado ao vigário através de artigos publicados na

²² Nesta mesa de 1869, havia ainda Antônio Pinto de Melo como secretário e Aldenogo Cícero de Oliveira como zelador. ACMU. TJC. 1869. Arrematação. 1 Of. Cx 193 n. 4071.

²³ ACMU. TJC. 1917. Inventário. 1 Of Cx 562 n. 10533; 1887. Execução. 2 Of Cx 113 n. 2079. Almanques de Campinas, 1872, 1878 e 1879. Francisco de Paula era ainda tesoureiro do Gabinete de Leitura e do Club Semanal.

²⁴ Processo de prestação de contas da irmandade de 1872, já citado.

imprensa²⁵. Em 1875 sofreu, juntamente com Souza e Oliveira, fortes críticas no jornal, por manter uma vida ‘mundana’, por se interessar por espetáculos e, especialmente, por uma cantora a, “Sra. Pellozzi”. Todos estes interesses ocupavam-no em detrimento dos problemas sociais e do atendimento aos mais necessitados, como se escrevia no jornal:

“nos causa estranheza que os guias da sociedade campineira tenham sido tão pródigos de louvores aos cômicos e cantores, sem se lembrarem da falta que, ao progresso real do município, faz o dinheiro consumido por essa gente e seus satélites. Tanta e tanta cousa, nos falta em Campinas! Entretanto rios de dinheiro correm, do município, aos bolsos dos felizes comediantes! Não temos em Campinas edifícios para escolas decentes, nem uma prisão pública nas condições da lei, nem a irrigação das ruas, nem um Instituto de Economia Rural, nem um asilo de morféuticos, e muitas outras providências precisas! Tudo se pretere e sacrifica aos ídolos do teatro!”.

O comportamento do escrivão da paróquia era assim denunciado como “um péssimo sinal de agouro para o futuro” da localidade, temendo-se sua influência na sociedade campineira pois “com tais mestres de moral e de civilização”, o que se poderia esperar além de “barbarismo e miséria” que já haviam levado tantas sociedades, pela “corrupção” aos “grandes crimes”²⁶ Foi ele, justamente, eleito secretário da irmandade de São Benedito em 1872.

²⁵ Lisboa, José Maria. Almanach da Província de São Paulo de 1872/1873. Ele era ainda escrivão interino do juízo de órfãos e também secretário da irmandade do Rosário. Veja-se também no ACMU. TJC. 1867. Nomeações e substituições. 3 Of Cx 491 n. 9474.

²⁶ Embora o jornal mencione apenas o cargo de escrivão, presumo tratar-se de João Nepobuceno por ser esta sua atividade na paróquia da Conceição. Outros artigos que foram publicados junto aos seus referem-se a Souza e Oliveira, pároco daquela paróquia. Os artigos foram citados no jornal O Constitucional de 14 e 17 de agosto de 1875. Neste último o escrivão e sua pretensa paixão seriam assim ridicularizados: “E era escrivão, o pobre, o coitado do homem! Uma lágrima nos olhos de um meirinho, um edílio na boca de um Escrivão! Como há mais tempo não deram camisola a este desgraçado? A poucos dias brigou em um botequim; queria a luta a soco: o adversário, porém (e tudo isso a propósito da Sra. Pellozzi) que não queria desfigurar o nosso César, desafiou-o a duelo, e o convidou a fazer o testamento, confessar-se e sacramentar-se antes de tudo. O César refletiu e amou-se logo; a fronte caiu-lhe pesada sobre o peito, e sacando do bolso um papel em forma de mandado leu a seguinte testamentária e característica poesia: Eis-me rendido a teus pés/Oh! minha ingente Pellozzi/Meu amor, meu rabiolli,/Meu protocolo de amor!/Aceita a louca paixão/Que em minhas rugas se aninha/Das escrituras, rainha,/Tu serás no meu labor.//Nem um só vintém,

Para a compor a mesa da irmandade deu-se preferência a pessoas ricas ou vinculadas à paróquia da Conceição e ao vigário Souza e Oliveira. A julgar pelas críticas ao escrivão veiculadas pela imprensa, o comprometimento dele com os mais necessitados era nulo. Que interesse haveria de ter em uma irmandade pobre como era a de São Benedito? Vimos no capítulo anterior, entretanto, que muitas vezes a presença de pessoas brancas ou ricas para estas funções administrativas das irmandades, mesmo aquelas de negros, era justificada pela dificuldade que muitos escravos e libertos, africanos ou crioulos, tinham de lidar com os registros e a contabilidade exigida pelas autoridades. Afinal, o juízo sugeria que fosse eleito, após Feijó, um procurador “probo e inteligente”.

A escolha destes nomes para os cargos, entretanto, não se justificava apenas por estas prerrogativas. Afinal, Tito de Camargo Andrade, por exemplo, procurador da irmandade em 1869 era, naquela ocasião, analfabeto e isso não o impediu de administrar a irmandade e os seu bens. No momento em que precisou de fundos para a obra da capela, soube avaliar as melhores alternativas, reuniu os irmãos e a direção da irmandade em assembléia geral e resolveu enfrentar o mercado imobiliário. Escreveu para o juízo pedindo permissão, avaliou os imóveis segundo a praxe jurídica, colocou-os a venda em hasta pública, registrou o negócio em cartório e investiu o produto dela em prol da irmandade. Apesar de sua possível dificuldade em lidar com os registros, soube recorrer a Daunt para assinar os documentos quando necessário²⁷.

Com Bernardo Feijó não foi diferente, afinal ele havia estado também na direção daquela irmandade marcando a possibilidade que africanos livres como eles tinham de lidar com negócios. É preciso considerar que, em 1872, em Campinas calculava-se que a população escrava representava 43,6 % do total da população, sendo que somando-se os negros livres, chegava-se à cifra não desprezível de 60,8%²⁸. Com um alto índice de escravos e livres na sua população, não surpreende que, gente como Tito e Bernardo

prometo,/Que ganhe a minha caneta,/Fugirá tua gaveta,/Para o fumo de meu cigarro!/E essa boca desdentada,/Que faz teu mágico encanto,/Só lamberá o teu pranto./O teu cuspo, o teu catarro.//Fiel, ao meu juramento,/Caio inanido a teus pés;/Por eles sempre fiéis/Qual minha alma sempre foi:/E, se o destino cruel/Que os humanos tanto ataca/Te virar de gente em vaca/*Eu por força hei de ser boi*”.
Veja ainda, sobre o mesmo escrivão, a edição do dia 1 de setembro de 1875.

²⁷ ACMU. TJC.1869. 1 Ofício Cx 193 processo 4071 Arrematação.

participasse cada vez mais do pequeno comércio da cidade. Embora fossem muitas vezes analfabetos, tinham, com frequência, experiência de mercado e lidavam com negócios. Bernardo Feijó, por exemplo, havia construído durante sua vida um patrimônio que, embora modesto, foi de suma importância para sua família. Seguidamente, ele havia lidado também com o mercado imobiliário, pois havia comprado e vendido muitas casas e terrenos²⁹.

Apesar disso, no entanto, Bernardo Feijó, ao pedir sua exoneração do cargo de procurador, alegou que não podia mais servir, “tanto por ignorância de contabilidade” quanto pelas “grandes dificuldades com que por isso tinha lutado”. É possível, porém, que as “dificuldades com que tinha lutado” se referissem mais aos obstáculos postos à sua autonomia administrativa, como vimos, do que por sua “ignorância em contabilidade”, tendo em vista inclusive o detalhamento e cuidado observado em sua gestão e na prestação de contas. Talvez com este discurso, Bernardo Feijó pretendesse, ao responder a expectativas como esta, resguardar alguma margem de negociação. É possível que quisesse deixar em seu lugar alguém como Ladeira. Afinal, sua justificativa ia ao encontro a uma preocupação recorrente do juízo de que cargos administrativos como aquele fossem ocupados por pessoas “inteligentes” e habituadas a lidar com contabilidade, o que não raro, significava reservar estes lugares para expoentes brancos e minoritários da sociedade campineira. Entretanto, é preciso considerar que mesmo entre os brancos, havia uma escolha a ser feita tendo em vista que nem todos se adequavam às exigências do juízo. Para que possamos ter uma idéia, em 1874, calculava-se que na paróquia da Conceição havia 17.063 habitantes, sendo 9.311 livres e 7.752 escravos. No entanto, apenas 2.546 eram alfabetizados e 770 frequentavam as escolas. Na paróquia de Santa Cruz, dos 14.966 habitantes 7.582 eram livres e 7.384 eram escravos. Apenas 2 900 sabiam ler e escrever. Não era, pois, o analfabetismo uma prerrogativa exclusiva dos irmãos “pretos” de São Benedito³⁰. A escolha dos cargos administrativos das irmandades era, então, em grande medida, política. E o

²⁸ Maciel, Cleber da Silva. Discriminações raciais, negros em Campinas (1808-1921). Campinas: Editora da Unicamp, 1987, p. 57.

²⁹ Xavier, Regina Célia Lima. A Conquista da liberdade. Campinas: CMU/Unicamp, 1996.

³⁰ Calculava-se que na paróquia da Conceição eram brancos 7.102, pretos 6.823, pardos 267 e caboclos 481. Na paróquia de Santa Cruz eram brancos 4.854, pretos 7.346, pardos 2.265 e caboclos 501. Estes dados foram publicados na Gazeta de Campinas de 25 de março de 1874.

sucessor de Feijó, contrariamente ao que pareciam desejar alguns irmãos, foi Francisco de Paula Simões.

Bernardo Feijó somava a esta alegação uma outra justificativa para sua demissão. Segundo ele, os negócios da irmandade ocupavam-no sobremaneira, faltando-lhe tempo “para obter o indispensável para sua manutenção e para o de sua família (mulher e cinco filhos)”. Ele dizia não poder mais continuar no cargo “para não deixar perecer sua prole e numerosa família”. Em sua vida, de fato, houve momentos de enormes dificuldades financeiras nos quais necessitou da ajuda de seus filhos, como o auxílio que Anna Carolina Feijó prestou-lhe ao pagar seus impostos prediais, evitando que perdesse seus imóveis. Numa sociedade tão desigual não devia ser tão fácil sustentar sua esposa, Mariana Joaquina Feijó e seus filhos³¹.

No entanto, a irmandade representava um local privilegiado para desenvolver relações solidárias e para vencer as dificuldades cotidianas contra as quais lutavam. Podiam ali ajudar-se mutuamente em suas doenças, em seus sepultamentos, em suas liberdades.

* * *

Bernardo Feijó, enquanto membro e procurador da irmandade de São Benedito, não ignorou esta importante questão. Ele não relaxou na realização das obrigações pias da irmandade, tais como as missas, os sepultamentos ou as procissões. Enquanto procurador, destinou parte da receita da irmandade para a manutenção dos cultos. Assim, comprou brenta para sanguinhos, brandões, incensos, vinho e hóstia para missas, pagou as missas para os irmãos falecidos, organizou o acompanhamento das procissões garantindo as batarias, consertou o resplendor da irmandade, etc.

Estas atividades deviam fortalecer a devoção, aglutinando os irmãos no interior da irmandade. Deles, no entanto, não me é possível saber muito. Raros foram os registros deixados. Bernardo Feijó, no entanto, tomou nota dos nomes daqueles que haviam pago as anuidades: 13 homens e 5 mulheres livres, 4 escravos e 4 escravas. A irmandade não era,

³¹ Xavier, Op. Cit.

pois, constituída apenas de cativos. Além destes, havia os que fizeram doações à irmandade sem que se possa, neste caso, afirmar se eram ou não irmãos de São Benedito.

Pude localizar mais informações sobre alguns dos nomes mencionados por Feijó, entre os quais destacam-se as pessoa livres, muitas das quais atuavam no pequeno comércio. Antônio Rodrigues de Camargo³² e Francisco Leite Penteado³³ tinham açougue e/ou vendiam aguardente. Sérgio Sampaio Peixoto³⁴ e Maria Brazer³⁵ tinham armazéns de mantimentos e gêneros secos do país ou de gêneros da terra. Outros eram proprietários de pequenos imóveis como Simão Félix de Camargo³⁶ que tinha uma casa e João Pompeu do

³² Ele pagou anuais no processo já citado de 1872. No Almanaque de 1872, ele tinha um açougue na rua General Osório n. 36, 73 e 74 e na rua Direita n. 40. Em 1879, continuava com o mesmo negócio de talhos de carne na General Osório n. 68. Pagou impostos sobre matança de gado e aguardente em 1859 e de venda de carne em 1863, 1864 e 1865. Em janeiro de 1874 concedeu liberdade a Marcelino de 17 anos, cor parda, filho de Benedicta, “ficando ele liberto obrigado a me acompanhar durante nossa vida, ficando desde já liberto como se ventre livre tivesse nascido”. Ele procurava recuperar sua escrava Benedicta em 1875 e libertou Benedicta Maria Joaquina em 1879. Era esperto também nos negócios imobiliários. Em 1858, Antônio Rodrigues de Camargo comprou uma casa e quintal na rua Direita por 400\$000 réis a Joaquim Custódio de Lima e sua mulher Ana Esmênia Leite. Em 30 janeiro de 1876 comprou uma casa a Zeferino Antônio Vieira da Silva e sua mulher por 2:450\$000 réis, na rua direita n. 84. Em 30 de dezembro do mesmo ano, vendeu a mesma casa para um de seus vizinhos, Francisco de Godói Lima e sua mulher por 2:800\$ réis. Em 1855, Antônio Rodrigues de Camargo quitou uma dívida de 320\$000 réis com João de Campos Penteado. Lisboa, José Maria. Almanach da Província de São Paulo de 1872/1873. Lisboa, José Maria. Almanach litterario de São Paulo para 1879. São Paulo: Typographia da “Província”, 1878. ACMC. Livro de impostos, matança de gado e aguardente 1859/64 p.5. Livro de impostos de 1859-1864 p. 20, 22, 23 e 24. Cartório 1 Ofício, Livro de Notas 10, p. 28. Carta de liberdade de Benedita Maria Joaquina. Cartório 2 Ofício Livro de Notas 11, 14 e 6A, de 1873/74 e 1875/76, p. 84v, 7 e 1v, respectivamente. Veja ainda Cartório 1 Ofício Livro de Notas 47, 1858/58 p.32v. Cartório 2 Ofício Livro de Notas 14, 1875/76 p.65 e Livro de Notas 15, 1876/77 p. 65 respectivamente. Cartório 1 Ofício Livro de Notas 43, p. 8, 1855.

³³ Ele doou para a irmandade 10\$000 réis em esmolas em 1872 e no Almanaque deste ano, aparece como proprietário e, em 1879, como tendo um açougue na rua Luzitana n.53. Op. Cit. Em 1886 tinha outro açougue na rua do Comércio n. 77. Em 1874, foi curador de seu filho Braz Leite Penteado na escritura de um terreno vendido a Bernardo Feijó. Cartório 1 Ofício Livro de Notas 66, 1874, p.9. Escritura de terreno vendido por 200\$000 réis.

³⁴ Ele pagou anuais em 1872 e doou aos mesários 73\$900 réis. Segundo o almanaque de 1879, tinha armazéns de mantimentos e gêneros secos do país e de fora na rua Luzitana 11A. Foi também mesário da irmandade do Rosário em 1876. Op. Cit.

³⁵ Ela doou 1\$000 réis em 1872 e no almanaque de 1879 consta que tivesse armazém de gêneros da terra na rua General Ozório 82 A. Op. Cit.

³⁶ Pagou anuais à irmandade em 1872 e teve processos de dívida em 1909 e 1919 por dever impostos prediais à Câmara municipal que moveu contra ele um processo de executivo fiscal referente a um imóvel na rua Conceição. Em 1922, seus bens foram arrolados após seu falecimento. ACMU. TJC. 3 Of. Cx 118 n. 2089, 1909. Executivo fiscal. Autor: Câmara municipal de Campinas. 1919,

Amaral,³⁷ dono de um hotel. Antônio Rodrigues de Camargo possuía ainda alguns escravos. Nenhum deles era especialmente rico e, com frequência, todos mantinham relações próximas e solidárias entre si. Bernardo Feijó comprou, por exemplo, em 1874, um terreno de Braz Leite Penteado, filho de Francisco Leite Penteado. Relações como estas não eram incomuns entre escravos e libertos, africanos ou não. Muitas vezes, preferiam que seus bens circulassem no interior de seu grupo. Bernardo Feijó vivenciava, inclusive, de forma bastante densa este tipo de relação.

Ele era africano, nascido em Serra Leoa, católico e, segundo ele, filho legítimo de Elsange e Samba³⁸. Seu sobrenome talvez indique que tenha sido escravo do padre Diogo Antônio Feijó, que havia possuído uma chácara em Campinas nas primeiras décadas do século XIX. De 1835 à 1843, este padre abrigava, inclusive, sob sua proteção dois africanos livres e três agregados. Os africanos Pedro e Bernardo haviam sido arrendados no Rio de Janeiro. O padre Feijó, apesar disso, não os perdera de vista, guardando com eles uma relação de governo e proteção, doando-lhes mensalmente 500\$000 réis. Eles faziam parte de uma “sociedade doméstica” na qual se combinavam “proteção, ajuda financeira, dominação e controle de liberdade”³⁹. Não é possível afirmar com certeza que aquele Bernardo enviado ao Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XIX fosse o mesmo Bernardo que estava à testa da irmandade de São Benedito em 1872. Mas também não é impossível que fosse ele, tanto mais que, naquele ano, esteve ao lado de Pedro Antônio Feijó na organização de divertimentos públicos, no mês em que se comemorava a festa de São Benedito.

O padre Diogo Antônio Feijó, é preciso assinalar, manteve com seus escravos uma relação peculiar. Considerava os filhos de seus escravos africanos, por exemplo, como livres desde seus nascimentos. Seus escravos, por sua vez, formaram famílias nucleares. Isto

Executivo Fiscal, autor Câmara Municipal de Campinas Réu Simão Félix de Camargo, 2 Of. Cx 174 n. 3470. 1922, Arrolamento. Autor: José Francisco Sales sogro do réu Simão Felix de Camargo. 1 Of. Cx 457 n. 8149.

³⁷ Em 1872, ele foi réu numa ação de depósito, cujo autor era Valeriano Dias Castro a quem havia arrendado o prédio onde funcionava o Hotel Paulista, mas se recusara a receber os aluguéis. O autor, para evitar uma ação de despejo, depositou o valor do arrendamento em juízo. ACMU. TJC. 3 Of. Cx 176 n.5172.

³⁸ ACMU. TJC. Livro de Registro de Testamentos. N. 196/126. Inventário. 1912. 2 Of. Cx 271 n. 5877.

³⁹ Ricci, Magda Maria de Oliveira. Assombrações de um padre-regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Tese de doutorado. Campinas, Unicamp, 1998.

certamente teve uma importância crucial na relação que mantiveram entre si. Bernardo Feijó, por exemplo, relacionou-se, com outras pessoas além de Pedro, tal como João Paulo Feijó que era, segundo seu próprio depoimento, ex-escravo do “finado senador Feijó”. Além dele, mantinha ainda estreitas relações com a família de Luís Antônio Feijó. Eram favorecidos, neste contexto, os laços de solidariedade e proteção, que se traduziam muitas vezes por apadrinhamentos, por relações de vizinhança e na criação de seus respectivos patrimônios, tendo em vista que suas heranças, à semelhança do que acontecia nos espólios familiares, podiam permanecer no interior deste grupo⁴⁰. Esta relação de solidariedade e de identidade tendia a ser ainda mais fortalecida no interior de irmandades como a de São Benedito.

* * *

Além das outras atividades pias já descritas, as festas em devoção a São Benedito eram muito importantes na construção de uma relação identitária mais forte entre os irmãos. Nelas percebem-se, inclusive, a abertura de maiores espaços de atuação essenciais para que a irmandade pudesse se reafirmar, apesar das contingências. Seriam sempre ocasiões especiais nas quais os escravos e “pretos” livres, africanos ou não, podiam se reunir e se divertir, levando para estes festejos suas referências religiosas e neles descobrindo afinidades culturais.

Nestas décadas finais do século XIX, no entanto, as festas se modificavam e não eram realizadas sempre com os mesmos elementos, nem a sociedade campineira reagiria sempre com tolerância em relação a elas. As transformações pelas quais passaram podem ser percebidas em dois momentos especiais. Uma delas é a festa realizada em 1865 que aconteceu no instante em que a irmandade, a despeito da opinião do juízo municipal, se reafirmava através de uma maior autonomia administrativa conquistada com a indicação do nome de Ladeira como seu procurador. A consolidação de seu poder se realizou, pois, visivelmente, através da pompa com a qual celebrou aquela festividade. A irmandade viveu, no entanto, um outro momento no início da década de 1870. Sua autonomia em relação ao juízo e na organização das festas, estava ameaçada pela atuação da Igreja, de fazendeiros e

⁴⁰ Xavier, Op. Cit. Ricci, Op. Cit.

das autoridades. Bernardo Feijó vivenciou, pois, as últimas festas que a irmandade de São Benedito realizou em devoção a seu santo protetor. É preciso assinalar, no entanto, que a não realização de outras festividades depois de sua gestão foi devida também à reorientação dos objetivos da própria irmandade. As festas marcaram, portanto, uma mudança importante vivida pelos irmãos. Para melhor entender estas transformações acompanharemos detalhadamente as festividades de 1865, 1871 e 1872.

A festa de 1865, comparada àquela de 1837, descrita no capítulo anterior foi, segundo Duarte, um pouco diferente, pois, introduziu novos elementos em sua atuação⁴¹. Com as alterações, perdia parte de sua originalidade e a “graça nativa das primeiras festas”. A festa de 1865, na sua opinião, havia se desfigurado um pouco ao modificar seu cerimonial⁴². Ao fazer estas considerações, talvez este autor se referisse à introdução de um outro personagem, o cacique, na festa africana. Esta participação especial marcava, no entanto, as transformações pelas quais as tradições africanas passavam em terras paulistas ao incorporar outras referências às suas, representando de uma forma renovada o embate social e cultural que ali enfrentavam. Para melhor visualizar estas festividades, vamos seguir as descrições que Duarte nos deixou sobre elas.

Na festa de janeiro de 1865, Antônio era o rei. Ele havia sido escravo de Pedro Alexandre Coelho Bittencourt e, naquele ano, apresentou-se no pátio da cadeia velha, bem defronte à porta da Igreja Matriz, acompanhado por cerca de cinquenta “pretos”, quase todos cativos. Entre eles, Antônio destacava-se por ser de “estatura elevada, cheio de corpo, avultando muito em relação aos seus companheiros de séquito”. Duarte o descreve como um verdadeiro “rei abissínio” de “bela estampa”, “majestoso no comando, de voz forte e serena”⁴³. Era acompanhado de perto por seu Ministro de Estado que, naquela ocasião, era o Manuel Quirino. Antônio tinha, pois, uma numerosa corte que, perfilada, compunha uma ala com cerca de quinze metros de comprimento. Defronte ao rei e sua corte, estava o

⁴¹ A descrição e análise da festa de 1865 é baseada em Duarte, Raphael. *Campinas de outrora*. São Paulo: Typographia Andrade e Mello, 1905, pp. 206-245.

⁴² Ao lado de outros autores tais como Moraes Filho, ele defendia, em 1905, a tradição das festas marcando seu relato com um tom nostálgico. É possível que Duarte estivesse impregnado de um certo saudosismo e tivesse uma percepção idealizada sobre a legitimidade daquelas festas.

cacique, que naquela ocasião era representado não por um índio, mas por Francisco Ferreira, “um preto” que se destacava por usar um “grande cavaignac”. Junto a seus companheiros, formava uma outra ala. O cacique Francisco, embora fosse de “estatura regular”, rivalizava no luxo de seus trajes com o rei Antônio.

Assim posicionados, começava a função. Havia falas intercaladas por cânticos e, durante cerca de 45 minutos, encenava-se uma luta que terminava com “a prisão do cacique, que entregava os pulsos às algemas do rei”. Esta encenação se repetia em outros locais da cidade, já que o préstito “perambulava”, “parando aqui e ali, à frente das residências mais importantes, onde se mostravam novamente o espetáculo. Em vez de fechar com uma invocação religiosa, terminava com os seguintes versos, que eram recitados em voz bem alta:

Sete léguas de distância,

Avistei aquele turco:

Pensei que era minha rei,

Que turco tinha matado,

Se turco mata minha rei,

Eu mata turco também,

Quem mata turco

Crime de morte não tem”.

A função, após muitas reapresentações, adentrava a noite sem se dispersar com facilidade. Segundo Duarte, eles saíam por fim em “passeata, percorrendo as ruas principais, ao clarão de archotes e luminárias, cantando sempre o mesmo estribilho, em voz monótona:

Do rei, mim embaixador,

⁴³ Duarte disse ainda que o rei “trajava capa de bebutina encarnada, bordada a ouro, calções alvos, meias finas e sapatos de entrada baixa, trazendo a cabeça reluzente coroa doirada e, ao flanco esquerdo, uma espada”. Op. Cit.

Até pelo ano, se Deus quizer.”

Este tipo de função encenada em Campinas parece ter sido bastante comum, encontrando-se espetáculos similares em outras partes do Brasil, embora pudessem, dependendo do período e do local, ter sofrido algumas alterações. O ponto alto destas festas era a coroação do rei e da rainha, renovando-se também, nesta ocasião, outros cargos devocionais, tais como o juiz e a juíza, mordomos, entre outros. Havia sempre, portanto, uma corte, na qual a figura de um rei ou imperador era seguida de seu ministro (como no caso de Campinas) ou alferes e embaixadores. Nestes “bailados dramáticos” podia-se ainda encenar, como na dança narrada por Karasch, a morte e insurreição de um embaixador ou filho do rei. Apesar da diversidade destas práticas elas seguidamente representavam a “luta do bem contra o mal”⁴⁴.

Em seu estudo sobre o Rio de Janeiro, Karasch cita casos em que os autos de coroação eram acompanhados de danças guerreiras, tais como esta acima, que Duarte nos descreve em Campinas. Em geral, nessas danças, prossegue a autora, havia grupos opostos que representavam nações diferentes. Havia casos nos quais os combatentes eram africanos e mouros e outros nos quais o embate se dava entre africanos e brasileiros. Estes últimos, por sua vez, eram seguidamente representados pelos caboclos. No caso de Campinas, a oposição era corporificada pela liderança de um cacique. Tinhorão, a seu turno, cita casos em que o combate se dava entre guerreiros turcos e cristãos⁴⁵.

Esta é uma referência relevante no caso de Campinas se lembrarmos que uma grande parte dos escravos africanos vindos para terras paulistas procediam da África Central, região na qual, desde muito cedo, se havia tomado contato com o cristianismo europeu. Lá, a partir de um longo e complexo processo, já mencionado em capítulos anteriores, formou-se um catolicismo prenhe de significados próprios da cultura africana e, de tal modo, que o reino

⁴⁴ Karasch, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 332-335.

⁴⁵ Tinhorão, José Ramos. As festas no Brasil colonial. São Paulo: Editora 34, 2000, pp.109. Ele cita o caso desta oposição em uma festa em Vila Rica. Mott, em seu estudo sobre o Santo Antônio, também assinala o combate deste santo contra os infiéis e hereges citando um milagre de 1674, no qual este santo havia livrado um cativo albanês da Dalmácia do chicote de um turco. Mott, Luiz. “Santo Antônio, o divino capitão-do-mato” Reis, João José e Gomes, Flávio dos Santos. Liberdade por um fio: a história dos quilombolas no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1996, pp. 110-138.

do Congo pôde definir-se católico. O “turco” mencionado nos versos e cantado pelas ruas de Campinas bem podia significar aquele elemento não católico e/ou desagregador de grupos africanos na África tanto quanto no Brasil.

Os dados sobre os componentes da irmandade de São Benedito, como vimos acima, são por demais esparsos e fragmentados para que possamos distinguir suas nacionalidades, etnias e/ou procedências. Sabe-se apenas que a irmandade abrigava no seu interior tanto escravos quanto livres. No entanto, a partir de alguns comentários como os de Duarte, algumas conjecturas podem se feitas. Ele alocava naquela irmandade os “pretos retintos” e na festa de 1837, citava a participação de pessoas “genuinamente pretas”. Em 1865, citava a imagem de um “rei abissíno”. Palavras como “retinto” ou “genuína” podem ser indicativas de uma origem africana ou, pelo menos, designar pessoas não mestiçadas. Sabe-se também que pessoas como Bernardo ou mesmo Tito de Camargo Andrade, figuras proeminentes naquela irmandade, eram africanos e católicos. Apesar disso, não se pode concluir que os crioulos estivessem excluídos destas atividades. Embora possamos apenas indicar uma tendência da irmandade em abrigar no seu interior grupos de africanos, devemos considerar que a convivência na irmandade, como vimos, podia propiciar através das trocas de experiências e de referências culturais, a formação de uma identidade própria aos irmãos de São Benedito que, nas festas, afirmavam sua força combatendo o elemento externo e ameaçador a sua comunidade, no caso, representado pelo “turco”. A identidade do grupo se reafirmava através do poder e da figura do rei que, se aniquilado, justificava a eliminação do agressor, simbolizando a legitimidade de sua resistência e a defesa de suas próprias tradições (mesmo que reinventadas) e de sua cosmologia. As congadas, afinal, foram construídas a partir das experiências dos africanos, que dominavam este tipo de dramatização⁴⁶. Talvez, por isso, se adequassem tão bem às festas em louvor aos santos católicos, como era o caso da festa de São Benedito de Campinas.

Longos anos se passariam até que a festa pudesse se realizar novamente. Bernardo Feijó, em 1872, quando ainda era procurador da irmandade, tentou organizar as festividades

⁴⁶ Tinhorão cita, por exemplo, uma festa promovida pelo reino do Congo perante o conde de Nassau em Pernambuco em 1641, que descreve o quanto as cerimônias oficiais eram também expressas por danças, músicas e representações, estando esta prática, provavelmente, na origem das congadas no Brasil. Op. Cit. pp. 58-59.

de São Benedito alegando que havia 8 anos que ela não acontecia em Campinas. Ou seja, a última festa de devoção religiosa parece ter sido esta de 1865. No entanto, em dezembro de 1870, ele próprio tentou obter autorização para apresentar umas funções de uma sociedade chamada Cayapó da qual fazia parte. Estas apresentações eram então chamadas de Cayapó, festa do Congo ou Congadas, mas em 1870, não estavam mais vinculadas diretamente à festa de São Benedito que, tradicionalmente, acontecia justamente no mês de janeiro. Não é possível, então, se saber ao certo a relação entre a sociedade Cayapó e a irmandade de São Benedito. É plausível que a irmandade não tenha feito com toda a pompa a festa católica mas que seus irmãos tenham apresentado suas danças⁴⁷.

