

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
NOME DO PROGRAMA E/OU DO DEPARTAMENTO**

Felipe Neis Araujo

**TOLERÂNCIA, VIGILÂNCIA E REPRESSÃO:
PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS AFRICANAS E CRIOULAS EM
DESTERRO E LITORAL ADJACENTE, c. 1845 – c. 1890**

Trabalho de Conclusão de Curso
submetido ao Departamento de
História da Universidade Federal de
Santa Catarina para a obtenção do
Grau de Bacharel
Orientadora: Prof. Dra. Beatriz Gallotti
Mamigonian

Florianópolis
2011

Catálogo na fonte elaborada pela biblioteca da
Universidade Federal de Santa Catarina

A ficha catalográfica é confeccionada pela Biblioteca
Central.

Tamanho: 7cm x 12 cm

Fonte: Times New Roman 9,5

Maiores informações em:

<http://www.bu.ufsc.br/design/Catalogacao.html>

Felipe Neis Araujo

TOLERÂNCIA, VIGILÂNCIA E REPRESSÃO: PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS AFRICANAS E CRIOULAS EM DESTERRO E LITORAL ADJACENTE, c. 1845 – c. 1890

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de Bacharel, e aprovado em sua forma final pelo Departamento de História.

Florianópolis, 22 de dezembro de 2011.

Prof. Dr. Valmir Francisco Muraro
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Beatriz Gallotti Mamigionian
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Silvio Marcus Corrêa
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Quando eu tinha um pouco mais de cinco anos de idade, minha vó, dona Nadir, começou a me instruir em duas técnicas importantes para cursar uma graduação em Ciências Humanas: a leitura e a escrita. Por isto e por muitas outras coisas, muito obrigado!

Minha mãe e meu pai – que infelizmente não viveu o bastante para me ver ingressar numa graduação e concluí-la – sempre se esforçaram para proporcionar uma boa formação para mim e para meu irmão, Daniel, e a eles agradeço pelo incentivo, pelo apoio e pelo carinho. As primeiras lembranças que tenho de minha mãe, dona Norma, estão vinculadas à leitura. Acostumou-nos a adquirir e a valorizar os livros desde muito cedo, tornando a leitura num hábito prazeroso que muito contribuiu para aguentar as várias horas dispensadas à leitura nessa graduação. Muito obrigado!

Meu pai, Belfort, nos deixou cedo mas temos muito dele em nossa formação. Me formo na mesma universidade que ele concluiu o curso de Direito, quarenta e tantos anos depois. Deixou saudades. Muito obrigado!

Ao meu irmão, Daniel, companheiro, amigo, maldito Magrese! Tua presença foi e é fundamental para minha alegria, Monstro. Se eu fosse enumerar e citar só alguns dos momentos felizes que temos passado nestes 23 anos de convivência... Muito obrigado!

Além do Magrese tenho vários outros irmãos que não são de mesmo sangue, mas de coração. August e Jôjo, por exemplo, de quem jamais esqueceria pela parceria, carinho e respeito. Muito obrigado!

Aos rapaize (sic) da infame Roda Eterna, meu muito obrigado. Senhor Guilherme Miranda Naman; amigo, parceiro, irmão. Pela amizade, sinceridade respeito, tolerância, por todas as lições que tu me destes falando ou simplesmente ficando em silêncio, irmão, muito obrigado! Clayton, Mike, Xalalá, Caveira (presidente), sra. Natália de Oliveira de Lima, Dani Rebel (minha amôra), Amiltones, Jade, Thiagão (Gentil), Geninho, e também o Baianito (vulgo Gustavo), o Campeche (Felipe, aquele galã de Biguaçu) e o André, muito obrigado! Como diria o saudoso poeta, “tamo aí mandando brasa!”.

A Dani aguentou muitas variações de humor neste último ano, demonstrando e praticando compreensão. Muito obrigado :-)

Quem também agiu com muita compreensão, paciência e atenção foi minha orientadora, professora Beatriz Mamigonian. Compartilhou livros, indicou artigos e fontes, corrigiu e comentou atenciosamente cada linha que escrevi sobre escravidão ao longo da graduação. Muito

obrigado, professora!

Agradeço também ao professor Silvio Marcus Corrêa, que aceitou compôr a banca de defesa deste trabalho e contribuiu com comentários importantes para o refinamento de futuras pesquisas. Obrigado pela atenção, professor!

Enfim; muito obrigado a todos vocês que me fizeram e me fazem ser quem eu sou e alcançar este estágio da vida, que não se resume à academia.

Valeu!

RESUMO

Neste trabalho procurei analisar duas práticas socioculturais africanas e crioulas em Desterro e Tijucas, quais sejam, as festas e as curas protagonizadas por escravos e libertos. Através destas festas busquei discutir a experiência da escravidão catarinense nos Oitocentos e criticar a ideia defendida na historiografia tradicional de que a escravidão nestas paragens teria um caráter distinto e menos importante.

Palavras-chave: Práticas socioculturais; Desterro; Século XIX; Africanos; Crioulos.

Sumário

1. Introdução.....	11
2. Práticas socioculturais africanas e crioulas.....	15
2.1. Africanos e crioulos em Santa Catarina, no Atlântico, na literatura e nas fontes.....	15
2.2. Aproximação entre história, antropologia e escravidão.....	22
3. Do direito de se reunir e festejar.....	29
4. Herbolários, curandeiros e adivinhos no litoral catarinense.....	41
4.1. “Vivendo como um grande” no pós-abolição.....	41
4.2. Curandeiros, feiticeiros e adivinhos no Atlântico.....	44
4.3. Práticas de cura, arranjos de vida e complemento de renda.....	48
5. Últimas considerações para o momento.....	55
Referências.....	57

1. Introdução

Neste trabalho pretendo apresentar uma contribuição ao estudo de duas práticas socioculturais africanas e crioulas no litoral de Santa Catarina, lá pelos idos do século XIX: as festas e as curas. Estes objetos, ligados geralmente ao domínio mágico-religioso, têm sido escrutinados por antropólogos e historiadores em outras sociedades do Mundo Atlântico nas últimas quatro décadas, fomentando um grande debate teórico e metodológico acerca das práticas socioculturais dos atores supracitados.

Dos anos 1970 para cá os africanos e crioulos que experimentaram a escravidão no Mundo Atlântico deixaram de ser tomados como meras vítimas das circunstâncias por boa parte dos cientistas sociais e passaram a receber o *status* de agentes históricos. Com a ideia de que homens e mulheres escravizados *agiam* dentro de limites e possibilidades para alcançar objetivos inscritos em seus horizontes de expectativa, novas questões acerca da experiência escrava no Atlântico foram colocadas, tais como: quem eram estas pessoas e como eram suas sociedades de origem? Como suas práticas e objetos culturais são afetados na travessia do Atlântico? Como os cativos reagem ao cativeiro, de quais formas, em quais circunstâncias? De quais formas os escravos negociavam com senhores e autoridades momentos de folga? Quais os caminhos trilhados para adquirir a alforria? Como formavam famílias e vínculos afetivos? Como utilizavam e reconstruíam na diáspora objetos culturais e valores trazidos de suas sociedades de origem?

Demorou para que estas questões fossem investigadas pelos pesquisadores que tomaram Santa Catarina como seu local de estudo, mas o fato de os estudos sobre outras partes do Brasil e das Américas estarem muito mais avançados do que aqueles que têm como objeto esta província/ estado não é algo a se lamentar; é sim um convite a enraizar a discussão acerca da experiência escrava em solo catarinense à longa tradição de estudos sobre o Mundo Atlântico.

Recentemente o quadro da escravidão catarinense construído por Oswaldo Cabral, Walter Piazza e Fernando Henrique Cardoso¹ – onde a escravidão teria importância menor em função de um suposto “sentido de colonização” diferenciado do resto do Império – vem sendo remodelado com os frutos de projetos de pesquisa coordenados por Beatriz Mamigonian e Henrique Espada Lima, projetos estes que vêm rendendo monografias e dissertações acerca da presença e do

1 Esta questão é discutida no primeiro capítulo.

protagonismo histórico de africanos e crioulos nestas terras.²

Os dados demográficos coletados no percurso do projeto *Africanos no sul do Brasil: rotas do tráfico e identidade étnica* apontam para uma significativa presença de africanos e crioulos entre a população desterrense na década de 1820, além de sugerir uma maciça presença de africanos na freguesia do Ribeirão da Ilha na década de 1840.

Destaco também os projetos intitulados *Contratos de trabalho entre a escravidão e a liberdade: um estudo sobre os fundos cartoriais no litoral catarinense, século XIX* e *Entre a liberdade e a precariedade: experiências de libertos e seus descendentes em Santa Catarina no século XIX*, ambos coordenados por Henrique Espada Lima. Trata-se do esforço de localização, acesso e digitalização de fontes cartoriais – os livros de notas onde se encontram alforrias, doações, hipotecas e contratos de trabalho– e da documentação que se encontra sob a guarda do Museu do Poder Judiciário de Santa Catarina: inventários, processos cíveis e criminais. Durante a execução destes projetos também foi possível digitalizar os processos criminais que se encontram sob a guarda do Arquivo do Fórum da Comarca de Tijucas⁴.

A reconstituição do passado dos africanos e crioulos em Santa Catarina ainda carece, no entanto, de investigações sobre a cultura destes sujeitos históricos. Os trabalhos que versam sobre este tema ainda se resumem à dissertação de Claudia Mortari sobre os africanos da Irmandade do Rosário⁵ e à monografia de Jaime José da Silva⁶ sobre as

2 Ver, por exemplo, ZIMMERMAN, Fernanda. **De armação baleeira a engenhos de farinha**: fortuna e escravidão em São Miguel da Terra Firme, SC (1800-1860). 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina; SCHEFFER, Rafael da Cunha. **Tráfico interprovincial e comerciantes de escravos em Desterro, 1849-1888**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina; REBELATTO, Marta. **Fugas escravas na Ilha de Santa Catarina no século XIX**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina; SILVA, Jaime dos Santos. **Sons que ecoavam no passado**: as festas de origem africana em Desterro na primeira metade do século XIX. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Santa Catarina; CERVI, Pedro Germano. **Alforria e momentos de instabilidade da autoridade senhorial na Ilha de Santa Catarina, 1829-1871**. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Santa Catarina.

3 Em 1820 a população de Santa Catarina era composta por 68,4% de homens e mulheres brancos, 27% de escravos pretos, 2,1% de escravos pardos e 2,4% de libertos pretos e pardos, somando os africanos e crioulos, portanto, um total de 31,6% da população. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Manuscritos, I-31, 29, 18 n.9. Mappa da População do Governo de Santa Catarina segundo as Listas dos Capitães Mores, dadas em o ultimo de dezembro de 1820, apud MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti, op. Cit. 628.

4 Documentação esta gentilmente indicada pelo professor José Bento Rosa da Silva.

5 Mortari, Claudia. Os homens pretos de Desterro: Um estudo sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Dissertação de mestrado, Porto Alegre, PUC, 2000.

6 SILVA, Jaime José da. Op. Cit.

festas de origem africana, ambos os trabalhos tendo Desterro como local de análise. Não se pode deixar de notar, no entanto, os trabalhos do professor Paulino de Jesus Cardoso sobre as experiências da população negra de Desterro no século XIX.⁷

Meu objetivo aqui é analisar as restrições e a tolerância às formas de sociabilidade e às práticas socioculturais africanas e crioulas em Desterro e no Litoral adjacente, bem como as estratégias dos escravos e libertos para driblar a vigilância ou arrancar de seus senhores e de outras autoridades o direito de festejar, bater, dançar e praticar sua medicina.

No primeiro capítulo procurei traçar uma revisão bibliográfica de obras que foram e continuam sendo importantes para a compreensão disto que chamamos de cultura afro-americana no Mundo Atlântico. Também busquei destacar que a cultura africana e crioula no litoral catarinense, bem como a presença dos sujeitos que a construíram, não teve menor importância do que em outros locais das Américas. Me utilizei de relatos de viajantes e do recenseamento do Império de 1872 para extrair alguns dados demográficos e busquei respaldo nas pesquisas recentes desenvolvidas no Laboratório de História Social do Trabalho e da Cultura da Universidade Federal de Santa Catarina.

As festas dos escravos e libertos em Desterro constituem o objeto central de análise do segundo capítulo. Meu argumento é que aqui também estes atores souberam negociar com senhores e autoridades o direito de brincar e festejar, de se reunir e celebrar. A negociação por momentos de folga e pelo direito às atividades lúdicas foi – ao lado das reivindicações por roças e tempo para nelas trabalhar – uma questão importante da experiência escrava na diáspora. Um caso que merece destaque foi analisado por João José Reis num texto clássico⁸. Por volta de 1790, escravos de um engenho em Ilhéus se rebelaram e propuseram um tratado de paz a seu senhor. Entre as exigências de espaço para plantar arroz e redução do montante de trabalho chama a atenção a seguinte: “Poderemos brincar, folgar, e cantar em todos os tempos que quisermos, sem que nos impeça, e nem seja preciso licença”⁹.

O enfrentamento direto das proibições e coibições nem sempre foi a opção escolhida, apesar de ter existido com frequência. Para alcançar os objetos de interesse e necessidade inscritos em seus horizontes de expectativa, os cativos e libertos desenvolveram uma

7 Ver, por exemplo, CARDOSO, Paulino de Jesus. **Negros em Desterro**: experiências das populações de origem africana em Florianópolis. Séc. XIX. Itajaí: Casa Aberta, 2008.

8 REIS, João José. Poderemos brincar, folgar e cantar: o protesto escravo nas Américas. **Afro-Ásia**, Bahia, v. 14, p. 107-122, 1983.

9 *Ibidem*, p. 114.

notável cultura jurídica na diáspora, criando e modificando estratégias diversas para arrancar direitos daqueles responsáveis por vigiar sua conduta. Recorri aqui à correspondência trocada entre autoridades policiais para averiguar esta questão. Recorri também a uma correspondência do barão de Santo João do Príncipe, município da província do Rio de Janeiro, personagem que também teve problemas com ajuntamentos de escravos. Como as reuniões de africanos e crioulos para fins diversos também se espalharam pela imprensa, busquei indícios de práticas socioculturais africanas também em alguns periódicos.

O terceiro capítulo consiste numa análise de um arranjo de vida bastante comum entre os africanos no Mundo Atlântico: a prestação de serviços de cura, ligados geralmente à esfera mágico-religiosa. Para tanto me utilizei de dois processos criminais nos quais se envolveram dois africanos em Tijucas, Litoral Norte de Santa Catarina, no ano de 1890.

São estes os motes dos quais me utilizei para fazer algumas observações acerca da experiência escrava em Desterro e no Litoral adjacente na segunda metade do século XIX – cerca de 1840 a cerca de 1890 –, “fase de transição da composição da população escrava na Ilha de Santa Catarina, ainda bastante africana mas gradualmente mais crioula, e ao mesmo tempo, (...) momento de perseguição aos africanos no âmbito nacional”¹⁰, como assinala Beatriz Mamigonian.

Vejam, então, alguns indícios do protagonismo de africanos e crioulos no dito estado “mais europeu” do Brasil.