O que se pode afirmar é que Bernardo Feijó despendia muito de suas energias nesta sociedade Cayapó e era acompanhado por Pedro Antônio Feijó que, ali, era o primeiro diretor. Pedro Feijó, assim como Bernardo, era ligado à irmandade de São Benedito, à qual doou em 1872 o valor de 42\$560 réis. Marcelino Monteiro, o segundo diretor da sociedade, na gestão de Feijó como procurador, prestara serviços na capela de São Benedito e a pedido dos mesários da irmandade doou a ela 6\$000 réis de esmola. O terceiro diretor da sociedade Cayapó era ninguém menos que Antônio Rodrigues de Camargo (Antônio Mina) que, como vimos, era também irmão de São Benedito. Bernardo Feijó, por sua vez, era o tesoureiro naquela sociedade. Havia ainda Caetano Miguel de Camargo como secretário e, finalmente, Pedro de Barros como inspetor de música. Eram quase todos, portanto, ligados à irmandade.

Eles pretendiam “apresentar as suas funções” nos dias 1,6 e 8 de janeiro de 1871, “nas ruas e largos da cidade, para divertimento do respeitável público”, com o “consentimento das autoridades locais e de seus senhores (os que são escravos)”. Modestos, buscavam prevenir o público em geral “desde já” para que “haja de desculpar algumas faltas que houver tanto no ornamento dos sócios, como no trajeto da dança, por falta de ensaios e tempo”, embora esperassem que “na continuação satisfizessem melhor o povo campineiro”.

No dia seguinte à publicação destas intenções, alguns fazendeiros que pareciam temer a “festa de congos” pediram que a polícia visse a “inconveniência de se permitirem as

⁴⁷ Duarte assinala em sua análise que as congadas eram originárias da África e ali implantadas com a imigração africana enquanto que o cayapó era uma dança indígena que “teve seu berço entre nós”. Duarte, Op. Cit.

chamadas congadas dos pretos”. Eles ponderavam que, “naturalmente”, a “todos devia haver uma hora para o divertimento e para o prazer mas, estes tais sempre molhavam os seus folguedos com as bebedeiras e as desordens entre si, ocasionando consideráveis prejuízos”. Aí residia, na opinião dos fazendeiros, um “argumento de ordem”, sobre o qual muito se devia “ponderar no ânimo das autoridades antes de qualquer concessão”.

Os três diretores da sociedade Cayapó responderam, em seguida, a estes senões, argumentando não ser a primeira vez que havia na cidade a festa Cayapó, a que os senhores chamavam, segundo eles, de Congo, sem que houvesse desordens. Citavam, por exemplo, uma que havia ocorrido em 1852, “aplaudida por todos os assistentes campineiros”. Depois disso, segundo eles, houve “outras festas com a denominação Congadas, por duas a três vezes e nada que ofendesse ao público e autoridades”. Diziam que há dois anos havia acontecido um “baile masqué” dos “pretos” e sem nenhuma ocorrência que ofendesse a moralidade pública. Esperavam que esta mesma sociedade, sendo “coadjuvada pela providência divina”, não “ofendesse o público nem as autoridades locais, começando as funções as 2 horas da tarde e acabando as 6”. A mesma diretoria pediu ao “digno delegado de polícia algumas praças para garantir a ordem”⁴⁸.

Esta reação dos fazendeiros testemunhava algumas modificações ocorridas nesta segunda metade do século XIX em Campinas que não pareciam ser incomuns em outras partes do Brasil. No caso do Rio de Janeiro, por exemplo, Abreu menciona, ao longo de todo este século, sinais visíveis da gradual condenação e proscrição das festas religiosas. As autoridades cariocas, periodicamente, tentaram estabelecer uma política com a qual pretendiam “selecionar os divertimentos públicos” sob o pretexto de agirem em prol da moralidade pública, da ordem e da tranquilidade⁴⁹.

Em Campinas, sempre se vivera sob o dilema de reprimir ou tolerar estas manifestações. No final da década de 1850 até a década de 1870, a cidade experienciara grandes temores causados pelas epidemias de varíola. A elas correspondia maior fervor religioso, na medida em que muitos se voltavam aos santos na busca de suas salvasões. Não

⁴⁸ Estas festividades foram citadas por Duarte, Op. Cit. que transcreve, por sua vez, artigos da *Gazeta de Campinas* de 22 e 25 de dezembro de 1870.

⁴⁹ Abreu, Marta, *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

era raro que na cidade as graças de S. Sebastião fossem evocadas para livrá-los “da peste” ou que os irmãos apelassem para São Benedito, fazendo inclusive sua festa em 1865, apenas três anos depois que a varíola havia vitimado um grande número de pessoas. As festas de devoção eram, então, por estas e outras razões, numerosas em Campinas. Havia uma certa tolerância em relação a elas, embora, periodicamente, houvesse reclamações, a exemplo do que fizeram estes fazendeiros, sobre os perigos de permitir a reunião dos “pretos”. Não há, contudo, de 1856 à 1881, nenhuma postura municipal que reprimisse especificamente estas atividades em Campinas. Ao contrário. Desde que devidamente autorizadas, através de licenças, pela autoridade policial mais graduada, permitia-se todo tipo de divertimento tal como as cavalhadas, bailes mascarados, cavalinhos, óperas, fogos de artifícios, farsa e espetáculos noturnos, entre outros. Segundo Abreu, no Rio de Janeiro, a partir de 1850, no entanto, as autoridades municipais, numa “ação civilizatória”, procuraram cercear os divertimentos das ruas através de uma política especial e restritiva relativa as tais licenças.

No caso de Campinas, africanos como Feijó e seus parceiros não se calaram frente a estas censuras dos fazendeiros, como vimos. Nem Feijó deixou de se mobilizar para organizar no ano seguinte, a festa de São Benedito. Enquanto procurador da irmandade fez muitos esforços para desempenhar, ao lado das funções administrativas, uma liderança nas atividades devocionais. Em 28 de dezembro de 1871, por exemplo, ele tentou reunir os irmãos e preparar a festa de São Benedito que deveria se realizar nos primeiros dias do ano seguinte. Era tão mais importante porque, segundo ele, como vimos, havia oito anos que aquela festa não se realizava. Ele contava, para tanto, com a participação de Bento de Siqueira Quintiliano - naquele momento o rei da irmandade; Felicidade Maria de Souza e Oliveria, como rainha; Marcelino dos Santos Camargo, como juiz; Júlia Maurítânia, como juíza; Anacleto, como capitão do mastro; Benedito Santos Camargo, alferes de bandeira; Sabino e Apolinário Francisco Gonçalves, como andadores e Antônio Pinto de Melo, que permanecia como secretário. Apesar da devoção e da festa ser uma atividade considerada como sendo “de pretos”, ela não escapava da participação do vigário, que ali comparecia como seu presidente.

A festa ocorreu em um Domingo, com missa pregada pelo dito vigário na igreja do Rosário. Dias depois, Bernardo Feijó, como procurador da irmandade, convocou os irmãos

a prestar contas das despesas e da receita arrecadada naquela festa. No dia 18 de janeiro publicou-se este balanço financeiro com a afirmação de que era impossível publicar a lista “das pessoas que concorreram para este festejo” contabilizando o dinheiro arrecadado pela rainha e rei, contribuições e as despesas com música, armação, fogos para missa, etc⁵⁰.

Em seguida houve uma nova composição da mesa anunciada. O juiz eleito para suceder o anterior foi Benedito Santos Cruz; a juíza, Fausta, que era escrava de D. Margarida Bueno; Ricardo Daunt seria o tesoureiro, Tito de Camargo Andrade, o procurador e Antônio Pinto de Melo foi reconduzido ao cargo de secretário. O vigário participava novamente, só que desta vez, como provedor.

A festa organizada por Bernardo Feijó tornou-se um marco na vida da irmandade, pois foi praticamente a última de que se teve notícia em Campinas. É possível que os ânimos tivessem se acirrado desde 1870. Afinal, era recorrente na cidade as insurreições que os escravos planejavam para acontecer justamente nestes momentos. O leitor deve se lembrar que em 1871 temia-se uma sublevação dos escravos, que devia ocorrer nos primeiros dias do ano seguinte. Segundo o relato de Souza Queiróz, o plano dos cativos havia deixado insones os senhores e a revolta só fora debelada através da denúncia dos nomes dos envolvidos feita no púlpito pelo padre. Entre eles foi citado, inclusive, Tito de Camargo Andrade, como um de seus líderes. Foi neste ano, justamente, que se deu a última festa de São Benedito da qual se tem notícia⁵¹.

A década de 1870 também marcou na cidade um acelerado processo de urbanização - que significava um maior controle do espaço público em nome da salubridade, da saúde e da modernidade⁵². Para Abreu, ainda em seu trabalho sobre o Rio de Janeiro, estas últimas décadas do século propiciaram a emergência de uma “disciplina social urbana, atenta ao comportamento de populares” que buscava evitar “ajuntamentos desagradáveis e

⁵⁰ Diário de Campinas, 18 de janeiro de 1872.

⁵¹ Não é possível saber o nome do padre que delatou os escravos, mas no paróquio de Souza e Oliveira os irmãos de São Benedito tiveram muitos contratempos com o vigário. Em seu trabalho, Wernet aponta como o processo de romanização implicou em um reforço da posição do clero sobre as associações leigas. Somados aos “donos do poder” combateram, segundo este autor, todas as manifestações do “catolicismo tradicional e popular” que muitas vezes estavam na base de protestos sociais. Wernet, Op. Cit. p. 188.

⁵² Lapa, José Roberto do Amaral. A cidade: os cantos e os antros. Campinas 1850-1900, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

inconvenientes”. Na sua opinião, a “cultura popular” passava a ser considerada “uma ameaça à estabilidade social urbana”⁵³. Não é possível saber se foi por ser pressionada por esta “disciplina urbana” ou por sofrer maiores censuras e controle em suas festas que a irmandade redirecionou suas atividades⁵⁴. O que aconteceu, contudo, foi que ela começou a priorizar a construção da capela. A obra passava, a partir deste momento, a concentrar todos os seus esforços.

* * *

A construção da igreja sempre havia sido, como vimos, um projeto importante para Tito de Camargo Andrade, sobretudo após ter comprado sua liberdade em 1865⁵⁵. Nesta empreitada somava seus esforços àqueles da irmandade, empenhada desde a década de 1830, na ereção da capela de São Benedito. Tito de Camargo e a irmandade conheceram, no entanto, inúmeras dificuldades na consecução desta tarefa.

As irmandades, desde pelo menos as décadas iniciais do século XIX, sempre foram muito ativas na organização das atividades litúrgicas, participaram de forma maciça nas procissões e estiveram à frente da construção e/ou da conservação de muitos templos. Em Campinas, no entanto, a partir da década de 1870, este espaço antes ocupado pelas irmandades religiosas passou a ser alvo da ambição do vigário Souza e Oliveira que pretendia exercer um maior controle sobre a vida religiosa de sua paróquia, na tentativa de reafirmar a autoridade de sua jurisdição. Não estava, pois, disposto a conceder muitas liberdades a irmandade de São Benedito nem tampouco a Tito de Camargo Andrade.

O conflito em torno da construção da capela se tornou público nos debates divulgados nos jornais em 1874. A primeira matéria foi publicada n’O Constitucional de 21

⁵³ Abreu, Op. Cit.

⁵⁴ Kiddy ressaltou como os padres foram paulatinamente aumentando seu poder e atuação junto às irmandades nesta última metade do século XIX, demonstrando o impacto da “reforma ultramontana” na irmandade do Rosário em Minas Gerais que, ao final, terminou influenciando a forma pela qual aquela associação se geria, acarretando a separação entre suas funções administrativas e suas práticas devocionais mais “heterodoxas”. No entanto, no caso mineiro, apesar desta crescente presença do clero não houve a supressão destas práticas. No caso de Campinas, no entanto, as festas foram suprimidas e as atividades da irmandade de São Benedito transformadas. Kiddy, Op. Cit, pp. 6-7.

de setembro na coluna “A pedidos”. Nela Tito de Camargo foi chamado a justificar suas atitudes. Dizia-se que “a empresa da edificação da capela” reclamava a “atenção do público” e que cabia ao “Mestre Tito dar explicações a não querer sofrer imputações desagradáveis”. O artigo ponderava ainda que “Mestre Tito, devoto de São Benedito” havia obtido permissão da família proprietária da “pequena ermida conhecida como capela do Cônego” para “reedificá-la em um ponto muito maior” e que, para isso, obtivera concessão da Câmara Municipal e provisão do bispado. Além do incentivo das autoridades, havia angariado “consideráveis esmolas de particulares e da irmandade do Santo do qual era então procurador”. O autor anônimo do artigo, argumentava que Mestre Tito havia “levado avante a edificação” até quase o ponto em que se achava naquela ocasião mas, que havia “misteriosa e inesperadamente largado mão da empresa”. Queria que Mestre Tito dissesse, então, “ao público a verdade”, pois considerava a interrupção das obras uma “grave falta para com aqueles que até então tinham-lhe fornecido fundos, e para com quem ele tinha um quase compromisso que o obrigava a completar o seu projeto”. Inquiria-o, em seguida, sobre as razões de ter abandonado aquela empresa que havia iniciado “com tanto entusiasmo”. Perguntava-lhe ainda o que pretendia e se sua provisão havia sido revogada. O autor parecia estranhar o comportamento de Mestre Tito, que tinha “reputação de brioso”. Finalizava o artigo afirmando ser o caso “de interesse público” e que se presumia que “as explicações pedidas seriam aceitas por qualquer dos jornais da terra” exigindo que Mestre Tito satisfizesse, pois, “A *Curiosidade Pública*,” que era quem assinava este artigo.

O autor desta matéria fazia alusão ao papel que Tito de Camargo havia assumido na construção da capela, já que, desde 1866 ele fora nominalmente citado como responsável por aquela edificação. Afinal, neste ano ele havia obtido uma provisão do bispado. O problema era que, apesar de o bispo D. Sebastião Pinto do Rego ter permitido sua atuação na construção do templo, havia resguardado ao vigário o poder de decidir sobre as cerimônias litúrgicas que se realizariam em seu interior. A provisão dizia, pois, que Tito de Camargo podia “erigir e reedificar a capela do Cônego Melchior dedicada ao glorioso São Benedito” sob a condição de que na mesma capela “não se celebrasse o santo sacrifício da missa e os demais ofícios divinos sem nova provisão do bispado”. Para obtê-la, o vigário

⁵⁵ Cartório do 1º ofício Livro de notas 54, p. 126.

colado devia, primeiro, informar sobre a “capacidade e decência da referida capela, sobre os respectivos paramentos e necessário patrimônio”⁵⁶. Desta forma, cabia ao vigário, no caso Souza e Oliveira, julgar a “capacidade e decência” da capela e decidir sobre os ofícios divinos⁵⁷.

Apesar destes limites impostos à sua ação, Tito de Camargo, como bem atestava o artigo citado d’O Constitucional, buscou ampliar sua base de apoio ao escrever para a Câmara Municipal em 1867, requerendo “200 palmos de terreno” para transformar a capela do Cônego na Igreja de São Benedito. Dizia que o tal terreno poderia lhe ser “dado por ser de conveniência pública, vendido a módico preço ou aforado perpetuamente”⁵⁸. Reafirmava, pois, com pedidos como este, “a conveniência pública” de seu projeto.

No seio da irmandade, a atuação de Tito de Camargo não foi diferente. Ele, aos poucos, foi conquistando a confiança e o subsídio dos irmãos para a construção da referida capela redirecionando, inclusive, os fundos da irmandade. Em 1869, como seu procurador, ele dirigiu-se ao juízo para obter permissão para alienar dois prédios que ela legalmente possuía na rua de Baixo e no Largo do Chafariz Velho. Segundo Tito, ele recorreu a esta medida para suprir a urgente necessidade de recursos para as obras, comprometendo-se, portanto, a aplicar nelas integralmente o produto daquelas vendas. Não era, todavia, apenas por isso que pretendia se desfazer dos tais imóveis. Ele alegava ainda que, em breve tempo, os prédios significariam não uma receita, mas ônus para a irmandade. Segundo ele, o primeiro prédio nomeado estava prestes a “descambar em ruínas” e, o segundo, embora tivesse sido “retocado havia pouco tempo”, era de tão frágil construção que “não podia durar muito”. Apesar disso tudo, ponderava que por suas localizações tinham um alto valor no mercado que, uma vez arrecadado, seria utilíssimo para as obras da referida capela. Prevenido, ele tomou tal atitude após ter reunido em assembléia geral, em 9 de agosto de

⁵⁶ Cartório do I Ofício Livro de notas 62 1870/71, p. 12.27 novembro de 1866

⁵⁷ No entanto, no que diz respeito à construção da capela, Tito de Camargo devia seguir as regras impostas pelo processo de urbanização, regulada, portanto, pelas autoridades civis, como atesta o ofício citado a seguir: “ao revdo vigário da paróquia de Campinas ficando ciente de que v. ma. informa em seu ofício de 14 do corrente relativamente as obras da igreja de São Benedito desta cidade, convém que declare se as obras são feitas segundo um plano regular, mandando-me no caso afirmativo copia deste plano”. AESP ordem 632. Ofício para controle das obras da igreja, 30 de setembro de 1871.

⁵⁸ APMC. Atas da Câmara Municipal 1864/1867 p. 148. Sessão ordinária de 7 de janeiro de 1867.

1869, os “oficiais superiores e empregados da irmandade” que, juntamente com os irmãos “que não sabiam escrever”, apoiaram as suas iniciativas⁵⁹.

No interior da irmandade, no entanto, como seu presidente, o vigário tinha a oportunidade de exercer toda a sua influência. Afinal, era Souza e Oliveira quem presidia as reuniões da irmandade, inclusive aquela que havia aprovado as resoluções para “alienação dos bens de raiz”, embora decisões como estas fossem limitadas pelas “formalidades previstas no compromisso”. Na mesa administrativa, Tito de Camargo era auxiliado, por outro lado, por um amigo e médico importante que ali servia como tesoureiro, Ricardo Daunt⁶⁰. Este, em outros momentos, já havia imposto limites às pretensões do vigário. O leitor deve se lembrar que em 1869, Daunt fez parte de uma comissão nomeada pela Câmara para vistoriar a igreja Matriz Velha, objeto da ira do vigário.

Tito de Camargo, como procurador, mostrou, no entanto, sua força ao direcionar os gastos da irmandade para as obras da capela reafirmando seu papel de liderança. Ele foi, inclusive, aos poucos, se identificando pessoalmente com as obras da igreja e com a região na qual ela se localizava. Na década de 1860, por exemplo, ele comprou imóveis nas suas proximidades⁶¹. Talvez o fizesse para exercer maior controle sobre aquelas obras ao se manter próximo de sua construção. Talvez fosse também se identificando, cada vez mais, com aquela área da cidade, com seus moradores, com sua paisagem. Seguidamente, as solidariedades que uniam grupos de “pretos” ou de africanos, fosse em torno de uma mesma irmandade ou não, tinham um apelo geográfico⁶². Eram, pois, muito valorizadas as relações

⁵⁹ ACMU. TJC. 1869. Arrematação. 1 Of Cx 193 n. 4071.

⁶⁰ Naquele ano, a mesa administrativa era constituída ainda por um secretário, Antonio Pinto de Melo, e um zelador Aldenogo Cícero de Oliveira.

⁶¹ Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas n. 01, 20 de abril de 1866, p. 59. Escritura de venda de uma casa e respectivo quintal que fazem Raymundo Luís de Mattos e sua mulher a Tito de Camargo Andrade por 750\$000 réis. Cartório do 2 ofício, Livro de Notas n. 03, 6 de fevereiro de 1868, p. 41. Escritura de venda de um terreno que faz Carolina Maria de Souza a Tito de Camargo Andrade por 200\$000 réis. Cartório do 1 Ofício, Livro de Notas n. 59, 1868, p. 45v. Escritura de venda que fazem Carlota Maria de Godoi e Joaquim Antônio de Souza de um terreno no largo da Alegria a Tito de Camargo Andrade pela quantia de 450\$000 réis. Cartório do 1 Ofício, Livro de Notas n. 60, 1868/69, p. 30, 19 de janeiro de 1869. Escritura de venda que faz Maria Francisca de Souza da parte que tem em um terreno no Largo da Capela de São Benedito a Tito de Camargo Andrade por 225\$000 réis.

⁶² Bernardo Feijó comprou, por exemplo, seus imóveis em locais já habitados por parentes e/ou conhecidos, seguidamente africanos ou libertos. A escolha de uma região urbana especial para suas

entre vizinhos que facilitavam todo o tipo de ajuda mútua. Tito de Camargo ia surgindo não apenas como líder da irmandade e do projeto da capela como também daquela vizinhança.

Talvez por isso Tito de Camargo respondesse às perguntas e acusações feitas pela imprensa em 1874 de forma tão emocionada como veremos a seguir⁶³:

“Com o título (de S. Benedicto) foi inserto um artigo assinado pela curiosidade pública (...) pedindo-me explicações acerca de haver eu abandonado as obras de igreja que se constrói sob aquela invocação nesta cidade.

Comecei esta obra por inspiração e devoção próprias e contando com as esmolas que a piedade dos fiéis liberaliza sempre em tais intuitos. Fui secundado pela boa vontade geral, e logo os donativos começaram a aparecer. O rendimento da irmandade era e é quase nulo, não dando de modo algum para o custeio dos trabalhos. Entretanto e apesar de meu dedicado empenho e dos muitos auxílios que ia obtendo, começaram a aparecer obstáculos sérios da parte daqueles mesmos que deviam ser os primeiros a ajudar-me em tão desinteressada empresa. Estabeleceu-se como um cisão na própria mesa da irmandade baralhando-se as funções dos mesários a ponto de se trocarem e desvirtuarem os fins e empregos de cada um.

O interesse dos homens quis mesclar-se por seu turno com a devoção, e eu vi desde logo que sem o sacrificio dos meus deveres não podia continuar o meu plano; porque não me era licito condescender com as pretensões desarrazoadas e absurdas a nascerem quotidianamente, já eu não podia me entender com a mesa, chegadas as cousas a este ponto. E todavia ela era testemunha das minhas intenções puras e dos meus serviços.

moradias tendia a favorecer, como no caso de Bernardo e de Tito, o fortalecimento de laços através das relações de vizinhança. Xavier, Op. Cit.

⁶³ Gazeta de Campinas, 20 de setembro de 1874

Esses serviços consistiam em ter acumulado grande porção de esmolas com que se adquiriam os materiais e foi se levando a obra ao pé em que se acha. Diante de uma oposição que não podia vencer sem por em luta declarada os meus brios, pensei que era melhor abrir mão de minha idéia. Fiz registrar a provisão que tinha e devolvi-a para São Paulo.

Sai com mágoa porém sem escripulo, porque tenho a consciência limpa.

Este meu desgosto é exacerbado pela certeza de ver que a coragem que eu tinha não é igualada pela dos que me embaraçam no meu projeto: o edificio está parado depois que eu depus de meus ombros o peso de tal cuidado. Porque esta ele parado? A resposta não deve ser eu quem a deve dar. Cumpri a minha tarefa enquanto foi possível; se ninguém tem força para levá-la até ao fim, a culpa não é minha.

Assinado: Tito de Camargo, em 18 de setembro de 1874”.

Tito de Camargo, como vimos em sua resposta, não nomeou seu contendor, referindo-se genericamente à mesa administrativa. A “curiosidade pública”, no entanto, não se satisfaz com suas explicações e voltou à carga em um outro artigo publicado em seguida, no qual escrevia:

“Mestre Tito, com o cavalheirismo que lhe é próprio, dignou-se de responder com urbanidade a interpelação que lhe foi dirigida, porém sente-se que um qualquer sentimento de delicadeza, de modéstia, de comiseração pelas fraquezas do próximo fê-lo fugir dos pontos essenciais.

Pergunta-se pois, de novo, se Mestre Tito obteve provisão para fazer a capela, como podiam questões de irmandade estorvá-lo? Quem foi que usurpou, ou quis usurpar, o direito de Mestre Tito como autorizado, para a construção? Houve serviço de materiais acumulados para a obra, e onde foram parar? Contém a provisão do Mestre Tito qualquer cláusula acerca da proibição de missas na capela, enquanto não estiver decente? É ou não Mestre Tito dono por enquanto da chave da capela velha?

Conte Mestre Tito a verdade nua e crua, sem reticência, sem dó, é o que pede

*A curiosidade pública*⁶⁴.

O autor do artigo queria que Tito de Camargo fosse mais explícito em suas considerações e insinuava que o vigário talvez tivesse alguma participação neste conflito ao fazer referência à provisão do bispado que, como vimos, conferia a Souza e Oliveira o poder de julgar a decência da igreja e decidir sobre as missas que se deveriam dizer no seu interior. Ciente das ambições do vigário e de seu poder, é possível que Tito de Camargo tivesse achado mais prudente se calar não apenas “por comisseração” mas, talvez para tentar manter alguma margem de ação para ele e a irmandade. Não nomeou, pois, o objeto de seu descontentamento não satisfazendo nem a “curiosidade” pública nem a nossa. Ele não deu, portanto, prosseguimento a esta polêmica.

Sabemos, entretanto, que o vigário, no afã de exercer seu domínio religioso e político, estava interferindo nas obras da capela desde 1870. O leitor deve se lembrar que Souza e Oliveira, naquele ano, havia entrado em um sério conflito com o Barão de Atibaia sobre as obras que pretendia realizar na igreja Matriz Velha. Naquele momento, para se defender das acusações que lhe foram feitas, alegou ser, na verdade, um grande empreendedor. Vangloriou-se de já ter construído em sua vida outros templos, tais como a igreja de Nossa Senhora do Carmo de Campo Grande em Minas Gerais ou as torres da igreja de Piqueri. Além destas, disse estar construindo ainda a igreja de São Benedito em Campinas “com o aplauso de todos”⁶⁵. A tensão entre o vigário, demais membros da mesa administrativa e os irmãos de São Benedito se fazia sentir, no entanto, em várias ocasiões levando-nos a refletir sobre o quão audíveis seriam os tais aplausos aludidos por Souza e Oliveira.

Em 1875, outros artigos publicados no jornal O Constitucional tratariam de insinuar algumas respostas para aquelas questões que Tito de Camargo havia, estrategicamente, deixado no ar. O autor de um deles dizia que ao “falar da freguesia da Conceição” havia se

⁶⁴ O Constitucional, 17 de outubro de 1874.

⁶⁵ ACMSp. 1870, Campinas: Barão de Atibaia – autor; Padre José Joaquim de Oliveira Souza (vigário colado de Campinas) – citado. Tipo: Crime.

lembrado do “reverendíssimo” e que apesar de existir “uma provisão da autoridade competente, nomeando zelador das obras da capela de São Benedito, a Tito de Camargo Andrade”; o “*vergalho*, que [tinha] o máu hábito de introduzir o nariz em toda *parte*, [havia usurpado] essa atribuição”. Concluía, ironicamente, dizendo que: “não estará muito distante de nós o tempo em que quererá ser até fiscal. Não desanime caro Reverendíssimo, ainda pode ser o César!...”.⁶⁶

Se de início, Tito de Camargo parecia ter perdido esta querela com o vigário ao abandonar provisoriamente as obras da igreja de São Benedito, artigos como estes publicados nos jornais, demonstram que Souza e Oliveira começava, na verdade, a perder seu poder na interferência daquelas obras, na gerência da irmandade e na administração de sua paróquia. A partir de 1875, o vigário e seu escrivão, provavelmente João Nepobuceno⁶⁷, passariam a sofrer uma campanha de descrédito na imprensa. Souza e Oliveira, como veremos, terá sua imagem seriamente comprometida.

Em 1 de setembro de 1875, o vigário foi acusado de proceder de forma escusa em um negócio envolvendo um terreno na cidade⁶⁸. No jornal, perguntava-se qual o castigo que merecia aquele que vendia o que não era seu, tanto mais em se tratando de um sacerdote que tinha costas quentes e que contava com o “Dr. Promotor Público” para se safar em suas negociatas.

Dias depois, o jornal voltou à carga dizendo que: “a classe sacerdotal” não podia mais “ocultar suas roupas sujas; pois já eram lavadas em lavadouro público! Todos conheciam que a *santidade* de que costumavam tanto falar, e inculcar no espírito dos idiotas e imbecis, não era outra coisa mais que a hipocrisia”. No jornal, simulava-se uma carta escrita pelo “padre azeitona” endereçada a seu “sobrinho, sócio e *afilhado*”, na qual se reclamava

⁶⁶ O Constitucional, 17 de agosto de 1875. Os grifos são do original.

⁶⁷ A aliança entre o escrivão e o vigário foi ironizada neste artigo publicado no jornal O Constitucional, 17 de agosto de 1875, no qual se faz referência a Souza e Oliveira, “o César” e a seu sobrinho Cypriano de Souza e Oliveira: “Inimigos do César (...) conspiram, segundo uma carta anônima que recebemos, conseguir da Câmara Municipal a divisão, da paróquia da Conceição, em dois distritos de paz fim de dotar, a certo aphilhado, com a metade do imposto do registro dos nascimentos, casamentos e óbitos”.

⁶⁸ O Constitucional, 1 de setembro de 1875. No jornal Gazeta de Campinas em 15 de setembro de 1875, o vigário Souza e Oliveira respondeu considerando este artigo do Constitucional uma injuriosa imputação em relação a um terreno que vendia a Joaquim Pereira Narigata e ameaçando ir a juízo para se defender.

contra os desconfortos causados pelas matérias publicadas na imprensa sobre seus negócios “*temporais e espirituais*”. Na tal carta, o “padre azeitona” incitava seu sobrinho a intimidar o promotor público, mostrando ter pouco escrúpulo também ao instruí-lo a negociar aquilo que não lhe pertencia porque “a moda de vender *cousas alheias* havia de por força introduzir”. O produto da venda, segundo o “padre azeitona”, poderia ser “empregado com vantagem na compra de escravos para revender, ou para o *trabalho* de sua fazenda”. Por fim, o jornal acusava no “padre azeitona” um certo grau de oportunismo político ao “bajular” o “santo monarca” em sua viagem imperial. O padre da carta, defendia-se supostamente contra a acusação de “hipocrisia” ao afirmar que no momento em que havia chamado “o monarca de *banana* não comprava escravos por negócio, nem tão pouco vivia longe dessa boa *freguesia* sendo vigário”⁶⁹.

Estas matérias devem ter causado a hilaridade e a fúria em Campinas no período. O vigário colado Souza e Oliveira e seu sobrinho Cypriano de Souza e Oliveira⁷⁰ eram alvos freqüentes destas denúncias e zombarias e o vigário terminou respondendo na Gazeta de Campinas de 15 de setembro de 1875, anunciando o processo cível que pretendia mover contra a redação do jornal O Constitucional no intuito de descobrir o autor de tais artigos. O processo foi aberto em 23 de outubro de 1875 tendo como réu o editor daquele periódico⁷¹.

A paródia citada acima referia-se, provavelmente, aos inúmeros negócios nos quais o vigário estava envolvido. Em 1875, ele comprou a fazenda Santa Efigênia deixando

⁶⁹ O Constitucional, 4 de setembro de 1875. No mesmo jornal, no dia 14 de agosto de 1875, já havia sido feita uma outra alusão à ausência do vigário da paróquia, o comércio de escravos e sobre o celibato sacerdotal: “Com vista a um vigário: Pode o sacerdote ausentar de sua paróquia para entregar-se a lavoura? Pode ser comerciante? O comércio de *escravos* coaduna-se com a índole da religião de Cristo? Deve ser o celibato excluído do clero? Prepare-se – REVERENDÍSSIMO”. Grifos nos originais.

⁷⁰ ACMSP. N.Ordem - 2074/1871/ Cypriano de Souza e Oliveira/3-3-1614. Ele era natural da vila de Juazeiro do Arcebisado da Bahia. Filho de Gonzalo do Nascimento Oliveira e Izabel Maria da Conceição, foi seminarista em São Paulo. No assento de batismo consta que ele era pardo. O vigário colado de Campinas, José Joaquim de Souza Oliveira era seu tio carnal e vai provar que sua geração não o impedia de ser recebido no sacerdócio. Obteve uma dispensa especial de impedimento de 3 e 4 graus de consanguinidade. (3-3-1614). Em 11 de novembro de 1883.

⁷¹ O vigário sentindo-se injuriado intima o gerente do jornal para exibir autógrafos. ACMU. TJC. 1875. Exibição de autógrafos. 3 Of Cx 42 n. 715. Autor: José Joaquim de Souza e Oliveira e réu: Francisco Theodoro de Siqueira e Silva. O jornal O Constitucional, publicou no dia 23 de outubro de 1875, a notícia do processo movido pelo vigário, noticiando ter comparecido em juízo o Sr. Antônio Pinto Ferraz, um dos redatores do jornal assumindo a autoria dos artigos.

pendentes três promissórias no valor de 18:000\$000 réis. Sem tê-la quitado, o vigário usou-a como garantia em diversos negócios e para o pagamento de suas dívidas. Uma boa parte delas referia-se à especulação com café e a negócios fechados com comissários em Santos tais como Mauá & Cia ou Martinho & Wright. Em 1877, chegou a hipotecar a ambas a fazenda Santa Efigênia que, naquela ocasião, era objeto de processo judicial sobre sua posse e propriedade. A pendenga só veio a ser resolvida em 1881, quando o vigário foi condenado. Suas dívidas eram sempre altas: 10 contos devidos a Maria Mendonça, 18 contos a Manuel Rodrigues Simões, 25 contos a Mauá & Cia, entre outras. O vigário foi condenado em inúmeros processos judiciais, sobretudo a partir de 1880, e teve seus bens embargados pela justiça⁷².

Com tantos negócios e ocupado na administração de sua fazenda, o vigário ausentava-se de sua paróquia com bastante frequência, como aliás acusavam as críticas publicadas no jornal. Chegou mesmo a adotar a fazenda Santa Efigênia, que ficava no município vizinho de Brotas, como sua residência oficial. Estas atividades do vigário deviam deixá-lo distante das irmandades como a de São Benedito e é notável a sua ausência nas solenidades religiosas daquele período. Na prestação de contas da irmandade de São Benedito, por exemplo, referente às obras da capela em 1877⁷³, é possível constar a contribuição de vários párocos, tais como Joaquim José Vieira (20 mil), João Batista

⁷² ACMU. TJC Ano: 1877 Ação: Assiguação de 10 dias Autor: Mauá 7 Cia Réu: José Joaquim de Souza e Oliveira 2 of cx 105 n. 1867; Ano: 1878 1 Of Cx 235 n. 4751 Autor: Manoel Rodrigues Simões Réu: Vigário José Joaquim de Souza e Oliveira Ação: Libelo Cível; Ano: 1881 Ação : Execução cível Autor: Manuel da Silva Simões Réu: Rvdo vigário José Joaquim de Souza e Oliveira 1 of cx 249 n. 4970; Ano: 1877 Ação: Ação Sumária Autor: Manoel Rodrigues Simões Réu: José Joaquim de Souza e Oliveira 2 Of Cx 105 n. 1869; Ano 1877 1 Of Cx 230 n.4662 Autor: Manoel Rodrigues Simões Réu: José Joaquim de Souza e Oliveira Ação: Assignatária de 10 dias; Ano: 1878 Ação: Libelo Cível Autor: Maria Augusta de Mendonça Réu: José Joaquim de Souza e Oliveira 2 Of Cx 353 n. 6757 e Ano: 1878 Ação: Assiguação de 10 dias Autor: Floriano Alvaro de Souza Camargo Réu: José Joaquim de Souza e Oliveira 1 Of Cx 353 n. 4754. Para a execução das sentenças consulte-se, ano: 1881 Ação; Execução Autor: Maria Augusta de Mendonça Roque Réu: Joaquim José de Souza e Oliveira 2 Of Cx 5 n. 54 e Ano: 1881 Ação: Execução comercial Autor: Floriano Álvaro de Souza Camargo Réu: Vigário José Joaquim de Souza e Oliveira 1 Of Cx 248 n. 4975; Ano: 1883 Ação: Assiguação de dez dias Autor: Baltazar da Silva Carneiro Réu: José Joaquim de Souza e Oliveira 1 Of Cx 261 n. 5166; Ano: 1884, 4 Of Cx 173 n° 4880 Autor: José Carvalho Pinheiro Réu: José Joaquim de Souza e Oliveira Ação: Justificação; Ano 1885 Autor: José Machado do Amaral Réu: O revdo Vigário José Joaquim de Souza e Oliveira Ação: Assiguação de dez dias comercial. 3 Of Cx 42 n. 734

⁷³ Diário de Campinas, 18 de dezembro de 1877.

Bellifanti (5 mil réis), Antônio Albano (20 mil réis), Cypriano de Souza e Oliveira (50 mil réis) e, ao mesmo tempo, notar a inexistência da participação do vigário colado, antes tão envolvido e desejoso de a representar ou “proteger”. Aos poucos o vigário Souza e Oliveira ia delegando seus poderes e tarefas a seu sobrinho.

Esta troca de papéis entre os dois gerava, a seu turno, alguns conflitos sobre a jurisdição dos párocos no interior da paróquia da Conceição. Em 1880, por exemplo, o padre Bellifanti se estranhou com Cypriano de Souza e Oliveira no momento de dizer uma missa de finados, pois o coadjutor do vigário, “à vista de todos” havia-lhe perguntado “pelas provisões”. Bellifanti, irritado, preveniu o sobrinho de Souza e Oliveira que “Campinas não era Limeira”, onde havia servido anteriormente. Ali, dizia-se respeitado e com “direito de dizer missas” sem ter de mostrar nada a ninguém. Aproveitou para ameaçar Cypriano prevenindo que agisse com “cuidado para o caldo não entornar”⁷⁴. Bellifanti não se equivocou, pois, a proteção do seu tio vigário estava por um fio já que, em breve, ele teria que se despedir da cidade.

A desgraça de Souza e Oliveira em Campinas foi deslanchada pela denúncia feita pelo pároco Ignácio Pellegrini ao juízo eclesiástico e a D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho em 1884⁷⁵. Disse este pároco que ele não era movido por “antipatia, ódio, vingança ou malignidade”, mas por ser “dever absoluto de todo o verdadeiro católico levar a voz e advertir as autoridades superiores da gravidade do mal”. Pellegrini colocava-se como “fiel intérprete dos votos e pios desejos dos bons e honestos concidadãos” de Campinas, segundo ele “cansados de tanto sofrer o abandono da igreja, o escândalo, a imoralidade” e, por isso, acusava seis faltas gravíssimas do vigário.

A primeira delas remontava a ressentimentos antigos quando, por manobras políticas, Souza e Oliveira fora nomeado vigário em Campinas. Era acusado de ali, durante todo o seu paroquiato, não prover a ninguém a “explicação evangélica” que, portanto, era “tão gravemente inoculada pelo sacro Concílio de Trento”. Acusava-o ainda de não ouvir “as confissões sacramentais pela salvação de suas ovelhas”, de “não distribuir nas missas a santa comunhão”, de “não visitar os enfermos e ministrar-lhes os sacramentos ou vigiar o asseio

⁷⁴ *Gazeta de Campinas*, 18 de novembro de 1880.

⁷⁵ ACMSP. Campinas, auto-crime. 1883. Autor: Ignácio Pellegrini e réu: José Joaquim de Souza e Oliveira. Toda a descrição que se segue refere-se a este processo.

dos Paramentos Sagrados, dos Altares que estão privados das Cartas de Glória”; nem “prover a ordem e asseio de sua igreja e de tudo aquilo que torne decoroso o Culto Eterno da Religião”, pois havia, ao contrário, subtraído “os Paramentos Preciosos” levando-os “para o seu sítio distante de sua paróquia vinte e cinco léguas, para seu uso particular”.

Pellegrini, neste ponto, fazia referência a outro ruidoso processo no qual o vigário Souza e Oliveira estava envolvido. Ele havia sido denunciado pela remessa de objetos da paróquia da Conceição para uma outra paróquia em São Carlos do Pinhal. O juízo municipal, acatando a denúncia daquele “verdadeiro atentado”, havia apreendido aqueles objetos e chamado o vigário a dar explicações. Este se justificou alegando que a paróquia da Conceição não utilizava mais aqueles paramentos apreendidos, razão pela qual os havia doado a outra igreja, por ser ela “paupérrima”. Considerava um abuso do poder civil intrometer-se na jurisdição eclesiástica, obtendo, por fim, autorização para retirar do juízo tais objetos⁷⁶. No entanto, quando Pellegrini o denunciou por ter retirado os paramentos da paróquia para “uso particular” fazia-o, provavelmente, pelo fato de o vigário morar, naquele momento, na fazenda Santa Efigênia, que ficava em Brotas, município este que em 1877 havia sido, justamente, anexado a São Carlos do Pinhal.

Estas acusações, como era usual em processos eclesiásticos, empregavam um vocabulário e lógica próprios. Buscavam enquadrar o vigário de acordo com a legislação eclesiástica, desde há muito em vigor no Brasil, mas que raramente era seguida à risca pelo clero. Entretanto, eram estas resoluções que fundamentavam denúncias como as de Pellegrini. Segundo resoluções do arcebispado, negar comunhão ou descuidar de sua paróquia, por exemplo, eram faltas graves e, talvez por isso, tenham aparecido tão enfatizadas neste processo.

A segunda falta grave referia-se ao fato de o vigário não residir todo o tempo em sua paróquia, ausentando-se, inclusive, para “cuidar na torpe compra de escravos, nas cidades marítimas da Bahia, Rio de Janeiro e Santos, vendendo-os depois para auferir lucro, apesar da suspensão e da posição do benefício fulminado pelo Tridentino contra aqueles párocos que em cada ano por mais de dois meses se afastam da Paróquia sem justo motivo e licença escrita pelo bispo”. Segundo Pellegrini, depois de 1871, terminado pela lei o tal negócio,

“vivia em sua fazenda a maior parte do ano, entregue à devassidão e voluptuosidade com suas escravas e especialmente com uma branca denominada Antônia Teles, que era antes messalina tornando-se depois amásia dele e hoje chamada por antonomásia ‘a mulher do vigário’. E cada vez que vinha a cidade, para “exigir os emolumentos paroquiais”, trazia-a consigo. Passava “dias inteiros recolhido no seu aposento, estendido sobre a sua cadeira de balanço entre a moleza e a luxúria, levava sua vida ao lado daquela, contaminado das próprias lorduras, escravo de sua fétida paixão”. E se isso não bastasse, Pellegrini dizia ainda que “nem de tão pública e inveterada corruptela podia livrar-se por ser totalmente encarnada [aquela] mulher”, que ele havia perdido “a sua liberdade”, pois, “não pensava, nem falava, nem obrava senão só como agradasse a ela, a quem honrava-se de servir, isto com grande escândalo e detrimento do público”. Alegava Pellegrini que este delito era tão “notório, inveterado e escandaloso”, que era suficiente para “depô-lo na Curia Eclesiástica”, segundo “o [código] tridentino”.

Em um momento em que se pretendia reformar o clero paulista, afirmando seu afastamento da vida secular, valorizando-se o mundo espiritual na obediência ao “código tridentino”, estas acusações pretendiam causar uma grande impressão no bispo e pressioná-lo a tomar medidas contra Souza e Oliveira.

Na descrição de sua terceira falta, Pellegrini acentuou a inaptidão do vigário para a condução da paróquia. Acusava Souza e Oliveira de se omitir nos officios divinos, de não crer nas almas do purgatório, de suprimir as celebrações aos domingos e dias santos, de celebrar a missa com desprezo e irreverência, de ignorar as orações, de se vestir à maneira dos seculares “com hábitos brancos e passear pelas ruas como um palhaço”⁷⁷.

A quarta e quinta faltas referiam-se ao matrimônio de estrangeiros e nacionais sem a devida provisão do bispado e a cobrança de “somas avultadas pelos emolumentos

⁷⁶ ACMU. TJC. 1884. Justificação. 4 Of Cx 173 n° 4880 Autor: José Carvalho Pinheiro Réu: José Joaquim de Souza e Oliveira.

⁷⁷ Estas acusações eram especialmente ferinas naquele momento. Hoonart, por exemplo, identifica neste período um esforço dos bispos em reformar a Igreja que se traduzia pelo estreitamento de relações com a Santa Sé, a preocupação com a formação sacerdotal e a instrução religiosa do povo. Em sua opinião, a reforma sacerdotal veio a melhorar o panorama pastoral do clero. Ele considera que suas deficiências, tais como a violação do celibato e a negligência em relação aos fiéis eram situações excepcionais. Segundo as acusações de Pellegrini, este não parecia ser, contudo, o caso em Campinas. Hoonart, Op. Cit. pp.185-194.

mortuários, por certidões e certificados de qualquer espécie com grave interesse dos seus paroquianos e prejuízo de suas almas”. Era ainda incriminado por “tornar suas indevidamente todas as esmolas, que os fiéis depositam nas caixas dentro da Igreja para a conservação da mesma”⁷⁸.

O vigário que pretendia “proteger” uma irmandade como a de São Benedito era neste momento acusado de lucrar com os emolumentos. Sabemos o quanto era importante para pessoas como os irmãos de São Benedito a garantia de uma “boa morte” e a que ponto atitudes como estas, denunciadas pelo pároco, deviam dificultar a vida de escravos e libertos na cidade. Era, pois, uma grave denúncia.

A última falta demonstrava, no entanto, que todo este libelo acusatório tinha motivações muito mais políticas que religiosas. Ali, dizia-se que “arrancada a máscara e quebrado todo o freio”, o vigário havia feito “solene e publicamente a confissão de sua fé de republicano pela Gazeta de Campinas de 27 de fevereiro de 1883”, declarando-se “pronto a dar o seu apoio aos seus correligionários para o triunfo da bandeira do progresso e da regeneração do país”. Considerava Pellegrini que, desta feita, Souza e Oliveira fazia “injúrias e grave escândalo aos bons e fiéis e pacíficos concidadãos”, pois, em vez de “ensinar como o bom pastor com o exemplo, com a palavra a doutrina de Jesus Cristo, de inculcar a fidelidade e a submissão à Igreja e ao Governo legitimamente constituído”, havia com “suas palavras afastado e matado as almas já vizinhas à salvação”. Inspirava, suscitava e acendia a “conspiração e a revolta contra a igreja e o governo”. O vigário “apressava-se”, neste artigo do jornal, a “espalhar mortífero veneno, a introduzir subversivas e errôneas idéias, a romper os sagrados vínculos de subordinação e obediência cristã que formava a felicidade da religião e do Império”. Procurava, enfim, “subverter de principio ao fim o Império, anular toda a lei e destruir a propriedade e a segurança pública”. Se ele não sabia regular a própria

⁷⁸ O jornal O Constitucional chegou a publicar a notícia de vários destes roubos como em 25 de agosto de 1875, quando entraram à noite na igreja do Rosário, que seria novamente roubada em 4 de setembro daquele mesmo ano. Naquele momento, dizia-se que: “Não há motivo para admiração, quando todos os dias temos notícia de algum; já para esta cidade é um hábito, que pouco a pouco vai se tornando *licito e justificável!* O que é muito de causar espanto não se descobrir a maneira, nem o lugar, por onde os *divertidos* entraram, e que tão somente cobicem o dinheiro, quando há outras coisas de valor! Não será alguém, que tenha emprego nesse lugar onde o respeito devia se revelar?”. Dizia ainda que “não era lícito desconfiar dessa gente de igreja, pois tem vida *santa*”. No dia 15 de

vida e refrear as suas paixões, perguntava-se Pellegrini, como poderia corrigir-se para “governar e dirigir a Igreja de Deus?”. Se “sua missão era contra a própria Igreja e ao Governo”, como pois um “incrédulo depravado” poderia ainda “continuar a sustentar o cuidado das almas?” Temia-se o “grave escândalo e vergonha para Campinas, cidade católica e importante”, que tinha um “pároco ignorante e de costumes corruptos, de idéias acatólicas, subvertidas e turbulentas.”⁷⁹

Os desregramentos do vigário não eram, pois, desconhecidos em Campinas. Se apenas em 1884 denúncias tão contundentes eram feitas, elas deviam ser motivadas, em grande medida, pelos debates a respeito da separação da Igreja e do Estado e da crescente campanha republicana na cidade. Pellegrini não estava, pois, sozinho em sua cruzada. Seu libelo era acompanhado de um abaixo-assinado com “os nomes dos homens notáveis e concidadãos de Campinas” assim como uma cópia da Gazeta de Campinas de 27 de fevereiro de 1883. Neste abaixo assinado, vários padres e antigos desafetos de Souza e Oliveira: Cônego Joaquim José Vieira, Padre Antônio de Camargo Lacerda, Padre Luiz Colangelo, Padre Fiziano Fiziano e Vigário Francisco de Abreu Sampaio. Além deles, pessoas como o Barão de Atibaia e o médico Ricardo Daunt somavam seus nomes a uma lista de 33 pessoas, entre capitalistas, proprietários, negociantes, médicos, ou seja, indivíduos importantes de Campinas.

Recebendo a denúncia, o promotor do Juízo Eclesiástico do bispado, encaminhou-a para que o vigário Souza e Oliveira formulasse sua defesa de “forma conveniente, não

setembro de 1875, seria a vez da Matriz de Santa Cruz ser roubada e no dia 3 de novembro, a igreja do Rosário seria novamente vítima da ação dos “larápios”.

⁷⁹ Segundo Hoonart, a Igreja neste fim do século XIX, viveu um momento de tensão, pois, muitos bispos alinharam-se a Roma tentando reafirmar no Brasil os princípios do código tridentino, ao mesmo tempo em que eram obrigados a se manter, sob o padroado, fiéis as diretrizes imperiais. Ainda na sua opinião, na tentativa de não mais se submeter ao Estado, a reforma levou membros da Igreja a um progressivo alheamento da política partidária, objetivando ocupar-se exclusivamente de sua “missão espiritual”, deixando ao Estado “todo o domínio das realidades temporais”. Em Campinas, no entanto, o quadro não foi exatamente igual a este descrito pelo autor. Se é verdade que neste período a reforma levou a uma maior intervenção dos párocos na vida religiosa de seus fiéis, implicando no controle mais efetivo de irmandades religiosas tais como a de São Benedito, suas atitudes, por outro lado, demonstram uma grande dose de indiferença em relação à normatização das condutas do clero previstos pela reforma. Embora o processo em questão tenha corrido no juízo eclesiástico, ele correspondia, pois, muito mais a conflitos sociais e políticos que estritamente religiosos. Hoonart, Op. Cit. pp. 213.

injuriando em sua defesa a terceira pessoas”, como “parece ter feito em resposta anterior”. O vigário, no entanto, parece não ter se dado ao trabalho de responder já que o processo não foi concluído.

Souza e Oliveira terminou sendo substituído nos anos seguintes. Ao que tudo indica, depois do processo movido por Pellegrini em denúncia de 1883, o vigário Souza e Oliveira pediu uma licença de 6 meses em 1884, deixando em seu lugar o Padre João Ezequiel Teixeira Pinto. Foi ele quem, em nome da paróquia, se pronunciou sobre a situação de Souza e Oliveira afirmando, naquela ocasião, que o vigário “há mais de um ano não se tinha dado ao vício da embriaguez, e quanto a outra irregularidade, que tinha ele para exercer o paróquio, parecia-lhe que desapareceria com a mudança dele para outra cidade, para onde era provável que não o acompanhasse a pessoa de sua convivência”⁸⁰.

Consta ainda que no momento de retornar à cidade, após sua saída para tratamento de saúde, o vigário alegou um ataque de congestão e foi para São Paulo, deixando novamente um substituto em seu lugar. Em 1885, a paróquia de Santos ficou vaga. Souza e Oliveira trocou então seu lugar com Scipião Ferreira Goulart Junqueira, permutando a paróquia de Campinas com aquela de Santos, justificando-se pelo fato de seus “paroquianos não estarem satisfeitos”. Souza e Oliveira estava em Santos em 1888, como vigário colado, quando dele tivemos notícias pela última vez⁸¹.

Se em décadas anteriores, como vimos, Souza e Oliveira seguia de perto a vida religiosa de Campinas e se intrometia na administração de irmandades como a de São Benedito, a partir de 1876 sua presença foi se tornando mais rara, na mesma proporção em que seu próprio paróquio se inviabilizava. Contudo, esta ausência relativa do vigário não proporcionou uma grande liberdade na organização da irmandade nem uma maior autonomia em sua devoção. Afinal, a vacuidade da paróquia era apenas aparente. Na verdade, o coadjutor Cypriano de Souza e Oliveira, em certa medida, terminou assumindo o lugar antes ocupado pelo seu tio. O clero iria participar cada vez mais, dali em diante, da construção da capela. A irmandade, no entanto, como vimos, havia mudado suas

⁸⁰ ACMSP. Campinas, auto-crime. 1883. Autor: Ignácio Pellegrini e réu: José Joaquim de Souza e Oliveira.

⁸¹ ACMSP N. Ordem - 222/1894/João Batista Correia Nery/3-30-180

prioridades, focalizando suas ações nas obras da igreja. Campinas, por sua vez, era cada vez menos tolerante em relação às congadas dos africanos. Muito havia mudado nestes últimos anos, marcando a atuação diferenciada que Tito de Camargo e a irmandade teriam paralelamente a este progressivo afastamento de Souza e Oliveira da condução da vida religiosa da paróquia.

Capítulo 7 – Um projeto em preto e branco

O teatro São Carlos era uma das mais ricas casas de espetáculos da província de São Paulo. Lá, nesta última metade do século XIX, se apresentavam companhias teatrais famosas e assistia-se a cenas grandiosas¹. Foi justamente ali que a Sra. Cortezzi se apresentou nos dias 07 e 08 de novembro de 1877², lotando o teatro mais importante de Campinas. Era um prédio imponente em estilo neoclássico. Tinha 62 camarotes e 250 lugares só na platéia, acima dos quais erguiam-se mais três lances. Os dois primeiros tinham, cada um, 41 camarotes tendo o terceiro uma varanda reduzida. No pavimento desses camarotes havia ainda um salão com duas saletas ao lado e no andar térreo havia um saguão amplo e duas saletas para botequim. Conta-se, no entanto, que durante muito tempo o teatro ficou sem mobiliário, o que obrigava o próprio público a levar seus bancos e cadeiras para os camarotes, geralmente carregados pelos escravos que ainda conduziam “o lampeão de querosene e o farnel das famílias, que não dispensavam as empadas, pastéis, cuzcuz e farofa de banana, devorados nos intervalos”³. Naquelas duas noites de novembro, o teatro se encheu de burburinhos com tamanha afluência do público. Na verdade, três dias antes dos espetáculos já não se podia mais encontrar bilhetes. Para as apresentações da Sra. Cortezzi, os bilhetes para os camarotes custavam a “espórtula” de 25\$000 e as cadeiras custavam 5\$000 réis. Como eram noites especiais, as vendas foram auxiliadas pela iniciativa de “distintos cavalheiros” que, com “intuitos nobres”, encarregaram-se de “passar bilhetes” para a apresentação no teatro.

Naquela primeira noite daquele novembro subiu à cena a ópera O Trovador e na segunda, a Lucrecia Bórgia do “festejado maestro Donizetti”. No final do último ato, a cada um dos artistas principais, foi entregue um *bouquet* de flores naturais sob a ovação do público.

¹ Durante o século XIX, o teatro São Carlos recebeu espetáculos variados que iam desde a apresentação de acrobatas e ginastas japoneses até cantores de óperas. Os mais conhecidos atores nacionais e internacionais também se apresentaram ali. A famosa Sarah Benhardt, por exemplo, apresentou-se no teatro em 1886. Lapa, José Roberto do Amaral. A cidade: os cantos e os antros: Campinas 1850-1900. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, pp.154.

² Diário de Campinas 4, 7, 10, 11, 12 de novembro de 1877. Todas as descrições que se seguem no texto sobre estes espetáculos referem-se a estas notícias publicadas neste jornal.

Tão festejadas noites tinham, no entanto, um motivo especial: eram em benefício das obras da igreja de São Benedito e foram organizadas por Anna de Campos Gonzaga e o padre Cypriano Souza e Oliveira. O poder de sedução do Santo e deste tipo de iniciativa parecia ser tamanho que, naquele momento, até os camarotes normalmente reservados para as autoridades policiais haviam sido negociados naquelas noites. Dizia-se, com humor, que dali em diante os “desordeiros” que quisessem “fazer figas à polícia” haveriam de “se agarrar com São Benedito!” Os espetáculos da Sra. Cortezzi, largamente noticiados pela imprensa lançavam, todavia, ao público uma questão irrefutável: “quem poderia se recusar a concorrer a um ato desses que pretendia levar a cabo mais um edifício importante na cidade?” O projeto de construção da capela ganhou noites memoráveis nestes momentos, com uma avultada concorrência de espectadores ao “distinto” teatro, com a apresentação de uma prima-dona aplaudidíssima, flores e, ao final, discurso de um médico importante, o Dr. Balthasar da Silva Carneiro que logo se apressou em agradecer aos artistas e ao público em nome da nobre Anna Gonzaga, promotora do evento e quem havia se imposto a tarefa de concluir as obras da capela.

Embora pudesse haver, como vimos no capítulo precedente, um conflito entre parte da elite campineira e a Igreja (patente em denúncias como aquelas feitas contra o vigário Souza e Oliveira), havia, por outro lado, alianças que se reconstruíam, como no caso de senhores e senhoras da sociedade campineira que se uniriam ao padre Cypriano na construção da igreja de São Benedito. Apesar das diferenças políticas ou partidárias entre parte da elite e da Igreja, elas continuavam a estar, para além disso, unidas no controle social, político e religioso da população negra. A atuação da Igreja, apesar da obediência às normas do Concílio de Trento e de Roma, dependia, pois, destas relações e alianças locais.

São Benedito, no entanto, devia estranhar tanta adoração em espaços tão requintados quanto o do teatro São Carlos. Afinal, na cidade, como vimos em capítulos anteriores, a devoção já fora capitaneada pela irmandade responsável por sua veneração. As obras da igreja, por sua vez, haviam sido iniciadas pelas mãos dos irmãos e, especialmente, por Tito de Camargo Andrade. As festas de devoção ao santo e as congadas, exibidas nas ruas e nos paços das igrejas, há bem poucos anos atrás, já haviam sido também momentos

³ Lapa, Op. Cit. pp.154-156.

privilegiados para arrecadar fundos. Em 1877, no entanto, a construção da capela se tornou um interesse público, ganhou espaços reservados usualmente às elites, contou com suas espontâneas contribuições, tudo aos auspícios de uma “distinta” e branca senhora. O projeto da construção da capela passava, pois, por mudanças profundas.

* * *

A irmandade de São Benedito já acumulava aquela altura uma longa experiência de luta na manutenção de suas atividades, tendo subsistido às interferências de senhores, párocos e/ou juizes. A partir desta década de 1870, havia reorientado, inclusive, suas prioridades na consecução de obrigações pias e, apesar dos conflitos que vivenciava, tais como aquele que levou Bernardo Feijó a se exonerar em 1872, não abriu mão naquele momento da tarefa de construir a igreja para seu santo de devoção.

Os recursos sempre muito limitados representavam, contudo, uma dificuldade importante para a irmandade. Os irmãos tinham que fazer um esforço redobrado para angariá-los. Tito de Camargo Andrade, empenhado pessoalmente nas obras da capela, havia usado a imprensa em 1871 para rogar aos demais irmãos que pagassem as anuidades e jóias atrasadas a fim de que dar prosseguimento às obras. Chegara, naquele momento, a ameaçar de expulsão aqueles que não efetuassem o pagamento das taxas devidas no prazo de noventa dias. O controle financeiro da irmandade se dava através de listas organizadas com o nome dos devedores e as respectivas quantias em débito. Elas ficavam à disposição dos irmãos na igreja do Rosário assim como na capela de São Benedito⁴.

Pedidos como o de Tito de Camargo, no início da década de 1870, eram até mesmo recorrentes. Em 1873, por exemplo, o procurador da irmandade era Prudente Xavier Bueno que, preocupado com a arrecadação de receitas, cobrava através de artigo publicado em jornal as “mordomas” e os demais irmãos que ainda não haviam pago suas taxas à irmandade pedindo-lhes que satisfizessem, o quanto antes, estes débitos⁵. Em 1875, João Pompeu do

⁴ Gazeta de Campinas 21 de maio e 4 e 8 de junho de 1871.

⁵ Gazeta de Campinas 14 de dezembro de 1873.

Amaral, como “procurador geral” também lembrou na imprensa aos irmãos a necessidade do pagamento das dívidas para que a irmandade pudesse cumprir suas tarefas⁶.

A irmandade, composta de muitos escravos e africanos, nunca teve um superávit importante e sempre contou com seus associados para se manter. Sua receita compunha-se basicamente de esmolas e doações e, sobretudo, das jóias e anuidades pagas pelos seus membros. Sua sobrevivência dependia, pois, destas contribuições. Tanto mais que as obras da igreja consumiam recursos cada vez mais elevados para uma irmandade que além de modesta, vivia neste período alguns sobressaltos em sua administração. E quanto mais dinheiro era empregado na construção, maior regularidade nos investimentos e nos trabalhos era necessária para que a capela fosse concluída com sucesso. Tornava-se imprescindível, então, lançar mão de outros meios, mais criativos e mais amplos, para angariar os fundos requeridos.

João Pompeu do Amaral logo tomou uma iniciativa neste sentido. Em 1872, era um juiz muito respeitado na irmandade, um irmão muito “devoto ao santo” e sem “superstição”, segundo diziam. Naquele ano, talvez inspirado pela deferência especial que se fazia tradicionalmente em janeiro a São Benedito, ele abriu uma subscrição para comprar uma vara de prata para a irmandade, pedindo naquele momento, que todos os devotos do santo e demais fiéis o auxiliassem naquela compra, ajudando a aumentar seu patrimônio. Menos de um mês depois, no primeiro domingo da quaresma, ele a estava ofertando, merecendo de Bernardo Feijó, que ainda era naquele instante procurador da irmandade, os maiores elogios e os votos de que “sua casa se enchesse de honra e glória”, felicitando-o por ter conseguido levantar os 70\$000 réis necessários para adquirir a vara trabalhada pelo artista Sr. Juca César⁷.

Embora pudessem aumentar o patrimônio da irmandade, atitudes como esta, não eram suficientes para que ela pudesse manter com regularidade e brilho todas as suas atividades devocionais. Talvez pressionados pelos altos custos das obras da capela, os irmãos tenham priorizado, aos poucos, a dita construção em detrimento de outras

⁶ O Constitucional 6 de janeiro de 1875.