10 MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. Africanos em Santa Catarina: escravidão e identidade étnica (1750-1850). In: Frago, João Luis Ribeiro; Florentino, Manolo G.; Sampaio, Antônio Carlos Jucá; Campos, Adriana. (Org.). **Nas rotas do império**: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. Vitória; Lisboa; Brasília: Ed. UFES; Instituto de Investigações Científicas Tropicais; CNPq, 2006.

2. Práticas socioculturais africanas e crioulas

As evidências são claras: o escravo africano soube dançar, cantar, criar novas instituições e relações religiosas e seculares, enganar seu senhor, às vezes envenená-lo, defender sua família, sabotar a produção, fingir-se doente, fugir do engenho, lutar quando possível e acomodar-se quando conveniente. (...) Claro, não foi fácil.

João José Reis, “Resistência escrava na Bahia”, 1983.

2.1. Africanos e crioulos em Santa Catarina, no Atlântico, na literatura e nas fontes

As práticas socioculturais de africanos e crioulos na diáspora constituem, há muito tempo, objeto de curiosidade e investigação de naturalistas, médicos, historiadores, sociólogos e antropólogos. Diversos viajantes que vieram às Américas em missões artísticas, diplomáticas, científicas etc. deixaram registros iconográficos e, muitas vezes, escritos acerca dos costumes dos habitantes dos locais por onde passaram. As aquarelas de Jean-Baptiste Debret e Johann Moritz Rugendas sobre o cotidiano na Corte são belos exemplos de como a iconografia fornece subsídios para pensar o problema da escravidão urbana nos oitocentos, por exemplo¹¹. No século XVIII, Carlos Julião também representou o cotidiano escravista nas regiões de mineração, deixando interessantes registros da vida que se passava longe do litoral.¹²

Podemos tomar os relatos de viajantes como os primeiros registros etnográficos sobre os africanos e crioulos na diáspora catarinense, se tomarmos a prática da etnografia num sentido amplo, como a descrição de usos e costumes, e sem lhes cobrar rigores

11 Sobre os relatos de viajantes como fontes ver FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **A construção do Brasil na Literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora; Editora da Unesp, 2011.

12 No sítio eletrônico do projeto *The Atlantic Slave Trade and Slave Life in the Americas: A Visual Record*, organizado pelos professores Jerome Handler e Michael Tuite Jr., é possível visualizar diversas obras de artistas que retrataram o cotidiano de escravos e senhores. As obras são organizadas por categorias como trabalho nas *plantations*, cenas de mercado e diversões, havendo também mapas do continente africano e do Mundo Atlântico. Ver HANDLER, Jerome e TUIITE JR., Michael. *The Atlantic Slave Trade and Slave Life in the*

metodológicos desenvolvidos mais tarde. John Thornton, por exemplo, se utilizou largamente de relatos de missionários que estiveram no Reino do Kongo entre os séculos XV e XVII para analisar as práticas mágico-religiosas e a vida cerimonial local. Para Santa Catarina, os relatos de Grigori Langsdorff¹³ e Auguste de Saint-Hilaire¹⁴ são fontes valiosas.

Os estrangeiros que vieram aos trópicos representaram a escravidão a partir de pontos de vista distintos, por vezes retratando os escravos como meras vítimas das circunstâncias. Embora os relatos dos naturalistas que visitaram Santa Catarina não sejam tão detalhados em termos de práticas socioculturais como são os registros dos capuchinhos de Thornton, pode-se extrair deles alguns indícios das formas de lazer e de “espiritualidade”. Personagens como o naturalista prussiano Grigori Langsdorff, que esteve aqui em 1803, entretanto, mostraram-se observadores atentos e curiosos destas práticas, chegando ao ponto de comentar detalhes como as expressões faciais de um negro que dançava ao som de tambores¹⁵. Estes documentos históricos – os relatos de viajantes – são fontes que apontam, além da presença escrava no litoral catarinense, a diversidade de atividades praticadas por estes atores sociais, desde as tarefas relacionadas ao trabalho até práticas de divertimento.

Há também outras fontes importantes para a análise das práticas socioculturais africanas e crioulas na diáspora. Trata-se dos documentos produzidos pelos indivíduos ligados ao controle destes atores sociais. Os espaços e momentos de sociabilidade destes atores sociais costumavam ser extremamente vigiados e controlados por algumas autoridades¹⁶, fato que se pode observar na leitura da legislação que versava sobre práticas e costumes – como os Códigos de Postura Municipais –, na correspondência entre autoridades policiais e

Americas: A Visual Record. Disponível em <http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/index.php>, acessado em 20 de junho de 2011 às 23h00.

- 13 LANGSDORFF, Grigori. *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den Jahren 1803 bis 1807 von G. H. von Langsdorff, Kaiserlich*. In: HARO, Martim Afonso Palma de (org.). **Ilha de Santa Catarina**: relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. Flóridaópolis: Editora da UFSC/Editora Lunardelli, 1996.
- 14 SAINT-HILAIRE, August de. **Viagem à província de Santa Catarina (1820)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-a-provincia-de-santa-catarina-1820/pagina/3/texto>, acessado em 10 de maio de 2011 às 23h00.
- 15 O relato é do naturalista alemão Grigori Langsdorff, que esteve em Santa Catarina no ano de 1803, e está transcrito em LANGSDORFF, Grigori. *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den Jahren 1803 bis 1807 von G. H. von Langsdorff, Kaiserlich*. In: HARO, Martim Afonso Palma de (org.). Op. Cit.
- 16 Mas não se deve deixar de prestar atenção à tolerância da parte de alguns indivíduos com as festas, danças e reuniões de escravos e libertos, questão que discuto no capítulo II

nos processos criminais decorridos do descumprimento de leis¹⁷.

Se as fontes que nos permitem refletir acerca da experiência dos africanos e crioulos em Santa Catarina existem e são diversificadas, a bibliografia referente às práticas socioculturais destes atores em Desterro, bem como em outras regiões da província que depois viria a se tornar o estado de Santa Catarina, é bastante resumida. Isso se deve principalmente a dois fatores que devem ser considerados. Em primeiro lugar, há a responsabilidade da literatura histórica e sociológica acerca do tema da escravidão catarinense, é claro. Em segundo lugar, no senso comum construído, Santa Catarina seria um dos estados “mais europeus” do Brasil, e inclusive grupos como a RBS fomentam a ideia de que a construção do estado catarinense teria sido obra de imigrantes italianos e alemães, como sugere a série intitulada *Santa Catarina: cem anos de história*. Quanto à responsabilidade dos cientistas sociais, Beatriz Mamigonian aponta que

graças a Oswaldo Cabral, Walter Piazza e Fernando Henrique Cardoso, a escravidão africana em Santa Catarina é vista como diferente daquela de outras regiões do país, por causa de um supostamente distinto “sentido de colonização”. Para esses autores, a ocupação efetiva da Ilha de Santa Catarina e do litoral adjacente em meados do século XVIII, por política expressa da Coroa portuguesa, que implicou na fortificação da Ilha e na vinda de casais açorianos como colonos, ter-se-ia resumido a interesses militares estratégicos. Partindo deste distinto “sentido de colonização”, tais autores mostraram a escravidão na Ilha e no litoral adjacente sempre como menos importante do que aquela de regiões agroexportadoras. Não tendo esse território sido explorado para produção voltada a exportação, os “poucos” escravos teriam servido como apoio à produção de alimentos para o abastecimento, e sido elementos de distinção social, predominantemente domésticos e urbanos.¹⁸

Há, no entanto, uma distorção entre a leitura feita por Cabral,

17 Utilizo fontes deste tipo nos capítulos II e III.

18 MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. Africanos em Santa Catarina: escravidão e identidade étnica (1750-1850). In: Fragoso, João Luis Ribeiro; Florentino, Manolo G.; Sampaio, Antônio Carlos Jucá; Campos, Adriana. (Org.). **Nas rotas do império**: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. Vitória; Lisboa; Brasília: Ed. UFES; Instituto de Investigações Científicas Tropicais; CNPq, 2006. p. 615.

Piazza e Cardoso, e os viajantes que estiveram nestas paragens pelos idos do século XIX. Grigori Langsdorff, por exemplo, teve uma impressão diferente da presença de escravos em Santa Catarina, especialmente em Desterro, no início dos oitocentos – ao menos pelos comentários que deixou registrados. Vejamos a observação dele:

a quantidade de escravos negros de ambos os sexos que se vê aqui é estranha aos olhos desacostumados de um europeu qualquer. Despertou-me uma revolta especial quando vim pela primeira vez a Nossa Senhora do Desterro e vi um grande número destas criaturas abandonadas, nuas, deitadas frente às portas de ruas laterais e oferecidas à venda. 19

August de Saint-Hilaire, que esteve em Santa Catarina em 1820, também registrou preciosos relatos sobre a presença escrava na província, sugerindo que no ano de 1812 Desterro contava com “33,049 almas, inclusive 7,578 escravos e 665 negros e mulatos libertos”²⁰. Por estes cálculos os cativos representariam 22,8% da população, e os livres e libertos 2,1%. O naturalista francês frisou ainda que “no intervalo de 49 anos, de 1777 a 1826 (...) importaram-se muito mais negros que em S. Paulo”²¹.

Beatriz Mamigonian também encontrou números surpreendentes ao analisar um levantamento populacional da capitania de Santa Catarina que foi elaborado a partir das listas dos capitães-mores em 1820. Como aponta a historiadora catarinense, “Aos olhos dos capitães-mores (...) a população da Ilha de Santa Catarina se dividia muito claramente entre 'homens e mulheres brancos' (68,4%) de um lado do espectro social e escravos 'pretos' (27%) de outro, com poucos escravos 'pardos' (2,1%) e libertos 'pretos' e 'pardos' (2,4%) no meio”²².

É preciso ter cuidado, no entanto, ao realizar a leitura dos dados que recenseamento geral do Império de 1872 fornece para Desterro. Este documento fornece acesso a um momento em que muitos escravos haviam já se alforriado, pois aponta a existência de 14.984 homens e mulheres escravizados e um total surpreendente de 15.984 pretos e

19 LANGSDORFF, Grigori. Op. Cit., p. 163.

20 SAINT-HILAIRE, Auguste de. Op. Cit., p. 45.

21 Ibidem, p. 46.

22 BNRJ, Seção de Manuscritos, I-31, 29, 18 n.9. Mappa da População do Governo de Santa Catarina segundo as Listas dos Capitães Mores, dadas em o ultimo de Dezembro de 1820. Apud MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. Op. Cit., p. 620.

pardos livres²³. Se tomarmos apenas o número de escravos, veremos que estes atores compunham 10,3% de um total de 144.818 habitantes. Se somarmos os ditos livres, que poderiam ser libertos, temos um total de 21,3% de pretos ou pardos que haviam experimentado a escravidão ou ainda sofriam as agruras do cativo²⁴.

Baseando-se nesses números fica difícil conceber a escravidão em Santa Catarina como menos importante do que em outras regiões do Império, mas aqui os cativos e libertos não ganharam suficiente atenção dos pesquisadores. É notável, por exemplo, que entre a década de 1940 – quando Cabral publicou seu *Medicina, médicos e charlatões do passado*²⁵ – e a década de 1990, quando foi publicado *Cacumbi: um aspecto da cultura negra em Santa Catarina*²⁶, as práticas socioculturais africanas e crioulas tenham sido esquecidas ou menosprezadas pelos historiadores, antropólogos e sociólogos que tomaram Santa Catarina como objeto de estudo. Os principais autores que tomaram Desterro e Florianópolis como seus objetos de pesquisa se dedicaram às questões econômicas, como no caso de Cardoso²⁷, ou à história das elites e dos açorianos, como no caso de Cabral e Piazza.

Oswaldo Rodrigues Cabral dedicou alguns comentários às práticas de cura protagonizadas por negros – e também por brancos – em Desterro, nomeando-as, porém, de charlatanismo. Estes breves trechos se encontram numa obra que pretende servir como uma história da medicina em Santa Catarina, publicada em 1942 e referenciada acima²⁸. Antes de analisar seus escritos históricos e antropológicos é preciso ter em mente que Cabral era médico de formação, tendo frequentado a Escola de Farmácia (1923) e, em seguida, se transferido para a Faculdade de Medicina, unidades pertencentes à atual Universidade Federal do Paraná. Sua graduação foi concluída na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1929, como informa Rogério Ferreira

23 RECENSEAMENTO GERAL DO BRASIL EM 1872. Província de Santa Catharina. Disponível em:

[http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colectao_digital.php?titulo=Recenseamento Geral do Brasil 1872 - Império do Brazil&link=Imperio do Brazil#](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colectao_digital.php?titulo=Recenseamento%20Geral%20do%20Brasil%201872%20-%20Imp%C3%A9rio%20do%20Brasil&link=Imperio%20do%20Brasil#).

24 Não se pode ignorar a existência de crianças nascidas livres pela lei de 1871, no entanto.

25 CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **Medicina, Médicos e charlatões do passado**. Florianópolis: Imprensa Oficial, 1942.

26 ALVES, Jucelia Maria; LIMA, Rose Mery de; ALBUQUERQUE, Cleidi. *Cacumbi: um aspecto da cultura negra em Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC: Secretaria da Cultura e do Esporte, 1990.

27 CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis**: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional. São Paulo: Ed. Nacional, 1960.

28 CABRAL, Oswaldo Rodrigues. Op. Cit.

Guerra²⁹. Guerra também destaca que

a carreira universitária de Cabral teve início em 1952, ocasião em que ele passa a atuar como Livre Docente de Medicina Legal, na Faculdade de Direito. Era de se esperar que o seu interesse fosse direcionado para a área médica, mas logo em seguida Cabral assina contrato para atuar na Faculdade de Filosofia (1955), tendo aos seus encargos a disciplina “História da Antiguidade e da Idade Média”. No ano seguinte, ele assume a disciplina “Antropologia Cultural” (1956), ministrando-a até a aposentadoria. Ele também ministra “História de Santa Catarina” (1958) e, provisoriamente, “História da Arte” (1960).

Vemos, portanto, que Cabral foi um médico que também se aventurou pelos campos da história e da antropologia, mas não se sabe como se deu sua formação nestas áreas. Ao que parece, sua curiosidade o levou ao auto-didatismo.

Medicina, médicos e charlatões do passado é uma obra imersa nos valores positivistas, higienistas e no etnocentrismo. Todas as práticas de cura desviantes da medicina oficial são criticadas. Cabral reproduz alguns trechos de jornais que acusam os praticantes de tais modalidades de curas – onde eram utilizadas plantas, animais e objetos diversos – de ludibriar a boa fé alheia. E não foram só os pretos o alvo de suas críticas. Além de desqualificar as curas mágico-religiosas protagonizadas por africanos e crioulos em Desterro o professor direciona acusações de charlatanismo aos brancos que se utilizavam das homeopantias para tratar doenças. Cabem ainda palavras de reprovação aos padres que se utilizavam de métodos rudimentares de cura quando atuavam em localidades que dispunham de médicos habilitados³⁰.

Ora, se era comum a recorrência de pessoas de diversas classes e etnias aos conhecimentos mágico-religiosos dos curandeiros, na falta ou na descrença de doutores da medicina tida como oficial, como não ocorreu ao professor elaborar questões sobre a relação dos catarinenses com as diversas práticas de cura em voga à época?

Pergunta retórica.