⁷ Gazeta de Campinas 25 de janeiro, 4, 8 e 20 de fevereiro de 1872. Bernardo Feijó, inicialmente, considerou que Pompeu havia doado a tal vara vindo no dia 20 de fevereiro a publicar no mesmo jornal um artigo que corrigia o anterior afirmando que ele apenas havia feito a subscrição.

obrigações. A festa, como vimos, não teve mais continuidade. Em 1873, o procurador Prudente Xavier Bueno tomou o cuidado de ir ao jornal prevenir ao público que, contrariamente ao ano anterior, a irmandade não faria a sua festa de devoção naquele ano em virtude, justamente, das obras da igreja⁸. As missas semanais, usualmente patrocinadas pela irmandade, deixaram também de ocorrer, pois, “os fundos disponíveis” estavam sendo empregados na construção da igreja⁹.

A irmandade ia progressivamente se mobilizando em direção ao largo de São Benedito. Afinal, com a “proteção” recorrente do vigário Souza e Oliveira e com a demissão de Feijó, era necessário mantê-la em atividade e sob a condução, mesmo que informal, dos seus irmãos. Assim, João Pompeu do Amaral, exercendo a autoridade que o cargo de juiz parecia lhe facultar, embora não fizesse parte da mesa administrativa da irmandade, tentou reunir os irmãos em um domingo para dar, como vimos, posse a Ladeira como seu procurador agindo contra os trâmites burocráticos e legais que envolviam a sucessão de Feijó. A participação dos irmãos, nestas circunstâncias, parecia ser tão importante para a continuidade das atividades da irmandade que João Pompeu ameaçou multar aqueles que não comparecessem à tal reunião dominical¹⁰. Em 1873, ainda perdurava a tensão entre a mesa, representada em grande medida pelo seu presidente (Souza e Oliveira) e os demais irmãos. O presidente tomou a iniciativa de convocar uma reunião para discutir as obras da capela mas, no mesmo instante, João pedreiro, então o rei da irmandade, dirigiu-se aos irmãos assinando uma convocação¹¹. A exemplo de Pompeu, ele parecia apoiar-se em seu cargo e, como rei da irmandade, tentou fazer frente ao vigário. Não deixa de ser sintomático que, no momento em que as obras da capela iam assumindo um papel de destaque no interior daquela irmandade em detrimento das festas, o rei fosse um escravo que exercia a profissão de pedreiro.

A irmandade buscou, em outros momentos, pontuar seu papel na condução das obras da capela. Em 1873, por exemplo, Prudente Xavier Bueno tornou público que, para além dos empregados oficiais da mesa administrativa, devia haver sempre um “encarregado”

⁸ Gazeta de Campinas 14 de dezembro de 1873

⁹ Lisboa, José Maria. Almanach da Província de São Paulo de 1872/1873.

¹⁰ Gazeta de Campinas 10 de agosto de 1872.

¹¹ Gazeta de Campinas 24 de abril de 1873.

daquelas obras que fosse um membro da irmandade. Assim, quando morreu o juiz Francisco Barbosa do Quilombo, ele logo foi substituído em sua posição por Lucas Guedes Pinto, escravo do Sr. Manoel Carlos Aranha¹². Era tão importante para a irmandade manter um “encarregado” das obras que esta sucessão foi anunciada nos jornais. Esta era uma maneira de reafirmar, contra toda e qualquer interferência em seus projetos, seu papel de liderança e autonomia quanto a condução das obras da igreja. Afinal, ela representava um espaço possível para a expressão mais independente da cultura e religiosidade dos irmãos. A relação com a Igreja tinha, no entanto, seus meandros.

Em 1872, por exemplo, por ocasião da subscrição da vara de prata, Bernardo Feijó referindo-se a João Pompeu do Amaral afirmou, como vimos, ser aquele irmão muito “devoto ao santo e sem superstição”. Talvez esta oposição entre devoção e superstição, assim construída, indicasse uma tensão entre o catolicismo romano - tão defendido pelo bispado sobretudo após 1850 - e as práticas africanas que poderiam estar incidindo no interior mesmo da irmandade. Talvez, por outro lado, fosse estrategicamente interessante declarar a fidelidade de irmãos como Pompeu do Amaral ao catolicismo em um momento no qual o vigário Souza e Oliveira estava em plena atividade. Francisco Barbosa, um “preto forro” e sapateiro era também, por sua vez, um irmão muito religioso embora, em sua devoção, já tivesse em outros tempos sido questionado pelo clero. Embriagado de aguardente e causando distúrbios na cidade, já havia sido preso em 1830. No seu pescoço, naquela ocasião, pendia um “patuá” que logo despertara muitas suspeitas. Aberto na presença de testemunhas, logo se verificou que ele continha um “sanguinho” e “manustérgio” roubados havia pouco tempo da capela de Santa Cruz. Como sabemos, o vigário naquele ano era Joaquim José Gomes que, sem demora, havia reconhecido aqueles objetos. O juiz de paz, acompanhado do oficial do quartirão deram, então, ordem de punição a Francisco Barbosa. Apesar disso, ele respondeu que “não se importava com o juiz de paz” e que ele e o tal oficial fossem “a puta que o pariu”¹³. Para além desta rebeldia em relação as autoridades, este episódio aponta mais para uma interface do que para uma

¹² *Gazeta de Campinas* 11 de dezembro de 1873

¹³ ACMU. TJC. 1830. Furto. 1 Of. Cx 52 n. 1333.

oposição muito radical entre “devoção” e “superstição”. Afinal, até o momento de sua morte, como vimos, era Francisco Barbosa o “encarregado” das obras de São Benedito¹⁴.

Nos anos que se seguiram a 1873, a irmandade continuava a reunir seus membros, especialmente aqueles irmãos que eram oficiais de pedreiro e carapina, para deliberar sobre as obras da igreja. Estas reuniões, após os conflitos que envolveram Tito de Camargo e a mesa administrativa, eram usualmente convocadas por reis e juizes da irmandade que passaram a ter um papel destacado apesar das atribuições administrativas de sua mesa oficial¹⁵.

Neste período, o vigário Souza e Oliveira era secundado por seu sobrinho, o padre Cypriano de Souza e Oliveira que já tomava a iniciativa de reunir a irmandade em 1876¹⁶. Ou seja, apesar de os recursos serem escassos e demandarem um grande esforço por parte dos irmãos, eles tentavam manter suas reuniões periódicas, tentavam se organizar relutando

¹⁴ Em seu trabalho sobre o século XVIII, Mulvey considera as irmandades religiosas como veículos privilegiados de cristianização da população africana. Ela enfatiza o quanto estas irmandades aceitavam membros sem distinção de etnias, cores, etc. excluindo apenas, como em alguns casos, os criminosos, os rebeldes, os fugitivos e todos aqueles que praticassem, mesmo que em segredo, cultos africanos, chegando a expulsar os feiticeiros. Para o caso de Campinas, pela ausência de fontes mais explícitas a este respeito, é difícil concluir que as irmandades pudessem ser instrumento de uma cristianização tão ortodoxa. Mulvey cita em seu trabalho, por exemplo, o fato de as irmandades admitirem diferentes nações que, ao se unificarem em uma mesma organização social, tendiam a abandonar suas crenças ancestrais sob o escrutínio de padres e negros ortodoxos. No entanto, ela própria assinala o quanto as festas de devoção preservavam aspectos da cultura africana, apontando nelas um certo grau de “sincretismo” ou citando casos de pessoas que freqüentavam, concomitantemente, casas de culto e irmandades. Russel-Wood, por sua vez, também assinala que o catolicismo não eliminou as práticas e tradições iorubas. Em geral, as irmandades de São Benedito da Província de São Paulo no século XIX postulavam em seus compromissos que seus membros deviam ser católicos havendo casos, como a irmandade de Jaú em 1879, que explicitamente não admitia entre seus membros pessoas de outras religiões. Não podemos esquecer, no entanto, que os compromissos eram documentos oficiais que, para serem aceitos, deviam ser submetidos às autoridades eclesiásticas ciosas em combater as práticas profanas ou fetichistas, sobretudo depois de 1850. Mulvey, Patricia A. “Slave confraternities in Brazil: their role in colonial society” *The Americas*, Vol XXXIX, July 1982, n. 1, pp. 39-69 e “Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhoods of colonial Brazil” *Luso-Brazilian Review*, volume 17, number 2, 1980, pp.253-280. Russel-Wood, A. J. R. *black and mulatto in colonial Brazil: a study in collective behavior*. *HAHR*, vol. 54, n. 4, 1974, pp.567-602. Para os compromissos, especialmente para o de Jaú consulte-se o AESP, Livro de registro de compromissos de irmandades, N. Ordem 618, pp. 168-170.

¹⁴ *Gazeta de Campinas* 25 de janeiro, 4, 8 e 20 de fevereiro de 1872

¹⁵ *O Constitucional* 11 de setembro de 1874 e 6 de janeiro de 1875.

¹⁶ *Gazeta de Campinas* 26 de novembro de 1876.

contra a intervenção da igreja e esforçavam-se para manter suas devoções¹⁷. Aos poucos, no entanto, a irmandade foi perdendo sua força. As festas já não mais aconteciam e as missas pareciam ser excepcionais, ocorrendo apenas em datas especiais, tais como os dias em que se venerava São Benedito, em geral em janeiro, ou quando falecia algum membro ou devoto, como no caso das missas organizadas pelo “sufrágio e descanso eterno do comendador Vilela”¹⁸. Apenas em ocasiões como esta, a irmandade voltava a ter visibilidade, indo aos jornais para convidar parentes e amigos do defunto para o “ato de caridade e religião” promovido por ela.

Não é possível afirmar se a irmandade se desestruturou em termos administrativos oficiais em função dos embates promovidos por Souza e Oliveira, mas, ela parecia funcionar “ilegalmente” em 1877. Dizia-se até mesmo que, segundo “Mestre Tito”, por lá saía o “temporal desfeito”, apesar de a irmandade ser “protegida” por um “santo de barba e capelo”¹⁹. O fato é que a irmandade foi caindo, progressivamente, em um aparente silêncio ao não mais mostrar-se nas cores, músicas e danças de suas festas, no coro e esplendor de suas missas semanais, na eleição de suas mesas administrativas e na definição de seus cargos devocionais, enfim, ela entraria nos anos seguintes, em uma fase de ostracismo enquanto Tito de Camargo oferecia, cada vez mais, sua própria face para representar o antigo projeto de construir uma morada para São Benedito.

* * *

Após os conflitos de 1874, no entanto, Tito de Camargo assumiu o papel de empreendedor, de fundador da capela, não mais se vinculando explicitamente à mesa administrativa da irmandade. Seus períodos curtos e conturbados como procurador

¹⁷ Benedetti assinala em seu trabalho o esforço do “povo preto” na construção da igreja de São Benedito como uma alternativa para sua devoção, tendo em vista que a maior parte da elite movimentava-se em torno da construção da Igreja Matriz Nova. A igreja do Rosário, por sua vez, havia sido provisoriamente transformada em sede da paróquia, expropriando, na opinião deste autor, a população negra deste templo. Benedetti, Luís Roberto. Os santos nômades e o deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983, pp. 128.

¹⁸ O Constitucional 6 de janeiro de 1875.

¹⁹ Gazeta de Campinas 28 de novembro de 1877. Capelo é sinônimo de Chapéu cardinalício. Dicionário Aurélio Eletrônico, 2.0.

pareciam ter sido superados. De qualquer forma, como vimos, as obras da igreja requeriam financiamentos mais vastos, que pareciam ultrapassar os limites patrimoniais da irmandade. Talvez movido pela necessidade, Tito de Camargo tenha buscado angariar apoio entre outros habitantes da cidade, usualmente mais endinheirados. Neste período, Campinas ainda vivia sobressaltada com as incidências periódicas de doenças como a varíola. Depois dos óbitos que ela causara em fins dos anos 1850 e na década seguinte, havia uma tentativa cada vez mais vigorosa na cidade de combatê-la, seja com a abertura hospitais como a Santa Casa de Misericórdia ou asilos municipais, seja pela impulsão do processo de urbanização para o combate aos “miasmas”²⁰.

Tito de Camargo, como vimos, afirmava-se como curandeiro ao assistir escravos e senhores, ao tornar-se mais respeitado pelo auxílio a Daunt no tratamento de doentes ou ao assistir outros profissionais em suas cirurgias. Seu trânsito entre aqueles que se dedicavam à medicina devia ser importante. Estas relações profissionais resvalariam, como no caso de Daunt, para relações de amizade e interferiram em suas ações junto à irmandade e na condução das obras de São Benedito. Não podemos esquecer que Daunt, juntamente com Tito de Camargo, fora membro da mesa administrativa daquela irmandade e chegara a assinar inclusive alguns documentos a rogo de Tito, por ele não saber escrever²¹.

Esta sociabilidade especial desenvolvida por Tito de Camargo pode tê-lo auxiliado na sedução de pessoas como Anna Gonzaga que era, justamente, esposa de um conhecido médico na cidade, ou mesmo o Dr. Balthasar, médico atuante na localidade que não poupou sua eloquência ao discursar sobre a capela de São Benedito. Em 1877, quando da promoção de espetáculos como a ópera O Trovador ou Lucrecia Bórgia, Tito de Camargo uniu seus esforços aos de Anna Gonzaga e do padre Cypriano para arrecadar fundos em prol das obras da igreja. Esta era, no entanto, uma aliança inusitada e difícil de ser costurada, pois, numa

²⁰ A irmandade de Misericórdia de Campinas, por exemplo, foi fundada pelo padre J. J. Vieira em 3 de janeiro de 1871 com o intuito de construir um hospital, uma casa de educadores e uma capela, “dispensando seus socorros a todos os necessitados sem distinção alguma de crenças e nacionalidades”. Carta de Compromisso da irmandade de Misericórdia da cidade de Campinas. AESP, Livro de registro de compromissos de irmandades, N. Ordem 618, pp. 92-102. Sobre o processo de urbanização e higienização consulte-se Lapa, Op. Cit.

²¹ ACMU. TJC. Arrematação. 1 Of. Cx 193 n.4071. Em outros documentos, no entanto, Tito de Camargo Andrade assinou seu nome, como a escritura de venda de uma parte de uma casa que Maria

sociedade tão desigual como aquela, como podiam se associar em um mesmo projeto escravos e livres, campineiros e estrangeiros, brancos e “pretos”?

* * *

Ao lado das taxas, doações e subscrições, uma forma muito usual de se arrecadar fundos na cidade eram os leilões. Tito de Camargo Andrade lançou mão deles com bastante freqüência. Em setembro de 1877, por exemplo, o programa de domingo era certo. Havia sempre, no final das tardes, um leilão na capela de São Benedito. Para organizá-los, Tito de Camargo publicava na imprensa anúncios pedindo às “pessoas devotas” que “concorressem com algumas prendas” em seu benefício. Fazia também apelo às “excelentíssimas famílias” que, além de contribuir dando estas prendas, “abrilhantassem” também os ditos leilões com “suas presenças”. O Sr. Joaquim Roberto Alves servia nestas tardes, “obsequiosamente”, como leiloeiro. O produto era aplicado nas obras da capela. Tito de Camargo Andrade, como zelador das referidas obras, tomava ainda o cuidado de convidar aos devotos a aproveitarem a oportunidade para uma visita ao canteiro de obras “para verem como eram aplicados os produtos dos mesmos leilões”²².

Para dar mais força e publicidade às suas iniciativas e, também, para garantir a lisura na condução daquelas obras, Tito de Camargo prestava contas do dinheiro arrecadado na imprensa, publicando listas dos contribuintes²³.

Algumas listagens, no entanto, englobavam todas as atividades que tinham por fim a continuação das obras da igreja, somando os esforços de Tito de Camargo aos de Anna

Francisca de Souza fez a ele em 20 de fevereiro de 1872. Ele também assinou seu nome em outra escritura de 1879. Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas 8 e 76, p. 13v e 16, respectivamente.

²² Diário de Campinas 29, 31 de setembro e 1, 30 de dezembro de 1877; 1 de janeiro, 2 de fevereiro de 1878. Tito de Camargo foi ainda testemunha de uma hipoteca de uma casa que Joaquim Roberto Alves registraria em 1878. Cartório 1 Ofício Livro de Notas 72 p. 53.

²³ Não se tem para este período muitas tomadas de contas judiciais. O único processo deste tipo data de 1880, no qual, Tito de Camargo, como administrador das obras da capela de São Benedito é intimado pelo solicitador de resíduos a prestar contas das receitas e despesas. O processo, no entanto, com apenas duas páginas, não vai além da intimação inicial. ACMU. TJC. 1880. 1 Of. Cx 547 n.10106 (R08). Autuação.

Gonzaga e aos de padre Cypriano Souza e Oliveira²⁴. Eram, aliás, estes dois últimos que assinavam a publicação no jornal. Na lista publicada nos dias 07, 08 e 18 de dezembro de 1877, por exemplo, constam o nome de 113 pessoas, 70 homens e 40 mulheres (excluindo-se as doações anônimas). A lista relaciona nomes e valores em ordem decrescente, destacando-se no topo da listagem os senhores e senhoras que fizeram as maiores doações tais como o Barão de Três Rios e a Sra. Jacinta Angélica de Moraes que contribuíram ambos com 300\$000 réis. Ao lado de seus nomes, outras pessoas que doaram 250, 200 ou 100\$000 réis. Seguiam-se ainda valores menores e mais variados, oscilando até singelos 500 réis. Na lista, havia, pois, desde barões e senhores até libertos e escravos, além dos contribuintes anônimos, citados por vezes apenas como “um preto”.

Estas contribuições eram muito diferenciadas também em sua forma. Algumas referiam-se simplesmente a quantias em dinheiro doadas à capela, mas outras eram feitas através de serviços ou materiais de construção. Doavam-se adobes, “wagon” de cal (vindo direto de Santos) ou serviços de escravos, como os de dois cativos de Anna Gonzaga engajados naquela construção. Além disso, nas listas elencavam-se também muitos espetáculos promovidos em benefício da capela: apresentações da companhia lírica, concertos musicais, espetáculos de teatro, circo eqüestre e zarzuelas. Todos os divertimentos pareciam convergir para o benefício de São Benedito. Contabilizavam-se, ainda, as esmolas obtidas pelos irmãos e/ou devotos, tais como aquelas arrecadadas por Tito de Camargo ou por Joana Ferraz que as haviam “tirado” depois de fazer ao santo uma promessa. Somavam-se, por fim, também as esmolas encontradas no “cofre da capela” e “em Mato Dentro”.

Todo o valor arrecadado era entregue ao Sr. Capitão Francisco Alves de Almeida Sales que, “obsequiosamente havia se prestado a ser tesoureiro das obras”. Com ele ficava toda a movimentação financeira, já que era responsável tanto pelas receitas como pelas despesas que incluíam gastos com operários e materiais cujos pagamentos ele controlava. A irmandade deixava aparentemente de ser, portanto, a titular nas obras da referida capela já

²⁴ Diário de Campinas 7, 8 e 18 de dezembro de 1877. As listas foram publicadas em vários dias mas, como a coleção preservada deste jornal não é completa, é possível que as listas aqui citadas façam referência a apenas parte dos recursos que foram arrecadados. A análise que se segue no texto sobre estas contribuições referem-se aos dados publicados nestes dias.

que o tesoureiro das obras não era necessariamente empregado de sua mesa administrativa tendo em vista, inclusive, o período de ostracismo na qual ela vivia.

Tito de Camargo Andrade, no entanto, ao angariar o apoio da elite campineira, alargando o alcance das contribuições feitas à capela, não pretendia delegar a senhores, como este tesoureiro, a tarefa de realizar o seu projeto de construir a igreja para seu santo de devoção. O controle sobre as receitas, as despesas e a condução das obras, para além das aparências e destas notícias publicadas por Anna Gonzaga e o padre Cypriano nos jornais, estava longe de ser uma questão pacífica.

Desde 7 de outubro de 1877, por exemplo, Tito de Camargo Andrade fazia uma contabilidade “em separado”. Além das listas como as citadas acima, que arrolavam de forma mais abrangente as contribuições feitas à irmandade, Tito de Camargo publicava ainda outras, especificando os valores que havia captado e a forma como despendia os produtos das esmolas aplicadas em benefício da igreja, incluídas aquelas quantias entregues ao citado tesoureiro²⁵. Talvez ele tomasse essa atitude para resguardar sua reputação, para demonstrar à comunidade o montante arrecadado por ele através de esmolas e dos leilões. Reforçava assim, o seu papel como zelador ou fundador da capela. Construía sua imagem de homem probo e devoto, líder incontestado na construção da igreja.

Esta imagem era tão mais necessária por estar a irmandade desarticulada neste momento. Tito de Camargo encarnava, então, pessoalmente, o antigo projeto dos irmãos, reforçando o vínculo de São Benedito e de sua devoção com a comunidade negra – para além da própria irmandade.

* * *

O papel proeminente que Tito de Camargo desempenhou na construção da capela de São Benedito relacionava-se, em grande medida, com a forma pela qual ele construiu sua própria vida e reputação²⁶.

²⁵ Diário de Campinas 6 de janeiro de 1878. O montante declarado por Tito de Camargo neste dia foi de 902\$920 réis.

²⁶ Não era incomum que o fato de pertencer ao grupo de liderança das irmandades negras fosse fundamental para a criação de arranjos e vantagens pessoais e financeiras na vida social, a exemplo

Desde pelo menos a década de 1870 ele se projetou como um africano que havia obtido importantes conquistas. Para tanto, contou não apenas com seu próprio talento mas, também, com uma rede de relações pessoais. Seu trânsito entre escravos e senhores no exercício do curandeirismo propiciou-lhe, com certeza, uma certa ascensão social e o ajudou a se estabelecer no mercado de trabalho, garantindo-lhe, inclusive, ganhos monetários consideráveis. Em sua trajetória contou ainda com as relações familiares. Tito de Camargo Andrade, afinal, permaneceu casado com Joana de Camargo pelo menos 44 anos. Com ela teve três filhos: Gabriela, Ambrosina e Gabriel. Sua primeira filha se casou com Antônio de Camargo, a segunda com Delfino Ferreira e, seu único filho homem foi o primeiro a falecer, deixando uma filha chamada Henriqueta que se casou, por sua vez, com Inácio de Camargo²⁷.

As relações familiares, pessoais e profissionais possibilitavam também que acumulasse um pecúlio importante para que pudesse comprar a liberdade. Segundo sua esposa, Tito de Camargo, “um homem de bem a toda prova” havia alforriado além de si mesmo, a ela e todos seus filhos e netos²⁸.

Em uma sociedade como a campineira, marcada por um número respeitável de escravos e por altas taxas de masculinidade, as relações afetivas e familiares adquiriam um significado especial, influenciando em sua capacidade de enfrentar as duras condições de sobrevivência normalmente impostas aos libertos²⁹. Estes laços tendiam, em geral, a potencializar oportunidades econômicas, configuradas, por vezes, em um aumento da renda familiar, no auxílio para o aluguel ou, como no caso de Bernardo Feijó, em auxílio financeiro para o pagamento de impostos municipais para a manutenção do patrimônio familiar³⁰. Sem

dos componentes da irmandade do Rosário dos Pretos em Recife. MacCord, Marcelo. O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872. Dissertação de Mestrado apresentada no Departamento de História da Unicamp, 2001, p. 92.

²⁷ ACMU. TJC. 1882. 4 Of. Cx.169 n. 4795. Inventário de Tito de Camargo Andrade.

²⁸ Idem.

²⁹ Autoras como Wissembach já assinalaram o quanto as ligações afetivas e os laços de parentesco propiciavam a escravos e forros formas de enfrentar e contornar as vicissitudes da vida. O arranjo familiar era imprescindível para a sobrevivência e sociabilidade dos negros. Wissembach, Maria Cristina Cortez. Sonhos africanos, vivências ladinas. Escravos e forros em São Paulo (1850-1880). São Paulo: Editora Hucitec, pp. 237-245.

³⁰ ACMU. TJC. 1912. Inventário. 2 Of. Cx 271 n. 5877; Executivo fiscal.1909. 2 Of Cx 168 n. 3125.

dúvida, ao atuar de forma relativamente autônoma no mercado de trabalho e ao possuir uma família nuclear estável, Tito de Camargo havia vencido obstáculos intransponíveis para parte dos ex-escravos que viviam na localidade.

Em posse de sua liberdade e com um lugar cada vez mais assegurado no mercado de trabalho, ao ascender socialmente, Tito se aproximou, sob muitos aspectos, do mundo dos homens livres, como evidenciam a constituição de seu patrimônio e as condições de vida e moradia de sua família. Por outro lado, no entanto, Tito de Camargo se manteve sempre próximo da comunidade negra. Afinal, através dos laços familiares podia preservar sua identidade (de homem africano e liberto) e naturalmente, transmitir sua cultura. Somada a convivência no interior da irmandade de São Benedito, Tito de Camargo desempenhou um papel importante frente a escravos, libertos, africanos e crioulos no tocante, por exemplo, à conquista da liberdade. São estes dois pontos, precisamente, que trataremos a seguir.

A partir da década de 1870 Tito de Camargo consolidou seu patrimônio. Logo após a compra de sua própria liberdade e a de sua esposa, começou a aplicar seu dinheiro na compra de imóveis, uma das formas preferidas de investimento na época, sobretudo tratando-se de ex-escravos.³¹ Como vimos, em 1866, 1868 e 1869, Tito iria adquirir casa com quintal e ainda alguns terrenos, a primeira, na rua Direita (atual Barão de Jaguará) e os segundos próximos à capela de São Benedito.³² Ele comprou os ditos terrenos de Carlota Maria de Godói e/ou seus familiares. Ela morreu, no entanto, em 12 de novembro de 1870. e, a partir deste ano, Tito de Camargo foi comprando aos poucos os quinhões de parte de seus herdeiros referentes ao terreno e a uma casa que ela possuía na rua Campinas Velha

³¹ O investimento em imóveis e na moradia, feitos pelos libertos era uma importante forma de livrá-los dos alugueis e das ações de despejos, permitia ainda que escolhessem com quem morar (em caso de casas partilhadas), possibilitava o convívio familiar e garantia o direito à privacidade. Sobre esta temática consulte ainda Xavier, Regina Célia Lima. *A conquista da liberdade*. Campinas: CMU/Unicamp, 1996.

³² Os endereços citados nos documentos fazem menção ao largo da capela São Benedito, ao largo da Alegria, sito à rua de Baixo (antiga Luzitana) e rua da capelinha. O largo da Alegria, também conhecido como campo da Alegria era onde ficava o cemitério dos escravos, próximo à antiga capela do Cônego Melchior, onde havia um jardim chamado de São Benedito. A parte alta da rua Luzitana em 1845 era também conhecida como rua do cemitério, pelas proximidades com a capela de São Benedito. Goulart, Edmo. *Campinas, ruas da época imperial*. Campinas: Editora Maranata, 1983. Cartório do 2º Ofício, 1866, Livro de Notas n. 01, pp. 59; Cartório do 1º Ofício, 1868, Livro de Notas n. 59, pp. 45v; Cartório do 2º Ofício, 1868, Livro de Notas n. 03, pp. 41; Cartório do 1º Ofício, 1869, Livro de Notas n. 60, pp. 30.

(São Carlos), imediata à rua do Pórtico. O inventário de Carlota M. de Godói demorou, no entanto, a ser aberto. Tito de Camargo, com um interesse evidente naquela herança, foi um de seus inventariantes, vindo a requerer em 1871 que se procedesse à partilha dos bens e, posteriormente, à definição e entrega dos respectivos quinhões. Paralelamente aos trâmites do inventário, foi comprando outras partes do imóvel situado na rua Campinas Velha, que foi, portanto, objeto de seu interesse durante pelo menos 5 anos.³³ Em 1879, voltou a adquirir uma propriedade partilhada ao comprar metade de um quintal e casa na rua General Osório.³⁴

Ao final de sua vida, Tito possuía 6 casas e um quarto na rua Luzitana³⁵. Em uma destas casas, residia confortavelmente com sua família. Apesar de ter sido escravo, sua casa não devia ser muito rústica, já que lá havia várias marquesas, aparadores de madeira, lavatórios com tampos de mármore, espelhos, cômodas, quadros de variados tamanhos, armários, uma mesa grande de jantar, objetos de louça e vidro, ferro e cobre, tais como tachos, baús, bacias, bandejas e chocolateira. Havia ainda um relógio de parede e um oratório com imagens. Além da casa em que morava, outras de sua propriedade também eram forradas e assoalhadas. Havia, portanto, uma diferença enorme em relação às habitações que escravos e muitos libertos ocupavam em Campinas.

Em seu inventário, citava-se ainda uma casa e um quarto na rua São Carlos. É possível que a casa fosse a mesma comprada de Carlota Maria de Godói.³⁶ Havia também uma casa na rua Direita e um terreno na rua General Osório, possivelmente os imóveis citados acima. Além de todos estes bens, no arrolamento do inventário de Tito de Camargo,

³³ Cartório do 1 Ofício, 1870, Livro de Notas n. 62, pp. 43; ACMU, TJC, 1871, 3 Of. Cx 325, n. 7160, Inventário de D. Carlota Maria de Godói; ACMU, TJC, 1871, 1 Of Cx 201 n. 4205, Ação Comuni-dividendo; Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas 07 e 8, pp. 63 e 13v, 1871 e 1872, respectivamente.

³⁴ Cartório do 1 Ofício, 1879, Livro de Notas n. 76, pp. 16.

³⁵ Dos bens arrolados em seu inventário, não se faz menção direta aos terrenos que havia adquirido na rua de Baixo (R. Luzitana) em 1868 e 1869. É possível que as casas ali citadas compreendessem também os ditos terrenos. ACMU, TJC, 1882, 4 Of. Cx 169 n. 4795. Inventário de Tito de Camargo Andrade. Não foi localizado, em todos os Livros de Notas conservados nos cartórios do 1 e 2 ofícios de Campinas, a compra destes bens citados no inventário.

³⁶ Não se pode precisar exatamente os imóveis, pois, nos documentos registra-se muitas vezes apenas o nome da rua, não se mencionando o número. De qualquer forma, a numeração assim como o nome das ruas mudou muito no decorrer do século. Sobre esta variação, consulte-se ainda os livros de impostos prediais deste período conservados no Arquivo da Prefeitura de Campinas.

tem-se ainda quantias em dinheiro, dívidas ativas e ações da Companhia Carris de Ferro. Sua herança somava o valor nada desprezível de 24:479\$068 réis³⁷. Tito de Camargo, aos poucos, fora se firmando como um homem que, saído da escravidão, havia suplantado muitas barreiras.

Apesar de tal patrimônio, Tito de Camargo havia se mantido solidário com a causa de liberdade dos escravos. Durante sua vida, chegou a emprestar dinheiro para ser usado na compra de alforrias. A Anastácio, antigo escravo do Coronel Franco, por exemplo, emprestou a boa quantia de 2:221\$750 réis.³⁸ A Amâncio Moncorvo de Lima emprestou 600\$000 réis, apesar de ter entrado em conflito com ele, como veremos brevemente a seguir.

Amâncio M. de Lima era um ativo comerciante em Campinas estabelecido na rua do Comércio. Em janeiro de 1872, doente, estava em tratamento na casa de Tito de Camargo, logo depois de negociar sua manumissão³⁹. Sua carta de liberdade fora passada no dia 1 de janeiro, tendo ele pago, na ocasião, 1:600\$000 réis⁴⁰. No dia 20, na seção particular do jornal, mandou publicar uma matéria na qual agradecia “do fundo de sua alma” ao senhor Manoel dos Santos Teixeira do Amaral, pelo “imenso benefício” feito a seu favor, pois, havia recebido a “avultada quantia de 600\$000 réis” para a “ajuda de sua liberdade”. Como

³⁷ No arrolamento de suas dívidas ativas constam: vale firmado por Luiz Nery de Souza, em 1881, no valor de 2:082\$333; José Teixeira Vilela, em 1879, no valor de 1:082\$000; Maria Antônia de Jesus, em 1878, no valor de 3:164\$333; Anna Flora, em 1879, no valor de 32\$750; Rodrigues de Camargo, em 1874, no valor de 88\$780; Pedro Antônio de Siqueira, em 1874, no valor de 504\$400; Jacintho Antenor, 1872, no valor de 97\$000, quantias sob as quais calculava-se prêmios e ainda, sem prêmios, um vale de Carlos Gularte de Vasconcelos, em 1879, no valor de 200\$000. Havia também casos como o de Anastácio que havia pego dinheiro emprestado para sua liberdade e outras dívidas contraídas para “assento no livro” tais como João e Antônio Rodrigues de Camargo, no valor de 50\$000 cada um; João Manuel de Oliveira Fernandes, no valor de 51\$000 e Antônio Carlos de Sampaio Peixoto, no valor de 100\$000. As dívidas totalizavam o valor de 6:616\$950 réis. Apesar desta lista unir nomes de senhores e escravos, não é possível saber a origem destas dívidas nem afirmar com segurança se os livros citados referem-se à irmandade de São Benedito. Inventário de Tito de Camargo, já citado.

³⁸ Anastácio declarou que devia à herança de Tito de Camargo 4:185\$210 réis, incluindo neste montante o valor emprestado por ocasião de sua liberdade, de 2:221\$750 réis. Ele não informa, contudo, se a diferença entre estes números correspondia ou não ao cálculo de prêmios. ACMU. TJC. 1882. 4 Of. Cx 169 n. 4795.

³⁹ ACMU. TJC. 1875. 2 Of. Cx 351 n. 6733. Libelo Cível.

⁴⁰ Cartório do 2º ofício, Livro de Notas n. 07, pp. 87v. Lançamento de uma carta de liberdade a Amâncio por ele apresentada.

forma de agradecimento, tornava o “fato público” pela imprensa “a fim de que tão digna ação” chegasse ao “conhecimento de todos”⁴¹.

Com Tito de Camargo, no entanto, ele não mostrou a mesma gratidão. Amâncio Moncorvo havia dele tomado emprestado a quantia de 600\$000 réis para ser paga em dois anos em prestações de 150\$000 réis sobre as quais não se calculavam juros. Ele, no entanto, não pagou as prestações conforme o combinado e, segundo Tito de Camargo, recusou até mesmo a fazer qualquer negociação amigável. Foi quando, então, Tito reclamou seus direitos na justiça. Pressionado em juízo, Amâncio Moncorvo declarou que não havia dívida a ser paga. Afirmando que sua carta de liberdade havia sido registrada em cartório com data retroativa, afiançava só ter sido libertado no dia 3 de janeiro. Era, portanto, um escravo no dia em que havia assinado a tal obrigação de dívida cobrada por Tito de Camargo. Como escravo, continuava ele em seu raciocínio, não podia ter assumido qualquer compromisso com efeitos jurídicos e, pior, havia sido na condição de cativo, obrigado a assinar tal papel sem que pudesse saber do que se tratava. Por fim, alegava não ter recebido qualquer dinheiro. O juiz, no entanto, não se deixou convencer. Suas alegações, segundo ponderou o advogado de Tito de Camargo, eram tão mais “inverossímeis e absurdas” por ser Amâncio Moncorvo alfabetizado e habituado a fazer negócios. Como poderia, nestas condições, assinar um documento sem lê-lo? Tito de Camargo, ainda segundo seu advogado, não poderia ter simulado tal dívida, pois nela não tinha qualquer interesse, já que nem sequer havia lhe cobrado juros. O juiz, sensível a estas argumentações, terminou condenando Amâncio Moncorvo a pagar Tito de Camargo e arcar com as custas do processo⁴².

A causa da liberdade, naquele momento, despertava a sensibilidade dos moradores de Campinas. Afinal, a lei do *Ventre Livre* havia garantido aos escravos a possibilidade de comprar suas alforrias mediante a apresentação de pecúlio. O juízo municipal, em seguida à lei, viu acumularem-se as ações cíveis de liberdade⁴³. Para Tito de Camargo era importante manter-se atento a este movimento. Afinal, muitos escravos, apesar das regras estabelecidas

⁴¹ *Gazeta de Campinas* 21 de janeiro de 1872.

⁴² ACMU. TJC. 1875. 2 Of. Cx 351 n. 6733. Libelo Cível.

⁴³ Para o período anterior a 1871, tem-se apenas 5 ações de liberdade contra 152 ações para os anos de 1871 à 1888 que compreendiam a lei n. 2040 e também a 3270 (lei dos sexagenários). Abrahão, Fernando Antonio. *As ações de liberdade de escravos do tribunal de Campinas*. Campinas: CMU/Unicamp, 1992.

pela lei, forjavam muitas estratégias para alcançar a manumissão que incluíam empréstimos, contratos de prestações de serviços, etc. Muitas vezes, contavam não apenas com auxílios individuais, como os de Tito de Camargo mas, também, com a ação das irmandades religiosas que pontuavam, para além de sua devoção, uma explícita função política⁴⁴.

É o caso, por exemplo, da irmandade de São Benedito de Guaratinguetá que em 1875 reformou seu compromisso de 1868 com o intuito de promover as alforrias de seus membros mediante sorteio. Cada escravo e irmão devia contribuir anualmente com 1\$000 réis para os cofres da irmandade. Quando era chegado o momento de nomear os cargos da mesa, os irmãos se reuniam também para calcular quantas alforrias poderiam promover de acordo com a relação entre o valor arrecadado e o número dos que contribuíram. Publicava-se em edital, no consistório da Matriz, o local onde se realizaria o sorteio. Os nomes eram colocados em cédulas (distinguindo-se as mulheres dos homens) que seriam sorteadas por um menor, e que devia nomear, nesta ordem: a rainha, o rei, a juíza de vara, o juiz de vara, a juíza de ramallete, o juiz de ramallete (as mulheres sempre tinham precedência). Assim eram escolhidos não apenas os membros da mesa mas os escravos que deviam ser libertos pela irmandade. Feito o sorteio, a irmandade ia tentar negociar um acordo menos oneroso com os respectivos senhores tentando evitar o processo judicial, a avaliação ou arbitramento em juízo. Se não fosse possível, exibiria judicialmente o preço da avaliação, como pecúlio

⁴⁴ Muitos trabalhos escritos sobre as irmandades religiosas, sobretudo aqueles sobre o século XVIII, ressaltam o quanto elas foram veículos de controle social e religioso. Boshi, por exemplo, cita casos de irmandades que se mostraram preocupadas em suavizar os maus tratos recebidos pelos seus membros ou que estiveram atentas para promover a alforria de seus integrantes mas, assinala, não encontrou nenhuma que tenha contestado a escravidão ou propugnado pela abolição. É certo que havia, historicamente, uma percepção das irmandades que tendia a vinculá-las à idéia de subordinação social. No entanto, em se tratando de uma análise sobre o século XIX, talvez seja interessante não minimizar seu papel político. Afinal, longe de representarem um mecanismo capaz de apaziguar as relações sociais, uma irmandade como a de São Benedito de Campinas, quando ativa, era um lugar no qual as diferenças e os conflitos se explicitavam. Era também o local privilegiado para a formação de identidades, importantes, em última instância, para a própria contestação de sua situação de opressão. O século XIX teria ainda suas especificidades ao assistir, de forma mais vigorosa, à ação dos escravos na transformação da ordem social. É exemplar, neste sentido, a análise de Quintão que relaciona o movimento dos caifazes com as irmandades religiosas em São Paulo. Neste contexto, parece-me relevante destacar o potencial transformador contido na idéia de liberdade e nas ações, revolucionárias ou não, destas irmandades. Boshi, Caio C. "As diretrizes metropolitanas, a realidade colonial e as irmandades mineiras" *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Julho 1987, pp. 131-151. Quintão, Antônia Aparecida. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (1870-1890)*, dissertação de mestrado, São Paulo, USP, São Paulo, 1991.

devido à “liberalidade da irmandade”. Caso houvesse arbitramento e o valor do mesmo fosse superior, a mesa faria nova doação para completar a quantia necessária. Por fim, fariam o possível para dar a carta simultaneamente à posse da mesa. Esta irmandade reformou seu compromisso, mais uma vez e de tal forma, que a festa em devoção ao santo passou a se realizar, a partir de 1889, no dia 13 de maio, como um “dia comemorativo em que os irmãos cativos passaram da escravidão à liberdade”⁴⁵.

Em Taubaté, em 1886, também se previa a alforria através da constituição de um fundo de libertação. A irmandade previa que todo o saldo que houvesse a favor da irmandade, depois de satisfeitos os ônus da mesma (com demais obrigações), seria aplicado à “redenção dos irmãos escravos”. Estabelecia um fundo de emancipação denominado de São Benedito que era constituído: pelas sobras; pelas jóias que os irmãos quisessem dar em contribuição para o fundo e que seriam escrituradas à parte e usadas exclusivamente para a redenção dos cativos; pelas esmolas e donativos que fossem pedidos e recolhidos, comissionados pela mesa, na Sexta Feira Santa. Para a aplicação do fundo, na Paixão, haveria também um sorteio. Feito isto, a irmandade tentaria se entender com os proprietários para resgatar os irmãos pelo menor preço possível de modo a entregar as cartas solenemente no dia da festa. Se não houvesse acordo sobre o preço das alforrias, por indenização de valor, e/ou se a quantia exigida fosse superior, teria prioridade no ano seguinte, independente de sorteio⁴⁶.

No caso da irmandade de São Benedito de Campinas, no entanto, havia um silêncio proporcional à sua desmobilização neste período. Ela não entrou, por exemplo, com nenhuma ação de liberdade em favor de seus irmãos nem parece ter intercedido em qualquer negociação formal de alforria. Também não registrou nenhuma carta de liberdade nos cartórios da cidade. Na sua ausência, as ações de Tito de Camargo, ganharam, pois, uma outra dimensão.

* * *

⁴⁵ AESP. Livro de registro de compromissos de irmandades. N. Ordem 618. Irmandade de São Benedito de Guaratinguetá, 1875, pp. 117-120. N. Ordem 617, 2 de agosto de 1889, pp. 150, respectivamente.

⁴⁶ AESP. Livro de registro de compromissos de irmandades. N. Ordem 617. Irmandade de São Benedito de Taubaté. 10 de junho de 1886, pp. 283.

O papel desempenhado por Anna Gonzaga, o padre Cypriano e o tesoureiro Francisco Alves de Almeida Sales foi, sem dúvida, decisivo para que as obras da capela tivessem continuidade. No entanto, apesar das prestações de contas publicadas nos jornais sugerirem o poder deles na gerência daquelas obras, Tito de Camargo, certamente, não foi dela excluído. Como vimos, ao ter sua imagem relacionada à devoção do santo, ao construir sua reputação, ao manter relações sociais dentro e fora da comunidade negra foi se identificando, cada vez mais, como zelador, encarregado, fundador da dita capela.

Entre 1877 e 1880, mais ou menos, foi ele quem se encarregou da tarefa de comprar os materiais necessários à construção da igreja. Na prática, era ele e não o tesoureiro quem decidia onde e quais os gêneros era necessário comprar. E com frequência, ia a loja de Araújo Azevedo por ela ter um “grande sortimento de ferragens”. Esta loja era situada na rua Luzitana esquina com a rua do Góis, bem perto de onde Tito de Camargo morava e tinha muitos imóveis. Ali sua reputação era, portanto, bastante conhecida.

Ao adquirir os materiais, no entanto, Tito de Camargo tentou, em vários momentos, dividir sua responsabilidade com a irmandade de São Benedito, ao sugerir que a conta fosse registrada não em seu nome particular, mas no daquela irmandade. O dono do estabelecimento, todavia, respondeu que “não tinha e não queria ter negócio” com ela. É possível que esta recusa se justificasse pelo ostracismo que a irmandade parecia viver naquele momento. Afinal, o comerciante havia declarado que não se fiava naquela entidade, pois, nunca havia estabelecido com ela relações comerciais.

O comerciante decidiu, então, que “só venderia” os tais gêneros a Tito de Camargo, por “lhe merecer confiança” e que este devia, por sua vez, assumir o negócio “sob sua exclusiva responsabilidade”. Assim pressionado, ele terminou por aceitar esta condição fazendo, dali em diante, “todas as compras em seu nome individual”. Apesar de Tito de Camargo declarar que tais materiais eram empregados nas obras da capela, isto não parecia, pois, atenuar seus compromissos, uma vez que o negociante em questão, dizia desconhecer a irmandade e não se importar com “o destino dos objetos comprados”. Parte das contas, no entanto, foram encaminhadas por Tito de Camargo a Anna Gonzaga que “por pia vontade”

fazia o “pagamento dos serviços e objetos comprados para a referida igreja”⁴⁷. Tito de Camargo estava, portanto, nesta complexa relação, pessoalmente comprometido com São Benedito.

Nesta pretendida união de interesses entre Anna Gonzaga, padre Cypriano e Tito de Camargo, construída em torno do projeto da capela havia, no entanto, espaços de atuação bem diversos. Estas diferenças se explicitavam ainda nos objetivos e lugares onde ocorriam os leilões beneficentes. A maioria esmagadora dos leilões promovidos por Tito de Camargo, por exemplo, acontecia na própria capela de São Benedito⁴⁸, enquanto Anna Gonzaga preferia lugares como o teatro São Carlos, o Club Semanal ou o salão da Santa Casa. Promotores diferentes, público distinto?

“Leon Gozlan”⁴⁹, por exemplo foi bastante sarcástico com este tipo de separação social e espacial, em 1877. Ao anunciar no jornal mais um leilão na igreja de São Benedito afirmou, ironicamente, que o “pobre santo” corria o risco de “ficar com a casa descoberta no próximo inverno” se a “senhora” não fosse lá na igreja “animar a festa”. Ele provocava sua “leitora” ao fazer referência à própria trajetória do santo, pois apesar de São Benedito ser “de raça etíope” e de “ter o cabelo encarapinhado” havia sido, afinal, “um bom preto a quem Nossa Senhora havia entregue um filho branco como jaspe”. Chamava atenção de sua “leitora” ao recomendar que ela não tivesse “receio” de “expor aos olhares do bom santo, os seus cabelos louros e corridos como fios de seda”.

O autor buscava minimizar o desconforto das “distintas senhoras” brancas de cultuar um santo negro que, através da devoção, terminava aproximando-as de escravos e libertos. A imagem projetada, por ilação, dos irmãos de São Benedito que provavelmente se reuniam naqueles domingos na igreja de São Benedito tendia, em sua argumentação, a ser

⁴⁷ ACMU. TJC. 1882. Ação sumária. 2 Of. Cx 109 n. 1975. A conta referente a estas compras de materiais feitas por Tito de Camargo foram encaminhadas ao seu inventariante para serem descontadas de sua herança e foram contestadas pela viúva sem que, no entanto, pudesse evitar que seus herdeiros fossem condenados a pagá-las.

⁴⁸ Havia no entanto, algumas exceções como demonstra este anúncio: “O abaixo-assinado diretor das obras de São Benedito, pede a todas as pessoas que fizeram o favor de aceitar cadeiras em benefício da dita obra, o abaixo-assinado pede aos mesmos senhores que quiserem fazer o pagamento, o fazerem na bilheteria do teatro ao Sr. Mamede que terá a lista para o abonar, e o abaixo-assinado irá em um dos intervalos agradecer aos seus convidados dos camarotes. Campinas, 15 de maio de 1879. Tito de Camargo Andrade”.

⁴⁹ Diário de Campinas, 23 de dezembro de 1877. É possível que Leon Gozlan seja um pseudônimo.

contrastada com outras percepções, tais como a de Antônio Pompeu de Camargo que, como vimos no primeiro capítulo, ao descrever os escravos em 1830, definia-os como “homens brutos, cheios de barbaridade e de ressentimentos”. Os negros reunidos em torno da devoção organizada no interior da igreja, no entanto, não deviam assustar aquela “senhora”, pois, assim como o santo, podiam ser “bons pretos”, mesmo tendo o “cabelo encarapinhado”. Gozlan, ao pretender assim apaziguar os temores da “senhora” em se mesclar com o público dos leilões na igreja surpreende-nos, no entanto, pelo teor discriminatório que fazia, contudo, tanto sentido para os leitores daquele jornal.

Os conflitos que envolviam esta convivência entre pessoas socialmente diferentes em torno das obras da capela apareciam também em artigos como o que foi publicado em 30 de dezembro de 1878. Este tipo de matéria era seguidamente anônima ou, como neste caso específico, assinada com pseudônimo: “Nito 7”. No entanto, não é possível afirmar com segurança, se aludiam a Tito de Camargo ou não. Estes artigos faziam referências a intrigas localizadas que são, hoje em dia, de difícil entendimento. No entanto, terminavam por demonstrar as tensões existentes ao explicitar uma oposição, entre “maiorais” e “quidans nestes leilões”, como veremos na transcrição a seguir: “Ontem à tarde mandaram um *quidam*⁵⁰ falar comigo para que não lançasse hoje por haver certas personagens. Como é de ver fiz observações ao maioral da festa, exigi as prendas arrematadas e retirei-me. Penso que estava no meu direito lançando sobre prendas com que eu ficava”⁵¹.

* * *

No salão da Santa Casa, enquanto isso, depois de ser “especial e brilhantemente preparado”, realizava-se mais um evento em benefício de São Benedito. “Repleto de povo”, “distintas senhoras e cavalheiros”, tocavam piano e cantavam nos intervalos. A música, nestes momentos, continuava sendo imprescindível, mas o piano destinava-se apenas a

⁵⁰ Pessoa pouco importante, um fulano. *Aurélio eletrônico*. Em itálico no original.

⁵¹ *Gazeta de Campinas*, 30 de dezembro de 1878. O artigo intitula-se “O brilhantismo da festa de São Benedito, ou dos provedores”.

proporcionar ao público “horas agradáveis” e em nada lembrava, certamente, os batuques africanos e sua função religiosa⁵².

Apesar de recorrer, seguidamente, aos “sentimentos religiosos” ou à “filantropia” do público, os “benefícios” de São Benedito envolviam também uma tentativa de organizar “divertimentos”. Afinal, as prendas ali arrematadas tinham valores muito simbólicos e podiam variar bastante. Em um destes leilões, uma sempre-viva, por exemplo, podia ser arrematada por 5\$000 réis enquanto uma rosa, poderia chegar a 20\$000 réis⁵³. As prendas podiam valer também quantias mais vultosas, como em 1878, quando se anunciou um “rico cavalo marchador”⁵⁴. Havia ainda contribuições, como a de um português anônimo que, menos afeito a estes eventos sociais, enviou sua doação diretamente a Anna Gonzaga⁵⁵. Entretanto, a julgar pelos artigos que se publicavam nos jornais, atitudes como estas não eram a regra. Embora se destacasse, muitas vezes, o respeito devido a São Benedito por ter sido, entre outras qualidades, “conselheiro de São Francisco e ama seca de Santo Antônio”, os leilões pareciam seduzir mais este público por ser uma forma de lazer do que propriamente pelo sentido religioso.

H. de B., escreveu ao público, por exemplo, um convite para estes eventos ressaltando o esmero com o qual estes leilões eram preparados (dispondo-se “artisticamente as prendas”) e, também, os vários interesses que poderiam ser ali contemplados, se fosse dado crédito ao termos do convite feito por ele no jornal, o público não se arrependeria de ter comparecido, uma vez que “sempre haveria alguém mais” que iria ao Club Semanal para “arrematar prendas e...sorrisos consoladores dos desfalques no bolso”. Ele finalizava o convite afirmando que o leilão era mesmo uma “felicidade” por livrá-los de “algumas destas longas noites de tédio, em que o ar penetrante e frio” os lembrava a “chegada do inverno, da estação da morte”. Concluía o convite com um “salve Benedictus”⁵⁶.

Em outros momentos, sublinhava-se o quanto aquelas eram ocasiões especiais já que proporcionavam à “mocidade” a oportunidade de se “desenvolver”, privando assim (como

⁵² Diário de Campinas, 31 de dezembro de 1878; 01, 03 e 25 de janeiro e 4 de março de 1879.

⁵³ Diário de Campinas, 31 de dezembro de 1878.

⁵⁴ Diário de Campinas, 12 de setembro de 1878

⁵⁵ Diário de Campinas, 09 de janeiro de 1878

⁵⁶ Diário de Campinas, 14 de abril de 1878.

aconteciam nos bailes) do “aconchego das relações fundadas na íntima convivência”⁵⁷. Em abril de 1878, por exemplo, comentava-se que naquele salão, havia “prendas de muito valor” que seduziam tanto os devotos de São Benedito quanto os devotos daquelas piedosas senhoras que animavam os leilões. No Club Semanal a questão estava, portanto, em descobrir “quem podia mais”, se o “santo ou algumas santas da devoção dos visitantes”⁵⁸.

Não se sabe se por este poderoso apelo ou se por sua reverenciada filantropia, as mulheres eram seguidamente vinculadas a estes eventos e à construção da capela⁵⁹. O Dr. Balthazar, em um discurso em 27 de abril de 1878, ao se referir à construção da capela de São Benedito exaltava:

*“se porém a piedade, a caridade, os ternos e sublimes sentimentos do coração que alentam a família e a domesticidade, se obscurecem e brusculeando-se aproximassem à sua extinção, nós só acharíamos o germem restaurador dessas máximas consolações no coração da mulher”*⁶⁰.

E Anna Gonzaga personificava, sobretudo nos discursos deste médico, esta característica feminina e se destacava na organização destes eventos. Ela, por sua vez, parecia se deixar influenciar por palavras como estas do Dr. Balthazar e em 1879, veio até mesmo a fundar uma associação de senhoras “para auxiliar as obras da capela de São Benedito”. E em 1880 a instituição já contava com 340 sócias. Apesar do sucesso desta iniciativa, no entanto, em 11 de novembro deste mesmo ano, pedia-se às mesmas senhoras que pagassem suas mensalidades que custavam apenas mil réis “visto serem muito insuficientes os rendimentos da sociedade”⁶¹.

Se os leilões adquiriam o caráter de entretenimento, a capela e a devoção religiosa iam incorporando, neste processo, significados mais diversos e politicamente mais contundentes.

⁵⁷ Lisboa, José Maria. Almanach litterario de São Paulo para 1879. São Paulo: Typographia da “Província”, 1878.

⁵⁸ Diário de Campinas, 16 de abril de 1878.

⁵⁹ Diário de Campinas, 28 de março de 1878 afirmava que “sendo o produto do leilão destinado a um fim pio e atento aos sentimentos religiosos que predominam geralmente nas senhoras” esperava-se que elas respondessem generosamente ao convite indo ao leilão.

⁶⁰ Diário de Campinas, 27 de abril de 1878.

⁶¹ Almanaque de 1879 e Gazeta de Campinas, 11 de novembro de 1880.

Vista como um “edifício importante” na localidade e por “consideração à beleza do largo em que vinha sendo construída”, a capela merecia destaque nos discursos e apelos divulgados na imprensa conclamando que ela fosse concluída⁶². A continuação das obras justificava-se, portanto, por sua imponência física, por estar se transformando em um patrimônio da cidade. O templo era valorizado e ganhava assim um significado mais genérico e mais distante daquele atribuído originalmente pela irmandade, que pretendia ali concentrar, de forma mais autônoma, a devoção de seus irmãos. É possível detectar, também, em outros discursos, o mesmo movimento que tendia a distanciar a capela de São Benedito e sua devoção da comunidade e/ou irmandade que lhe deu origem, aproximando-a, a seu turno, do mundo senhorial.

Embora São Benedito fosse ele próprio negro e tivesse sido escravo, estes aspectos de sua trajetória deixavam de ser sublinhados, preferindo-se destacar o seu sofrimento. O Dr. Balthazar, sempre muito eloqüente, afirmava em um discurso de 1878⁶³ que o “Deus cristão”, contrariamente aos “senhores do Olimpo”, considerava a dor “um bem”, pois, ela nobilitava o homem e o preparava “para os mais altos destinos”. Não era um “sinal de vergonha”, mas um “selo de eleição e glória, uma lei misteriosa que fechava o abismo e abria os céus pela oração”. Além do sofrimento, o discurso construía uma oposição entre as virtudes de uma vida exemplar e as veleidades da riqueza humana ao afirmar:

“A edificação do tempo (...) tem sua história de sangue (...). As virtudes e vida exemplar, o martírio e a perseguição, levantam mais templos com os ossos dos confessores da fé (...) do que todas as riquezas humanas: e todos os santificados pelas perseguições e virtudes, se interpuseram entre Deus e os homens como intercessores”.

Estas palavras, proferidas no Club Semanal, eram dirigidas prioritariamente a um público pouco afeito a nobilitar o trabalho dos escravos. No discurso do Dr. Balthazar não havia, pois, nenhuma correlação explícita entre a trajetória de sofrimento e de abnegação de São Benedito e os irmãos que, para demonstrar sua devoção, haviam iniciado as obras de sua capela. O discurso, ao contrário, desvinculava-os sutilmente da edificação da igreja. O tom genérico de suas palavras tendia a expulsar as diferenças contidas naquele projeto:

⁶² Diário de Campinas, 4 de novembro de 1877 e 14 de abril de 1878.

⁶³ Diário de Campinas, 27 de abril de 1878.

“Só a revelação fez de Deus o pai comum da humanidade e todos os homens irmãos entre si, pelas águas santas do batismo e agraciados pela oração. O templo é uma necessidade imposta pelo criador e no divino verbo encarnado”.

A construção da igreja sendo uma “necessidade” e um “dever” era, pois, uma tarefa que a todos abrangia. Assim, o médico continuava:

“O templo pois a Deus; o altar ao santo e a oração, são deveres a que não se pode pois eximir o cristão e o católico”.

Assim, a capela de São Benedito deixava de ser obra feita pela e para a comunidade negra (escrava e/ ou liberta, africana ou crioula) e passava a ser extensiva a todos os católicos. A nobreza do discurso não ia, naturalmente, no sentido de concluir que as atitudes de senhores e escravos tinham a mesma importância diante da devoção. Ao contrário. Finalizava sublinhando o louvor devido à iniciativa dos piedosos sentimentos cristãos de uma mulher, Anna Gonzaga:

“Quando o templo católico, como de presente, deve a sua edificação a uma senhora, que, rompendo com maléficas conveniências sociais, afronta a indiferença dos incrédulos, o riso zombeteiro da impiedade e o escarneio do especulador que só invoca o nome de Deus para selar as suas conveniências pessoais, aquela que assim procede excita a admiração dos adversários e a profunda veneração dos que sabem compreender a sua abnegação e piedade”.

O conhecido médico, com palavras como esta, elaborava uma idéia universal sobre o significado dos templos para o catolicismo, esvaziando, ao mesmo tempo, qualquer possibilidade de se pensar os motivos e significados próprios para pessoas como os irmãos de São Benedito que há anos pretendiam construir sua capela. O catolicismo era tão amplo neste discurso que terminava expulsando as diferentes formas que uma população tão heterogênea como aquela tinha de vivenciá-lo.

O Dr. Balthazar, aparentemente encantado com as atitudes de Anna Gonzaga, valorizava o fato dela ser mulher e ter, apesar de sua condição, chamado para si a tarefa de construir aquele templo. Além disso e muito mais importante, o fato dela ousar “romper” as

“maléficas conveniências sociais”. Afinal, tratava-se de uma senhora branca que por sua “abnegação e piedade” colocava-se à frente daquelas obras, objeto até então da devoção fervorosa de escravos e libertos⁶⁴. Em discursos como os dele, portanto, a devoção originariamente negra perdia muito de sua força diante das ações quase heróicas de Anna Gonzaga.

* * *

Esta imagem, contudo, não era a única criada em torno da construção da igreja nem tampouco a mais recorrente. Afinal, há tantos anos trabalhando em prol da capela, o nome de Tito de Camargo já era indissociável da devoção de São Benedito.

No início da década de 1880, no entanto, ele foi tendo dificuldades cada vez maiores para levar seu projeto adiante. O Dr. Cassiano, marido de Anna Gonzaga, atento a seu estado de saúde chegou a ser chamado para tratá-lo de uma doença que parecia afligi-lo já havia algum tempo⁶⁵. Embora em 1880 ainda se pudesse vê-lo solicitando o envio de prendas para o leilão de São Benedito nos jornais nos quais intitulava-se “o administrador das obras da capela”, Tito de Camargo conseguia, cada vez menos, estar à frente delas⁶⁶. No primeiro aniversário daquela associação de senhoras capitaneada por Anna Gonzaga, já se

⁶⁴ Algranti afirma em seu trabalho que desde o período da colônia havia uma expectativa do o Estado e da Igreja quanto ao papel a ser desempenhado pelas mulheres: o de mãe e esposa, receptáculos das tradições culturais e das virtudes morais que se desejava transmitir aos colonos. Na historiografia, por sua vez, consolidou-se, em primeiro lugar, a imagem da mulher reclusa e submissa, subjugada pelos homens em seus direitos civis e em sua participação política. Em segundo lugar, esta mesma literatura apontou sua excessiva religiosidade. Estas imagens, no entanto, tendem a serem revistas, segundo a autora, em trabalhos mais recentes que procuram ressaltar a multiplicidade de papéis representados pelas mulheres. Em Campinas, a mulher devota e virtuosa salta de discursos como a do médico citado acima, mas a esta imagem devemos acrescentar uma outra. Afinal, a filantropia feminina era um veículo importante – e nunca desprezado – de distinção social garantindo ainda, àquelas senhoras, um espaço de atuação para além do ambiente familiar. Assim, uma senhora como Anna Gonzaga usava a imagem de devota em seu próprio favor, ao garantir uma participação social e política mais efetiva que ia, por sua vez, na contramão dos ensejos dos irmãos de São Benedito para quem a igreja devia constituir um espaço próprio de ação e expressão religiosa. Algranti, Leila. Honradas e devotas: mulheres da Colônia: Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, pp. 53-81.

⁶⁵ ACMU. TJC. 1882. 4 Of. Cx 169 n. 4795. Inventário de Tito de Camargo; 1881. Registro de Testamento Livro 1881-1885, p. 13 ou nos documentos avulsos.