29 GUERRA, Rogério Ferreira. Oswaldo Rodrigues Cabral: notas sobre a trajetória de vida de um intelectual brilhante . **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, v. 42, n. 1 e 2, Abril e Outubro de 2008 , p. 19.

30 CABRAL, Oswaldo. Op. Cit., p. 261.

Cabral não tinha os métodos e nem a postura necessários para escrever uma outra história de Santa Catarina, uma “história a contrapêlo”, vista de baixo, como nos ensinou Edward Palmer Thompson. Membro dos Institutos Históricos e Geográficos de Santa Catarina, do Rio Grande do Sul e de Minas Gerais, membro da Academia Catarinense de Letras e dos Institutos Genealógico e Heráldico de São Paulo e Genealógico Brasileiro, sócio honorário da Academia Joinvilense de Medicina, antigo membro do Conselho Penitenciário do Estado de Santa Catarina, antigo membro do Instituto Brasil-Estados Unidos, o médico e antropólogo Oswaldo Rodrigues Cabral preocupava-se com o avanço da ciência e do progresso. Típica postura positivista. Em *Medicina...* isso fica bastante claro. O teor do trabalho é o elogio daquilo que o professor entendia por evolução da medicina na/no província/estado de Santa Catarina aliado à reprovação das práticas que dela parecessem se desviar³¹. Lamentava, por exemplo, que em sua época “as macumbas ainda exist[iam]; os centros espíritas ainda distribu[iam] homeopantias; os charlatães, de anel ou sem êle, [eram] encontrados ainda e cada vez em maior número; os curandeiros se espalha[vam] por toda a parte.”

Talvez o mais notável desta obra não seja a coleção de achaques contra as práticas e elementos culturais africanos e crioulos. Causa estranhamento o fato do renomado antropólogo ter ignorado uma obra fundamental para o pensamento social brasileiro: *Casa-grande e Senzala*³², publicado em 1933, não faz parte da bibliografia de *Medicina, médicos e charlatães*. Talvez o silêncio se deva ao elogio dos africanos e crioulos na obra de Freire.

Cabral não foi, no entanto, o único cientista social – nem a única pessoa em posição de autoridade – a (des)classificar práticas socioculturais desviantes da cultura hegemônica como “charlatanismo”. Muito antes dele, no século XIX, outros intelectuais, delegados, subdelegados, inspetores de quarteirão, jornalistas e anônimos utilizaram-se desta categoria para rotular os praticantes de diversos métodos de curas e adivinhações³³, por exemplo. E não apenas práticas isoladas foram rotuladas como charlatanismo. Houve aqueles que

31 Ibidem, p. 276.

32 FREIRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1994 [1ª edição 1933]. A obra de Freire citada por Cabral em *Medicina...* é *Sobrados e Mocambos*. [FREIRE, Gilberto. **Sobrados e Mocambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano. Rio de Janeiro: Record, 1996 [1ª ed. 1936].

33 As acusações contra as práticas socioculturais africanas e crioulas são discutidas no segundo capítulo deste trabalho, onde faço alguns apontamentos sobre os direitos a tais práticas.

classificaram como “charlatanismo” sistemas religiosos inteiros e complexos como os candomblés nagôs baianos. Nas páginas do clássico *Os africanos no Brasil*, publicado postumamente em 1932, o médico e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues, pioneiro nos estudos sobre a diáspora africana em terras brasileiras, transcreve uma série de acusações contra os terreiros e seu público veiculados nas páginas de periódicos baianos.³⁴ Cabe destacar que Nina Rodrigues era um grande entusiasta do candomblé de origem nagô, considerado por ele como uma religião legítima.

Houve um longo caminho no campo das ciências sociais até que festas e práticas terapêuticas deixassem de ser tomadas como charlatanismo e passassem a ser consideradas como as importantes práticas socioculturais que são. Este movimento contou principalmente com o esforço de historiadores e antropólogos que se ocuparam de resgatar o protagonismo histórico de homens e mulheres escravizados, deixando de caracterizá-los como seres aculturados – no sentido de morte cultural – para concebê-los como agentes históricos que buscaram maneiras de construir e reconstruir elementos culturais importantes para suas visões de mundo e ações no mundo.

2.2. Aproximação entre história, antropologia e escravidão

A sofisticação mais recente no campo de estudos afro-americanos deve bastante aos antropólogos estadunidenses Sidney Mintz e Richard Price, autores do clássico ensaio intitulado *O Nascimento da cultura afro-americana*³⁵. Esta obra inspirou muitos estudos importantes.

Como apontou Rafael de Bivar Marquese, numa resenha publicada por ocasião da tradução do trabalho para o português,

quando saiu a primeira edição do livro em 1976 (baseada em uma conferência que Mintz e Price proferiram em 1973), os estudos sobre a questão

34 NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1982, p. 239-250. [1ª edição 1932].

35 MINTZ, Sidney e PRICE, Richard. Op. Cit.. O debate sobre a reconstrução das culturas africanas na diáspora rendeu excelentes frutos, tendo como exemplo o belo *The Flash of the spirit*, de Robert Farris Thompson, Nesta obra já clássica e ainda inédita em português, Thompson procura as continuidades entre a África e as Américas na arte e na filosofia da diáspora e, apesar de à primeira vista parecer endossar a noção de “transposição” cultural, suas conclusões remetem à ideia da reconstrução limitada pelos contextos nos quais os indivíduos e grupos se encontravam. Ver THOMPSON, Robert Farris. **The flash of the spirit**. African and afro-american art and philosophy. New York: Random House, 1982.

[das culturas afro-americanas] continuavam polarizados em posições marcadamente distintas. Por um lado, havia os que adotavam a “tese da catástrofe” cultural que a escravidão teria representado para os africanos e seus descendentes nas Américas. Essa seria a história de “um longo desastre, uma crônica de horrores na qual os negros experimentaram todas as formas concebíveis de exploração, humilhação e sofrimento nas mãos de seus opressores brancos”; de acordo com essa visão, o negro teria sido despojado culturalmente de suas raízes africanas, e “forçado a se aculturar ao modo de vida e pensamento de seu opressor branco. (...) Por outro lado, os estudiosos que defendiam a “tese da sobrevivência” das formas culturais africanas no Novo Mundo postulavam a capacidade que os negros tiveram para sobreviver à opressão branca, mantendo relativamente intactas suas expressões culturais trazidas da África.”³⁶

Ao criticar as perspectivas de anomia e transposição cultural que dominaram o campo de estudos afro-americanos até a década de 1970, Mintz e Price chamam a atenção para a necessidade de estudarmos a reconstrução cultural na diáspora levando em consideração a demografia do tráfico atlântico, as culturas de origem dos atores estudados e o contexto nos quais foram inseridos. Os autores sustentam

a ideia de que sem o cruzamento da história com a antropologia é impossível compreender devidamente as culturas afro-americanas. Tal cruzamento deve contemplar sobretudo os métodos desses dois campos do saber, englobando a comparação, o uso de fontes pouco exploradas e de novas técnicas para analisá-las.³⁷

Cabe lembrar que os historiadores que abordaram o passado afro-americano até a década de 1970 estavam muito mais preocupados com questões econômicas e partiam de um ponto de vista macroanalítico

36 MARQUESE, Rafael de Bivar. História, antropologia e a cultura afro-americana: o legado da escravidão. *Estudos Avançados* (USP), São Paulo, v. 18, n. 50, p. 303-304. *O nascimento da Cultura afro-americana* demorou 27 anos para ser traduzido para o português.

37 *Ibidem*, p. 305.

para interpretar os “sistemas escravistas”. Eric Williams é um dos ícones deste momento da historiografia com seu clássico *Capitalismo e escravidão*³⁸. Na perspectiva economista, os homens e mulheres escravizados figuravam apenas como números em tabelas demográficas e mão-de-obra, e não como agentes históricos providos de cultura, ideias, interesses e objetivos. Jacob Gorender, historiador brasileiro, tomou os escravos como seres anômicos, mortos culturalmente, incapazes de ação humana a não ser quando chegavam ao limiar dos ânimos e partiam para a violência física contra feitores ou patrões³⁹. *O escravismo colonial*, apesar de publicado em 1978, trazia aquela visão defendida pelo sociólogo Fernando Henrique Cardoso em 1962, na qual o escravo era um ser anômico, impossibilitado de ter, de construir e reconstruir elementos e práticas culturais.

Este paradigma começou a ser questionado e modificado a partir da experiência dos movimentos pela igualdade dos negros nos Estados Unidos a partir da década de 1960. Com o resgate e a revalorização das culturas africanas e diaspóricas, os historiadores também passaram a se questionar sobre aspectos culturais dos homens e mulheres escravizados no passado. Uma importante obra que marcou este período de mudança epistemológica na historiografia sobre o passado afro-americano é *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, de Herbert Gutman⁴⁰.

A partir da década de 1980, no entanto, os estudos sobre a escravidão, ao menos no Brasil, ganharam novo fôlego e nova inspiração em decorrência do diálogo com as obras do historiador britânico Edward Palmer Thompson. Thompson, aliás, também defendeu a aproximação entre as disciplinas de história e antropologia como estratégia para elaborar questões e respostas mais refinadas nos estudos acerca da cultura⁴¹. Apesar de seus objetos de pesquisa não terem sido a escravidão e as formações das culturas afro-americanas – pesquisou principalmente a sociedade britânica setecentista – , o

38 WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e Escravidão**. Rio de Janeiro: Americana, 1975. [1ª edição 1944]

39 GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1978. Para a crítica de Gorender e desta vertente historiográfica e sociológica ver CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas de escravidão na Corte. São Paulo: Cia. Das Letras, 1990.

40 Gutman, Herbert. **The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925**. New York: Pantheon Books, 1977.

41 Ver, especialmente, THOMPSON, E. P. Anthropology and the Discipline of Historical Context." **Midland History**, Vol. I, No. 3, 1971. e _____. History and anthropology. In: THOMPSON, Dorothy (org.). **Making History**: writings on history and culture. Nova Iorque: New Press, 1994. p. 200-225.

historiador marxista deixou uma grande contribuição a estes campos de estudo por conta de seu esforço de trazer para a historiografia o protagonismo histórico de atores que até então haviam sido deixados de lado pelos cientistas sociais.

O flerte dos historiadores da escravidão no Brasil com o pensamento thompsoniano se deu principalmente em questões metodológicas; no aproveitamento da discussão acerca do paternalismo e de categorias como classe, experiência, deferência e reciprocidade⁴². Sua obstinação por resgatar “o pobre tecelão de malhas, o meeiro luddita, o tecelão do 'obsoleto' tear manual, o artesão 'utópico' (...) da enorme condescendência da posteridade”⁴³ levou outros historiadores a voltarem suas atenções para a experiência e o protagonismo históricos dos africanos e crioulos escravizados no Brasil, atores sociais antes relegados ao papel de meras vítimas das circunstâncias. Segundo Sílvia Lara,

inspirados pelos desdobramentos teóricos e políticos das análises thompsonianas sobre o século XVIII inglês, alguns historiadores começaram a insistir na necessidade de incluir a experiência escrava na história da escravidão no Brasil. Não se trata apenas e simplesmente de estudar o modo de vida dos escravos ou a visão escrava da escravidão. A 'inclusão dos excluídos' vem acompanhada, necessariamente, de uma nova abordagem na análise da relação senhor-escravo. Ao tratarmos da escravidão e das relações entre senhores e escravos, tanto quanto ao tratarmos de qualquer outro tema histórico, lembramos, com Thompson, que as relações históricas são construídas por homens e mulheres num movimento constante, tecidas através de lutas, conflitos, resistências e acomodações, cheias de ambiguidades. Assim, as relações entre senhores e escravos são fruto das ações de senhores e escravos, enquanto sujeitos históricos, tecidas nas experiências destes homens e mulheres diversos, imersos em uma vasta rede de relações pessoais de

42 A principal obra de Thompson é *A formação da classe operária inglesa*, publicada em 1962. THOMPSON, E. P. **The Making of the English Working Class**. Londres: Vintage Books, 1963. _____. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. [1ª edição 1991.]

43 THOMPSON, E. P. **The Making of the English Working Class**. p. 12.

Impressionante exemplo do vigor da nova historiografia inspirada por Thompson é o clássico estudo *Rebelião escrava no Brasil*, obra onde a rebelião dos malês, ocorrida em 1835, em Salvador, é investigada à luz. Neste trabalho, defendido como tese de doutorado em 1982 e publicado pela primeira vez em 1986, João José Reis busca compreender os contextos culturais de sociedades dos dois lados do Atlântico em momentos importantes do tráfico de escravos, entre fins do século XVIII e meados dos oitocentos. Ao traçar o perfil étnico e analisar o cotidiano dos participantes da rebelião dos malês de 1835, Reis traz à tona importantes contribuições para a compreensão da experiência dos africanos islamizados na Bahia. Cabe também destacar que a exploração do cotidiano dos escravos e libertos na Cidade da Bahia oitocentista é ainda aprofundada por João José Reis em *Domingos Sodré, um sacerdote africano*. Este estudo publicado em 2008 tem como fio condutor a trajetória de Domingos Sodré, um africano escravizado, provavelmente nascido em Onim em fins do século XVIII. Aqui Reis aprofunda a análise dos complexos arranjos de vida e moradia de escravos e libertos africanos e crioulos que se recusavam, por exemplo, a deixar a Cidade da Bahia mesmo diante da imposição de pagamento de impostos para os trabalhadores libertos permanecerem na cidade.

Se até certo momento os escravos foram tomados como “coisas” incapazes de ação orientada por valores culturais, expectativas e interesses, o paradigma dos estudos sobre a escravidão é bastante diferente graças ao esforço de humanização⁴⁵ destes sujeitos históricos resultante da aproximação com o pensamento de Thompson. A ideia da mulher ou do homem escravizado como agente histórico inspirou uma série de importantes estudos que questionaram frontalmente a noção do escravo “coisificado”. Como aponta Sidney Chalhoub, o interesse deste debate historiográfico é “entender o que homens e mulheres oprimidos, dominados, subalternos – ou seja lá como queiram chamá-los – fazem com o que fazem deles – isto é, como lidam com as políticas de dominação nas quais estão inseridos e das quais, via de regra, não podem escapar”⁴⁶.

44 LARA, Silvia Hunold. Blowin' in the wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto História**, São Paulo, v. 12, 1995, p. 46.

45 Refiro-me aqui às críticas de Sidney Chalhoub quanto àquilo que chamou de “coisificação” dos escravos. Ver CHALHOUB, Sidney. Op. Cit.. Uma história das últimas décadas de escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, especialmente o capítulo I.

46 JESUS, Ronaldo P. de. Sidney Chalhoub, historiador (entrevista). **Locus** (Juiz de Fora), v. 12, p. 10, 2006.

É graças a estas novas abordagens que recusam tomar os africanos e crioulos escravizados como meros coadjuvantes da história que hoje compreendemos melhor as tensões que permeavam as relações entre senhores e escravos, relações estas marcadas por inúmeros conflitos e negociações. Nos ambientes rurais as lutas por pedaços de terra para fazer roças – o que permitiria complementar a alimentação e também comercializar o excedente – foi uma das questões que marcou as experiências de um sem número de trabalhadores escravos⁴⁷, bem como a disputa pela quantidade de trabalho a ser desempenhada, pelo direito de transitar livremente e pelos momentos de folga⁴⁸. Nos núcleos urbanos a experiência da escravidão tomou contornos distintos dos ambientes rurais, mas as negociações e conflitos entre escravos e senhores também se fizeram presentes. Nas vilas e cidades a possibilidade de trabalhar ao ganho concorreu para a aquisição de uma maior autonomia, em certos casos, por parte de trabalhadores escravos. Muitos viviam sobre si, longe da residência de seus senhores, contratando pagamentos por dia ou semana⁴⁹.