⁶⁶ Diário de Campinas, 24 de janeiro de 1880.

anunciavam as dificuldades enfrentadas para dar continuidade àquelas obras, pois as esmolas pareciam ter cessado, justamente, devido à “enfermidade de pessoa que trabalhava para tal fim”. Sem poder contar com o dinheiro arrecadado por Tito de Camargo, aquela associação declarava estar “sobrecarregada com as despesas das referidas obras”⁶⁷. Preocupada com o seu destino, tentava convencer as demais mulheres da cidade que o “auxílio” das senhoras era indispensável, sugerindo que se filiassem àquela associação, pois, a “mensalidade” era “de apenas 1\$000 réis”. O dinheiro era recolhido na casa do tesoureiro das obras ou na casa do Dr. Cassiano Gonzaga onde também podiam ser feitas as novas filiações. Só com o concurso das mulheres da cidade, poderia, então, segundo o apelo daquela associação, “ser concluídas as obras da mencionada capela”⁶⁸.

Em 29 de janeiro de 1882, morreu Tito de Camargo. Apesar de todos os seus esforços, não pode ver a igreja de São Benedito construída. Segundo se noticiou, ao perceber que “se aproximava o fim de sua existência”, ele havia pedido à Câmara Municipal a permissão para que seu cadáver fosse, “um dia”, enterrado no interior da capela à qual havia devotado tanta dedicação. No entanto, naquele momento, já não eram mais permitidos os enterramentos nas igrejas e seu pedido não foi atendido, mesmo tratando-se de uma de suas últimas vontades⁶⁹.

⁶⁷ Gazeta de Campinas, 31 de outubro de 1880.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ Desde pelo menos a postura municipal de 1856 havia a proibição explícita de se fazerem enterros na “antiga capela do Cônego Melchior”. O último corpo ali enterrado, oficialmente, havia sido de D. Luíza Fernandes de Moraes que sendo parente do falecido Cônego alegou direitos precedentes e, em 1865, através de seu procurador Ricardo Daunt, entrou com um requerimento pedindo à Câmara Municipal que fizesse um aditivo em suas posturas permitindo seu sepultamento. O que parece ter lhe sido concedido. Depois disso, a conjuntura havia se modificado bastante em Campinas. Discutia-se, cada vez mais, quem tinha o poder de decidir sobre o destino dos corpos dos mortos. O debate em torno da secularização dos cemitérios era apaixonado e a igreja tentava evitar uma perda de seu poder, defendendo com afinco a necessidade de suas autorizações para os enterros (“sepulte-se”) contra a Câmara que, por diversas vezes, havia tentado suspendê-lo em busca de estender o direito à sepultura a não católicos. Afinal, houve casos ruidosos na cidade nos quais o vigário havia negado emolumentos e/ou sepultura a protestantes, maçons e suicidas (mesmo tratando-se de loucos ou de escravos desesperados com os maus tratos). Havia também, após as repetidas epidemias de varíola, a interferência de médicos que buscavam instituir a obrigatoriedade dos atestados de óbitos. Diante de tamanha discussão sobre os enterros, Tito de Camargo não pode contar com a condescendência da Câmara Municipal. BCMU. Livro de Correspondências Posturas e Editais, 1856 a 1872. APMC. Actas da Câmara Municipal. Cidade de Campinas, 1864 a 1872, pp. 32 e 33 de 3 e 4 de abril de 1865, respectivamente. Sobre o funeral de suicidas, Diário de Campinas, 30 de janeiro, 01 e 13 de

Seu enterro encheu a cidade de comoção. No “saimento” de seu “cadáver” compareceu um “extraordinário número de pessoas de diversas classes sociais” e seu corpo foi acompanhado até o cemitério por muitos “carros”⁷⁰, testemunhando seu prestígio junto a população campineira. A sua viúva, Joana de Camargo, fez também questão de sepultá-lo em grande estilo não economizando no caixão, no carro fúnebre, na missa com acompanhamento de órgão, nos castiçais e nos tapetes⁷¹.

A morte de “Mestre Tito” foi longamente noticiada nos jornais fazendo-se uma retrospectiva de sua vida, enfatizando seu empenho na conquista de sua liberdade, no cuidado com os doentes, na construção da igreja de São Benedito. Ele morria consagrado, como um “cidadão estimável” e “digno de um aperto de mão” de todos aqueles que eram capazes de perceber, em sua trajetória, marcos de nobreza. A viúva agradeceu “profundamente” a todas as pessoas que haviam feito a “esmola” de acompanhar o enterro de seu marido e, através do jornal, convidava-os a assistir missa de sétimo dia a realizar-se na igreja do Rosário, no dia 4 de fevereiro de 1882⁷².

Nas notícias sobre sua morte e nas descrições sobre aqueles que haviam acompanhado os cerimoniais fúnebres houve, no entanto, uma grande ausência: a irmandade de São Benedito. Pouco antes de morrer, Tito de Camargo havia tomado o cuidado de registrar seu testamento no qual se declarava católico romano sem fazer, porém, sequer uma menção a esta irmandade. Não definiu ali sua mortalha nem a forma como queria que fosse realizado seu sepultamento⁷³. Talvez isso se devesse a conflitos antigos ou, quem sabe, ao

fevereiro de 1878. Sobre a secularização dos cemitérios, Diário de Campinas, 14 de fevereiro de 1879. Sobre o “sepulte-se” e os atestados de óbitos, consulte ainda AESP. Ofícios diversos de Campinas, N. Ordem 858, doctos 63 a, 2, 10; 63 a, 2, 13; 63 a, 2, 20; 63 a, 2, 28; 63 a, 2, 39 e N. Ordem 857, Docto 63, 2, 62. Sobre a condução de corpos ao cemitério pela Cia de bonde, veja ainda os documentos 63 a, 1, 83 à 87. Por fim, Gazeta de Campinas, 31 de janeiro de 1882.

⁷⁰ Gazeta de Campinas, 31 de janeiro de 1882.

⁷¹ ACMU. TJC. 1882. 4 Of. Cx.169 n.4795. Inventário.

⁷² Gazeta de Campinas, 31 de janeiro de 1882 e Diário de Campinas, 01 de fevereiro de 1882.

⁷³ ACMU. TJC. Livro de Registro de Testamento 1881-1885, p. 13. Testamento de Tito de Camargo, 18 de abril de 1881. Veja ainda os documentos avulsos. Não era muito comum, nos testamentos, haver descrições muito pormenorizadas sobre os rituais fúnebres dos irmãos de São Benedito. Só foi possível localizar um caso, o de Maria Flora. Ela era esposa de Joaquim José de Andrade, que, por sua vez, foi rei da irmandade em 1872. Maria Flora declarou em seu testamento que desejava que seu corpo fosse velado na igreja de São Benedito e que seu caixão fosse carregado pelos irmãos. Queria oito missas de corpo presente no dia de seu falecimento e que seu corpo fosse envolto no hábito de São Benedito. Ela morreu no dia 20 de setembro de 1845 aos 50 anos de idade. Quem requisitou,

ostracismo que aquela irmandade vinha amargando nos últimos anos. O surpreendente, no entanto, é que se noticiava em seu enterro a presença de uma outra associação, a Sociedade Artística Beneficente que ali se fazia representar por uma comissão, tendo em vista que Tito de Camargo, antes de morrer, parece ter a ela se filiado⁷⁴.

Esta sociedade havia sido fundada em 19 de setembro de 1869 e era uma das mais antigas em Campinas. Em 1873, contava com 160 sócios e entre seus membros havia médicos, farmacêuticos, sacerdotes, lavradores e negociantes. Naquele ano tinha um patrimônio de 3:000\$000 réis. Ela havia sido criada com o intuito de assistir aos “artistas carentes” e, por isso, tinha a seu encargo uma viúva, além de “prestar socorros aos que enfermavam”⁷⁵.

Embora possamos identificar alguns pontos de confluência entre as funções da irmandade de São Benedito e a Sociedade Artística Beneficente, elas se diferenciavam em alguns pontos importantes. As irmandades religiosas brasileiras, em geral, cumpriam funções essenciais, delegadas pelo Estado, na assistência de seus irmãos assumindo o encargo de ampará-los, sobretudo quando eram pobres e desvalidos⁷⁶. Em Campinas, elas eram numerosas e grande também era o número de desamparados e doentes, sobretudo em uma cidade que tanto sofreu com doenças tais como a hanseníase, o tifo e a varíola.

Havia até mesmo irmandades como a Misericórdia fundada exclusivamente para recolher os doentes pobres que ela sustentava com “esmolas” recebidas de particulares e com os rendimentos de umas ações que possuía da Companhia Mogiana de Estradas de Ferro. À medida, no entanto, que o número de libertos foi aumentando (impulsionados pela lei do Ventre Livre e dos Sexagenários) e avolumando-se a chegada dos imigrantes, cresceu barbaramente o número de doentes sem que uma irmandade como aquela pudesse contar

posteriormente, os resíduos de seu testamento foi Joaquim Xavier de Oliveira que veio a ser, mais tarde, como vimos, procurador daquela irmandade. Sua filha, Anna Flora, talvez tivesse permanecido próxima à irmandade, pois, firmou um vale em 1879, tomando emprestado de Tito de Camargo pouco mais de 30\$000 réis. Tito de Camargo, no entanto, contrariamente a Maria Flora, não fez qualquer exigência em relação a seu funeral, nomeando apenas seus testamentários. ACMU. TJC. 1855. 1 Of. Cx 539 n. 9856. Testamentária de Maria Flora de Campos.

⁷⁴ *Gazeta de Campinas*, 31 de janeiro de 1882

⁷⁵ Lisboa, José Maria. *Almanak de Campinas para 1873*. Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1872.

⁷⁶ Sobre esta questão, consulte Scarano e Boschi. Op Cit.

com o pagamento de senhores, que antes custeavam o tratamento de seus escravos⁷⁷. Não se sabe até que ponto estas questões foram preponderantes mas, ao lado das irmandades religiosas, começaram a prosperar várias outras agremiações assistenciais em Campinas⁷⁸.

As irmandades como a de São Benedito, nascidas com uma marcada função assistencialista, possuíam membros unidos segundo suas afinidades culturais ou seu estatuto social. Embora estes critérios não fossem rígidos, traduziam, quase sempre, o grau de exclusão ao qual seus irmãos estavam submetidos na cidade, representando, muitas vezes, as reduzidas possibilidades que tinham para poder se reunir e se expressar. De qualquer maneira, a seleção de seus membros não seguia, a rigor, nenhuma exigência corporativa profissional. Este não parecia ser o caso, por exemplo, da Sociedade Artística Beneficente que era destinada a assistir “artistas carentes”⁷⁹ embora englobasse, no seu interior, um grande leque de profissionais. A irmandade de São Benedito, no entanto, estava pelo menos desde 1879 completamente desarticulada⁸⁰. Talvez por isso, Tito de Camargo tivesse se filiado a esta outra instituição ou talvez isto marcasse, também, a sua ascensão social, pois, ele passava a militar não apenas entre seus irmãos escravos e libertos mas, passava a estender suas ações, ao ser aceito por uma sociedade como aquela, ao se colocar, por exemplo, ao lado de médicos e farmacêuticos.

Embora Tito de Camargo se filiasse a esta sociedade assistencialista ele não teve, antes de morrer, maiores dificuldades financeiras nem deixou seus herdeiros ao desamparo. Apesar disso, após sua morte, sua família entrou em conflito na disputa de sua herança.

Delfino Ferreira, Antônio de Camargo e Inácio Augusto de Campos Rego⁸¹, maridos de Ambrosina, Gabriela e Henriqueta, filhas e neta de Tito de Camargo, não tardaram a se desentender com a viúva Joana de Camargo. Eles tentaram impugnar a partilha dos bens da herança por considerarem “exagerados” os gastos feitos com o sepultamento de Tito de

⁷⁷ Sobre o Hospital de Misericórdia, consulte: AESP, Ofícios Diversos de Campinas. N. Ordem 857 docto. 63-4-2, 1878 e 63-4-72d, 1887.

⁷⁸ Sobre estas associações, veja Lapa, José Roberto do Amaral. Op. Cit.

⁷⁹ Na Gazeta de Campinas de 8 de outubro de 1874 noticiava-se o próspero andamento desta associação “prestando salientes socorros aos seus membros e assim criando um abrigo certo as classes laboriosas na eventualidade dos maus tempos”.

⁸⁰ Lisboa, José Maria. Almanach litterario de São Paulo para 1879. São Paulo: Typographia da “Província”, 1878.

⁸¹ Também citado nos documentos como Inácio Camargo.

Camargo, pretendendo que aqueles gastos fossem considerados como “negócio particular da viúva”. Antônio argumentava, por exemplo, que as despesas com o enterro haviam sido demasiadas frente à herança, não sendo justo que se fizesse um enterro “com tantos requintes para um homem que havia trabalhado tanto para fazer um bonito pecúlio”⁸². Não pareciam, pois, creditar qualquer valor ao cabedal simbólico, religioso e/ ou sentimental contido em um enterro como aquele que Joana havia preparado para o marido. Frente a estas atitudes, a viúva ficaria “consternada”.

Joana de Camargo argumentou que não podia haver “injustiça maior”, por ter sido Tito de Camargo sempre, “apesar de preto”, “desde seu cativoiro”, um “homem de bem” que havia “forrado a toda a sua família para quem tinha deixado fortuna”. Acusava os herdeiros de quererem se opor à “mesquinha despesa” feita “a bem da alma daquele que em vida sempre havia dado prova de verdadeira estima e amizade a todos os seus”. Considerava a maior “ingratidão negar o pagamento das últimas exéquias” praticadas e feitas ao corpo do finado Tito de Camargo. Joana se indignou também com o coletor de rendas ao ponderar que a impugnação havia sido feita após os cálculos da partilha sem que em Campinas houvesse qualquer registro de casos em que, tendo o morto deixado fortuna, lhe fossem negadas as despesas com a sepultura. Joana reclamou, por fim, da avaliação dos imóveis da herança que, tendo sido feitos em “um só dia”, haviam representado um custo elevado no processo mesmo tratando-se de prédios urbanos e próximos um dos outros. Ela acusava a “malícia do escrivão” que teria levado seu procurador a se recusar a assinar aquele termo, pretendendo recorrer para os cálculos finais da herança ao despacho do juiz de direito⁸³.

As brigas no processo de inventário logo ganharam as ruas através das páginas do jornal. Em 24 de outubro de 1882, a Gazeta de Campinas noticiou, na seção particular, um interessante artigo intitulado “telegrama vindo do céu” no qual a “a alma de Mestre Tito” dirigia-se ao juiz de órfãos e de direito que tratava de seu inventário. Ela assim dizia:

“Meia noite, 20 de outubro. Façam V.V. Exas. o favor de verem com cuidado o meu inventário. Ontem o Vicente Paes me contou que no mesmo meu inventário para avaliarem umas casinhas que meu corpo quando era

⁸² ACMU. TJC. 1882. 4 Of. Cx.169 n.4795. Inventário.

⁸³ Idem

vivo tinha nessa cidade (tudo nessa cidade!!) dividiram a diligência em sete dias (!!) quando o ato fez-se em um só dia. Já falei com o São Benedito sobre isso”.

Mestre Tito estava, pois, mais do que nunca, presente na vida da cidade, mesmo depois de morto e, por isso mesmo, poderoso para agir no zelo de seus interesses. Ao ser invocada a sua alma, forçoso era responder e alguns dias depois, publicava-se:

“Meio dia 22 de outubro. É a pura verdade o que lhe contou o Vicente Paes, porém ele não disse a Mestre Tito que no mesmo seu inventário o procurador de sua viúva não assinou esses termos (...) e não contou a Mestre Tito que aqueles a quem Mestre Tito, quando seu corpo era aqui vivo, tirou do cativeiro dando liberdade à custa de seu dinheiro, não querem pagar as despesas do enterro de seu corpo, opondo-se no inventário a esse pagamento e com isto também o coletor.

Veja Mestre Tito, que ingratidão!!! Vmce que foi cá na terra quando seu corpo era vivo, trabalhador, econômico, a ponto de deixar cá na terra um pecúlio de 24 contos de réis, como se vê do monte-mor, na partilha que esta feita e lançada no inventário e que por impugnarem o pagamento do enterro de seu corpo trata-se de reformar por isso converse aí com São Benedito a esse respeito, fazendo-lhe ver que é uma injustiça muito grande não pagarem essa despesa, quando ela devia ser paga por sua menção visto que é por parte de quem foi feita essa despesa (...) Vmce Mestre Tito, cá na terra quando seu corpo era vivo, era muito amigo de São Benedito, tanto que muito contribuiu para a construção do palacete do mesmo que está acabando, e vai ficar bonitinho, razões estas pelas quais o São Benedito não há de ser ingrato como é sua família, isto é, aqueles ingratos que não querem que o monte de seu casal pague o funeral e a despesa já feita com o seu corpo para ser enterrado no cemitério cá na terra”⁸⁴.

⁸⁴ Estes artigos foram publicados na Gazeta de Campinas nos dias 21, 24 e 25 de outubro e 9 de novembro de 1882.

Segundo este tipo de diálogo com “a alma de Mestre Tito”, os conflitos envolvendo seu inventário dividiam as opiniões e, na resposta acima, defendia-se a posição de que Joana de Camargo devia pagar as despesas que havia feito, com o dinheiro referente ao “monte de seu casal”. Brigas como esta demonstram as dificuldades da viúva em manter unida sua família após a morte de seu marido. Afinal, se Tito de Camargo havia construído durante sua vida uma família e um patrimônio, com sua morte, tudo tendia a se transformar.

Joana de Camargo parecia magoada diante da “ingratidão” de suas filhas e neta. Ela devia ser idosa também naquela ocasião. Sentindo-se adoentada, escreveu em 4 de janeiro de 1883 seu testamento, legando a sua terça para seu neto, Tito de Camargo Neto, filho de Gabriela e Antônio de Camargo. Ela o fazia em “atenção ao zelo, amizade e desinteresse” com o qual ele parecia tratá-la⁸⁵. Vinte dias depois, doou ao neto uma casa na rua Luzitana, vizinha àquela onde ela própria morava⁸⁶. Esta próxima convivência não duraria muito. No dia 16 de maio ela viria a falecer⁸⁷.

Em 1883, sua filha Ambrosina morava em Araras com seu marido e Henriqueta, em Itu. Talvez não tivessem interesse em manter em Campinas todos os imóveis da herança e, ainda durante o inventário de Tito de Camargo, alguns deles foram vendidos. Gabriela, que morava na cidade, no entanto, também foi vendendo aos poucos os bens deixados pelo pai. Ela e seu marido hipotecaram casas da rua Luzitana a um de seus vizinhos, Pedro José de Oliveira que veio, por sua vez, a executá-los, ficando com as ditas propriedades em 1883 e 1885⁸⁸. O mesmo destino teria aquela casa doada por Joana ao neto⁸⁹. A família, morando

⁸⁵ ACMU. TJC. Livro de registro de testamentos 1881-1885 e documentos avulsos. Testamento feito em 4 de janeiro de 1883 e aberto em 17 de maio de 1883, um mês após sua morte. Veja ainda a tomada de contas: 1 Of. Cx 622 n. 12772.

⁸⁶ Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas n. 12 a, p. 19. 24 de fevereiro de 1883.

⁸⁷ ACMU. TJC. 1883. 4 Of Cx. 172 n.4833. inventário de Joana de Camargo.

⁸⁸ Cartório do 1 Ofício, Livro de Notas n. 84, p. 92. Antônio de Camargo e mulher vendem a Augusta Josefina de Almeida em 11 de julho de 1883 uma casa na rua Luzitana n. 112. No mesmo cartório, Livro de Notas n. 85, p. 16, o casal vende uma casa a Pedro José de Oliveira na rua Luzitana n. 108 em 20 de outubro de 1883. No cartório do 2 Ofício, Livro de Notas n. 28 p. 71v, o casal vende ao mesmo senhor uma casa a rua Luzitana n. 110 em 4 de novembro de 1885.

⁸⁹ Cartório do 2 Ofício, Livro de Notas n. 12 a, p. 19. Escritura de doação de Joana de Camargo a seu neto Tito de Camargo Andrade de uma casa a Rua Luzitana sem número em 24 de fevereiro de 1883. Cartório do 1 Ofício, Livro de Notas n. 88, p.113 Tito de Camargo Andrade e sua mulher D. Damiana Júlia de Camargo, negociam uma casa na rua Luzitana, sem número, a Pedro José de Oliveira em 23 de março de 1885.

em cidades diferentes e tendo perdido muitos de seus bens em Campinas, foi se apagando dos registros. Eles não teriam a mesma proeminência na cidade que teve seu pai e avô. Empobrecidos, nenhum compromisso parecem ter nutrido também com o projeto de construção da igreja, tão acalentado por Tito de Camargo, durante quase toda sua existência.

* * *

A igreja já estava, no entanto, quase concluída quando Tito de Camargo morreu. Os espetáculos em benefício da capela, sem ter a mesma força e assiduidade, continuaram acontecendo. Em 26 de janeiro de 1882, menos de um mês após a sua morte, houve no Rink um espetáculo com a apresentação dos exercícios da “apreciada companhia dos Srs. Casali e Borel”. Argumentava-se com o público, naquele momento, que era razoável ir ao Rink, pois, a igreja estava em vias de ser concluída e precisava de “generosos auxílios para conseguir este fim”⁹⁰. Em agosto do ano seguinte, era a vez da Companhia do Recreio Dramático apresentar uma récita - “Os dominós cor de rosa” - em benefício da capela. Pretendia-se com o “auxílio necessário” arrecadado naquela ocasião, construir uma “torre e outras obras indispensáveis para a conclusão da capela”. O público era convidado para “coadjuvar de maneira a coroar com feliz êxito os esforços empregados”⁹¹.

A igreja, todavia, vinha tendo muitas dificuldades para ser concluída. Em outubro de 1883, Daunt e um padre, Luiz Colangelo, uniram-se ao tesoureiro das obras, Francisco Alves Almeida Sales e formaram uma comissão para dirigir as obras da capela. Esta comissão devia administrar o produto de duas loterias feitas em seu benefício, aprovadas por lei provincial. A comissão recebeu 3:000\$000 de réis que foram gastos na compra de materiais de construção e no pagamento das férias dos trabalhadores que finalizavam a igreja. O produto da loteria, no entanto, demorou a sair e, segundo Daunt, estando a capela em mal estado, diversas pessoas terminaram fazendo alguns empréstimos “gratuitos”, adiantando quantias que só seriam posteriormente reembolsadas, sem juros. Isso era necessário, segundo a comissão, por temerem maiores estragos na capela acarretados pela

⁹⁰ Gazeta de Campinas, 26 de fevereiro de 1882.

demora do dinheiro da loteria, tornando os custos mais dispendiosos. De fato, as obras consumiram uma quantia maior do que aquela recebida, mas o déficit foi pago com esmolas particulares. Em 1885, quando a comissão prestou contas ao presidente da Província, o engenheiro Francisco Gonçalves Gomide, que examinou os serviços ali realizados, declarou que a comissão havia sido “econômica e zelosa” tendo sido realmente empregados nas obras da capela os recursos recebidos da Província⁹².

Em 1884, a mesma comissão requereu o valor de uma segunda loteria que tinha objetivos semelhantes à anterior, ou seja, concluir a capela para “satisfazer as necessidades espirituais de um grande e populoso bairro”⁹³.

Com tantos esforços concentrados nas obras da igreja, ela foi sendo aos poucos sendo concluída. Em novembro de 1883, numa tarde de festa, na qual não faltou a música da Sociedade Correia de Melo para “abrilhantar o ato”, comemorou-se, com pompa, a benção e colocação da cruz no alto do frontispício da capela⁹⁴.

Na iminência da inauguração da igreja, no dia 1º de outubro de 1885, a irmandade de São Benedito, que há longos anos parecia para nós adormecida, foi sacudida por um convite do cônego Scipião Junqueira. Com a saída de Souza e Oliveira da cidade, ele era o novo vigário que assumiria naquele ano a paróquia⁹⁵. No jornal, ele se dirigiu aos antigos irmãos solicitando que comparecessem à Matriz da Conceição para “tratar de negócios da mesma irmandade” e da “trasladação da imagem de São Benedito” da igreja do Rosário para a sua nova capela que seria inaugurada no próximo dia 11 daquele mês. O Cônego afiançava que

⁹¹ *Gazeta de Campinas*, 15 de agosto de 1883.

⁹² AESP. N. Ordem 5221, 1885 e N. Ordem 5222, 1886. A formação daquela comissão também foi noticiada no jornal *Gazeta de Campinas* em 21 de outubro de 1883.

⁹³ AESP. N. Ordem 858, Docto. 63 a, 1, 56. Este tipo de prática não era exclusiva da irmandade de São Benedito e o mesmo Dr. Ricardo, em 1889, participaria de uma outra comissão, desta vez, para reverter o produto de uma loteria em favor da igreja do Rosário, alegando que tinha por esta igreja “muito amor” por ter sido construída por seu sogro. AESP. N. de Ordem 858, 63 a, 2, 94 e 63 a, 2, 97.

⁹⁴ *Gazeta de Campinas*, 24 de novembro de 1883. Em 14 de outubro de 1884, publicava-se também na *Gazeta de Campinas*, uma notícia sobre a igreja relatando que o membros da comissão das obras da capela, temerosos de que partes de suas paredes caíssem, chamaram o engenheiro Ramos de Azevedo e o pedreiro Marcelino para examiná-las, tendo estes concluído que tratavam-se de “boatos”. Dali uns dias, principiou-se o calçamento ao redor da igreja que ainda não tinha sido concluído totalmente.

⁹⁵ Sobre os vigários de Campinas, consulte o ACUMC, Livro do Tombo da cidade de Campinas, 1909-1913, p. 86.

o bispo do Ceará, Joaquim José Vieira que, como vimos, vivera longos anos em Campinas e havia conhecido Tito de Camargo e toda a história da igreja, iria dirigir as solenidade de benção e sagração do novo altar. O Cônego pedia, na mesma ocasião, o comparecimento de todos os antigos irmãos e prevenia “as pessoas que desejassem pertencer à irmandade [que] mandassem seus pedidos de admissão ou àquela reunião ou a ele próprio”⁹⁶. Assim, pretendia reestruturar a devoção a São Benedito sob seu comando.

Anna Gonzaga, por sua vez, nas vésperas da inauguração, agitava-se preocupada com a festa, promovendo, para financiá-la, mais uma subscrição entre as senhoras da cidade. Ela acreditava que esta iniciativa poderia “concorrer poderosamente para o brilhantismo” daquela inauguração, incentivando as doações ao anunciar que uma senhora já havia doado 100\$000 réis⁹⁷.

As solenidades previstas foram amplamente anunciadas nos jornais. Até o bispo deveria comparecer e assistir à missa cantada. A procissão deveria percorrer a rua 7 de setembro, Ferreira Penteado, Direita, Rosário, Bom Jesus, Senador Saraiva, Constituição, Regente Feijó e São Carlos recolhendo-se, por fim, à nova capela havendo benção do santíssimo sacramento e sermão. Para o evento convidava-se as “irmandades de ambas as paróquias”, assim como “todas as pessoas piedosas” que também deveriam enviar “anjos para maior brilhantismo da festa”⁹⁸.

No dia 13 de outubro de 1885 assim se descrevia a festividade religiosa:

“Realizou-se a festa da inauguração da capela de São Benedito sendo a sagração celebrada pelo Exmo. Sr. D. Joaquim, bispo do Ceará. Ante-ontem houve missa cantada executando-se a nova composição do maestro Presciliano Silva. A execução confirmou perfeitamente a boa reputação artística deste maestro. Pregou ao evangelho o reverendo cônego H. Ottoni produzindo uma bela oração a respeito ao assunto de que versava o evangelho do dia. O solo antes do sermão foi habilmente cantado pela Exma. Sra. D. Adelaide Lopes S. Gonçalves, a belíssima Ave Maria, de Mercadante. À tarde saiu a procissão que percorreu diversas ruas da

⁹⁶ *Gazeta de Campinas*, 1, 2, 3, 4, 5 de outubro de 1885.

⁹⁷ *Gazeta de Campinas*, 4 de outubro de 1885.

freguezia e, à entrada, pregou o Revdo. Padre Berllamino de Souza. Tanto na igreja como nas rias onde passava o préstito religioso era grande a concorrência de povo.

Está, pois, entregue ao culto católico mais esse templo, construído a esforços de várias pessoas que não vacilaram em tomar sobre si a árdua missão que acabam de realizar tão dignamente. A Comissão que ultimamente dirigia os serviços era composta da Exma. Sra. Anna Gonzaga e dos Srs. Dr. Ricardo Daunt, Francisco Alves de Almeida Sales, Francisco Bueno de Miranda e padre Luiz Colangelo”⁹⁹.

No registro que se fez da inauguração da igreja no livro de tombo da catedral da cidade, além de uma pormenorizada descrição das solenidades religiosas, destacaram-se os nomes de alguns devotos para que pudessem ser “perpetuados e olhados pela posteridade”: Anna Gonzaga foi citada e uma longa retrospectiva das ações de Tito de Camargo para erigir aquela igreja foi registrada. Estava garantida, pois, sua celebridade¹⁰⁰.

* * *

Imediatamente após a morte de Tito de Camargo, sua trajetória de vida seria repetida e divulgada na cidade. De forma intermitente, criava-se uma imagem a seu respeito, entrelaçada muitas vezes com a história da irmandade e da capela de São Benedito, que ora apareciam iluminadas ora obscurecidas, conforme novos significados lhes fossem atribuídos. Do jogo entre a memória e o esquecimento, foi-se edificando sua lenda.

Por ocasião de sua morte e frente à recusa de parte dos herdeiros em arcar com as despesas do seu sepultamento, Joana de Camargo não hesitou em lembrar a suas filhas, genros e neta, quem Tito de Camargo havia sido, fazendo um relato de sua vida. Ela construiu a biografia de seu falecido marido também como um libelo em defesa de suas próprias ações, pois, só um grande homem podia justificar um grande enterro. Como uma

⁹⁸ *Gazeta de Campinas*, 9 e 10 de outubro de 1885.

⁹⁹ *Gazeta de Campinas*, 13 de outubro de 1885.

¹⁰⁰ ACUMC. Livro do tombo da catedral 1909-1913, p. 4.

peça importante para o convencimento do juiz, para a manutenção da partilha anteriormente arbitrada e a preservação do montante de seu quinhão, Joana de Camargo transitava por uma ideologia que tendia a valorizar indivíduos como Tito segundo critérios muito próprios. Afinal, para “ser um homem de bem a toda prova”, apesar de ter sido escravo e “preto” como ela afirmou, era preciso nutrir fidelidade ao mundo senhorial e às expectativas relativas à família. Joana descreveu Tito como um “preto que forrou a todos” os membros de sua família, “tirando-os do cativo com a economia de seu honrado trabalho” e mesmo assim, havia deixado uma fortuna construída com “força de vontade e aturada economia”. O que não era de se desprezar “para um preto que veio da costa da África e aqui foi vendido como escravo, servindo dignamente a seus senhores”. Joana dizia poder “sem reboço” asseverar a “veracidade dos fatos” que ali narrava¹⁰¹.

No obituário que noticiou a morte de Tito de Camargo publicado na Gazeta de Campinas, reforçava-se também a imagem de um homem que, através do trabalho e da seriedade no trato social, havia conquistado a liberdade e a fortuna, assim o descrevendo:

“homem de cor preta, africano que viera para o Brasil em tenra idade conseguira libertar-se há muitos anos e tinha além de outras uma grande virtude este homem: adorava a liberdade e esforçou-se com êxito satisfatório em diversas épocas, valendo-se unicamente de seu trabalho, para libertar parentes seus. Era conhecido por simples denominação Mestre Tito, tendo adquirido uma certa estima geral pela seriedade do trato social e pela atividade que desenvolvia no desempenho de seus deveres. Graças a esta atividade adquiria uma pequena fortuna que zelava com critério, trabalhando com admirável perseverança não obstante sua avançada idade que se calculava mais de 80 anos. A ele deve-se em grande parte a construção da capela de São Benedito (...). Em suma: era um cidadão estimável o Mestre Tito, digno de um aperto de mão de todos que compreendendo que neste mundo há dois grande títulos de nobilitação para

¹⁰¹ ACMU. TJC. 1882. 4 Of. Cx.169 n.4795. Inventário

*o homem: a honestidade e o trabalho, mesmo quando este homem tenha sido escravo*¹⁰².

As qualidades assim sublinhadas em sua biografia tais como a nobreza marcada por sua honestidade e capacidade de trabalho eram tão mais significativas pelo fato de Campinas viver, nesta década de 1880, um momento muito conturbado, sacudido por muitas revoltas escravas¹⁰³. Em um período em que a abolição era também, para muitos, iminente e que a lei do Ventre Livre já havia facultado a alforria mediante pecúlio, só restava afirmar a liberdade como algo a ser obtido pelo trabalho, economia e perseverança. Além disso, havia o temor de que esta população liberta se abandonasse aos vícios, à embriaguez, à promiscuidade e/ou à vadiagem. A questão apontava para as novas regras que, naquele momento, pretendiam organizar o mercado de trabalho livre, tais como a lei de locação de serviços e os debates a respeito da imigração¹⁰⁴. Neste contexto, um homem liberto, “mesmo preto” como Tito, já podia, pretensamente, se nobilitar pelo trabalho honesto.

No entanto, se a relação entre trabalho, economia e liberdade ia, segundo o discurso senhorial, no sentido de disciplinar e controlar esta população negra, muitas vezes liberta, esta não era a única forma de se entender estas palavras. Afinal, muito se vinha lutando para conquistar outras condições de trabalho, além da própria liberdade. Para uma boa parte desta população liberta e/ou livre, isso significava a possibilidade de resistir à opressão senhorial.

Neste mesmo período, havia, pois, outras acepções em torno da imagem de Tito de Camargo. Um bom exemplo disto é o caso da escrava Eubrázia. Ela havia requerido a liberdade mediante pecúlio, mas seu senhor Calhelha havia pedido um preço muito elevado, o que a obrigou a recorrer ao tribunal da relação para obter sua alforria, depois de um longo processo que teve uma certa ressonância na cidade. Quando saiu, finalmente, o despacho final do juiz concedendo-lhe a liberdade, um curioso anúncio foi publicado no jornal:

“À ex-escrava Eubrazia:

¹⁰² *Gazeta de Campinas*, 31 de janeiro de 1882.

¹⁰³ Machado, em seu trabalho demonstra como na década de 1880 houve numerosas revoltas de escravos que eram temidas por seu caráter ameaçador e revolucionário naquele período. Machado, Maria Helena P. T. Op. Cit.

Ontem, por decisão unânime da relação foi reduzida de 1:800S000 a 1:000S000 réis a avaliação de Eubrázia para libertar-se. Já se vê o Sr. Calhelha que não valeram de nada os seus amigos e investigadores. Honra ao calendo tribunal da relação de São Paulo, parabéns à justiça!”

Esta notícia era assinada: “a sombra de Mestre Tito”¹⁰⁵. Lá vinha ele novamente, do outro mundo, desta vez para proteger e advogar a causa dos escravos. Ao lado, pois, da imagem do escravo fiel aos seus senhores, surgia aquela do homem sempre identificado com a comunidade negra. Era este um outro significado atribuído à sua trajetória de vida e que pertencia à sua memória.

Apesar disto, Tito de Camargo foi caindo, aparentemente, no esquecimento nas décadas posteriores. A irmandade de São Benedito, por exemplo, se reestruturou em 1885 (graças às iniciativas do cônego Scipião que motivou a eleição de uma nova mesa administrativa¹⁰⁶) mas, não fez a ele muitas homenagens públicas. Ela foi obrigada a lutar, com um vigor renovado, para garantir primeiro sua própria sobrevivência. A igreja, afinal, muito havia contribuído para a tentativa de controlar e disciplinar os irmãos. Da festa de São Benedito em 1891, por exemplo, pouco se sabe sobre as comemorações, além do sermão do padre, que afirmou o quanto a igreja era capaz na “regeneração do povo” e o quanto tinha feito “em favor da raça negra” (sic). Ela se dava a missão de conduzir os irmãos e pregava, neste intuito, a necessidade de educar as crianças e de “reformatar todos os irmãos do Glorioso Santo”. A educação “dos pretos”, segundo relato do vigário, foi uma idéia logo abraçada, que ecoou pela cidade, vindo a ser nomeada uma comissão para tratar desta questão¹⁰⁷. O colégio de São Benedito seria realmente fundado em 1901¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Veja a este respeito, Lamounier, Maria Lúcia. Da escravidão ao trabalho livre: a lei de locação de serviços de 1879. Campinas: Papyrus, 1988.

¹⁰⁵ Gazeta de Campinas, 11 de novembro de 1882. Para uma análise sobre o processo de liberdade desta escrava, consulte Xavier, Regina Célia Lima. Op. Cit e ainda, sobre este mesmo caso, a análise de Mendonça, Joseli. Entre as mãos e os anéis: a lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp; Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 1999.

¹⁰⁶ Gazeta de Campinas, 17 e 18 de outubro e 1 de novembro de 1885.

¹⁰⁷ ACUMC. Livro do tombo 1909-1913.

¹⁰⁸ Maiores informações sobre o colégio, consulte Maciel, Cleber. Op Cit

A irmandade de São Benedito representou, nas décadas seguintes, sempre um local privilegiado para a expressão da comunidade negra da cidade. E no Largo da igreja, era comemorada, tradicionalmente, a data do 13 de maio¹⁰⁹.

A igreja, contudo, seria neste novo século muito mais agressiva. Em 1906, por exemplo, a irmandade de São Benedito foi dissolvida por decisão do vigário, revoltado contra a mesa administrativa daquela irmandade que, contra sua vontade e determinação de seu compromisso, havia se reunido em “lugar estranho” e sem a sua presença. Depois disso, o vigário deixou de respeitar sua administração, considerando a irmandade acéfala. Incrédulo quanto a possibilidade de os irmãos da mesa melhorarem e, acusando-os de obstruírem a eleição de uma nova administração, o vigário terminou tomando a decisão de extingui-la, nomeando em seguida, uma comissão para administrar seus bens. O vigário reservava-se ainda o direito de reconstituir a irmandade, desde que fosse eleita uma outra mesa e reformados alguns artigos de seu compromisso¹¹⁰. Coube ao bispo Nery, no ano seguinte, encarregar a Elias Sabóia de reorganizar aquela irmandade¹¹¹.

O problema era como controlar aquela população em um momento no qual se organizavam as primeiras greves na cidade. Em 1907, por exemplo, nasceu o Centro Operário São José, fundado por padres para fazer face à Liga Operária que “provocava greves e trazia a cidade em sobressalto”¹¹². O Centro Operário, por sua vez, nascia com vocação mutualista, tendo farmácia, atendimento médico e o projeto de construir uma vila operária. Desde 1909, este Centro Operário sob a recomendação do bispo Nery, passou a funcionar nas dependências da igreja de São Benedito. O bispo, para ter maior controle sobre essas associações religiosas, fundou neste mesmo ano, uma confederação que, tendo ele próprio como presidente, reunia todas elas sob seu comando¹¹³. Ele pretendia no lugar

¹⁰⁹ Como foi o caso em 1898 e 1907, quando as festividades foram realizadas no largo de São Benedito ou em 1900, quando festa contou com missa e sermão na capela e, com a participação da própria irmandade. Maciel, Cleber. Op Cit.

¹¹⁰ ACUMC. Livro do tombo da catedral 1909-1913, p. 65v.

¹¹¹ Idem p. 86

¹¹² Citando o *Diário de Campinas* de 24 de abril de 1888, Benedetti ressalta a fundação da Liga Operária presidida por Alberto Sarmento, um dos editores e fundadores deste jornal. Cerca de 200 filiados eram operários das Companhias Paulista, Mogiana, Lindgerwood, Mchardy, Cirus Faber, entre outras. Benedetti, Op. Cit, pp 141.

¹¹³ Em seu trabalho *Batalha*, aponta nos primeiros anos do século XX o surgimento de um novo tipo de organização operária - as sociedades de resistência - criadas para exercer funções sindicais,

das “discussões”, “propagar a fé, a defesa da religião e do clero”¹¹⁴. Este processo culminou em 1922 nas determinações da Igreja que declaravam, por exemplo, que o “bispo era o único e supremo chefe de todas as irmandades e associações católicas” e que “todos os seus bens” dali em diante seriam “bens eclesiásticos”¹¹⁵.

A irmandade de São Benedito teve seu compromisso reformado em 1926. Ele estava perpassado por estas restrições e havia um novo personagem em sua administração: o assistente eclesiástico. Cabia a ele tarefas tais como o acompanhamento de todos os atos religiosos da irmandade, era ele quem devia abrir e encerrar todas as sessões, instruir e dirigir os irmãos em tudo que se relacionasse com os seus deveres religiosos e fins da irmandade, permitir ou negar a admissão de irmãos, entre outras. A irmandade tinha, ainda, como um de seus mais importantes deveres o de “obedecer e respeitar as autoridades eclesiásticas”¹¹⁶.

Muito tempo havia, pois, se passado desde que os escravos e os libertos haviam fundado a irmandade e muito havia se transformado. A igreja, separada do Estado, estendia

contrapondo-se às sociedades de socorros mútuos, voltadas para o auxílio de seus filiados. Ao destacar este tipo de mudança, o autor considera ainda uma ruptura efetuada no campo ritual e da linguagem, tendo como dimensão mais visível a diminuição – quando não o desaparecimento – do peso da religião no discurso e nas práticas coletivas dos artesãos. Em Campinas, talvez se possa interrogar se esta mudança e decréscimo da religião no mundo do trabalho não se inscreveria em uma luta mais antiga e ampla por maiores espaços de autonomia (tal como nas irmandades) ao fazer frente ao controle sempre pretendido pela Igreja, desde pelo menos a segunda metade do século XIX. O entendimento sobre esta mudança na forma e no vocabulário destas associações talvez pudesse ser enriquecido se levada em consideração a luta empreendida contra a intervenção do clero e o papel da Igreja na organização operária. Batalha, Cláudio H. M. “Sociedades de trabalhadores no Rio de Janeiro do século XIX: algumas reflexões em torno da formação da classe operária” *Cadernos AEL*, Vol. 06, n.10/11, primeiro e segundo semestres de 1999, pp- 41-68.

¹¹⁴ ACUMC. Livro do tombo da catedral 1909-1913.

¹¹⁵ BCMU. Aviso n. 34: Vida e condições das associações e irmandades religiosas. Documento anexo ao Compromisso da Irmandade de São Benedito da cidade de Campinas. Rio Claro: Typ. Conrado, 1929. Agradeço a Rosaelena Scarpeline o envio deste importante documento. Benedetti afirma que, a partir de 1908, a Igreja se organizou internamente desqualificando, inclusive, todas as formas “populares” de organização religiosa (como as irmandades) que não se colocassem sob o controle do vigário. A Igreja centralizava todos as suas forças, colocando, futuramente, a irmandade de São Benedito sob a tutela da Congregação dos padres estigmatinos. O enquadramento religioso das irmandades acontecia, como vimos, paralelamente à tentativa da Igreja de controlar o operariado, afinal, segundo ainda Benedetti, na ideologia da Igreja em Campinas, anarquismo, operariado e comunismo aparecem intimamente ligados como expressão dos males do mundo moderno. Benedetti, Op. Cit, pp. 144-199.

¹¹⁶ Idem

seus domínios, restringindo ainda mais as possibilidades desta população negra e livre expressar de forma autônoma sua religiosidade e cultura. No entanto, a julgar pela rebeldia dos irmãos em 1906, as determinações eclesiásticas e a reforma de compromissos eram apenas novas armas em uma luta que permanecia, renovada e ressignificada, neste início do século XX, alimentada, certamente, por toda a tradição de uma devoção construída desde o século anterior.

Ao lado da irmandade de São Benedito, surgiu na década de 1920 uma imprensa negra em Campinas cujo maior expoente era o jornal O Getulino. Em suas páginas, defendiam-se “a prosperidade da raça negra” e a luta para que “a inteligência do homem de cor fosse aproveitada, para que seu caráter iluminado pela fulgurante luz da instrução fosse outro fator da grandeza do país”¹¹⁷. Este era também um período no qual os negros buscavam obter melhores condições de vida, acreditando que para isso “deveriam estudar e trabalhar, atingindo assim o mesmo status social dos brancos”¹¹⁸.

Na festa de São Benedito, em janeiro de 1924, Tito de Camargo foi finalmente evocado. As festividades se realizaram na Igreja daquele santo e o jornal O Getulino lembrou aos seus participantes que ela havia sido construída por “Mestre Tito”, “um dos mais dignos representantes da raça negra em nossa terra”. Afirmou-se que “honrar-lhe a memória era um dever dos corações católicos bem formados e de todos aqueles que estremeciam naquele torrão, berço da harmonia sul-americana”¹¹⁹.

Esta imagem, construída sobre a vida de Tito de Camargo o transformava em um símbolo, um exemplo da “raça negra”. Em um período no qual buscava-se integrar a comunidade negra, ele era o modelo ideal para demonstrar que, através da luta e do trabalho, poder-se-ia conquistar um lugar social mais digno. Apesar da discriminação racial, era possível, com seu próprio esforço, viver-se em um mundo de harmonia¹²⁰.

¹¹⁷ Maciel, Cléber. Op. Cit.

¹¹⁸ Félix, João Batista de Jesus. “Pequeno histórico do movimento negro contemporâneo” Schwarz, Lília M e Reis, Letícia Vidor de Souza. Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação ciência, 1996, pp. 211-217.

¹¹⁹ O Getulino, 6 de janeiro de 1924. Agradeço a Lúcia Helena Oliveira Silva o envio deste importante documento.

¹²⁰ Segundo Félix, apesar dos Movimentos Negros considerarem que havia discriminação racial, pensavam que “a condição de vida dos negros devia-se também a sua falta de empenho para “subir”

Quando se completou o 42º aniversário da morte de Tito de Camargo, ele ganhou novamente grande destaque nas páginas de O Getulino, em um artigo de Benedito Otávio. Descrevendo sua biografia, destacou que sobre aquele homem “de estatura mais baixa do que alta, calvo e de barbas talhadas” a Gazeta de Campinas havia feito duas afirmações categóricas por ocasião de sua morte: uma de que Tito, “com a habilidade de fazer curativos conseguira angariar fortuna” e, outra, de que não só “libertara os seus”, mas havia contribuído “para a manumissão de muitos escravos”, o que o tornava “um dos beneméritos da campanha da abolição. Por esse e outros motivos, pois, esse homem de raça negra, morto para o mundo, (devia) viver na memória de coevos e posteros”¹²¹.

Benedito Otávio fazia, assim, uma leitura muito particular do obituário publicado na Gazeta de Campinas em 1882 no qual, a rigor, mencionavam-se apenas as habilidades de curandeiro de Tito de Camargo, sua fortuna, sua liberdade e a de sua família. A imagem de um homem comprometido com a liberdade dos escravos, em geral, embora fosse veiculada no momento de sua morte - como vimos em artigos como aquele sobre a escrava Eubrázia - não fazia, contudo, parte daquele obituário. Tampouco se vinculava ali sua trajetória à causa abolicionista. Este é mais um dos significados que sua trajetória de vida adquiriu através de artigos como este de B. Otávio e na década de 1920. O exemplo de Tito de Camargo ganhava, pois, um sentido didático e político na luta empreendida pela comunidade negra contra a opressão. A memória sobre a vida de Tito de Camargo seria eternizada em umas sessões da Câmara Municipal que, em 1930, deram a uma rua na Vila Industrial em Campinas, o nome de “Mestre Tito”¹²².

E novamente ele caiu no esquecimento por cerca de 30 anos. Foi quando Edmo Goulart, vereador em Campinas, publicou no jornal Diário do Povo, um artigo reclamando que depois de ter-se dado o nome de Mestre Tito à rua, nada mais havia sido feito. E ele se perguntava como era possível acontecer isso a alguém que havia alcançado a fama na cidade em “um amplo ambiente de grande estima, como a poucos é dado, graças a seus elevados sentimentos demonstrados naquela época!” E indagava: “será que os elementos de sua raça,

na vida”. Talvez por isso, o jornal considerasse uma harmonia sul-americana como algo a ser atingido, através de exemplos como o de Mestre Tito. Op. Cit. p. 212.

¹²¹ O Getulino, 3 de fevereiro de 1924.

¹²² ACMC. Actas das Sessões 1929-1930, p.45 e 45v.

da atual geração, ignoram o passado de um de seus mais grandes vultos? Desconhecem acaso, onde repousam seus restos mortais?” Em seguida, ele relatou o endereço de sua sepultura, “em completo abandono, com apenas uma cruz grande de ferro fincada no chão”, para lamentar não haver ligação entre Mestre Tito e os homens de cor de seu tempo¹²³.

Edmo Goulart e padre Machadinho, no entanto, se empenharam para reverter este esquecimento e em campanha junto ao bispo D. Paulo de Tarso Campos, conseguiram que quase oitenta anos após a morte de Tito de Camargo, seus restos mortais fossem sepultados no interior da igreja de São Benedito, como ele havia pedido em seu testamento, em uma festa na qual a irmandade em devoção aquele santo, não deixou de estar presente¹²⁴.

Ainda hoje o Largo de São Benedito é reverenciado como um local privilegiado para a expressão da comunidade negra de Campinas. Contudo, poucos conhecem a história de sua igreja e poucos sabem identificar as fotos de Tito de Camargo e Anna Gonzaga que repousam, escondidas, em sua sacristia.

* * *

Ao ler os jornais campineiros neste fim do século XIX, é possível se surpreender com as iniciativas da elite e da Igreja ao encampar o antigo projeto dos irmãos de São Benedito de construir uma igreja a seu santo de devoção. O que aparentemente pode se apresentar como uma simples aliança denota, na verdade, complexas relações sociais. A elite, orgulhosa de suas mulheres, tais como Anna Gonzaga, atribuiu a suas ações várias funções: os eventos organizados para angariar fundos para as obras daquela igreja eram tanto uma forma de divertimento público quanto uma maneira de cumprir uma importante função social e política, ao colocá-la no comando daquele empreendimento afastando-o, de certo modo, da comunidade que lhe deu origem. Sua decantada filantropia acentuava, ainda mais, as clivagens religiosas e sociais. A Igreja, por sua vez, exerceu uma forte pressão junto à administração da irmandade e em suas práticas devocionais, sendo responsável, pelo

123 *Diário do Povo*, 7 de fevereiro de 1960. Artigo de Edmo Goulart intitulado “Abandonado o túmulo de Mestre Tito, o fundador da capela de São Benedito”.

menos em parte, pelo re-direcionamento de suas atividades e por seu ostracismo. Quando a irmandade, finalmente, ressurgiu após a inauguração daquele templo, já havia perdido importantes espaços de autonomia, vindo a ser fortemente tutelada pela Igreja nas décadas que se seguiram. Frente a esta situação da irmandade, recrudescer junto à população de fiéis a São Benedito, em geral e, em relação a Tito de Camargo, em particular, o desejo de concluir a igreja como forma de salvaguardar um espaço próprio de devoção e atuação. Muitos viram na trajetória de Tito de Camargo e em sua ascensão social, uma aproximação do mundo dos livres e dos brancos em detrimento dos irmãos de São Benedito. No entanto, se é verdade que fez alianças com os primeiros nunca se divorciou dos segundos. Sempre buscou em suas relações sociais negociar em favor daqueles irmãos, na irmandade, na construção da igreja, na conquista de liberdades. Talvez por isso, sua trajetória tenha adquirido tantos significados e seu nome tenha simbolizado a luta dos negros contra a opressão religiosa e social.

¹²⁴ “Concedida a permissão para o sepultamento dos restos mortais de Mestre Tito no interior da Igreja de São Benedito”. Acervo particular de Jolumá Brito. ACMU, recorte de jornal, sem nome, autor ou data.

Considerações finais

A irmandade de São Benedito marcou a vida religiosa e social de Campinas durante mais de um século, embora neste período tenha desenvolvido suas atividades de forma descontínua. Ela representou, principalmente para seus componentes, um lugar privilegiado para se reunir e expressar sua devoção religiosa. Ao mesmo tempo pôde, enquanto instituição, proteger seus irmãos contra infortúnios ao assisti-los em suas doenças, ao acompanhar e garantir seus sepultamentos. Foi, portanto, um elemento fundamental na construção de suas identidades sociais. Apesar disso, pouco se conhece sobre ela. Raros são os documentos primários conservados e sua história, em geral, é narrada pelos memorialistas de forma bastante imprecisa, acrescentando pouco ao entendimento sobre os conflitos que protagonizou ou os significados que adquiriu.

Maciel talvez seja uma exceção dentro deste quadro bibliográfico¹. Ao estudar o destino da população negra em Campinas após a abolição, também descreveu alguns aspectos culturais e sociais da vida desta população, ressaltando a religião, em geral, e a irmandade de São Benedito, em particular, como elementos essenciais para o entendimento da história dos negros e das relações raciais nesta cidade. Como vimos, desde o final do século XIX e, principalmente, nas primeiras décadas do século seguinte, a irmandade de São Benedito conheceu uma forte ingerência da Igreja e a população negra sofreu, em geral, restrições às suas manifestações religiosas. Maciel, ao analisar este período, preocupou-se em inserir este processo dentro de um quadro mais amplo, para denunciar o quanto tal repressão foi motivada por atitudes discriminatórias e a que ponto os negros foram prejudicados por práticas sociais como estas. Um dos principais objetivos do autor é demonstrar que “o racismo existe”, apesar da dissimulação sistemática que tende a minimizar o peso da cor e da raça nas relações sociais. Pretende demonstrar o quanto ele foi preponderante para a marginalização do negro, descrevendo situações concretas nas quais se fazia presente. Para isso, utiliza-se de depoimentos de trabalhadores e de artigos publicados na imprensa negra, a fim de recuperar o ponto de vista desta população e mostrar o quanto foram vítimas da ideologia e da prática racista dos brancos.

¹ Maciel, Cléber da Silva. Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1921). Campinas: Ed. da Unicamp, 1987.

É neste contexto que se insere a análise de depoimentos tais como o de Sebastião Gomes, antigo presidente da irmandade de São Benedito. Durante sua pesquisa, Maciel teve a sorte de conhecê-lo e, baseado em seu testemunho², ressaltou que os irmãos de São Benedito, no século XX, eram “pessoas muito pobres” que iam àquela igreja apenas para rezar, sem saber, exatamente, porque faziam parte daquela agremiação. Dos ensinamentos proferidos ali, observa o autor, eram capazes apenas de perceber com clareza os que se resumiam na palavra: humildade. Assim, Maciel enfatiza a eficiência absoluta da Igreja e da elite em alienar os negros de suas tradições, mesmo daquelas católicas, assim como da história e do sentido de sua própria irmandade, para concluir a seguir que:

“A irmandade de São Benedito [de Campinas], desde a sua fundação nunca se constituiu um espaço de atuação autônomo dos negros, ao contrário, constituiu-se sempre um espaço de afirmação da submissão de negros aos ditames da imposição ideológica e religiosa dos grupos dominantes”³.

Em segundo lugar, o autor observa que pessoas como Gomes muito tardiamente haviam tomado consciência do candomblé e da umbanda. Esta ignorância sugere, na análise do autor, o ápice da opressão, uma vez que haviam sido privados de elementos religiosos fundamentais para sua resistência cultural.

Maciel tem, sem dúvida, o mérito de denunciar o preconceito, a discriminação e o racismo em uma sociedade tão desigual quanto a campineira. Contudo, um dos limites importantes de sua análise reside justamente na forma como ele entende a ideologia racista. Afinal, a irmandade de São Benedito, para ele, nada mais teria sido que um veículo de expressão da ideologia branca, de sua penetração profunda no meio negro. O depoimento de Gomes seria então uma prova disso, na medida em que este, ao interpretar a realidade, só foi capaz de reproduzir a versão das classes dominantes brancas. O autor resume, pois, toda a história da irmandade, desde sua fundação, a um movimento orientado pela ideologia racista, sem fazer qualquer referência às experiências históricas específicas vividas pelos irmãos em suas relações sociais.

² Idem, pp. 96-106.

³ Idem p. 98.

Assim, a análise de Maciel, ao referir-se à irmandade de São Benedito termina ocultando parte importante da história que pretendeu descrever – justamente por não levar em conta a experiência histórica dos irmãos que ali lutaram por um espaço de atuação durante praticamente todo o século XIX. Creio, ao contrário, que longe de presumir uma ação inexorável da ideologia racista e postular como dado inquestionável a internalização dos estereótipos racistas pelos negros, é mais interessante pensar o racismo a partir das experiências sociais, explicá-lo como algo historicamente construído. O racismo não pode, portanto, explicar a história desta irmandade centenária, nem mesmo a marginalização do negro – é o racismo, ele próprio, que precisa ser explicado⁴. E não apenas isso. Não pode servir de obstáculo para que os significados negros presentes na história desta irmandade sejam esquecidos. Além disso, Maciel termina reafirmando uma oposição entre umbanda/candomblé e as irmandades católicas negras, atribuindo esquematicamente significados de resistência a umas e de submissão a outras. Espero que, depois de acompanharmos os irmãos de São Benedito e a trajetória de Tito de Camargo tais esquematismos e a oposição simples e direta entre catolicismo e dominação não tenham mais condições de serem sustentadas.

Neste contexto parece-me ainda relevante ressaltar a necessidade de parar de pensar os negros apenas como vítimas para recuperá-los enquanto sujeitos da história que pretendemos compreender. Neste sentido, um trabalho como o que realizei, que privilegia o estudo das relações sociais a partir das experiências dos sujeitos pode trazer algumas contribuições. Afinal, como nos ensina Levi⁵, os indivíduos constroem suas identidades e os grupos se definem de acordo com conflitos e solidariedades que não podem ser presumidos, pois, resultam de dinâmicas que devem ser o próprio objeto de análise.

Para compreender, então, o significado da devoção católica para os africanos e seus descendentes, foi necessário estudar uma irmandade como a de São Benedito a partir de suas relações internas e de tal forma que fosse possível flagrar os personagens e os interesses que a conformavam. Assim, foi preciso acompanhar, em primeiro lugar, a ação dos juizes municipais; em segundo, as atitudes dos párocos e, por fim - e sobretudo - , as

⁴ Para uma análise sobre a ideologia racista consulte Fields, Barbara Jeanne. "Slavery, race and ideology in the United States of America" *New Left Review*, May-June 1990.

⁵ Levi, G. "Sobre a micro-história" Burke, Peter. *A escrita da história*. São Paulo: Unesp, 1992, pp. 133-161.

estratégias dos irmãos para garantir um espaço de atuação e devoção – apesar das pretensões destas autoridades. Na análise destas relações sociais surgiu uma outra interpretação sobre a irmandade de São Benedito, entendida não como local de “afirmação da submissão”, mas essencialmente como um espaço de luta e de conquistas.

Estas lutas foram percebidas também para além da irmandade: no controle sobre a construção dos templos e na manipulação de signos sagrados (tais como a cruz); na disputa dos lugares ocupados por africanos e escravos no interior dos templos; no controle da liturgia e na interpretação da hagiografia católica; nas disputas entre medicina e curandeirismo, entre outros. Estes conflitos demonstraram ainda formas diferenciadas de se vivenciar o catolicismo. Afinal, ele não estava restrito a uma única leitura já que os africanos, por exemplo, estavam também informados por sua própria cultura.

O catolicismo, portanto, não pode ser visto apenas como uma doutrina nem mesmo a partir de sua institucionalização (na análise da constituição da Igreja), mas como uma experiência social e religiosa compartilhada, de forma diversa, pelas pessoas que viveram na região de Campinas naquele período. Isto significou retratar as incoerências entre as regras da Igreja e a atuação do clero; as contradições das próprias regras eclesiásticas; os distanciamentos e aproximações entre a cosmologia africana e a européia; assim como as diferentes formas de expressar a devoção católica. Apenas por entender que os conflitos intrínsecos a estas diferentes experiências não são apenas simbólicos, é que se pode também perceber a importância da religião na organização das revoltas escravas. Só dentro deste quadro mais amplo se pode compreender como os escravos puderam se confessar e, ao mesmo tempo, “fechar o corpo”; e como os párocos puderam, por sua vez, ouvir suas confissões e em seguida delatá-los.

Acompanhar as relações de Tito de Camargo Andrade em Campinas possibilitou uma rica reconstituição das experiências sociais, dificilmente percebidas em outro tipo de abordagem. Tito de Camargo manteve relacionamentos sociais tão diversos que, ao final, terminaram revelando várias dimensões de uma história que, usualmente, tende a ser investigada de forma fragmentada pela bibliografia. Assim, através de suas experiências particulares foi possível integrar, enquanto partes de um mesmo processo, temáticas como as insurreições escravas, as famílias, as irmandades. Da mesma forma, a reconstituição detalhada destas experiências permitiu ir além de antigas fronteiras como as que separaram

os estudos sobre a família escrava daqueles sobre a família senhorial, o trabalhador escravo ou liberto do operário livre, as tradições culturais e políticas das instituições religiosas negras (as irmandades) das organizações operárias. Ao conjugar todos estes aspectos através das ações de um indivíduo como Tito de Camargo, este trabalho também oferece uma contribuição para que se possa repensar a história social e cultural do negro, retirando-a de compartimentos temáticos (a escravidão, a abolição ou as relações raciais) para lançar olhares mais amplos, em busca de horizontes mais largos.

Fontes e bibliografia

Fontes Manuscritas:

I - Arquivo do Centro de Memória da Unicamp:

- 1- Fundo Judiciário de Campinas – processos diversos
- 2- Censo populacional – 1829/1830; 1836.
- 3- Livro de registro de testamentos – 1881/1885
- 4- Fundo Jolumá Brito.

II – Arquivo da Câmara Municipal de Campinas:

- 1- Atas da Câmara Municipal 1834/1842
- 2- Atas da Câmara Municipal 1864/1867
- 3- Atas da Câmara Municipal 1929/1930
- 4- Livros de Correspondências e Editais 1849/1869
- 5- Livros de Correspondências e Editais 1872/1881
- 6- Livro de Impostos, matança de gado e aguardente 1859/1864

III – Arquivo da Cúria Metropolitana de Campinas:

- 1- Livros de Tombo da Paróquia de Campinas 1863/1917
- 2- Livros de Tombo da Paróquia de Campinas 1903/1913
- 3- Livros de Tombo da Paróquia de Campinas 1914/1939
- 4- Livro de Tombo de Nossa Senhora do Carmo 1870/1938

IV- Cartório do 1º Ofício de Campinas:

- 1- Livro de Notas e Escrituras, 1794/1890

V - Cartório do 2º Ofício de Campinas:

- 1- Livro de Notas e Escrituras, 1866/1910.