É a partir destas reflexões que a história das práticas socioculturais africanas e crioulas em Santa Catarina precisa ser escrita. Por isso a leitura de Oswaldo Cabral é um convite à revisão da história dos africanos e crioulos em Desterro e no litoral adjacente. As práticas que o renomado antropólogo descrevia com desprezo e abominação, tais como as curas que envolviam elementos mágico-religiosos – assunto que discuto mais adiante, no terceiro capítulo –, podem ser utilizadas como frestas para analisar a experiência da escravidão em Desterro no século XIX.

As novas abordagens acerca da cultura afro-americana, enfim, inspiram a revisão da história da experiência da escravidão em Santa Catarina. Começamos, portanto, por um tema desprezado pelos cientistas sociais que tomaram Desterro como local de análise: as reuniões e festas de escravos e libertos. É sobre este tema que trato no capítulo seguinte.

47 Ver, por exemplo, FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). São Paulo: Editora da UNICAMP, 2006.

48 Emilia Viotti nos mostra, por exemplo, como a restrição da liberdade de deixar o perímetro das fazendas e assistir aos serviços religiosos serviu como estopim para o levante de Demerara em 1823. Ver COSTA, Emilia Viotti da. **Coroas de glória, lágrimas de sangue**. Rebelião dos escravos de Demerara em 1823. São Paulo: Companhia das Letras, 1823.

49 CHALHOUB, op. cit., REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**; REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: : escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

3. Do direito de se reunir e festejar

*“So feel this drumbeat
As it beats within
Playing a rythm
Resisting against the system”*

Bob Marley, “One drop”

*“(…) e a concessão pra sorrir
Por me deixar respirar
Por me deixar existir
Deus lhe pague”*

Chico Buarque de Holanda, “Deus lhe pague”

Reuniões e encontros de escravos e libertos no Brasil oitocentista não eram vistos com bons olhos por alguns indivíduos e mesmo certos setores da sociedade. Quando os pretos e pardos se reuniam para se divertir e celebrar costumes de origem africana e crioula, então, boa parte dos senhores e autoridades redobravam suas atenções. Em 1843, por exemplo, os vereadores da Câmara de Municipal de Desterro escreveram ao presidente da província de Santa Catarina solicitando “ordenar a colocação de uma patrulha ou sentinela no largo da caixa de água da carioca desde o anoitecer até o toque de sino policial para evitar ajuntamentos, assoadas, e atos imorais de escravos que ali se reun[iam] todas a noites quando [iam] buscar água”⁵⁰. Estes “atos imorais”, aos olhos das autoridades, consistiam muitas vezes em danças e cantos protagonizados por escravos e libertos africanos e crioulos.

Não se pode descartar a ideia de que o histórico de rebeliões nas Américas⁵¹ inspirasse o medo dos ditos “ajuntamentos” de africanos e

50 APMF. Registros da Correspondência da Câmara Municipal. 1843-1845. AH N— 94 (128 B.C). Ofício de 06/07/1843. Apud SILVA, Jaime. Op. Cit., p. 46.

51 Alguns dos levantes de escravos que tomaram grandes proporções, desafiando frontalmente a ordem senhorial, foram a Revolução do Haiti, em 1791; a Rebelião de Demerara, em 1823; a Revolta das Carrancas, na comarca de Rio das Mortes, em Minas Gerais, no ano de 1833, e o Levante dos Malês na capital da Bahia, em 1835. Em função deste levante uma série de leis foi implantada no Brasil, sendo inclusive instituída a pena de morte para o escravo que se levantasse contra seu senhor. Ver Fick, Carolyn. **The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below**. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1990. COSTA, Emilia Viotti da. Op. Cit. E REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**. A história do Levante dos Malês em 1835. 2a edição revista e

crioulos. Os escravos já haviam mostrado do que eram capazes ao tomar as ruas da capital da Bahia em 1835. Naquela ocasião, negros islamizados de origem principalmente iorubá, mas também contando com alguns hauçás, tomaram as ruas de uma das mais importantes cidades do Império e deram grande trabalho às autoridades.⁵²

Cabe também ressaltar que a repulsa de alguns indivíduos e grupos aos agrupamentos de escravos e libertos não se dava somente em função do medo de insurreição. As danças e celebrações eram consideradas por alguns “bárbaras e imorais”⁵³, fato que acreditavam reforçar a necessidade de proibi-las. A preocupação com a moralidade e com os tais “bons costumes” também orientava a mentalidade e as ações de algumas pessoas no século XIX, pessoas ocupadas e preocupadas em “civilizar” o Império.

Fontes como leis, decretos e especialmente os Códigos de Posturas Municipais são fontes importante para compreender o ponto de vista jurídico sobre as práticas e costumes africanos e crioulos neste período. Como nos lembra João José Reis, estes conjuntos de leis – Códigos de Posturas – que tentavam controlar com mais eficiência os comportamentos e práticas de diversos atores sociais, especialmente escravos e libertos, começaram a surgir após a Independência política do Brasil, em 1822⁵⁴. Neles há regulamentos sobre práticas comerciais, utilização do espaço público e conduta do indivíduo, por exemplo.

O Código de Posturas Municipais de Desterro aprovado aos 10 dias de maio de 1845, por exemplo, previa pena de multa ou cadeia para “todo o vendeiro que consenti[sse] dentro do armazém, taberna ou casa de quitanda vadios ou escravos por mais tempo que o necessário para compra ou venda, ou que consenti[sse] nas ditas casas de negócio e quitandas ou às suas portas ajuntamentos deles, toques danças ou quaisquer vozerias” no seu 35º artigo⁵⁵. Note-se aqui que a preocupação não é apenas com reuniões de pretos e pardos libertos e escravizados, mas leva em consideração também algumas práticas lúdicas. O artigo de

ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

52 REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**.

53 Este é um dos ataques que o deputado Antônio Luiz Afonso de Carvalho fez aos batuques na Assembleia Provincial da Bahia em 1855, quando se discutia a criação de uma postura que visava proibir festejos de africanos e crioulos em casas particulares. O debate foi publicado no *Jornal da Bahia* e transcrito por João José Reis. **Jornal da Bahia**. 17 de março e 19 de março de 1855. Apud REIS, João José. *Tambores e Temores*, p.146

54 REIS, João José. *Tambores e temores. A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX*. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas: Editora da Unicamp, CECULT, 2002. p. 114.

55 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 35.

número 38 ratificava a proibição dos “ajuntamentos de escravos ou libertos para formarem batuques; bem como os que tive[ssem] por objeto os supostos reinados africanos que, por festas, costuma[vam] fazer”⁵⁶. O artigo 44 também buscou assegurar penas para “toda a pessoa que em sua casa fize[sse] ajuntamentos de escravos para danças”⁵⁷.

Apesar da existência de leis para regular práticas e comportamentos de africanos e crioulos escravizados, não parece ter havido um consenso entre senhores e autoridades quanto ao tratamento a ser dispensado às reuniões, brinquedos e folguedos dos primeiros. Os próprios artigos do Código de Posturas de Desterro apontam, por exemplo, para a tolerância da parte de alguns senhores com as os folguedos e brincadeiras de seus cativos nas horas de folga. Os mesmos artigos que previam a pena para escravos e libertos encontrados em ajuntamentos ou a dançar e festar tratavam também de definir penas para os senhores ou pessoas que permitissem sua realização. No artigo 35, pena para vendeiro ou quitandeiro que permitisse tais eventos em seus estabelecimentos⁵⁸. No 38, para o senhor que desse permissão aos escravos para se reunir e festar⁵⁹ e, no 44, para todas as pessoas que permitissem ajuntamentos e reuniões em suas casas⁶⁰.

É preciso considerar como aponta João Reis, que se alguns enxergavam as festas e as reuniões de africanos e crioulos como “antelas da revolta social, outros mantinham que servia para diminuir as tensões sociais, sobretudo porque acontecia[m] no seio de uma sociedade baseada na escravidão e na opressão etnorracial”⁶¹. Além disso, é possível que tenham existido aqueles que simplesmente não enxergavam mal num punhado de homens e mulheres reunidos a conversar ou se divertir. O descumprimento das Posturas que proibiam o ajuntamento de escravos e libertos para quaisquer fins parece ter sido

56 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 38.

57 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 44.

58 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 35.

59 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 38.

60 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 44.

61 REIS, João José. Tambores e temores. p. 102.

recorrente em Desterro na segunda metade do século XIX. Que o diga o subdelegado Luiz Souza de Fagundes, que em 1865 foi às páginas do *Argos*, jornal que circulava em Desterro, lembrar a população local que

Sendo proibidos os ajuntamentos de escravos nos armazéns, tabernas e outros quaisquer lugares que costumam reunir-se, a polícia tem ordens terminantes para fazer dispersar os escravos, que em qualquer hora do dia, ou noite, forem encontrados em tais ajuntamentos, prendendo aos que deixarem de submeter-se imediatamente as advertências da polícia.⁶²

O dissenso quanto ao tratamento a ser dispensado às reuniões e às práticas culturais de africanos e crioulos não se restringia, entretanto, à esfera do poder privado. Pessoas em posição de autoridade, investidas com poder público para regular a ordem e a segurança da sociedade também assumiam posturas distintas quanto aos ajuntamentos e folguedos de escravos e libertos. Um caso ocorrido no princípio da década de 1860, também na cidade do Desterro, chama a atenção.

No dia 12 de abril de 1863, Afonso Cordeiro de Negreiros Lobato, chefe de polícia interino de Santa Catarina, escreveu ao subdelegado suplente da delegacia da capital, José Inácio de Oliveira Tavares, para lhe chamar a atenção. Tavares havia concedido licença para a realização de um baile na rua do Mato Grosso⁶³, isto sem avisar ao comandante da polícia, e no evento um escravo pardo de nome Ângelo foi ferido com duas facadas. Ângelo provavelmente pertencia a uma senhora influente, pois a mesma recorreu ao presidente da província de Santa Catarina, o capitão-tenente Pedro Leitão da Cunha, para reclamar providências.

O chefe de polícia argumentava que "tornando-se, como está demonstrado, prejudiciais as licenças concedidas" pelo subdelegado para "tais bailes", este "não d[everia] dar licenças para divertimentos a pessoas que não ofere[cessem] garantia á autoridade, e muito menos sendo elas escravos, que ainda mesmo com consentimento de seus senhores, deve[ria]-lhes ser negada"⁶⁴.

62 *O Argos*, Sexta-feira, 28 de novembro de 1856.

63 Atual Rua Almirante Alvim, na região central de Florianópolis, localiza-se próxima ao antigo Rio da Fonte Grande, hoje canalizado sob a Avenida Hercílio Luz. A região era conhecida por ser morada de escravos, libertos e livres de condição social precária.

64 Arquivo Público do Estado de Santa Catarina. Catálogo seletivo sobre a escravidão (1863-1866). Ofícios do chefe de polícia para o presidente da província (1863-1866). Volume 3, caixa 25. Fls. 10 (fac-simile).

Tavares, por sua vez, tentou justificar-se ao chefe de polícia argumentando que

durante o tempo de [seu] exercício, só [tinha] concedido três licenças para bailes, a pessoas de cor, porem livres, e sempre com as recomendações necessárias; que das duas primeiras licenças não se efetuaram os bailes para que foram concedidas por isso a elas não podia resultar prejuízo algum, como não resultou: que a última [havia concedido] a Joaquim Apolinário da Silva, homem livre, q'. deu lugar ao ferimento mencionado, o foi também com as recomendações necessárias, entre elas, a de não admitir escravos.⁶⁵

Não se sabe que tipo de baile sucedeu naquela noite na rua do Mato Grosso, se foi animado ao som de piano, cordas ou tambores. O fato é que ao menos um escravo esteve presente, foi ferido e por causa de seu ferimento esta história chegou até nós, registrada pelas penas de um chefe de polícia e um subdelegado. Mas os batuques na capital da província pareciam ocorrer ocasionalmente ao menos desde os fins da década de 1840, talvez contando com a vista grossa das autoridades incumbidas de seu controle, talvez contando com o consentimento de pessoas que neles não viam mal.

Jaime José Silva relata um interessante caso ocorrido em 1850, também em Desterro. No dia 4 de janeiro daquele ano

a Câmara Municipal remeteu uma correspondência ao inspetor da Alfândega para que ele deliberasse sobre o caso de um grande batuque que teria havido nas ruas da cidade na noite de 31 de dezembro de 1849, com a licença concedida pelo subdelegado de Desterro, Amaro José Pereira. No dia seguinte [ao evento] a licença foi cassada pelo Fiscal da Câmara. (...) que acabou preso pelo subdelegado ⁶⁶.

Da cadeia o fiscal escreveu aos vereadores da Câmara Municipal para relatar o que sucedera e fez questão de destacar que a licença concedida por Amaro José Pereira ia “contra o disposto do Art.º

⁶⁵ Ibidem, fls. 11.

⁶⁶ SILVA, Jaime dos Santos. **Sons que ecoavam no passado**: as festas de origem africana em Desterro na primeira metade do século XIX. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, p. 55.

37 do Código de Posturas”⁶⁷, que proibia “espetáculos nas ruas e praças ou arraiais”, assim como “reuniões de mascarados e danças” sem que para isso houvesse licença da própria Câmara⁶⁸.

Não é possível saber, pelo documento analisado, se os envolvidos no folguedo eram pretos, pardos, brancos pobres, escravizados ou libertos. Chama atenção, no entanto, a discordância entre duas autoridades envolvidas no controle da segurança e da ordem pública: um subdelegado e um fiscal da Câmara que possuíam visões diferentes acerca do direito de batucar ou fazer “reunião de dança de boi ou o que quer que seja”⁶⁹ – para usar a classificação que o fiscal preso deu ao evento.

Meses mais tarde, aos 4 dias do mês de junho de 1850, um fiscal da Câmara voltou a notificar seus superiores das dificuldades de controlar batuques e festas pelas ruas de Desterro. Como o nome do fiscal não consta na fonte referente ao caso sucedido em janeiro do mesmo ano, não sei se se trata da mesma pessoa. Neste caso da Rua da Tronqueira, o nome do fiscal em questão era João Antônio Bueno.

Ele deu início ao protesto lembrando “que não raras vezes os fiscais das Câmaras têm necessidade de empregar indivíduos da Força Policial no cumprimento de suas ordens em execução das Posturas Municipais com o intuito de fazê-las respeitar, e prevenir a impunidade dos transgressores”. Na noite anterior, no entanto, precisara de auxílio para uma diligência e não pôde contar com a colaboração dos dois guardas da Cavalaria que havia solicitado ao Comandante da Força Policial por intermédio do guarda que tinha à disposição. Contou que “com essa pequena parte da Força Publica pretendia também dirigir[-se] à Rua da Tronqueira, onde” haviam lhe informado da existência de “um batuque”.

Ao chegar ao local supracitado acompanhado pelo guarda que tinha à disposição, “único que se (...) apresentou”, constatou a existência de um batuque que tomava lugar na casa “de um crioulo livre, Calisto Gomes, em frente da casa em que mora[va] o Juiz Municipal Suplente em exercício, o Comendador Leitão”. O fiscal acusou a presença “de pretos livres e escravos” no folguedo e multou “o dono da casa na forma do Art.º 44 do Código de Posturas” de 1845, que, como já sabemos, previa pena para “toda a pessoa que em sua casa

67 APMF. Série: Requerimentos Diversos / Correspondências e Ofícios. Pasta 11 a 15. Pasta 12. Requerimento à Câmara Municipal de 01 de janeiro de 1850.

68 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 37.

69 Idem.

fize[sse] ajuntamentos de escravos para danças”70.

Bueno finalizou seus reclames lamentando não ter sido possível “prender a nenhum dos escravos que ali estavam por falta de guardas que [o] coadjuvassem”, o que em sua opinião se deu “sem dúvida devido ao proposito do Comandante da Força Policial em recusar[-lhe] as praças que mand[ara] pedir”71.

Aqui brota uma questão: será que o Comandante negou ou omitiu apoio ao fiscal por conta de diligências mais importantes que impediam-no de ceder praças ou porque ele estava sendo conivente com o brinqueado dos escravos e libertos que brincavam na casa do crioulo Calisto Gomes? Ora, não seria de espantar a cumplicidade da autoridade policial, visto que no caso ocorrido em janeiro daquele mesmo o próprio subdelegado de Desterro mandara prender o fiscal da Câmara por cassar uma licença que havia concedido para um folgado. Além do mais, José Antônio Bueno também destacou “que o guarda que [o] acompanhara” havia sido “preso, talvez pelo simples fato ter[-lhe] acompanhado” na diligência72.

Casos de conivência de senhores e autoridades com práticas socioculturais africanas foram apontados por João José Reis na Bahia oitocentista em *Domingos Sodré, um sacerdote africano*. Lá pelos idos de 1862 e 63, o chefe de polícia da província da Bahia, João Freitas Henriques, e o subdelegado do distrito de Cachoeira, na capital, João de Azevedo Piapitinga, tiveram suas querelas por conta de folguedos e candomblés. O chefe de polícia, católico fervoroso e perseguidor de candomblés, curandeiros e batuqueiros, reclamava da suposta permissividade de Piapitinga no distrito ao qual competia a sua autoridade. Acontece que muitos dos eventos que Henriques classificava como ofensivos, criminosos e imorais, aos olhos de Piapitinga não passavam de diversão legítima de africanos trabalhadores, e o subdelegado alegava tolerar as festas “‘decentes’ e devidamente supervisionadas”73.

Novamente a questão do ponto de vista: onde uma pessoa enxergava um ato ofensivo ou perigoso, outra enxergava apenas divertimento. E essa discordância não se dava somente entre delegados, chefes de polícia, comandantes de forças policiais e fiscais de câmara.

70 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 44.

71 Fundo da Câmara Municipal de Desterro. Série requerimentos diversos/Correspondências e ofícios. 1849-1853. Pasta 11 a 15. 04 de junho de 1850.

72 Idem.

73 REIS, João José. *Domingos Sodré*. p. 34.

Um debate na Assembleia Provincial da Bahia no ano de 1855, transcrito e analisado por João José Reis, revela o dissenso existente entre os deputados sobre o tratamento a ser dispensado às práticas culturais africanas e crioulas, mais especificamente o batuque. Na ocasião os parlamentares discutiam um projeto de Postura Municipal enviado pela Câmara de Maragogipe, cidade situada no Recôncavo Baiano. A peculiaridade da postura, como destaca João Reis, estaria na proibição da realização de batuques em casas públicas⁷⁴.

O debate – ou embate – entre João José Barbosa de Oliveira, pai de Rui Barbosa, e Antônio Luiz Afonso de Carvalho parece ter sido o ponto alto da sessão. Oliveira perguntou a Afonso se vozeria era batuque e este lhe respondeu que não somente era vozeria como “fonte de muitos escândalos, de imoralidades e de crimes”. E continuava:

O nobre deputado talvez não esteja informado do que é um adjunto desses; são quarenta ou cinquenta indivíduos, e mais talvez, que reunidos de instrumentos, cuja música é assaz incômoda, reúnem-se, e em danças as mais bárbaras e imorais, com vozes descompassadas e atroadoras se entregam à mais completa bacanal. É digno que se consintam esses escândalos? Não repugnam inteiramente nossa civilização? Além disso eles tem lugar à noite ou de dia: à noite quem é que pode suportar a vizinhança de um batuque, e de dia – que espetáculo para as famílias!⁷⁵

Vemos, portanto, que além dos possíveis crimes oriundos de ajuntamentos de negros, Carvalho associa estes eventos a imoralidades e incômodos. Frisava ainda que a lei não vedava “os folguedos ordinários, a que certa classe da população se entrega[va] com moderação”⁷⁶. O deputado José Pires de Carvalho e Albuquerque completou a exposição da mentalidade conservadora ao acrescentar que a postura não queria proibir “o divertimento da dança, porque este não incomoda a alguém; que[ria] sim proibir o batuque, que é uma dança africana”, ressaltando que “os que concorrem aos batuques [eram] pela mor parte escravos”⁷⁷ que deixavam de trabalhar para brincar e folgar.

Deixar de trabalhar para batucar. Chegamos aqui a mais um

74 REIS, João José. Tambores e temores, p. 135.

75 **Jornal da Bahia**. 17 de mar. e 19 de mar. De 1855. Apud REIS, João José. Tambores e temores, p. 143.

76 Idem.

77 Ibidem, p. 146.

daqueles “chavões da mentalidade antibatuque”, como qualificou João Reis: “que causava confusão, assuadas e imoralidades; que desviava o escravo de seu serviço; que prenunciava a revolta escrava”⁷⁸. A mentalidade conservadora do Brasil oitocentista não parece ter sido apenas antibatuque, mas anti-reunião de africanos e crioulos escravizados e libertos independente do fim. Que o digam as fontes de Desterro supracitadas. Se permaneciam nas casas de comércio tempo a mais do que o necessário para comprar e vender, deveriam ser dispersados pela polícia e o dono do estabelecimento seria multado. Se permaneciam nas fontes d’água tempo a mais do que o necessário para encher seus recipientes, geravam desconfiança. Felizmente houve indivíduos que reconheciam o direito dos africanos e crioulos às festas e brincadeiras para aliviar o fardo do cotidiano escravista.

Não se pode, contudo, pensar nas “permissões” para festas, danças e batuques como simples concessões senhoriais. É preciso lembrar que os escravos também possuíam suas estratégias para dobrar ou comprar a vontade senhorial e forçar as barreiras do paternalismo⁷⁹, negociando e entrando em conflito também com pessoas ligadas a posições estratégicas de autoridade. A discussão sobre o paternalismo vem sendo revisada por Sidney Chalhoub – que leva em conta não apenas as estratégias senhoriais de dominação, mas também as estratégias dos escravos para vencê-la –, influenciado pelo pensamento do historiador inglês Edward Palmer Thompson.

Além de arrancarem de seus senhores o direito de manter inclusive práticas proibidas por lei, os africanos e crioulos que experimentaram a escravidão no Brasil também desenvolveram uma notável cultura jurídica, utilizando-se de estratégias diversas e de amplas redes de sociabilidade para recorrer às pessoas certas na briga por direitos. E dependendo do tipo de relação que se tinha com o senhor, era possível recorrer a uma ampla gama de práticas para alcançar um objeto de interesse ou certos graus de autonomia⁸⁰. Em resumo: a instituição escravista não operava simplesmente à base da violência física e

78 REIS, João José. *Tambores e temores*, p. 140.

79 Ver CHALHOUB, Sidney. Op. Cit. e _____. **Machado de Assis, historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Ver também THOMPSON, E. P. *Patrícios e plebeus*. In: _____. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 25-85.

80 Com a sofisticação dos estudos sobre a escravidão a partir da década de 1980, sabemos que as relações entre senhores e escravos não se davam pura e simplesmente na base da violência e do mando. A negociação cotidiana entre os cativos e seus senhores foi uma marca do período escravagista. Ver, por exemplo, REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; CHALHOUB, Sidney. **Machado de assis, historiador**; FRAGA FILHO, Walter. Op. Cit.

simbólica, os senhores não possuíam total controle de seus cativos que eram homens e mulheres com desejos, interesses, impulsos e noções de limites.

Não cabia apenas aos escravos se comportar de forma a adquirir a confiança senhorial; aos senhores cabia também seguir alguns padrões de conduta para manter seus cativos satisfeitos⁸¹. A paz entre senhores e escravos dependia da reciprocidade, de contrapartidas. Na economia moral⁸² da escravidão às vezes era preciso dar os anéis para não perder os dedos. No caso de um senhor desconsiderar completamente os interesses e exigências de seus cativos, poderia ter de enfrentar situações como baixa produtividade ou mesmo a recusa dos trabalhadores de executar suas tarefas, como bem aponta Walter Fraga Filho⁸³. Sidney Chalhoub também analisa a importância da reciprocidade nas relações entre senhores e escravos em *Visões da Liberdade*⁸⁴. Logo no primeiro capítulo o historiador analisa o caso de um grupo de escravos pertencentes a um negociante estabelecido na Corte que pretendia vendê-los a fazendas de café em São Paulo. Recusando-se a aceitar o destino imposto, aguardaram até o momento certo para atacá-lo e fugir de sua propriedade.

Gosto de pensar que a noção desta questão levou alguns indivíduos pertencentes às classes senhoriais, bem como algumas autoridades, a tomar uma atitude flexível quanto às práticas socioculturais africanas e crioulas. Afim de garantir o bom desempenho dos trabalhadores escravos e dos libertos e evitar sublevações, alguns indivíduos acreditavam em festas e celebrações como válvula de escape das tensões resultantes da vida numa sociedade escravista.

Ao lado das reuniões que tinham o divertimento por objeto, houve também outra importante questão que tirou o sossego de alguns senhores e autoridades. Trata-se das práticas mágico-religiosas que visavam curar, envenenar ou enfeitiçar pessoas.

81 No clássico *Emancipação Escrava em Cuba*, a historiadora estadunidense Rebecca Scott exemplifica esta questão da economia moral dos sistemas escravistas ao analisar o processo de transformação de cana-de-açúcar nos torrões mascavos tão cobiçados no mercado internacional. Durante a época de colheita e processamento da cana, era comum os senhores “pagarem” o trabalho pesado de seus cativos com uma muda de roupas e, em alguns casos, algum complemento na alimentação, evitando assim a paralisação da produção e os prejuízos dela advindos. SCOTT, Rebecca. **Emancipação escrava em Cuba**. A transição para o trabalho livre, 1860-1899. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

82 THOMPSON, E. P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: _____. **Costumes em comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 150-202 e _____. A economia moral revisitada. In: _____. *Ibidem*, p. 203-266.

83 FRAGA FILHO, Walter. Op. Cit.

84 CHALHOUB, Sidney. Op. Cit.

Gostaria de apresentar apenas mais um caso de ajuntamentos constantes de escravos que tirou o sossego de um barão do Império. Desta vez, no entanto, o caso tem a ver supostamente com feitiçaria. Em 15 de junho de 1859, Ananias de Oliveira e Sousa, barão de São João do Príncipe, escreveu ao presidente da província do Rio de Janeiro, Inácio Francisco Silveira da Mota, para pedir providências sobre a conduta de dois africanos forros que supostamente estariam colocando em prática uma vingança contra ele. Estes libertos, segundo o barão, incitavam seus escravos e os de outras fazendas a preparar e utilizar “venenos aos quais cham[avam] – feitiço –, bem como aconselhavam-nos a se insubordinarem⁸⁵.

O barão reconhecia que o doutor delegado do distrito havia prendido os africanos e “espalhad[ado] rondas por diversos lugares [do município] (...) em ordem a evitar a reunião de escravos com umas com os de outras fazendas e prevenir assim o aparecimento de uma verdadeira insurreição”⁸⁶, uma vez que no último dezembro seus cativos haviam se reunido aos de outros fazendeiros “declarando (...) que no dia de Natal, daquele ano, ficariam eles senhores da terra”⁸⁷. Reclamava, porém, que o mesmo homem da lei que os prendera os havia posto em liberdade passados apenas alguns dias – isto sob a condição dos africanos se mudarem de São João do Príncipe, mas sem ter aberto um processo criminal.

A vingança dos ex-escravos contra o barão estaria se dando em forma de prejuízo financeiro: “aconselhados, segundo a voz pública, por aquelles dois pretos forros”, destacou ele, “havião fugido doze daquelles [s]eus escravos; e ultimamente [havião] apparec[ido] nove desses mesmos escravos mortos por suicídio”⁸⁸. Não é possível saber quanto dos reclames de Oliveira e Sousa estavam fundamentados em fato verídico. Talvez o barão tenha se valido da crença disseminada na autoridade dos africanos em assuntos ligados ao domínio do sobrenatural para respaldar sua cobrança de atitudes. Talvez estejamos diante de mais um caso em que escravos e libertos se utilizaram de conhecimentos mágico religiosos como ferramentas de luta contra as agruras do cativo e da sociedade escravista.

João José Reis explora a o papel da feitiçaria e dos africanos instruídos em artes mágico-religiosas na resistência à escravidão no contexto da Bahia oitocentista em *Domingos Sodré, um sacerdote*

85 Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Fundo: Presidência da Província. Notação 0518, maço 05, caixa 0198, fls. 1, grifo no original.

86 Ibidem, fls. 2.

87 Idem, grifo no original.

88 Ibidem, fls. 3.

*africano*⁸⁹, onde dedica dois capítulos ao tema. O historiador baiano mostra que as autoridades africanas em assuntos sobrenaturais reuniam a seu redor uma série de seguidores e transformavam seu conhecimento e sua prática em fontes de poder e de renda. Não sei se os africanos que inspiraram temor no barão de Santo Antônio do Príncipe conseguiram capitalizar seus venenos e ditas feitiçarias, mas parece que conseguiram ao menos reunir alguns indivíduos e enfrentar sua autoridade.

Em Santa Catarina, no entanto, me deparei com dois interessantes casos de africanos que conseguiram transformar seu conhecimento em renda, tendo um deles possivelmente adquirido fama de curandeiro, o que levava algumas pessoas a se reunirem em sua casa à noite, provavelmente atrás de remédios materiais e espirituais.

Vamos ao caso dos africanos.

89 Ver REIS, João José. **Domingos Sodré**, especialmente os capítulos IV e V.

4. Herbolários, curandeiros e adivinhos no litoral catarinense

*“Estive mal de vida
um caboclo me ajudou
quando estive doente
preto velho me curou”*

Noriel Vilela, “Acredito sim”, 1968

4.1. “Vivendo como um grande” no pós-abolição

As curas e adivinhações foram práticas que envolveram pessoas de diversas classes e grupos sociais, de diversas etnias e procedências culturais nos oitocentos. Entre os curandeiros, adivinhos, feiticeiros e benzedores, no entanto, ganharam destaque os africanos. Perseguidos tanto pela polícia quanto por clientes, os africanos e crioulos souberam se utilizar de conhecimentos mágico-religiosos, de tradições terapêuticas diversas, combinando e adaptando elementos diversos ao sabor das necessidades e dos interesses dos clientes. Estes atores fizeram fama e muitas vezes algum capital, transformando as artes e ofícios de cura em importantes arranjos de vida. A este tema, a possibilidade de construir arranjos de vida a partir de conhecimentos mágico-religiosos, dedico este capítulo.