VI – Arquivo do Estado de São Paulo:

- 1- Ofícios Diversos de Campinas, N. Ordem 849 a 859, Latas 55 a 63a, 1822 a 1889.
- 2- Manuscritos. População. Campinas, N. Ordem 27, 1814 a 1836 e 1815 a 1822.
- 3- Posturas de várias Câmaras Municipais (entre elas Campinas), N. Ordem 5533, Lata 1, 1851-1859.
- 4- Livros de registros paroquiais, Campinas, Livro 114, n. 233- 98 e n. 42-24.
- 5- Juiz de Direito, Campinas, N. Ordem 4759 e 4760, Lata 14 e 15, 1833-1853.

- 6- Saúde pública, N. Ordem 5526.
- 7- Manuscritos. Obras Públicas, N. Ordem 5221 e 5222, 1883 e 1886.
- 8- Actas do Conselho da Presidência – N. Ordem 6148, Lata 1, Livro 3, 1828/1831.
- 9- Livro de Propostas Ofícios e Representações da Assembléia Geral Legislativa – N. Ordem 6148, Lata 1, 1828/1831.
- 10- Inventário das Irmandades da Vila de São Carlos – um caderno maço 22, 1835.
- 11- Livro de Registro de Compromissos de Irmandades – N. Ordem 614, 617, 618, 799, 800 e 801.
- 12- Processos crime:
 - Vespasiano Rodrigues da Costa, 1871 – N. Ordem 5361, 1872.
 - Ricardo Daunt, 1849 – Caixa 11 n. 4039
 - Ricardo Daunt, 1877 – Caixa 50 n. 4078.
 - José Joaquim de Souza e Oliveira, 1870 – Caixa 37 n. 4065.

VII – Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo:

- 1- Colação de Párocos – N. Ordem 44, 3-26-38, 1802.
- 2- Colação de Dignidades e Conezias da Sé e Colação de Párocos: Joaquim Anselmo de Oliveira – 3-22-48 e 3-29-126; Cypriano de Souza e Oliveira, 3-25-119 e 3-29-126; Joaquim José Gomes – N. Ordem 44, 3-26-38;
- 3- Processo De Gêner: Francisco Abreu Sampaio, 1854,(023); Joaquim Anselmo de Oliveira, 1822 – N. Ordem 1655, 2-63-1286; Cypriano de Souza e Oliveira, 1871 – N. Ordem 2074, 3-3-1614;
- 4- Relatório de Sacerdotes, Amaro Antunes da Conceição – 12-3-66 e 6-3-39, 1856/1894.
- 5- Antônio Joaquim de Mello, 15-79-52: Mandamento de 16 de outubro de 1852, p. 20; Circular sobre o uso de sobrecasaca, 5 de setembro de 1853, p.33; Mandamento de 10 de agosto de 1854, p. 53; Mandamento de 21 de abril e 11 de setembro de 1857, p. 65 e 69, respectivamente; Ofício do Vigário colado de Santa Rita de Caldas de 29 de setembro de 1857, p. 72;
- 6- Desamortização dos bens religiosos de 28 de junho de 1870, 15-80-90.
- 7- Bispo D. Antônio Joaquim de Mello, 1-1-2.
- 8- Sermão pregado por Frei Inácio de Santa Justina em Itú na festa de São Benedito– Caixa 1800/1839, 2 maço; 1820/1830.
- 9- Ereção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, 1819 – 10-1-16.
- 10- Ofício do Presidente da Província ao vigário de Mogi-Mirim de 30 de setembro de 1844, 15-78-37.
- 11- D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, 15-80-82.
- 12- Mensagem ao clero paulista, D. Lino Deodato, 1874, 15-80-86.
- 13- Listagem do clero da Paróquia da Conceição e da de Santa Cruz de 1880/1905, 026, p. 30 e 31.
- 14- Provisões em visitas pastorais, 1853/1857, 7-3-45.
- 15- Registro de Provisões e despachos 1873/1878, 1-2-30.
- 16- Cemitério de Campinas, 4-1-39.
- 17- Provisão de aprovação e confirmação do compromisso da Irmandade do Santíssimo em Campinas em 17 de fevereiro de 1847, 12-3-66;

- 18- Portaria declarando padroeira da paróquia de Santa Cruz em 4 de maio de 1870, 8-3-3, p. 305.
- 19- Livro de Provisões 1870/1872: construção da capela no bairro vira-copo, 21 de agosto de 1871, p. 187v; aprovação do compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Passos de Campinas, p. 289; provisão de aprovação do compromisso da Irmandade de Santa Cruz de Campinas de 11 de junho de 1872, p. 303v.
- 20- Apontamentos paroquiais capelas e clero 1830/1904, 3-2-43.
- 21- Processos Eclesiásticos, 1-3-3:
 - 1834/1845, Campinas, Rdo. Joaquim Anselmo de Oliveira;
 - 1836, Bananal, Pe. José Antônio Vargas;
 - 1844, Itapetininga, Pe. Francisco de Paula Medeiros;
 - 1848, Eldorado, Pe. Jordão Homem Pedroso;
 - 1849, Santa Bárbara do Oeste, Pe. João Higino de Camargo Lessa;
 - 1850, Guarulhos, Pe. João Vicente Valadão;
 - 1851, Bragança Paulista, Pe. Simplício Bueno de Siqueira;
 - 1855, Atibaia, Pe. Antônio Pinto de Carvalho e Pe. Antônio de Melo e Silva;
 - 1856, Franca, Pe. Luiz José de Souza;
 - 1860, Santa Branca, Pe. Manuel José de Oliveira Santos;
 - 1870, Campinas, Pe. Joaquim José de Souza e Oliveira;
 - 1883, Campinas, Pe. Joaquim José de Souza e Oliveira;
- 22 – Joaquim Anselmo de Oliveira, 1838, N. Ordem 53, 3-33-48.
- 23 – José Joaquim de Souza e Oliveira, 1864, caixa 1863/1866.
- 24 – Cypriano de Souza e Oliveira, 1889, N. Ordem 118, 3-25-119.
- 25 – João Manuel de Almeida Barbosa, 1838, N. Ordem 159, 3-29-138.
- 26- João Batista Correia Nery, 1894, N. Ordem 222, 3-30-180.
- 27- Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1853.

VIII – Biblioteca do Centro de Memória da Unicamp:

- 1- Livro de Correspondências Posturas e Editais 1856/1872
- 2- Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade de Campinas 1864. Campinas: Typ. campineira, 1864.
- 3- Livro de Registro de Correspondências 1872 a 1881.
- 4- Compromisso da Irmandade de São Benedito da cidade de Campinas, 3ª reforma. Rio Claro: Typ. Conrado, 1926.

IX – Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo:

- 1- Documentos relativos ao 1º Reinado:
 - Propostas sobre formas e diretrizes de encomendação e enterro de cadáveres, 1831;
 - Religião: Proposta sobre licença para pregação e confissão, 1830;
- 2 – Documentos referentes a época do 2º Reinado:
 - Correspondências 1864/1865/1868;
 - Cartas sobre a situação da cidade de Campinas, 1865;

Polícia: Providências do governo provincial em relação a um plano de revolta projetado nas cidades de Campinas e Porto Feliz, 1843;

Correspondência do Conselho geral da Província de São Paulo, 1831;

3- Livro de Ouro de Ricardo G. Daunt.

4 – Leis provinciais, 1835/1836; 1837/1857.

Fontes impressas:

I - Jornais:

Correio Paulistano, 1872

Diário de Campinas, 1877 a 1880

Diário de São Paulo, 1872

Diário do Povo, fevereiro de 1960

Gazeta de Campinas, 1872 a 1886

O Constitucional, 1874, 1875, 1876

O Getulino, 1923, 1924

O Mensageiro, 1909, 1910, 1911

Opinião Liberal, 1881

II – Almanagues:

Almanach da Província de São Paulo, 1872-1873.

Barcellos, Henrique. Almanach do Correio de Campinas, 1886. Campinas: Typ. do Correio de Campinas, 1886

Ferreira, C. e Silva, H. Almanach Popular de Campinas para o ano de 1878. Campinas: Typ. da Gazeta de Campinas, 1879.

Ferreira, C. e Silva, H. Almanach Popular de Campinas para o ano de 1879. S.ed

Lisboa, José Maria. Almanach da Província de São Paulo de 1872/1873.

Lisboa, José Maria. Almanach litterario de São Paulo para 1879. São Paulo: Typographia da “Província”, 1878.

Lisboa, José Maria. Almanach litterario de São Paulo para 1880. São Paulo: Typ. da Província, 1879.

Lisboa, José Maria. Almanach litterario de São Paulo para 1881. s.ed e s.d.

Lisboa, José Maria. Almanach litterario de São Paulo para 1884. São Paulo: Typ. da Província de São Paulo, 1883.

Lisboa, José Maria. Almanach litterario de São Paulo para 1885. S.ed e s.d.

Lisboa, José Maria. Almanak de Campinas para 1873. Campinas: Typographia da Gazeta de Campinas, 1872.

Lisboa, José Maria. Almanaks de Amparo e Campinas. S.ed e s.d.

III – Obras Médicas:

Canto, João B. Morato. Regras de Diagnóstico. Campinas: Typographia do Comércio, 1883.

Dr. Chernoviz. Dicionário de Medicina Popular e das ciências acessórias.

Langaard, Theodoro J. H. Tratado de obstetrícia e atlas do corpo humano, Rio de Janeiro: Laemmert & Co, s.d.

Langaard, Theodoro J. H. Diccionario de medicina doméstica e popular. Rio de Janeiro: Laemmert & Co, s.d.

Rossiter, Frederico. Guia prático de saúde. Tratado popular de anatomia, physiologia e hygiene, no qual se descrevem scientificamente as enfermidades, suas causas e seu tratamento. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, s.d.

IV - Memorialistas e outras obras do período:

Alves, Joaquim Augusto Ferreira. Consolidação das leis relativas ao juízo da provedoria. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmet, 1879.

Campos, Ernesto de Souza. "Deficiência de médicos na era colonial" Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Vol. XLV, 1894, pp. 221-234.

Daunt Neto, Ricardo. "O Dr. Ricardo Gumbleton Daunt" Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Vol. XLI, 1894, pp. 65-103.

Daunt, Ricardo. "A capela de Nossa Senhora do Rosário de Campinas" Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Vol. XLI, 1880, pp. 379-381.

Daunt, Ricardo. "Reminiscência do distrito de Campinas em bairro, freguesia e vila" Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Vol. XL, 1894, pp. 325-341.

Duarte, Raphael. Campinas de outrora. São Paulo: Typographia Andrade e Mello, 1905.

Octavio, Benedito. "O Padre Anselmo" Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Vol. XVIII, 1914, pp. 255-270.

Queiroz, Edmur de Souza. "Centenário do Dr. Gumbleton Daunt" Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Vol. XL, 1894, pp. 163-183.

Queiroz, V.P.d.S., Reminiscências de Campinas. Campinas: s.ed. e s.d

Bibliografia:

Abrahão, Fernando Antônio. As ações de liberdade de escravos do tribunal de Campinas. Campinas: CMU/Unicamp, 1992.

Abreu, Marta. "Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX" Estudos Históricos, 1994, pp. 183-203.

Abreu, Marta. O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

Aguiar, Marcos Magalhães. "Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na capitania de Minas Gerais. Textos de História, Vol. 5, n. 2, 1997, pp. 43-100.

Aguiar, Marcos Magalhães. "Capelães e vida associativa na capitania de Minas Gerais". Varia História, n. 17, março de 1997, pp. 80-105.

Alaniz, Anna Gicelle García. Ingênuos e libertos: estratégias de sobrevivência familiar em épocas de transição. 1871-1895. Campinas: CMU/Unicamp, 1997.

Algranti, Leila. Honradas e devotas: mulheres da Colônia: Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

Andrade, Marcos Ferreira de. "Rebelião escrava na Comarca do Rio das Mortes, Minas Gerais: o caso Carrancas". Revista Afro-Ásia, n.21-22, 1998-1999, pp.45-82.

Avila, C. e Gomes, M. C. A. "O negro no barroco mineiro: o caso da igreja do Rosário de Ouro Preto" Revista do Departamento de História, Vol. 6, 1988, pp. 69-76.

Azzi, Riolando "D. Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo (1851-1861), e o movimento de reforma católica no século XIX" Revista Eclesiástica Brasileira, Vol 35, n. 140, dezembro de 1975, pp. 902-922.

Azzi, Riolando "D. Joaquim de Macedo Costa e a reforma da Igreja no Brasil" Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 35, n. 139, setembro de 1975, pp. 683-701.

Azzi, Riolando "O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX" Revista Eclesiástica Brasileira, Vol 34 n. 135, setembro de 1974, pp.646-662.

Azzi, Riolando. "D. Manuel Joaquim da Silveira, primaz da Bahia (1861-1874) e a luta pela liberdade da Igreja" Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 34 n. 134, junho de 1974, pp. 359-372.

Badaró, Ricardo de Souza Campos. Campinas: o despontar da modernidade. Campinas: CMU/Unicamp, 1996.

Barbosa, Benedito de Oliveira. "Mestre Tito: o escravo que construiu uma igreja" Revista Neste Mês. 1(2): 6-7 dezembro de 1977.

Batalha, Cláudio H.M. "Sociedade de trabalhadores no Rio de Janeiro do século XIX: algumas reflexões em torno da formação da classe operária" Cadernos AEL, Vol. 06. N.10/11, primeiro e segundo semestres de 1999, pp. 41-68.

Benedetti, Luís Roberto. Os santos nômades e o deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

Beozzo, José Oscar. "Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada" Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 37 n. 148, dezembro de 1977, pp. 741-758.

Boehrer, George C. A "A Igreja no segundo reinado: 1840-1889" Conflito e continuidade na sociedade brasileira, s. ed e s.d. pp. 134-176.

Boshi, Caio C. "As diretrizes metropolitanas, a realidade colonial e as irmandades mineiras" Revista Brasileira de Estudos Políticos, Julho 1987, pp. 131-151.

Boshi, Caio C. "As misericórdias e a assistência à pobreza nas Minas Gerais setecentistas". Separata da Revista de Ciências Históricas, n. XI, Universidade Portucalense, 1996, pp. 77-89.

Boshi, Caio C. Os leigos e o poder: as irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

Bourdieu, Pierre. "A ilusão biográfica" Amado e Ferreira (Org.) Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 183-192.

Boutier, J e Julia, D. Passados recompostos: campos e canteiros da história. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora FGV, 1998.

Boxer, Charles.R. Some remarks on the social and professional status of physicians and surgeons in the iberian world 16th-18th centuries. Revista de História, Ano XXV, Vol L, Tomo I, 1974, pp. 197-215.

Bretas, Luiz Marcos. A Guerra das Ruas, povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

Brito, Jolumá. A história da cidade de Campinas, Campinas: Saraiva, 1956-1969, 26 vols.

Camargo, Paulo Florêncio da Silveira. A Igreja na história de São Paulo. Vol. VII, São Paulo: S.C.P, 1953.

Campos, Adalgisa Arantes. "Irmandades mineiras e missas" Vária História, n. 1, 1985, pp. 66-76.

Capone, Stefania. "Entre Yoruba et bantu: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines" Cahiers d'Études Africaines, 157, XL-1, 2000, pp. 55-77.

Cardozo, Manuel da Silveira. "As irmandades da antiga Bahia" Revista de História, XLVII Ano XXIV, 1973, pp. 237-261.

Carvalho, Antonio Carlos Duarte. Curandeirismo e medicina: práticas médicas e políticas estatais de saúde em São Paulo nas décadas de 1930 e 1940. Londrina: Ed. UEL, 1999.

Castro, Hebe. Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

Cerutti, Simona. "Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII" Revel, J. Jogos de escalas: a experiência da micro-análise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 173-202.

Chahon, Sérgio. Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil 1808-1822. Dissertação de mestrado, Departamento de História da Universidade de São Paulo, 1996.

Chalhoub, Sidney. Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Chamon, Carla Simone. “O bem da alma: a terça e a tercinha do defunto nos inventários do século XVIII da comarca do Rio das Velhas” Varia História, n. 12, dezembro de 1993, pp. 58-65.

Corrêa, Mariza. “Repensando a família patriarcal brasileira” in Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1993, pp. 9-42.

Craemer, Vansina and Fox. “Religious movements in Central Africa: a theoretical study” Comparative studies in society and history, vol. 18, n.4, October 1976, pp. 458-475.

Cunha, Manuela Carneiro da, Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1995.

Delumeau, Jean. A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Duarte, Luciano José Cabral. “D. Pedro II e a Igreja” Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 35 n. 140, dezembro de 1975, pp. 929-945.

Edler, Flávio Coelho. “A medicina brasileira no século XIX: um balanço historiográfico” em Asclepio, vol.1-2, Madrid, 1998, pp. 169-186.

Eisenberg, Peter. Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil, séculos XVIII e XIX. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

Félix, João Batista de Jesus. “Pequeno histórico do movimento negro contemporâneo” Schwarz, Lília M e Reis, Letícia Vidor de Souza. Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996, pp. 211-217.

Fernandes, Tânia. Vacina antivariólica: seu primeiro século no Brasil (da vacina Jenneriana animal). História, Ciência e Saúde – Manguinhos. VI(1): 29-51 març-jun 1999.

Ferreira, Luiz Otávio. Medicina impopular: medicina acadêmica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos, 1830-1840. Mimeo, 1999.

Ferretti, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

Fields, Barbara Jeanne. "Slavery, race and ideology in the United States of America" New Left Review, May-June 1990.

Florentino, Manolo e Goes, José Roberto. A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico transatlântico. Rio de Janeiro 1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

Fontoura, Esequias Galvão. Vida do Exmo. E Revmo. Sr. D. Antônio Joaquim de Melo. São Paulo, s.e., s.d.

Foucault, Michel. Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Fraga Filho, Walter. Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX. São Paulo/Salvador: Hucitec/Edufba, 1996.

Frey, Sylvia and Wood, Betty. From slavery to emancipation in the atlantic world. London: Frank Cass, 1999.

Ginzburg, Carlo. "O nome e o como. Troca desigual e mercado historiográfico" A Micro-história e outros ensaios. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Editora Bertrand Brasil, 1989, pp. 169-178.

Ginzburg, Carlo. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário" Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 143-180.

Gomes, Flávio dos Santos. História de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

Goulart, Edmo. Campinas, ruas da época imperial. Campinas: Ed. Maranata, 1983.

Grossi, Ramon Fernandes. "O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas "mágicas" nas Minas" Vária História, n. 20, p. 118-131, março 1999.

Heywood, Linda M. "The Angolan-Afro-Brazilian Cultural Connections" Frey, Sylvia R. e Wood, Betty. From slavery to emancipation in the Atlantic world. London: Frank Cass, 1999, pp.9-23.

Holloway, Thomas H. Polícia no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora fundação Getúlio Vargas, 1997.

Hoornaert, Eduardo et al. História da Igreja no Brasil, Petrópolis: Vozes, 1977.

Karasch, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Kiddy, Elizabeth W. "Ethnic and racial identity in the brotherhoods oh the Rosary of Minas Gerais, 1700-1830" The Americas, Vol 56 October 1999, number 2, pp. 221-252.

Kiemen, Mathias C. "Igreja e política na regência" Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 35 n. 139, setembro de 1975, pp. 673-683.

Lamounier, Maria Lúcia. Da escravidão ao trabalho livre: a lei de locação de serviços de 1879. Campinas: Papirus, 1988.

Lapa, José Roberto do Amaral. A cidade: os cantos e os antros. Campinas 1850-1900. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

Lara, Sílvia Hunold. "Do singular ao plural – Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos" Reis, João José e Gomes, Flávio dos Santos (orgs.). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 81-109.

Lara, Sílvia Hunold. Lara, Sílvia Hunold. "Uma embaixada africana na América Portuguesa" Iris Kantor e István Jankso (orgs.) - Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa. S. Paulo, Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001, vol. 1, pp. 151-165.

Lara, Sílvia Hunold. "Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do século XVIII" Feldman-Bianco, B. et al. Tensões coloniais, reconfigurações pós-coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros. Actas do seminário internacional, Lisboa, 2001 (no prelo).

Lara, Sílvia Hunold. "The signs of color: women's dress and racial relations in Salvador and Rio de Janeiro ca 1750-1815" Colonial Latin American Review, Vol. 6, n. 2, 1997, pp. 205-224.

Lara, Sílvia Hunold. "Significados Cruzados: um reinado de Congos na Bahia setecentista" Maria Clementina Pereira Cunha (org.) - Carnavais e outras F(r)estas. Campinas, Editora da Unicamp, no prelo.

Lebrun, François. "Os cirurgiões-barbeiros" Le Goff, J. As doenças têm história. Lisboa: Terramar, 1985, pp. 299-304.

Levi, Giovanni. "A ilusão biográfica" Amado e Ferreira (Org.) Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 183-192.

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

Levi, Giovanni. "Sobre a micro-história" Burke, Peter. A escrita da História. São Paulo: Unesp, 1992, pp.133-161.

Lienhard, Martin. O mar e o mato – histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe). Salvador: Edufba/Ceao, 1998.

Lima, Nísia Trindade e Hochman, G. "Condensado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da 1ª república" Maio, Marcos C. e Santos, Ricardo Ventura. Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, pp.23-40.

Loriga, Sabina. "A biografia como problema" Revel, J. Jogos de escalas: a experiência da micro-análise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 225-249.

Lovejoy, Paul E. Identity in the shadow of slavery. London and New York: Continuum, 1999.

Lustosa, Oscar de Figueiredo. "Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação" Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 35 n. 139, setembro de 1975, pp.625-647.

Lustosa, Oscar de Figueiredo. Reformismo da Igreja no Brasil Império, do celibato à caixa eclesiástica. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

Mac Cord, Marcelo. O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1884-1872. Dissertação de mestrado apresentada na Unicamp, 2001.

Machado, Maria Helena. O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ e Edusp, 1994.

Machado, Maria Helena. Crime e escravidão. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Machado, Roberto. Danação da norma. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

Maciel, Cleber da Silva. Discriminações raciais: negros em Campinas. Campinas: Editora da Unicamp, 1987.

Marques, Vera Regina Beltrão. A medicalização da raça, médicos, educadores e discurso eugênico. Campinas/São Paulo: Ed. Unicamp, 1994.

Marques, Vera Regina Beltrão. Natureza em Boiões. Medicinas e boticários no Brasil setecentista. Campinas/ São Paulo: Editora da Unicamp/Centro de Memória Unicamp, 1999.

Martins, Walter. Nem senhores, nem escravos: os pequenos agricultores em Campinas 1800-1850. Campinas: Área de Publicações CMU/UNICAMP, 1996.

Mello e Souza, Marina de. Aspectos do catolicismo negro brasileiro impressos em objetos mágico-religiosos. Mimeo.

Mendonça, Joseli. Entre as mãos e os anéis: a lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 1999.

Menezes, Rodrigo Otávio Langaard. Minhas memórias dos outros. Rio de Janeiro: José Olympio, s.d.

Mintz, Sidney. e Price, Richard. Anthropological approach to the Afro-American past. The birth of African-American culture: an anthropological perspective. Boston: Beacon Press, 1976.

Molina, Sandra Rita. Des(obediência), barbanha e confronto: a luta da Província Carmelita Fluminense pela sobrevivência (1780-18836). Dissertação de mestrado apresentada no Departamento de História da Unicamp em 1998.

Mott, Luiz. "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu" Souza, Laura de Mello (org). História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 155-220.

Mott, Luiz. "Santo Antônio, o divino capitão-do-mato" Reis, João José e Gomes, Flávio dos Santos. Liberdade por um fio: a história dos quilombolas no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1996, pp. 110-138.

Mott, Luiz.. "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro" Revista do Museu Paulista. Vol XXXI, 1986.

Mulvey, Patricia A. "Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhoods of colonial Brazil" Luso-Brazilian Review, volume 17, number 2, 1980, pp.253-280.

Mulvey, Patricia A. "Slave confraternities in Brazil: their role in colonial society" The Americas, Vol XXXIX, July 1982, number 1, pp. 39-69.

Nascimento, Álvaro Pereira do. Do cativo ao mar: escravos na Marinha de Guerra. Texto apresentado no XX Simpósio Nacional de História.

Neves, Guilherme Pereira das. E receberá mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

Nunes, Márcia Clementino. "História e significação simbólica da festa do Rosário do Serro" Revista do departamento de história, Vol. 06, 1988, pp. 151-156.

Oliveira, Anderson José Machado. Devoção e caridade, irmandades religiosas no Rio de Janeiro imperial (1840-1889). Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

Oliveira, Maria Inês Côrtes de. "Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia" Afro-Ásia, n. 19/20, 1997, pp.37-73.

Oliveira, Maria Inês Côrtes de. "Viver e morrer no meio dos seus. Nação e comunidades africanas na Bahia do século XIX" Revista USP, n.28, Dez-fev. 1995-1996, pp. 175-193.

Oliveira, Maria Inês Côrtes de. O liberto o seu mundo e os outros. Corrupio: São Paulo, 1988.

Pantoja, Selma et al. Angola e Brasil nas rotas do atlântico sul. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

Pimenta, Tânia Salgado. Arte de curar, um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mor no Brasil do começo do século XIX. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Estadual de Campinas, 1997.

Pimenta, Tânia Salgado. Barbeiros, sangradores e curandeiros no Brasil (1808-1828). História, Ciência e Saúde – Manguinhos. V(2):349-72, jul out 1998.

Priore, Mary del. Festas e utopias no Brasil colonial. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Pupo, Mello. Campinas, seu berço e juventude. Campinas/São Paulo: Academia Campinense de Letras, 1969.

Queiroz, Suely Robles Reis de. A escravidão negra em São Paulo. RJ: José Olympio, Brasília, INL, 1977.

Quintão, Antônia Aparecida. Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (1870-1890), Dissertação de mestrado apresentada no Departamento de História da USP, São Paulo, 1991.

Quiring-Zoche, Rosemarie. "Luta religiosa ou luta política? O levante dos malês da Bahia segundo uma fonte islâmica" Afro-Ásia, 19/20, 1997, pp. 229-238.

Raboteau, Albert J. "The African heritage" Slave religion, the "invisible institution" in the antebellum south. Oxford/New York/Toronto/Melbourne: Oxford University Press, 1978, pp. 3-94.

Reis, João José. "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú" Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 32-61.

Reis, João José. "Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785" Revista Brasileira de História. 1988. p. 57-82.

Reis, João José. "Quilombos e revoltas escravas no Brasil". Revista USP, n. 1, 1989, pp. 14-39.

Reis, João José. A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Ribeiro, Marta M. A ciência nos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

Ricci, Magda de Oliveira. Nas Fronteiras da independência. Um estudo sobre os significados da liberdade na região de Itu (1779-1822). Dissertação de mestrado apresentada no Departamento de História da Unicamp em novembro de 1993.

Ricci, Magda Maria de Oliveira. Assombrações de um padre-regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Tese de doutorado apresentada no Departamento de História da Unicamp em 1998.

Rodrigues, Cláudia. A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50) História, Ciência e Saúde – Manguinhos. VI(1): 53-80 março junho de 1999.

Rodrigues, Jaime. O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp/Cecult, 2000.

Russel-Wood. "Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behaviour" HAHR, vol. 54, n.4, 1974, pp. 567-602.

Salgado, Graça (Org). Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Sampaio, Gabriela dos Reis. A História do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da Unicamp em maio de 2000.

Sampaio, Gabriela dos Reis. Nas trincheiras da cura. Dissertação de mestrado apresentada no Departamento de História da Unicamp em 1995.

Santos Filho, Lycurgo de Castro e Novais, José Nogueira. A febre amarela em Campinas 1889-1900. Campinas: CMU/Unicamp, 1996.

Santos Filho, Lycurgo de Castro. História geral da medicina brasileira. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

Scarano, Julita. Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do distrito diamantino no século XVIII. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975.

Slenes, Robert.W. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

Slenes, Robert W. "Malungu ngoma vem! : África coberta e descoberta do Brasil" Revista USP, n.12 1991/92, pp. 48-67.

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

Souza, Adriana Barreto de. O exército na consolidação do Império: um estudo histórico sobre a política militar conservadora. Rio de Janeiro: Arquivo nacional, 1999.

Souza, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Souza, Marina de Mello e. Aspectos do catolicismo brasileiro impressos em objetos mágico-religiosos. mimeo.

Souza, Marina de Mello. Parati, a cidade e as festas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora Tempo Brasileiro, 1994.

Telarolli Jr, Rodolpho. Poder e saúde, as epidemias e a formação dos serviços de saúde em São Paulo. São Paulo: Editora da Unesp, 1996.

Thompson, E. P "La sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de clase sin clase?" Tradition, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Barcelona: Crítica, 1989, 13-61.

Thompson, E. P. A miséria da teoria. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

Thornton, John. "African dimensions of the Stono Rebellion" The American Historical Review, Vol. 96, number 4, october 1991, pp. 1101-1113.

Thornton, John. "On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas" The Americas, Vol XLIV, n.3, January 1988, pp. 261-278.

Thornton, John. "The development of an African catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750" Journal of African History, 25, 1984, pp.147-167.

Thornton, John. Africa and Africans in the making of the atlantic world, 1400-1680. Cambridge University Press, 1992.

Tinhorão, José Ramos. As festas no Brasil colonial. São Paulo: Ed 34, 2000.

Vainfas, Ronaldo, Ideologia e escravidão. Petrópolis: Vozes, 1986.

Vainfas, Ronaldo e Marina de Mello e Souza. "Catolicização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII". Tempo, n.6 dezembro 1998, pp. 95-118.

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

Wissembach, Maria Cristina Cortez. Sonhos africanos, vivências ladinas. Escravos e forros em São Paulo (1850-1880). São Paulo: Editora Hucitec.

Wissenbach, Maria Cristina Cortez. "Da escravidão `a liberdade: dimensões de uma privacidade possível" História da vida privada no Brasil, N. Sevcenko, Editor. Companhia das Letras: São Paulo, 1998.

Wissenbach, Maria Cristina Cortez. Gomes Ferreira e os símplices da terra: experiências sociais dos cirurgiões no Brasil colônia. Versão preliminar de um ensaio crítico, introdutório à reedição da obra de: Luis Gomes Ferreira, Erário Mineral dividido em doze tratados (Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1735), iniciativa da Fundação João Pinheiro/Governo do Estado de Minas Gerais (no prelo). Fevereiro de 1999.

Wissenbach, Maria Cristina Cortez. Ritos de magia e sobrevivência. Sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1850-1940). Tese de doutorado apresentada no Departamento de História da Universidade de São Paulo, julho de 1997.

Xavier, Regina Célia Lima "Biografando outros sujeitos, valorizando outra história: estudos sobre as experiências dos escravos" Schmidt, B. O Biográfico: perspectivas interdisciplinares. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000, pp. 97-130.

Xavier, Regina Célia Lima A Conquista da Liberdade: libertos em Campinas na segunda metade do século XIX. Campinas: Área de publicações CMU/Unicamp, 1996.

Xavier, Regina Célia Lima. "O desafio do trabalho biográfico" Questões de teoria e metodologia da história. Porto Alegre: Ed. universidade/UFRGS, 2000, pp. 161-176