A associação de curas e remédios ao domínio do sobrenatural não é somente coisa do passado remoto. Até hoje centros espíritas, igrejas, benzedores e curandeiros atraem adeptos e clientes. No século XIX, no entanto, a recorrência a curandeiros parece ter sido algo comum. Oswaldo Cabral, tratando dos oitocentos em Santa Catarina, assinalou que “entre a gente fina, de altos coturnos, não era menor o temor ao sobrenatural” do que entre as pessoas pertencentes às classes menos favorecidas⁹⁰. Em *Medicina, médicos e charlatães do passado*, o antropólogo catarinense relata o caso do do capitão J. L. Livramento, residente em São Miguel – hoje Biguaçu, Litoral Norte catarinense –, que contou com os serviços de um tal crioulo dos Bobos para lhe tratar de uma paralisia, no que teve sucesso o curandeiro. Sabendo do episódio e também da fama que passava a acompanhar o crioulo dos Bobos, a Câmara mandou um fiscal multá-lo. Consta que o octogenário capitão “só faltou dar-lhe (ao fiscal) com as muletas que usa[va]”, sendo também multado em 30\$000 reis, valor que Cabral considerou alto para

⁹⁰ CABRAL, Oswaldo. Op. Cit., p. 264-65.

a época. Apesar disto, o capitão teria feito “imediatamente questão de pagar, advertindo que o crioulo continuaria a residir em sua casa e a dar quantas consultas quisesse”⁹¹. Mais uma vez um caso de dissenso entre autoridades, demonstrando também o embate entre o poder público e o privado. No *Argos*, periódico Desterrense do qual Cabral retirou estas informações, o articulista terminou suas considerações sobre o caso com uma admoestação acerca dos limites do direito particular: “dentro da sua casa cada cidadão pode proceder como bem lhe pareça, mas não de encontro as leis do país”⁹².

Há outro caso interessante ocorrido em Tijucas, Litoral Norte de Santa Catarina, algumas décadas mais tarde, envolvendo um ex-escravo africano que parecia versado em algumas artes e ofícios de curar. Este caso foi discutido por José Bento da Rosa num interessante artigo cuja chave de interpretação é a intolerância religiosa⁹³. Penso, no entanto, que é possível e necessário analisar este episódio a partir de outra perspectiva que passo a expor abaixo.

Em 20 de outubro de 1890, o africano José Cabinda foi preso em sua residência, situada nos Zimbros, termo da comarca de Tijucas, sob a acusação de roubar galinhas. A prisão foi efetuada pelo inspetor do décimo quarteirão, Marcos João de Deus, que na ocasião contou com o auxílio dos guardas Martinho Lourenço de Souza e João Batista Sobrinho. Na ocasião o inspetor escreveu ao subdelegado de Porto Belo – freguesia da comarca de Tijucas à qual o subdistrito dos Zimbros era subordinado –, João Euphrásio de Souza Clímaco, salientando que “o dito negro (...) não presta[va] para melhor do que qualquer de nós [e] diz[ia-se] que v[inha] passando a galinha e perus como um grande[,] atacando os brancos”⁹⁴. Considerava também que, há tempos o africano já deveria ter sido “degradado (sic) para nunca mais voltar” àquelas paragens, e recomendava a Clímaco que mandasse dar ao africano “4 dúzias de balas para [ensiná-lo a] não mexer no alheio”⁹⁵.

A hostilidade do inspetor de quarteirão por Cabinda se dá, aparentemente, pelo fato deste último ser africano, ex-escravo e

91 CABRAL, Oswaldo. Op. Cit., p. 275.

92 Idem.

93 SILVA, José Bento Rosa da. 1890. As “mandingas de Zé Kabinda: a República e a intolerância religiosa em Zimbros, Litoral Norte do estado federal de Santa Catarina (1890). **e-Working Papers CEAUP**. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, pp. 1-15. Disponível em <http://www.africanos.eu>, acessado em 20 de maio de 2010 às 23h00.

94 Arquivo do Fórum da Comarca de Tijucas. Sumário Crime. Réu: José Cabinda. Ano: 1890. fls. 6.

95 Idem.

encontrar-se em situação um tanto quanto privilegiada em comparação a de muitos outros africanos e crioulos que experimentavam o novo contexto do pós-emancipação. Não sei quantos africanos e crioulos residiam em Tijucas na época da prisão de José Cabinda, uma vez que o censo de 1890 não traz informações acerca da naturalidade nem das cores dos recenseados. Para o ano de 1872, no entanto, o recenseamento do Império aponta a presença de 550 escravos, além de 640 pretos e pardos livres ou libertos. Sendo a população total 4.301 habitantes, os escravos correspondiam a pouco mais de 12% do total, somando 550 almas. Se acrescentarmos os 640 pardos e pretos livres e libertos chegamos a 1190 indivíduos, ou seja, 27,6% dos moradores de Tijucas eram negros no início da década de 1870.

Possivelmente Cabinda desfrutava de uma condição um tanto melhor que de alguns brancos pobres do local. É preciso levar em conta que mesmo após a abolição jurídica da escravidão, muitos egressos do cativeiro continuaram vinculados a seus antigos senhores por questões diversas, tais como dependência por causa de incapacidade, contratos de trabalho, dívidas adquiridas durante a época do cativeiro e outras possíveis configurações como doações por causa de morte⁹⁶. José Cabinda parecia não estar mais vinculado a seu ex-senhor, citado no caso talvez apenas para reforçar a lembrança de que o africano havia sido escravizado. Como, então, passaria como um grande, alimentando-se de galinhas e perus?

Quando interrogado sobre seus meios de vida, Cabinda respondeu que era fazedor de esteiras⁹⁷. Numa segunda ocasião, também em interrogatório, afirmou que seu sustento provinha da roça⁹⁸, mas o inspetor de quarteirão que o prendera afirmava que ele “não t[inha] senão um chão de casa, não t[inha] roça, não t[inha] renda[,] só de fazer mal para ganhar nas coxas”⁹⁹. Quando remeteu José Cabinda às ordens do juiz municipal da comarca de Tijucas, em 10 de outubro de 1890, o subdelegado Euphrásio Clímaco destacou que as autoridades de Porto Belo – onde se localizava o subdistrito de Zimbros – ainda não

96 Sidney Chalhoub, tratando da Corte, aponta que os libertos muitas vezes se recusavam a manter vínculos com os ex-senhores, evitando mesmo realizar tarefas que lembrassem o tempo do cativeiro. Walter Fraga Filho aponta o mesmo para o Recôncavo Baiano oitocentista. Dependendo do contexto, no entanto, não restavam muitas opções a não ser estabelecer um contrato de trabalho com os ex-senhores. Ver CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade** e FRAGA FILHO, Walter. Op. Cit. Em Desterro, por exemplo, há muitos contratos de trabalho envolvendo libertos e seus ex-senhores como aponta LIMA, Henrique Espada. Trabalho e lei para os libertos na Ilha de Santa Catarina no século XIX.

97 Ibidem, fls. 7v.

98 Ibidem, fls. 47.

99 Ibidem, fls. 6.

tinham feito “a devida justiça não que [o africano] não merecesse, (...) mas sim com receio”¹⁰⁰. Manoel Joaquim Jacinto, lavrador residente nos Zimbros que testemunhou no caso do africano, relatou que “muitas pessoas daquelle arraial t[inham] medo do dito Cabinda, por ter fama de mandingueiro”¹⁰¹. Assim como a fama referente às habilidades de cura dos africanos se espalhava, também corriam as histórias de seu conhecimento de venenos e práticas para dar fim a obstáculos. João José Reis dedica dois capítulos de *Domingos Sodré, um sacerdote africano* à discussão da importância das autoridades e dos conhecimentos mágico-religiosos na luta dos escravos pelo “amansamento” dos senhores e pela alforria. Os conhecimentos dos curandeiros e feiticeiros sobre as plantas e matérias-primas diversas na confecção de remédios eram também utilizados para a fabricação de venenos, tornando-se uma ameaça às classes senhoriais¹⁰². Talvez por conta disto o Código de Posturas Municipais de Desterro de 1845 previsse pena para os boticários que vendessem “drogas suspeitas e venenos” a escravos¹⁰³.

Voltando ao caso de José Cabinda, ao longo do depoimento das testemunhas ficamos sabendo que o africano supostamente manipulava ervas e outros elementos para realizar curas e, além disso, para dar fim em seus desafetos. Cabinda possivelmente era instruído nas artes que praticava, pois sua “malvadez” seria conhecida não só em Tijucas, mas em Camboriú – também no litoral – e na capital, Desterro¹⁰⁴, segundo o subdelegado Euphrásio Clímaco.

Esta trama judicial na qual se envolveu José Cabinda fornece alguns vestígios que jogam luz sobre o contexto do pós-abolição e ajudam também a compreender as estratégias de sobrevivência dos homens e mulheres escravizados durante a vigência da instituição. O objetivo de investigar a prisão de José Cabinda e de outras personagens que apresentarei posteriormente é, portanto, discutir a experiência escrava no litoral catarinense oitocentista. Para isso vamos antes dar um passeio pelo Atlântico e conhecer outros personagens que tinham as curas e adivinhações como arranjo de vida ou complemento de renda.

4.2. Curandeiros, feiticeiros e adivinhos no Atlântico

100 Arquivo do Fórum da Comarca de Tijucas. Sumário Crime. Réu: José Cabinda. Ano: 1890. Fls. 2.

101 Ibidem, fls. 10v.

102 REIS, João José. **Domingos Sodré**. Capítulos IV e V.

103 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 4.

104 Ibidem, fls. 2.

As práticas de cura e adivinhação são parte fundamental das culturas da Costa Centro-ocidental africana.¹⁰⁵ Nas Américas elas não são menos importantes. Pessoas dos mais variados grupos e classes sociais recorrem a práticas diversas de cura e adivinhação. A crença difundida em deuses, demônios, destino e pessoas instruídas na lida com o sobrenatural levou europeus, africanos e americanos a recorrerem a diversos métodos de adivinhação e manipulação de supostos planos não-materiais. A carestia de médicos e agentes de saúde – e também a falta de crença nas habilidades destes¹⁰⁶ – levou pessoas de etnias e classes diversas a recorrer a curandeiros, adivinhadores e benzedores na intenção de tratar suas moléstias e inquietações.

Em fins da década de 1850 algumas autoridades policiais da Bahia incomodavam-se com o fato de libertos e pessoas pertencentes a classes mais favorecidas economicamente, com peles mais claras, frequentarem candomblés e festas que, até então, eram consideradas africanas¹⁰⁷. João José Reis observa que “a disseminação do candomblé” – e de outras práticas socioculturais que envolviam elementos africanos e crioulos – “por outros setores da população, inclusive brancos de alguma estatura social, não foi preocupação menor dos que combatiam as crenças e práticas rituais trazidas e reconstituídas no Brasil pelos africanos”¹⁰⁸.

Nos finais na década de 1890 se comentava o fato de pessoas recorrendo aos abalauês¹⁰⁹ (sic) para tratar da saúde¹¹⁰. Walter Fraga conta que durante uma epidemia de cólera que assolou o recôncavo baiano em 1855, um sacerdote de nome Anacleto “arrancou dos senhores o direito de praticar 'discretamente' os rituais dedicados a Obaluaî”, tratando doentes de sua cercania – São Félix – e de Cachoeira com ervas, curando inclusive membros da família senhorial¹¹¹. Na Jamaica os africanos conhecedores de práticas de cura,

¹⁰⁵Entre os Iorubá, ver THOMPSON, Robert Farris. op. cit., p. 33-42. Sobre as práticas mágico-religiosas no Reino do Kongo, ver THORNTON, John. Religious and ceremonial life in the Kongo and mbundu areas. In: HEYWOOD, Linda (org.). **Central africans and cultural transformations in the American diaspora**.

¹⁰⁶A respeito da desconfiança da população quanto à medicina oficial ver CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo, Cia da Letras, 1996.

¹⁰⁷REIS, João José. **Domingos Sodré**.

¹⁰⁸Ibidem, p. 19.

¹⁰⁹Provavelmente corruptela do nome do deus iorubá da varíola, da saúde e da doença, Obaluaê. Como aponta Walter Fraga, durante uma epidemia de cólera em 1858, no recôncavo baiano, um escravo de nome Anacleto haveria ganho autorização para realizar cultos a este orixá.

¹¹⁰Apud NINA RODRIGUES

¹¹¹FRAGA FILHO, Walter. Op. Cit., p. 251.

adivinhação e manipulação do domínio do sobrenatural – rotuladas como obi – também foram muito procurados para trabalhos diversos, como aponta a historiadora Diana Paton¹¹². Acusações e perseguições contra o obi também se estenderam a outras ilhas do Caribe Britânico. Roseanne Adderley mostra que nas Bahamas e em Trinidad os africanos também foram tanto requisitados quanto perseguidos por praticar curas, adivinhações e outros serviços mágico religiosos que recebiam esta denominação genérica de obi¹¹³.

A recorrência de indivíduos provenientes de grupos sociais diversos a práticas desviantes da medicina oficial – e também a métodos de adivinhação – parece ter sido comum durante o XIX. Tanto as autoridades quanto a população em geral tinham visões e opiniões distintas sobre os candomblés e outras práticas africanas e crioulas que envolviam tradições terapêuticas, bem como seus adeptos e clientes. Houve “quem denunciasse os curandeiros e adivinhos africanos, enquanto outros frequentavam, protegiam ou pelo menos os toleravam, até por medo da reputação que tinham de possuir poderes extraordinários, medo de feitiço”¹¹⁴.

Entre o medo e as acusações havia lugar também para crença e esperança. A presença de “pessoas de classe” entre aqueles que buscavam os trabalhos de adivinhação praticados por atores que não desfrutavam de estatuto social privilegiado, mas que angariavam fama e capital por conta de seus conhecimentos mágico-religiosos, não escapou ao olhar atento do romancista e cronista social Joaquim Maria Machado de Assis. No Romance intitulado *Esau e Jacó*, publicado pela primeira vez em 1905, o bruxo do Cosme Velho usa a personagem Natividade, baronesa de uma monarquia em vias de extinção, esposa de marido banqueiro e capitalista, para registrar a existência de pessoas pertencentes às classes econômicas mais favorecidas que “tinham fé, mas também tinham vexame da opinião”¹¹⁵, por isso iam consultar curandeiros e adivinhos às escondidas.

A preocupação de Natividade com o futuro de seus filhos gêmeos a fez procurar uma adivinha cuja fama se espalhava pela cidade

112PATON, Diana. Obeah acts: Producing and policing the boundaries of religion in the caribbean. *Small Axe*, 13 (1), 2009, pp. 1-18.

113ADDERLEY, Roseanne Marion. “Powers superior to those of other witches”: new african immigrants and supernatural practices beyond religious sphere. In: _____. **“New negroes from Africa”**: Slave trade abolition and free african settlement in the nineteenth-century Caribbean. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2007, p. 182-202.

114 REIS, João Reis. **Domingos Sodré**. p. 26.

115 MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Esau e Jacó**. São Paulo: Egéria, 1979. p. 20 [1ª edição 1905].

do Rio de Janeiro. Acompanhada da irmã, seguiu o rumo do hoje extinto Morro do Castelo, a procurar os serviços “da cabocla que lá reinava em 1871”¹¹⁶. Na sala da casa “trepada no morro” o autor não pintou “nada que lembrasse mistério ou incutisse pavor, nenhum petrecho simbólico, nenhum bicho empalhado, esqueleto ou desenho de aleijões. Quando muito[,] um registro da Conceição”¹¹⁷. Talvez ironizasse aqui os estereótipos dos ditos feiticeiros disseminados à época, talvez a iconografia católica.

A questão que mais me chama atenção neste trecho da obra é o registro da recorrência de pessoas brancas aos conhecimentos de atores com os quais compartilham uma certa intersecção de códigos culturais. No caso de Natividade, sua crença nisto que se chama destino e na capacidade de uma pessoa instruída revelar seus mistérios. A adivinhação, é uma prática sociocultural de importância fundamental nas estruturas sociais iorubá e daomeana, bem como em diversas outras partes da África¹¹⁸. O fato que a levou a consultar a cabocla adivinha curiosamente figura como um tabu nas áreas do Kongo, como assinala Wyatt MacGaffey: “diz-se [no Kongo] que todos os gêmeos têm ciúmes uns dos outros e brigam já no ventre”¹¹⁹, assim como os gêmeos de Natividade.

Apesar de as curas e adivinhações terem sido protagonizadas por atores de diversas procedências étnicas e culturais no Mundo Atlântico, talvez os africanos tenham sido os praticantes mais notórios; os mais procurados e os mais perseguidos. Roseanne Adderley observa que no Caribe Britânico os principais acusados de praticar o obi eram escravos e libertos de origem africana, havendo uma crença disseminada nos poderes sobrenaturais destes atores. Isto, por sua vez, fornecia uma estrutura de plausibilidade para os acusadores que costumavam ressaltar a naturalidade dos suspeitos¹²⁰. Gostaria, aqui, de reforçar a ideia de que a constante menção à naturalidade africana de José Cabinda ao longo de seu processo, bem como à sua condição de ex-escravo, serviram como elementos estruturantes dos argumentos sobre sua

116 *Ibidem*, p. 19.

117 *Ibidem*, p. 20.

118 Ver, por exemplo, o clássico de EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. O estudo clássico sobre os métodos de adivinhação da tradição iorubá é de BASCOM, William. **Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World**. Bloomington e Indiana: Indiana University Press, 1980. Ver também REIS, João José. **Domingos Sodré**.

119 MACGAFFEY, Wyatt. Twins, simbi spirits and lwas in Kongo and Haiti. In: HEYWOOD, Linda (org). **Central africans and cultural transformations in the American diaspora**. Nova York: Cambridge University Press, 2001. p. 214.

120 ADDERLEY, Rosanne Marion. Op. Cit.

“maldade” e sobre a necessidade de puni-lo com todos os rigores da lei, uma vez que seus conhecimentos e práticas de “mandingagem” poderiam ser usados para molestar os brancos, como já fizera questão de destacar o inspetor de quarteirão responsável por sua prisão.

4.3. Práticas de cura, arranjos de vida e complemento de renda

Cabral considerava as atividades dos curandeiros no XIX altamente rendosas¹²¹. E o fato das práticas de cura e adivinhação renderem lucros a pessoas de quem se esperava eterna servidão e dependência acabou incomodando algumas autoridades. O chefe de polícia da Bahia em 1862, João Henriques, cobrava postura dos subdelegados a ele subordinados para que dessem conta de “especuladores, que a título de darem ventura, ou tirem feitiços, viv[iam] extorquindo o dinheiro dos néscios”, destacando novamente as “vantagens pecuniárias” destas atividades¹²². Além disso, havia uma certa insistência da parte de algumas autoridades – policiais e científicas – da época sobre a ingenuidade dos clientes e a periculosidade dos instruídos nas artes de cura não oficiais. Tal qual Henriques, nosso antropólogo Oswaldo Cabral insistia que os curandeiros “engana[vam] os desenganados, furtando aos incuráveis as últimas economias”¹²³. No Código de Posturas Municipais de Desterro de 1845 já se proibia as práticas de cura mágico-religiosas, como foi especificado no artigo de número 31:

Todo aquele que a título de curar feitiços ou de adivinhar se introduzi[sse] em qualquer casa ou recebe[sse] na sua alguém para fazer semelhantes curas por meios supersticiosos e bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhações e outros embustes, ser[ia] multado- assim como o dono da casa – na quantia de 30\$000 reis ou em 15 dias de cadeia, sendo livre; e, sendo cativo, ser[ia] punido corporalmente.¹²⁴

121 CABRAL, Oswaldo. Op. Cit., p. 258.

122 Arquivo Público do Estado da Bahia. Circular do chefe de polícia aos subdelegados de Salvador, 24 de abril de 1862. *Correspondência*, vol. 5754, fl. 111. Apud REIS, João José. **Domingos Sodré**. p. 37.

123 CABRAL, Oswaldo. Op. Cit., p. 258.

124 Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Lei nº 222 de 10 de maio de 1845, aprovando os 131 artigos do Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade do Desterro. Artigo 31.

Vejamos um exemplo de um africano que também tinha como ofício a feitura de medicamentos. Meses antes de José Cabinda ter sido preso, em setembro de 1890, na mesma comarca de Tijucas, o africano Pedro Rocha se envolveu – ou melhor: foi envolvido – num processo criminal em função de ter fornecido um medicamento abortivo a um escravo crioulo de nome José Marcelino.

Marcelino engravidara sua própria filha e prometera a ela dar conta de seu erro, buscando auxílio do africano para tomar as devidas providências. Preparado o remédio e administrado conforme as indicações, a jovem de vinte anos aparentes abortou uma criança do sexo masculino e a enterrou num bananal próximo à casa onde morava com o pai, a mãe e irmãs. Quando o crime veio à tona pai, mãe e filha foram indiciados, bem como o africano. Diferente de José Cabinda, Pedro Rocha admite que preparava medicamentos a base de plantas; afirmando também que ele mesmo já fizera uso destes e que os havia administrado a mais de uma pessoa daquela localidade, citando nomes de pessoas possivelmente importantes na hierarquia social¹²⁵. O africano confirma também, como José Crioulo – assim era conhecido José Marcelino – já relatara, que havia cobrado 100\$000 reis pela garrafa contendo o remédio, quantia bastante significativa. Talvez ainda mais significativo seja o fato de Pedro Rocha não tenha podido atender a José Crioulo no mesmo dia, uma vez que se encontrava preparando medicamentos para outras pessoas¹²⁶, algo que ele próprio declarou.

É possível que a clientela de Pedro Rocha fosse realmente extensa. Além disso, o fato de empregar dias na preparação de seus medicamentos também permite sugerir que o africano praticasse alguma espécie de ritual na confecção dos mesmos. Ou não; talvez os ingredientes só precisassem descansar ou passar por processos específicos que demandassem algum tempo. Isso, infelizmente, também não é possível afirmar com precisão. O que sei é que apesar de ter admitido o fornecimento do medicamento e ter também destacado que tinha por costume prepará-lo e vendê-lo, Pedro Rocha não foi condenada a pena alguma. Isto porque o juiz considerou que não havia provas suficientes deste ter fornecido um abortivo, a não ser a acusação de João Crioulo. Parece que as testemunhas do caso, assim como o juiz e as demais autoridades envolvidas no processo, não estavam preocupadas com um africano que manipulava ervas contanto que ele não se utilizasse desta prática para causar o mal aos outros.

125 Arquivo do Fórum da Comarca de Tijucas. Sumário Crime. Réus: José Marcelino da Silva, Luiza Isabel e Pedro Rocha. Ano: 1890. fls. 18v.

126 Ibidem, fls. 19.

Voltemos agora ao subdelegado João Euphrásio Clímaco – aquele através do qual ficamos sabendo que a fama de José Cabinda supostamente se estendia para além de Tijucas e que as autoridades locais teriam medo do africano. Em sua carta ao juiz ele também mencionava o envio de uma “caixa de mandingagem” pertencente ao preso¹²⁷. Baseando-se nessas acusações e no relato de uma testemunha de que pessoas de mais de um dia de viagem participavam de reuniões noturnas na casa de José Cabinda, o professor José Bento da Rosa sugeriu que a morada talvez se “constitui[sse] numa casa de culto, num candomblé, lugar de sociabilidades”¹²⁸.

Realmente, os candomblés eram e continuam sendo importantes locais de sociabilidade, mas talvez a residência do africano fosse um local visado demais para abrigar um. João José Reis afirma que boa parte dos candomblés localizava-se em áreas afastadas, longe das vistas de autoridades e de possíveis denunciante. Apesar de não ser morador de uma densa área urbana, acredito que José Cabinda preferisse evitar chamar a atenção de seus vizinhos batendo tambores, elementos fundamentais nos candomblés¹²⁹. O historiador baiano também chama a atenção para a existência de complexos de cura e adivinhação em paralelo aos complexos eclesiais onde “grupos iniciáticos [se dedicavam] ao culto sistemático de divindades”¹³⁰. Ademais, ainda não se encontrou nenhum indício da existência de uma instituição que se assemelhasse ao candomblé em Santa Catarina à época de José Cabinda. Como destaquei no capítulo anterior, houve danças, festas, batuques – elementos que fazem parte dos candomblés, assim como as tradições terapêuticas ligadas a rituais mágico religiosos. Mas ainda não se encontrou nenhum vestígio que aponte para um conjunto de práticas recorrentes institucionalizadas como as que caracterizam o candomblé baiano, como calendário litúrgico, panteão estabelecido, corpo sacerdotal. As reuniões noturnas talvez visassem apenas evitar os olhares desconfiados dos vizinhos. As pessoas, afinal, “tinham fé, mas também tinham vexame da opinião”, como lembra Machado de Assis e, além disso, também tinham noção de que poderiam cair nas malhas policiais caso flagradas em atividades ilegais como eram as adivinhações e prescrições da medicina popular. O atendimento noturno, entretanto, acabou obtendo efeito contrário: levantou suspeitas e foi parar entre as acusações no processo criminal.

127 Arquivo do Fórum da Comarca de Tijucas. Sumário Crime. Réu: José Cabinda. Ano: 1890. fls. 2.

128 SILVA, José Bento Rosa da. Op. Cit., p. 4.

129 REIS, João José. **Domingos Sodré**. pp-138-139.

130 Ibidem, p. 139.

Prefiro pensar que José Cabinda possuía conhecimentos ritualísticos ligados à confecção de remédios e talvez de amuletos, recebendo em sua casa trabalhadores e, quem sabe?, pessoas de classes mais favorecidas que buscavam alívio para seus males. Sabemos que Pedro Rocha chegava a cobrar 100\$000 reis por seus medicamentos. Talvez José Cabinda também recebesse bons pagamentos pelos trabalhos realizados, já que sua fama corria o litoral e atraía pessoas de mais de um dia de viagem. Isto talvez explicasse o fato de o africano “viver como um grande, passando a galinhas e peruzinhos”, como reclamava o inspetor de quarteirão que o prendeu. Talvez Cabinda realmente tirasse alguns trocados fazendo “mal aos brancos” – fornecendo remédios e venenos para os trabalhadores amansarem seus patrões, ex-senhores, desafetos etc..

Na região do Kongo, de onde José Cabinda era originário, as práticas de medicina e adivinhação estão ligadas ao encantamento de objetos diversos como folhas, raízes, conchas, pedras, lugares etc..¹³¹ Quando Henrique Carlos Boiateux, promotor público da comarca de Tijucas, se reportou ao juiz municipal para relatar o caso de José Cabinda, relatou que o africano “inculca[va-se] curandeiro [e] explora[va] a credulidade dos incautos e ignorantes, fornecendo-lhes para diversos fins drogas e ingredientes por ele conhecidos e preparados”. As “reuniões noturnas em seu casebre” para fins de curandeirismo não foram esquecidas pelo promotor, que também lembrou de mencionar a “pequena caixa de mandingagem contendo várias raízes, cascas, caramujos e outros objetos que empregava em suas manipulações”¹³². Esses objetos utilizados pelo africano talvez fossem transformados em *minkissi*, apetrechos encantados, como na tradição do Kongo, ou recebessem apenas algumas bênçãos cristãs como “reforço”. Cabe lembrar que o Reino do Kongo passou por um processo de catolização desde o contato com os portugueses¹³³, nos fins do século XVI, o que contribuiu para a agregação de elementos cristãos às práticas mágico-religiosas tradicionais.

Para terminar a história, José Cabinda foi solto após três meses de prisão, pois o promotor acabou concluindo que as testemunhas não haviam deposto sobre o crime do qual o africano fora acusado,

¹³¹ THORNTON, John. Religious and ceremonial life in the Kongo and mbundu areas.

¹³² Arquivo do Fórum da Comarca de Tijucas. Sumário Crime. Réu: José Cabinda. Ano: 1890. Fls. 2.

¹³³ THORNTON, John. Religious and ceremonial life in the Kongo and mbundu areas; _____.

A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico; VAINFAS, R. ; SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo. **Tempo**, Niterói, v. 6, p. 95-118, 1999.

insistindo em acusá-lo de praticar outros atos ilegais. A partir daí, José Cabinda some dos registros históricos e não sabemos quando e como morreu, se deixou herança ou herdeiros. Estes pequeno registro de um momento provavelmente desconfortável de sua vida, no entanto, ajuda a jogar luz sobre o contexto da escravidão e do pós-emancipação no litoral catarinense, levando-nos a pensar sobre a peculiaridade de sua experiência. Africano e ex-escravo, em idade já avançada, José Cabinda provavelmente vivia da arte de manipular plantas, animais e elementos do universo mágico-religioso, habilidades que lhe permitiram viver sem depender de vender sua força de trabalho para os pequenos complexos agrícolas da região. O fato de passar bem sem aparentemente trabalhar possivelmente ajudou a fomentar o rancor de outros trabalhadores brancos da região.

Cabe aqui, ainda, algumas considerações acerca das práticas de Pedro Rocha e José Cabinda. Afinal, como o primeiro africano não foi condenado se afirmou perante o delegado que manipulava ervas para administrar medicamentos, e que os comercializava, sendo esta prática um crime? Bom; em nenhum momento ele é acusado de fazer mal a pessoa alguma. Só entra na confusão do processo por ter fornecido o tal abortivo – ou remédio contra gonorreia, como afirmou. José Cabinda, no entanto, é preso por roubar galinhas e, ao longo do processo, as acusações parecem ser construídas de forma a caracterizá-lo como um curandeiro – ou feitiçeiro, se preferir –: a) é um “malvado”; b) faz mal aos brancos; c) faz reuniões noturnas em seu casebre; d) encontra-se em sua residência uma caixa “de mandingagem” contendo algumas folhas e raízes que os peritos não conseguem identificar; e) as autoridades locais têm medo de sua vingança em caso de represália. Fico aqui com o argumento do antropólogo Robert Rowland, quando trata das acusações de feitiçaria na Inglaterra setecentista. No contexto estudado, o autor aponta que os acusadores, ao creditarem fenômenos aparentemente inexplicáveis a certos indivíduos, não chegam a estes perguntando-se “quem parece um feitiçeiro”, e sim através da questão “quem poderia querer me fazer mal?”¹³⁴. E os africanos eram considerado “maus” e perigosos em alguns contextos. Henry Antoine, morador de Trindade descendente de africanos, contou ao folclorista Andrew Carr, que o entrevistou em 1951 que “os congo são pessoas más – ria deles e você irá morrer”. Lembrou também o caso do africano conhecido como Daddy Sargent, que, quando “queria matar alguém, simplesmente o fazia e tamanho era o poder de sua mágica que [o assassinato] não poderia ser

134 ROWLAND, Robert. Malefício e representações coletivas: ou seja, por que na Inglaterra as feitiçarias não voavam. *Revista USP*, Dossiê Magia, n. 31, p. 16-29, set.-nov./1996.

atribuído a ele”¹³⁵

Tome-se como exemplo a acusação de Manoel Joaquim Jacinto, lavrador que figurou no rol de testemunhas do processo. Segundo ele, havia mais ou menos um ano, José Cabinda tinha cortado uns caibros num terreno pertencente a um tal Manoel João. O dono do terreno teria negado a Cabinda a permissão para a retirada dos paus, tendo o africano supostamente dito à testemunha: “tu me pagas cedo”¹³⁶. Manoel João haveria, então, morrido dias depois do episódio e o crime foi atribuído ao africano.

Não é impossível, realmente, que o africano tenha se utilizado de seus conhecimentos para se livrar de seus desafetos. E a impressão que se tem ao ler o processo é de que Cabinda possuía muitos deles. Não se pode saber ao certo a quem José Cabinda administrou medicamentos e se os mesmos causaram realmente a morte de membros de famílias importantes. Aqui, no entanto, além de ressaltar o argumento de Rowland, de que as pessoas procuram atribuir o rótulo de feiticeiros – aqui, curandeiros – às pessoas que supostamente desejam seu mal, evoco novamente Roseanne Adderley para sugerir que por menos verdadeiras que fossem, as acusações possuíam plausibilidade pelo fato da ideia disseminada de que os africanos eram “maus”, “perigosos” e vingativos.

Ao mesmo tempo que eram temidos, no entanto, os africanos que experimentaram a escravidão no Atlântico e adquiriram conhecimentos mágico-religiosos, como José Cabinda, Pedro Rocha, Daddy Sargent e Domingos Sodré, souberam se utilizar dos mesmos para evitar a dependência de senhores e patrões. Sabendo produzir remédios, amuletos e realizar trabalhos de espécies diversas, estes atores sociais desafiavam os padrões sociais de suas épocas simplesmente por desfrutarem de uma independência econômica que não os forçava a ver o fruto de seu trabalho indo parar nas mãos de exploradores. É certo que alguns conseguiram comprar suas alforrias com o pecúlio adquirido através destas práticas, outros conseguiam “viver como grandes”, e houve também os que acumularam, além de capital financeiro, um capital simbólico que se estende pela memória coletiva, como no caso de Daddy Sargent, morto no XIX e lembrado em meados do XX. Muitos também são os babalorixás e ialorixás do XIX presentes na memória do candomblé atual.

Os casos de José Cabinda e Pedro Rocha chamam a atenção

¹³⁵ Henry Antoine foi entrevistado por Andrew Carr em 28 de novembro de 1951. CARR, Andrew T. African Tales (Rada) Black Magic - Collected by A. T Carr. African Notes, Andrew Carr Papers, National Archives of Trinidad and Tobago, Port of Spain, Trinidad. Apud ADDERLEY, Rosanne. Op. Cit., p. 185.

¹³⁶ Arquivo do Fórum da Comarca de Tijuca. Sumário Crime. Réu: José Cabinda. Fls. 11.

pois os africanos pareciam desfrutar de condição de vida razoável para ex-escravos. Não precisavam trabalhar na lavoura ou em atividades pesadas pois possuíam conhecimentos medicinais e eram procurados para fornecer seus serviços. O fato de um deles ter usado seus conhecimentos para supostamente aniquilar seus desafetos despertou a ira e o medo em alguns de seus vizinhos que fizeram questão de destacar seu passado como escravo e sua nacionalidade africana, elementos que à época serviam para desqualificar um indivíduo, uma vez que os africanos eram tomados como bárbaros e imorais.

Pessoas como José Cabinda e Pedro Rocha, a despeito das leis e autoridades que questionavam a legitimidade de suas atividades e tentavam impedi-las, foram capazes de reconstruir práticas e elementos de suas sociedades de origem adaptando-os às necessidades e aos contextos nos quais foram inseridos, agindo dentro dos limites e das possibilidades para tecer seus impressionantes e peculiares arranjos de vida.

5. Últimas considerações para o momento

Longe de ter sido menos importante do que em outras províncias do Brasil, a experiência da escravidão em Santa Catarina aparece, à luz de novas fontes e metodologias, bastante significativa histórica e sociologicamente. Nas armações baleeiras se empregava a mão de obra escrava, principalmente de africanos¹³⁷. Hoje sabemos também que a intensa produção de farinha de mandioca de Desterro abastecia não somente as necessidades internas, sendo também negociada na praça do Rio de Janeiro, de onde se trazia escravos africanos, como aponta Beatriz Mamigonian¹³⁸. E muitos senhores dependiam dos escravos que eram suas únicas fontes de renda ou de companhia na velhice, na solidão ou na invalidez¹³⁹.

Essas pessoas que experimentaram a escravidão nestas terras chegaram a compor a impressionante parcela de 21% da população em 1872. E suas trajetórias não se resumiram apenas a trabalho e acomodação. Construíram e reconstruíram aqui uma série de elementos caros a culturas diversas, criando na diáspora um mundo para si. Desafiaram as leis senhoriais, negociaram com seus proprietários e souberam como arrancar direitos das autoridades usando estratégias diversas, não apenas o enfrentamento direto. Contaram, às vezes, vezes com o apoio ou com a tolerância de indivíduos de classes e *status* político e social diverso. Apropriaram-se de códigos socioculturais das sociedades nas quais foram inseridos para jogar o jogo da cultura hegemônica à altura de seus adversários. Dessa forma passaram de bossais a ladinos, crioulizaram-se.

Como é possível notar, a necessidade de dar visibilidade à presença histórica dos atores sociais que são o foco central deste trabalho em Santa Catarina já foi superada: hoje já nos encontramos no momento de discutir a peculiaridade de suas experiências, observando a existência de padrões, se existirem, ou de particularidades. Partindo desta perspectiva, então, Desterro, São Miguel da Terra Firme, Tijucas e outras praias catarinense serão, definitivamente, inseridas na história do Atlântico.

137 ZIMMERMANN, Fernanda. Op. Cit.

138 MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. Op. Cit.

139 LIMA, Henrique Espada. Freedom, precariousness, and the law; _____. Trabalho e lei para os libertos na Ilha de Santa Catarina no século XIX: arranjos e contratos entre a autonomia e a domesticidade.

Referências

a. Arquivos

Arquivo Público do Estado de Santa Catarina:
Catálogo seletivo sobre a escravidão (1863-1866). Ofícios do chefe de polícia para o presidente da província (1863-1866). Volume 3, caixa 25.

Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro:
Carta do barão de São João do Príncipe ao chefe de polícia. Fundo: Presidência da Província. Notação 0518, maço 05, caixa 0198.

Arquivo Histórico Municipal de Florianópolis:
Fundo da Câmara Municipal de Desterro. Série requerimentos diversos/Correspondências e ofícios. 1849-1853. Pastas 11-15.

Arquivo do Fórum da Comarca de Tijucas:
Sumário Crime. Réu: José Cabinda. 1890;
Sumário Crime. Réus: José Marcelino da Silva, Luiza Izabel e Pedro Rocha. 1890.

Arquivo da Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina:
De Desterro a Florianópolis. CÓDIGO DE POSTURAS DA CÂMARA MUNICIPAL DA CAPITAL (Desterro), 10 de maio de 1845;
De Desterro a Florianópolis. CÓDIGO DE POSTURAS DA CÂMARA MUNICIPAL DA CAPITAL (Desterro), 22 de outubro de 1890.

Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina
O Argos. 1856.

b. Bancos de dados

HANDLER, Jerome e TUIE JR., Michael. The Atlantic Slave Trade and Slave Life in the Americas: A Visual Record. Disponível em <http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/index.php>.

c. Fontes impressas

LANGSDORFF, Grigori. Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den Jahren 1803 bis 1807 von G. H. von Langsdorff, Kaiserlich. In: HARO, Martim Afonso Palma de (org.). **Ilha de Santa Catarina**:

relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. Flóridaópolis: Editora da UFSC/Editora Lunardelli, 1996.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Esau e Jacó**.

RECENSEAMENTO GERAL DO BRASIL EM 1872. Província de Santa Catharina. Disponível em: [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Recenseamento Geral do Brasil 1872 - Império do Brazil&link=Imperio do Brazil#](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Recenseamento%20Geral%20do%20Brasil%201872%20-%20Imp%C3%A9rio%20do%20Brasil&link=Imperio%20do%20Brazil#)

SAINT-HILAIRE, August de. **Viagem à província de Santa Catarina (1820)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-a-provincia-de-santa-catarina-1820/pagina/3/texto>, acessado em 10 de maio de 2011 às 23h00.

d. Bibliografia

ADDERLEY, Roseanne Marion. “Powers superior to those of other witches”: new african immigrants and supernatural practices beyond religious sphere. In: _____. **“New negroes from Africa”**: Slave trade abolition and free african settlement in the nineteenth-century Caribbean. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2007, p. 182-202.

ALVES, Jucelia Maria; LIMA, Rose Mery de; ALBUQUERQUE, Cleidi. **Cacumbi**: um aspecto da cultura negra em Santa Catarina. Florianópolis: Ed. da UFSC: Secretaria da Cultura e do Esporte, 1990.

BASCOM, William. **Sixteen Cowries**: Yoruba Divination from Africa to the New World. Bloomington e Indiana: Indiana University Press, 1980.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **Medicina, Médicos e charlatões do passado**. Florianópolis: Imprensa Oficial, 1942.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis**: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional. São Paulo: Ed. Nacional, 1960.

CARDOSO, Paulino de Jesus. **Negros em Desterro**: experiências das populações de origem africana em Florianópolis. Séc. XIX. Itajaí: Casa

Aberta, 2008.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**. Uma história das últimas décadas de escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Machado de Assis, historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CERVI, Pedro Germano. **Alforria e momentos de instabilidade da autoridade senhorial na Ilha de Santa Catarina, 1829-1871**. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Santa Catarina.

COSTA, Emilia Viotti da. **Coroas de glória, lágrimas de sangue**. Rebelião dos escravos de Demerara em 1823. São Paulo: Companhia das Letras, 1823.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Fick, Carolyn. **The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below**. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1990.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2006.

FREIRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Record, 1994 [1ª edição 1933].

_____. **Sobrados e Mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano**. Rio de Janeiro: Record, 1996 [1ª ed. 1936].

JESUS, Ronaldo P. de. Sidney Chalhoub, historiador (entrevista). **Locus** (Juiz de Fora), v. 12, p. 09-16, 2006.

LARA, Silvia Hunold. Blowin' in the wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto História**, São Paulo, v. 12, 1995

LIMA, Henrique Espada. Freedom, Precariousness, and the Law: Freed Persons Contracting out their Labour in Nineteenth-Century Brazil.

International Review of Social History, v. 54, p. 391-416, 2009.

_____. Trabalho e lei para os libertos na Ilha de Santa Catarina no século XIX: arranjos e contratos entre a autonomia e a domesticidade. **Cadernos Arquivo Edgard Leuenroth** (UNICAMP), v. 14, p. 133-175, 2009.

_____. Africanos em Santa Catarina: escravidão e identidade étnica (1750-1850). In: Fragoso, João Luis Ribeiro; Florentino, Manolo G.; Sampaio, Antonio Carlos Jucá; Campos, Adriana. (Org.). **Nas rotas do império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português**. Vitória; Lisboa; Brasília: Ed. UFES; Instituto de Investigações Científicas Tropicais; CNPq, 2006. p. 609-644.

MARQUESE, Rafael de Bivar. História, antropologia e a cultura afro-americana: o legado da escravidão. **Estudos Avançados** (USP), São Paulo, v. 18, n. 50, p. 303-308, 2004.

MINTZ, Sidney e PRICE, Richard. **O nascimento da cultura Afro-Americana**. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas - Universidade Cândido Mendes, 2003 [1ª edição 1976].

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1982, p. 239-250. [1a edição 1932].

PATON, Diana. Obeah acts: Producing and policing the boundaries of religion in the caribbean. **Small Axe**, 13 (1), 2009, pp. 1-18.

PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 383-419.

REBELATTO, Marta. **Fugas escravas na Ilha de Santa Catarina no século XIX**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**. A história do Levante dos Malês em 1835. 2a edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. [1a edição 1986].

REIS, João José. Tambores e temores. A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da**

cultura. Campinas: Editora da Unicamp, CECULT, 2002. p. 101-155.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de . África e Brasil entre margens: aventuras e desventuras do africano Rufino José Maria, c. 1822-1853. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 257-302, 2004.

ROWLAND, Robert. Malefício e representações coletivas: ou seja, por que na Inglaterra as feitiçeras não voavam. **Revista USP**, Dossiê Magia, n. 31, p. 16-29, set.-nov./1996.

SCHEFFER, Rafael da Cunha. **Tráfico interprovincial e comerciantes de escravos em Desterro, 1849-1888**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina.

SCOTT, Rebecca. **Emancipação escrava em Cuba**. A transição para o trabalho livre, 1860-1899. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

SILVA, Jaime dos Santos. **Sons que ecoavam no passado**: as festas de origem africana em Desterro na primeira metade do século XIX. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Santa Catarina.

SILVA, José Bento Rosa da. 1890. As “mandingas de Zé Kabinda: a República e a intolerância religiosa em Zimbros, Litoral Norte do estado federal de Santa Catarina (1890). **e-Working Papers CEAUP**. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, pp. 1-15. Disponível em <http://www.africanos.eu>, acessado em 20 de maio de 2010 às 23h00.

SLENES, Robert Wayne Andrew. “Malungu, ngoma vem!”: África Coberta e Descoberta No Brasil. **REVISTA USP**, São Paulo, v. 12, p. 48-67, 1992.

THOMPSON, E. P. **The Making of the English Working Class**. Londres: Vintage Books, 1963.

_____. Anthropology and the Discipline of Historical Context."

Midland History, Vol. I, No. 3, 1971.

_____. History and anthropology. In: THOMPSON, Dorothy (org.). **Making History**: writings on history and culture. Nova Iorque: New Press, 1994. p. 200-225.

_____. **Costumes em Comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. [1a edição 1991.]

THOMPSON, Robert Farris. **The flash of the spirit**. African and afro-american art and philosophy. New York: Random House, 1982.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico**, 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo. **Tempo**, Niterói, v. 6, p. 95-118, 1999.

ZIMMERMAN, Fernanda. **De armação baleeira a engenhos de farinha**: fortuna e escravidão em São Miguel da Terra Firme, SC (1800-1860). 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina.