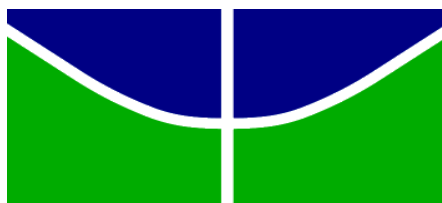


Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de História
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Diva do Couto Gontijo Muniz

**A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DO
PELOURINHO: ESPAÇO DE RESISTÊNCIA, NEGOCIAÇÃO E AUTONOMIA
NEGRA (SÉCULOS XVIII-XX)**

Mariana de Mesquita Santos

Brasília,
Julho de 2015



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de História
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Diva do Couto Gontijo Muniz

**A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DO
PELOURINHO: ESPAÇO DE RESISTÊNCIA, NEGOCIAÇÃO E AUTONOMIA
NEGRA (SÉCULOS XVIII-XX)**

Monografia apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de licenciado/bacharel em História.

Banca Examinadora

Professora Doutora Diva do Couto Gontijo Muniz (Presidente) – HIS/UnB

Professora Doutora Léa Maria Carrer Iamashita – HIS/UnB

Professora Doutora Fabiana Francisca Macena

Brasília,
Julho de 2015

Agradecimentos

Ao longo desses cinco anos de graduação, esbarrei com diversas pessoas que contribuíram de alguma forma para minha formação. Contudo, algumas tiveram papel especial e não posso deixar de mencioná-las neste momento.

Em primeiro lugar, agradeço à minha mãe, Maria da Conceição, e ao meu irmão, Pedro. Enquanto alguns colegas tiveram problema com seus pais em relação à escolha do curso de História, minha mãe sempre apoiou e respeitou a minha decisão, me dando todo o suporte que esteve ao seu alcance. Essa conquista também é sua. Ao meu irmão, por ter sido sempre um parceiro e um exemplo pra mim de dedicação acadêmica. Mãe e Pepê, vocês foram essenciais para a conclusão de mais essa jornada.

Agradeço aos demais familiares, sobretudo à Tia Marina e o Paulinho, por terem sempre demonstrado seu apoio. Ao Guilherme, meu companheiro e parceiro na História. Seu carinho, sua paciência, bem como sua experiência e as suas palavras sempre fazem a diferença. Obrigada ao meu pai, Juscelino, e ao meu irmão mais novo, Vinícius, por terem me acompanhado neste período como puderam. Às amigas de longa data, especialmente à Julya Primo, à Izabella Verônica e todas as meninas da 3M3. Apesar da inconstância dos nossos encontros, nunca perdemos o companheirismo que nos uniu.

À professora Diva Muniz, agradeço pela confiança e pela receptividade. As nossas conversas e as suas sugestões enriqueceram ainda mais a minha formação. Agradeço à Analia Santana e ao Prior Irmão Leomar Borges pela gentileza e confiança ao me disponibilizarem o acesso ao Compromisso de 1900 da irmandade. A história de seus irmãos e irmãs é admirável e sua postura tem muito a ensinar sobre convivência religiosa e sobre a história dos negros e negras no Brasil.

Sou grata também aos demais professores do Departamento de História com os quais tive a oportunidade de dividir aprendizados. Da seleção dos textos aos debates em sala de aula, vocês também contribuíram para a minha formação como indivíduo, pesquisadora e professora. Agradeço aos amigos que fiz na Universidade de Brasília, com quem dividi momentos que sempre me proporcionaram aprendizados. Sou grata especialmente aos colegas que entraram junto comigo no curso de História no segundo semestre de 2010 e ao Allan Aruil, Regis Marques, Scarlett Dantas, Cecília Cordeiro, Mari Valle, Rafael Nascimento, Tiago Rodrigues, Juliana Vaz, Misha Araújo... As conversas de corredor, os empréstimos de livros, as indicações de filmes também serviram de incentivo e encorajamento para a realização deste trabalho.

A todos que já passaram pela sala 237 da Comissão Nacional da Verdade e os nossos “agregados”. Obrigada pela paciência, apoio e oportunidade. Neste estágio pude contribuir com mais um projeto que considero de extrema importância, ter contato com outras dimensões do ofício de historiador e conhecer pessoas incríveis. O suporte de vocês também contribuiu com esta monografia e espero poder retribuir isso em doces em breve.

A família do Tumba Nzo Jimona Dia Nzambi, pelo suporte espiritual e por sempre me receberem quase como membro da casa. Me sinto muito acolhida por vocês e agradeço por me proporcionarem o contato com a cultura afro-brasileira e, sobretudo, bantu, que também foi tão importante nesta monografia. Awetu!

Resumo

O presente trabalho apresenta uma análise acerca da atuação da população negra em seus espaços de devoção, sobretudo, as irmandades. Como espaço de celebrações, práticas religiosas, assistência mútua e convivência, elas representaram um importante espaço para o resgate de identidades dispersas no processo diaspórico. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, localizada em Salvador, corresponde a um exemplo destes ambientes, que também colaboraram para a afirmação da identidade negra, garantia de direitos e para a construção da cidadania de grupos historicamente marginalizados em decorrência da escravidão e da difusão do ideário racista. Sua atuação conferiu voz a homens e mulheres negras e evidenciam a multiplicidade de expressões e estratégias políticas e culturais desenvolvidas por estes, tendo em vista a manutenção de seus espaços de convivência e devoção, apesar da oposição das autoridades estatais e religiosas durante a Colônia, Império e a Primeira República.

Palavras-chave: Diáspora Negra, Religiosidade, Irmandades, Cidadania.

Sumário

Agradecimentos	3
Resumo	5
Sumário	6
Introdução	7
Capítulo 1. CATOLICISMO E DEVOÇÃO NA DIÁSPORA.....	12
Capítulo 2. A DIFUSÃO DAS IRMANDADES DO ROSÁRIO.....	24
Capítulo 3. DE ESCRAVIZADOS A CIDADÃOS. DE IRMANDADE A VENERÁVEL ORDEM TERCEIRA: IRMÃOS E IRMÃS DO ROSÁRIO NO PÓS-ABOLIÇÃO	41
Considerações Finais	61
Bibliografia.....	63

Introdução

Organizações bastante difundidas na América Portuguesa, as Irmandades Católicas Negras constituíram um espaço de devoção e assistência para comunidades afro-brasileiras desde o século XVIII. Dentre elas, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho merece destaque. Ela é uma das mais antigas do país e alcançou posição de prestígio a partir de 1900, com a elevação à Ordem Terceira. As irmandades passaram a ser objeto de estudo da história a partir de meados do século XX e hoje seguem como tema recorrente, resultado de uma renovação no campo historiográfico brasileiro que tem incorporado temas, objetos e dimensões da vida social, política e cultural do país, superando a perspectiva meramente institucional. Nesse redirecionamento, o estudo dos excluídos da história se insere em um movimento de inclusão de “minorias”, como os negros, as mulheres e indígenas nas narrativas históricas, na condição de agentes de suas histórias e não apenas como sujeitos passivos.

As confrarias, irmandades e ordens terceiras são heranças do catolicismo português, tido como “catolicismo barroco”,¹ reconhecido como experiência religiosa típica do Brasil setecentista, período de maior proliferação dessas agremiações. As irmandades e ordens terceiras poderiam receber religiosos e leigos. Sua existência dependia de um templo que a recebesse como sede física e de que o seu *compromisso*, isto é, seu estatuto, fosse aprovado pelas autoridades eclesiais. As regras estatutárias estabeleciam seus objetivos, bem como a forma em que a agremiação seria administrada. Geralmente, para se tornar um membro de uma irmandade era necessária a devoção católica, o bom comportamento, o pagamento de anuidades e a participação nas suas cerimônias civis e religiosas². Como deveres da organização estavam a assistência médica e jurídica, o socorro em momento de dificuldade financeira e, principalmente, a realização de um enterro digno para os irmãos e irmãs falecidos com sepultura na capela da irmandade.

As estruturas hierarquizadas que ordenavam a sociedade também se reproduziam nas ordens religiosas, de modo que havia grupos que tradicionalmente congregavam membros

¹ REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 49. Segundo João José Reis, este era um catolicismo que “se caracterizava por elaboradas manifestações externas da fé”. Citando Pierre Verger, o historiador assinala que, na Bahia, este barroco foi, sobretudo, um “barroco de rua”. O espaço público se apresentava como um dos cenários ritualísticos, onde se realizavam as festas das confrarias católicas, “em que música, dança, mascaradas, banquetes e fogos de artifício alegravam os fiéis em apoteóticas homenagens aos santos de devoção”(REIS, *Ibidem.*). Tais manifestações também caracterizavam os ritos católicos como experiências onde o sagrado e o profano se entrecruzavam.

² *Ibidem.* p. 50.

da elite, ou seguiam uma lógica de agremiação conforme o ofício, ou conforme a identidade étnica. Segundo João José Reis, as mais numerosas eram as de “homens de cor”³, que também se dividiam entre as de crioulos, mulatos e africanos. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, localizada na capital da Bahia, por exemplo, até meados do século XIX era composta majoritariamente por africanos de origem bantu, jeje e por seus descendentes nascidos no Brasil. Neste caso, além das formas de assistência já mencionadas acima, elas também atuavam na compra da alforria daqueles irmãos e irmãs que permaneciam na condição de escravizado. As atribuições das irmandades caracterizavam-na como uma nova “família” para homens e mulheres negras que em muitos casos foram separados da sua família sanguínea no processo diaspórico.

Além de assistirem àqueles que já não tinham muito a quem recorrer, a própria irmandade resistia para manter as suas tradições religiosas. As celebrações dedicadas aos santos de devoção de cada irmandade eram manifestações de um catolicismo fora dos padrões europeus, um constructo também advindo das relações atlânticas e da diáspora, como defende Lucilene Reginaldo⁴. Nesse sentido, as relações das autoridades locais e eclesiásticas diante das celebrações das irmandades negras variavam. Havia, por certo, espaço para negociações entre elas e as autoridades laicas e religiosas, caracterizando uma relação dinâmica, que não se restringia à mera dominação e resistência. As tensões não estavam ausentes destas relações, mas, ao fim e ao cabo, ocorreram negociações entre as tradições católicas e as das comunidades negras, africanas, no cotidiano das irmandades. É ali que o paralelismo religioso da diáspora encontra seu abrigo e seu espaço de luta. É ali que muitos mecanismos de autonomia e reconhecimento social foram criados.

Optamos por analisar a vivência dos irmãos e irmãs do Rosário do Pelourinho pela sua antiguidade e por sua importância como “espaço de resistência, autonomia e construção de cidadania negra”, como bem ressaltou o Prior Irmão Leomar Borges, atual ocupante do cargo na referida irmandade⁵. Além disso, foi no cenário baiano que o paralelismo religioso herdado da diáspora se manteve de forma mais evidente, resultante, também, da população predominantemente negra ali presente. Essa proeminência negra, que é perceptível até hoje na Bahia, nos leva a pensar sobre os processos de construção deste paralelismo ao longo do tempo e como ele se manteve tão presente, apesar das forças

³ Ibidem. p. 54.

⁴ REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011. p. 15.

⁵ Entrevista concedida pelo Prior Irmão Leomar Borges ao programa *Brasil Místico*, no episódio “Religião e Coletivo”, exibido no canal fechado *Globosat*, no dia 16/07/2014.

européizantes presentes durante a colonização, o Império e, sobretudo, na passagem para a República. Ademais, refletir acerca da atuação dessas agremiações de negras e negros devotos ao catolicismo nos auxilia na percepção da diversidade que há por trás das classificações raciais e também religiosas, olhando para os povos negros em suas particularidades e generalidades. Portanto, pretendemos contribuir para a historiografia que trata da questão da população afro-brasileira e suas dinâmicas de resistência e associações político-culturais, ao ampliar a leitura acerca desta experiência histórica.

A historiografia que trata das irmandades negras tem se ampliado a partir dos anos 1980. Trabalhos mais recentes como o de Lucilene Reginaldo (*Os Rosários dos Angolas*), de Mariza de Carvalho Soares (*Devotos da Cor*), de Antonia Aparecida Quintão (*Lá vem parente*) e de Larissa Viana (*O Idioma da Mestiçagem*) tem enriquecido a análise acerca da importância dessas instituições. No entanto, estas obras, assim como outras mais antigas⁶, se concentram no período colonial e imperial, particularmente os séculos XVIII ao XIX, momento de maior difusão dessas organizações. Assim, elas privilegiam o momento em que a religião oficial do Estado era a católica e que o trabalho escravo ainda era predominante no país.

Tais análises, reconhecidamente, enriqueceram a historiografia, que tradicionalmente não delegou à população negra, enquanto escravizadas e liberta, a devida possibilidade de agenciamento na história. Contudo, estudos sobre continuidade da ação das irmandades negras no pós-abolição são ainda escassos e rarefeitos, e precisam ser ampliados e aprofundados. Afinal, com a instituição do Estado laico após a instauração do regime republicano, a abolição, a implementação de ideias modernizadoras e a política de romanização da Igreja mudaram-se os percursos da sociedade brasileira e, por conseguinte, das confrarias leigas. As novas condições fizeram com que algumas delas tomassem caminhos diversos, que precisam ser melhor analisados para tentarmos entender a vivência religiosa dos devotos, particularmente dos baianos, como bem enfatizou a historiadora Edilece Couto⁷. Com efeito, buscaremos nos aproximar brevemente da experiência vivida pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho no período do final do século XIX aos primeiros anos do século XX, articulando-a com a anterior, através de diálogos com

⁶ Como o de BOSCHI, *Op. cit.* RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981. SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão. A Irmandade de N. S. Do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

⁷ COUTO, Edilece Souza. Devoções leigas na Bahia republicana. In.: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Maringá (PR), nº 15, Janeiro/2013. p. 102.

a bibliografia pertinente e da análise de dois dos seus compromissos, o de 1820 e o de 1900.

Segundo Flávio Gomes, os mundos da liberdade e da escravidão não eram, necessária e cristalizadamente, antagônicos. Eram mundos dialógicos permanentemente traduzidos em experiência⁸. Assim, a conquista da liberdade e assinatura da Lei Áurea não romperam definitivamente com os efeitos da escravidão e outros elementos da realidade pré-abolição, já que os egressos do cativeiro permaneceram à margem da história e do acesso à cidadania de dimensão promovida pelo Estado republicano. Assim, pretendemos analisar a continuidade da atuação da Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos no período pós-abolição no intuito de apreender suas orientações, finalidades, articulações e negociações com as autoridades e também entre a comunidade e os próprios membros da entidade.

O trabalho foi organizado a partir de três capítulos, três unidades interligadas. Na primeira delas, tratamos das origens da devoção negra ao catolicismo. Partimos da observação da difusão da religião católica no continente africano, sobretudo na região do Congo e Angola, cujos povos corresponderam à maioria da mão de obra escravizada enviada para a América Lusa desde o século XVI até o final do século XVIII. Tendo em vista o protagonismo dos angolas na difusão do catolicismo na América Portuguesa, consideramos alguns aspectos particulares às suas expressões religiosas, que acabaram por fundar uma experiência devocional singular que se corporificou, em grande medida, através das irmandades.

Nesse sentido, alguns conceitos foram relevantes para entender esta experiência. Tanto a ideia de *diáspora*⁹ como a do *Atlântico Negro*¹⁰ buscam desterritorializar as práticas desenvolvidas por homens e mulheres negras em África e fora dela, nos percursos trilhados por essa população, que se deslocou, sobretudo, pelo comércio de escravizados(as) para a Europa e América implantado por europeus a partir do século XV. Assim, para pensar em identidades e práticas negras, é preciso pensá-las sob a ótica dessa movimentação, a diáspora, e pelo interstício que a dinamiza, no caso o Oceano Atlântico, por isso a ideia de *Atlântico Negro*. Ademais, para caracterizar a forma particular das crenças tradicionais africanas, utilizamos do termo *mundividência* para determinar as suas formas de ver o mundo, tal como

⁸ GOMES, Flávio dos Santos. *Experiências Atlânticas: Ensaio e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil*. Passo Fundo: UPF, 2003. p. 190.

⁹ HALL, Stuart. "Pensando a Diáspora". In *Da Diáspora*. Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009, p. 25-48.

¹⁰ GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

utiliza o historiador James Sweet¹¹, que investigou as mundividências africanas, as suas práticas e transformações no processo da diáspora.

No segundo capítulo, enfocamos a experiência da irmandade do Rosário dos Homens Pretos no Brasil durante o século XVIII e XIX, destacando alguns aspectos da sua atuação em sociedade. As atividades religiosas e assistenciais, como as festas, as celebrações, a assistência aos associados, ajuda mútua, definidas no compromisso de 1820 nos mostram alguns aspectos de exercício de uma cidadania fundada sob o princípio da negociação nesse período, já que a condição de cidadão foi negada legalmente a escravizados de ambos os sexos e socialmente a muitos livres e libertos. A ideia de *negociação* proposta por João José Reis e Eduardo Silva¹² nos ajuda a entender a dinâmica do escravizado com o senhor, na medida em que esta nem sempre se baseou no conflito e na violência. Nesse sentido, a negociação pode ser entendida como um espaço entre o uso da violência e o da persuasão, por onde o escravizado e a população negra conseguiram criar mecanismos de autonomia e reconhecimento social.

Por fim, no terceiro capítulo, apresentamos o cenário brasileiro e, mais especificamente, baiano, egresso da escravidão, apontando para as transformações políticas, sociais e culturais ocorridas e também para as permanências. No movimento de romanização da Igreja Católica, que precede o regime republicano, muitas irmandades sobreviveram e até se fortaleceram, como foi o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. A partir da análise de movimentos político-sociais e culturais do período, identificamos no compromisso de 1900 os redirecionamentos estabelecidos. Buscamos delinear o percurso tomado pela irmandade cujo reconhecimento social traduziu-se na mudança do estatuto para Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Rosário. A permanência do ideário europeizador e racista pode ter muito a revelar sobre a resistência negra a essas referências, haja vista a manutenção dos seus próprios espaços de vivência e devoção, como foram as irmandades. Estas organizações configuraram-se como espaços importantes para o exercício da cidadania, na medida em que esta é concebida não só pela participação política institucional, mas também pelas mobilizações populares, pela manutenção de direitos civis e sociais, pela existência de um lugar de fala do sujeito.

¹¹ SWEET, James. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

¹² REIS, João José. SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Capítulo 1. CATOLICISMO E DEVOÇÃO NA DIÁSPORA

1.1. A IGREJA E O MUNDO ATLÂNTICO

Ao longo da história ocidental, a presença de povos europeus em outros continentes foi evento recorrente. A expansão de seus impérios resultou na imposição de referentes culturais, sociais, políticos e econômicos em além-mar, segundo a narrativa tradicionalmente estabelecida. Todavia, cada vez mais a historiografia vem registrando também as tensões e a coexistência de experiências históricas locais e estrangeiras nas sociedades colonizadas, demonstrando, assim, a complexidade dos processos de trocas materiais e simbólicas, de conexão de culturas e construção de identidades, evidenciados com o caminhar da humanidade.

Na América Portuguesa o processo não foi diferente. A chegada de exploradores lusos sucedida pela transferência de populações de diversas outras origens pluralizou a configuração social e cultural tecida em meio às terras do outro lado do Atlântico. Além da existência dos povos indígenas nativos do território americano, a demanda pela exploração econômica rentável fez com que os europeus trouxessem levas de africanos escravizados para a América, movimentando um comércio ativo desde o século XV. Toda essa heterogeneidade populacional, também diversa em seu interior, respondeu por um desenho singular da sociedade gestada no interior do processo colonizador.

Neste processo de confronto, de encontro e de trocas entre culturas dos povos colonizados, escravizados e colonizadores, que se viam como representantes e propagadores da cristandade, a Igreja foi presença visível e constante. Ela atuou diretamente como parte integrante do Estado português e de sua ação colonizadora em razão do regime do Padroado¹³. Na maioria dos países católicos europeus e de suas colônias cabia, como ressalta Guilherme Neves, à religião católica uma “função estruturante que emprestava consistência e sentido ao mundo e à própria vida”¹⁴. Com efeito, a conversão de povos nativos ao cristianismo representava condição legal para ser reconhecido pela Metrópole como membro de seu império e, ao mesmo tempo, ela representava uma garantia à manutenção de seus domínios, uma vez que mantinha todos sob as suas leis e suas crenças. No Brasil, o batismo teve *status* de registro civil até o fim do século XIX, prática interrompida com a Proclamação da

¹³ “O Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelos papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia, do Brasil.” In. BOXER, Charles. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 243.

¹⁴ NEVES, Guilherme. A religião do Império e a Igreja. In. GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (Orgs.). *O Brasil Imperial*, vol. 1: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 380.

República, que estabeleceu a separação entre a Igreja e o Estado. Até então, a Igreja Católica compreendia uma das instituições capitais, reconhecida por todos pelo seu poder e sua função estruturante na sociedade imperial. Mas este processo de reconhecimento e conversão se dava de uma forma bastante complexa, tensionada e disputada.

Uma expressão desta influência evidencia-se nas inúmeras Igrejas que foram construídas pelo Brasil afora. Contudo, para além das construções eclesásticas, é importante reconhecer a pluralidade de grupos leigos que se engajaram em torno da prática de devoção ao Cristianismo, formando irmandades que se comprometiam diante de um orago a manter a sua adoração conforme os preceitos da Igreja e a promover a assistência mútua entre os seus irmãos nos momentos de necessidade. Nosso objetivo de investigar a atuação desses grupos se mostra relevante, considerando-se que as irmandades em que se organizavam foram importantes espaços institucionais e religiosos de efetivação da política colonizadora. Como avalia o historiador Caio Boschi, foi sobretudo a partir das irmandades que o catolicismo e a Igreja Católica amoldavam-se à realidade na qual se propagavam¹⁵.

Segundo esse historiador, a prática de ereção de irmandades tem origem na Baixa Idade Média. Em Portugal, as confrarias existiam desde o século XIII. Elas se dividiam principalmente em irmandades e ordens terceiras, de modo que as últimas correspondiam à hierarquia superior de agremiações católicas leigas. Para Boschi, o que as diferenciava era a ênfase no aperfeiçoamento do culto público por parte das irmandades e a dedicação à adaptação de regras para uma vida cristã na terra por parte das ordens terceiras¹⁶. Estas últimas tinham procedimentos estipulados conforme o exemplo dos franciscanos, com suas práticas cotidianas de orações, jejum, auxílio aos pobres e necessitados e ajuda mútua¹⁷.

De modo geral, as confrarias leigas se dedicavam a obras de caridade para seus próprios membros ou para pessoas necessitadas mais próximas, não-associadas¹⁸, funcionando como “famílias artificiais”. Seus objetivos eram múltiplos e variáveis, dependendo das necessidades e das preocupações espirituais de cada grupo, traduzidas em práticas em que as preocupações espirituais se fundiam com as finalidades terrenas. O funcionamento de uma irmandade dependia basicamente de três aspectos: a adoção de um santo de devoção; uma capela para sediar a irmandade; a aprovação pelas autoridades

¹⁵ BOSCHI, Caio Cesar. *Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986. p. 29. p. 12.

¹⁶ Ibidem, p. 19.

¹⁷ SANTANA, Analia. “A Participação Política das Mulheres na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho (1969-2001)”. Dissertação (Mestrado). Salvador, Universidade do Estado da Bahia: 2013. p. 60.

¹⁸ REIS, João José. *A morte é uma festa... Op. Cit.*, p. 49.

eclesiásticas de um compromisso. Este era elaborado pelos irmãos para reger as atividades da confraria. Era prática recorrente que uma capela cedesse espaço para mais de uma irmandade até que esta conseguisse erguer seu próprio templo.

A partir do século XVIII observa-se uma grande expansão do número de irmandades pelo Império Português, tanto nos domínios da América como nos da África. Diferentes agremiações foram organizadas reproduzindo as divisões sociais vigentes, havendo, assim, irmandades de brancos, negros e mestiços, cada uma com as suas especificidades de exigências, celebrações, preocupações e santos de suas devoções. De acordo com Boschi, essas irmandades foram as principais entidades responsáveis pela difusão do catolicismo no Brasil, uma vez que as missões eclesiásticas tinham menor alcance geográfico e menor número de evangelizadores. Muitos representantes do clero que visitaram a América Portuguesa neste período nomeavam o culto católico como voltado para a aparência e a exterioridade. Essa “superficialidade”¹⁹ seria, assim, a característica que definiria o catolicismo brasileiro; como um “*catolicismo popular, ou barroco*”, como classifica João José Reis. Bem antes de Reis, o historiador Sérgio Buarque de Holanda já definiria a religiosidade cristã aqui proferida como “*de superfície*”, pois, para ele, faltava atenção aos sentidos mais íntimos das cerimônias, onde os fiéis participavam delas preocupados muito mais com a pompa exterior do que com o rigor do culto. Nesse sentido, para Buarque de Holanda, enquanto em outras tradições religiosas o ritualismo invade o terreno da conduta social para dar-lhe mais rigor, “no Brasil é o rigorismo do rito que se afrouxa e se humaniza”²⁰. Tal caracterização desqualifica e ignora as particularidades e a riqueza do ritual cristão praticado na colônia portuguesa na América. Este seria marcado, sobretudo, por manifestações externas da fé, expressas em

missas celebradas por vários padres, acompanhadas por corais e orquestras, em templos cuja abundante decoração era uma festa para os olhos, e sobretudo funerais grandiosos e procissões cheias de alegorias, de que participavam centenas de pessoas²¹.

Nesse contexto, as irmandades desempenhavam importante papel, de produção e reprodução da humanização do culto e da exteriorização festiva da fé. Aprovado o seu compromisso, isto é, o seu estatuto, seus membros deveriam eleger a *mesa*, que correspondia à cúpula administrativa da confraria. Seus cargos, as formas de eleição e o período de permanência eram estipulados pelo compromisso vigente, que fora também criado também

¹⁹ BOSCHI, Caio. *Op. cit.*, p. 58.

²⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. pp. 149-151.

²¹ REIS, João José. *Op. cit.*, p. 49.

coletivamente, sendo seus aspectos variáveis conforme as demandas de cada agremiação. Dentre os postos da mesa estava o de juiz, presidente, prior, tesoureiro, escrivão, procurador, mordomo e as tarefas a serem desenvolvidas estavam concentradas em convocar e dirigir reuniões, arrecadar fundos, guardar livros e bens da confraria, visitas de assistência aos irmãos necessitados, organização de funerais, festas e outras atividades²². Tais denominações e suas respectivas funções também poderiam variar de agremiação para agremiação.

Os compromissos também traziam as exigências de condição social e de raça para entrada de irmãos e irmãs, bem como seus direitos e deveres perante a confraria. De forma geral, percebe-se a atenção comum quanto à exigência de apresentação de bom comportamento, devoção católica, pagamento de anuidades e participação nas cerimônias de caráter civil e religioso. Em troca, os associados teriam direito à assistência médica e jurídica, ao auxílio em momentos de crise financeira e, sobretudo, ao direito a um enterro decente para si e para os membros da sua família. Como essas solidariedades eram fundadas em hierarquias sociais já existentes, nas irmandades compostas pelas elites, os critérios para participação basearam-se nas posses e no valor dos donativos propostos pelos pleiteantes. Ao lado dessas irmandades, existiram outras que se organizavam conforme os ofícios, sendo que foram mais comuns as ordens definidas pela raça e “nação” (etnia) dos seus membros. Além disso, vale lembrar que, no interior de cada uma delas, também as diferenciações de classe e de gênero eram mantidas e continuavam a se reproduzir, na medida em que os irmãos que colaborassem com doações mais vultuosas, bem como sua condição de sexo masculino, tinham preferência e prioridade no exercício de cargos administrativos, vedados às irmãs. Tais critérios estavam estabelecidos no compromisso de cada irmandade.

Entre as irmandades mais difundidas na América Portuguesa, encontramos as do Santíssimo Sacramento, as Santas Casas de Misericórdia e as de Nossa Senhora do Rosário. As duas primeiras eram formadas pelas elites das principais capitânicas da colônia, e posteriormente províncias do Império, tais como Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia. As irmandades de Nossa Senhora do Rosário, por sua vez, eram em sua maioria compostas essencialmente por negros e negras. Segundo Reis, a exigência de “limpeza de sangue” foi comumente estabelecida nos compromissos das irmandades aristocráticas até o século XIX. As Misericórdias, por exemplo, exigiam que seus membros fossem alfabetizados, “abastados de fazenda”, abolindo a participação de trabalhadores manuais em seus quadros²³. As irmandades de negros e negras se estabeleciam como as mais numerosas, algumas até

²² Ibidem, p. 50.

²³ Ibidem, p. 51-54.

aceitando a participação de brancos em seus quadros, mas mantendo suas exigências de pertença étnica. A primeira irmandade de organização negra instituída no mundo atlântico dedicada à Nossa Senhora do Rosário se instituiu em Lisboa, no ano de 1496²⁴. Daí em diante, a presença delas no cotidiano social, em suas práticas assistencialistas, de ajuda mútua e de manifestações religiosas, evidencia sua importância social, política e cultural. Assim, qualquer reflexão acerca de história da difusão da fé católica no Brasil não pode descartar a influência dessas irmandades, bem como o envolvimento de africanos que chegaram à América Lusa, considerando-se sua expressividade numérica e também cultural.

A confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, que se mantém há mais de trezentos anos e atua desde 1900 como única Ordem Terceira de representação negra, é significativa dessa presença e dessa influência. Ela revela a pluralidade das formas de resistência cultural negra na Bahia e dos processos de negociação e de afirmação de identidade centro-africana em um cenário onde a herança iorubá foi vista por muito tempo como única matriz cultural de origem africana. Trata-se de uma construção que funcionou como “verdade” fundamentada na afirmação de caracteres “inatos”, conforme a interpretação autorizada de estudiosos como Nina Rodrigues que, por longo tempo, não foi questionada e acabou sendo preservada e naturalizada na memória social²⁵.

1.2. A DIFUSÃO DO CATOLICISMO EM ÁFRICA

Segundo o historiador James Sweet, observam-se quatro etapas distintas no comércio de escravos africanos praticado por portugueses.

O primeiro, de 1441 a 1518, caracterizou-se pelo transporte de escravos da Senegâmbia e da Alta Guiné, tendo como destinos a Península Ibérica e as ilhas atlânticas. O segundo período, que começa em 1518 e termina na década de 80, continuou a ser dominado por escravos da Senegâmbia e da costa da Alta Guiné, mas com uma mudança de destino para as Américas. Para além disso, a rota da guiné foi acompanhada de um fluxo importante de Centro-africanos para a ilha de São Tomé e, mais tarde, para o Brasil. O terceiro período, da década de 80 do século XVI à década de 90 do século XVII, caracterizou-se pela predominância de Centro-africanos na população escrava brasileira. No período final, que vai desde a década de 90 do século XVII até cerca de 70 do século XVIII, registraram-se correntes paralelas, originárias da África Central e da Costa da Mina, que contribuíram para a definição dos ambientes culturais e sociais da sociedade escrava do Brasil²⁶.

Interessa-nos justamente a terceira etapa, com princípio em meados do século XVI, quando inicia-se efetivamente o projeto colonizador para a América Portuguesa,

²⁴ SANTANA, Analia. Op. cit, p. 54.

²⁵ Esta discussão é tratada no nono capítulo do livro de Lucilene Reginaldo, *Os Rosários dos Angolas. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011. pp. 243-313.

²⁶ SWEET, James. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 35.

experiência marcada pela preponderância da comercialização de escravizadas e escravizados originários da África Central, demanda que se expandiu pelos séculos XVII e XVIII, acompanhando a expansão do movimento de exploração das terras da América Lusa. Estima-se que até cerca de 1680, mais de 90% dos escravos ingressos no Brasil eram centro-africanos. Tal predomínio pode ser creditado à frequência de guerras em Angola, provocadas por forças lusas e seus aliados locais, e às guerras civis no Congo (1665-1718), que geraram inúmeros prisioneiros que acabaram vendidos como escravos(as), posteriormente trazidos para a América por meio do porto de Luanda²⁷.

Muitos dos registros sobre as identidades étnicas de africanos se perderam no tráfico, uma vez que os comerciantes os classificavam mais pelo porto de onde saíam como escravos do que pela sua origem étnica. No entanto, alguns autores realizaram a identificação dos grupos étnicos existentes na África Central e Ocidental, contabilizando um montante de mais de vinte linhagens identificadas entre os centro-africanos. Para J. Thornton²⁸, as semelhanças culturais e linguísticas eram maiores naquelas áreas do que em qualquer outra região africana fornecedora de escravos. Elas compreendiam a região que mais “exportou” trabalhadores escravizados para o Brasil. De modo que a predominância “angola” (centro-africana) só foi superada no século XVIII, por grupos originários da Baixa Guiné, os “minas”. Em razão dessa presença expressiva, não há como não reconhecer que as influências centro-africanas são relevantes para a compreensão das práticas culturais e religiosas difundidas no Brasil. Nestas práticas, evidencia-se o rico e múltiplo amalgamento dos elementos africanos e lusitanos no cristianismo aqui praticado.

O contato de centro-africanos com as tradições lusas se inicia no final do século XV, quando o navegador português Diogo Cão foi enviado para as terras centro-africanas representando uma missão que buscava ampliar a participação de seu país no comércio na costa africana. Para isso ele deveria estabelecer uma relação amigável com os líderes daquela região. Neste contato, a religião ocupou a função de mediadora no diálogo a ser estabelecido entre desconhecidos. O estabelecimento da relação entre portugueses e africanos dependeria, assim, do reconhecimento e adoção por parte destes de uma nova religião, com novas práticas e ritos. A pequena mostra de poderio tecnológico dos visitantes, somada às promessas de uma associação vantajosa em termos políticos e econômicos, avalizaram, de imediato, a religião trazida pelos lusos²⁹. Ao mesmo tempo, o reconhecimento de uma estrutura social e política

²⁷ Ibidem, p. 33.

²⁸ THORNTON, John. apud. SWEET, James. *Op. cit.*, p. 36.

²⁹ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 30.

diversa, fundada em diferentes mundividências, também foi operada pelos europeus, em geral, como sugerem os registros de viajantes e de membros das missões religiosas, por mais que seus relatos sejam claramente eurocêntricos.

A intensificação dos diálogos e das trocas comerciais incluiu a visita de membros das elites conguesas a Portugal, quando então receberam maiores influências do seus costumes e valores cristãos. O retorno destes nativos à África, depois do contato com o mundo europeu, é significado pelo seu povo como um renascimento, não apenas pela mudança aparente de comportamento, mas pela volta feita através do mar. Como na cosmologia bakongo, o oceano separava o mundo dos vivos e dos mortos, o retorno de seus conterrâneos representava a passagem para uma nova vida. Os bakongo também acreditavam que os europeus teriam vindo do “mundo dos mortos”. Todos estes efeitos, ressignificados a partir da mundividência dos nativos desdobraram-se no aumento de interesse dos centro-africanos perante a abertura política e comercial proposta pelos europeus.

Com efeito, o representante político local, o Mani Congo, demonstrou sua disposição junto às autoridades portuguesas a aceitar uma nova religião e a se abrir para os aparatos tecnológicos do homem branco³⁰. Esta adoção foi formalizada em ritual, no dia 3 de maio de 1491, quando Mani Congo é batizado juntamente com seis fidalgos de sua confiança e recebe o nome de João, tal como o rei de Portugal, seu novo e poderoso aliado³¹. Da mesma forma, em 1656, o missionário capuchinho Antônio de Gaeta se empenhou na “segunda conversão” da Rainha Nzinga, do Reino de Matamba, a fim de intermediar um acordo de paz entre ela e os portugueses³². Assim como em outros eventos simbólicos similares, o batismo e a conversão do rei evidenciaram o poder da religião como condição de inserção política. O batismo estava reservado, inicialmente, a poucos escolhidos, pois além de ser dispendioso, havia, no início da colonização poucos sacerdotes para ministrar o sacramento poucos entre os demais grupos do interior do continente africano.

Após o envio de jovens da elite conguesa para Portugal para que obtivessem a educação formal e cristã, um clero africano foi formado e os ritos puderam ser então

³⁰ Há divergências quanto à motivação da conversão do Mani Congo e de outros líderes africanos, pois caracterizá-la apenas pelo interesse tecnológico em relação aos europeus traz consigo a ideia de uma inferioridade africana, que se mantém baseada mais em estereótipos do que em registros empíricos. A discussão é longa e não cabe na proposta deste trabalho, mas para se aprofundar no debate acerca da conversão de africanos ver ALMEIDA, Carlos. “A narrativa etnográfica na literatura missionária sobre o Kongo, séculos XVI a XVIII”. In. PANTOJA, Selma. THOMPSON, Estevam (Orgs.). *Em torno de Angola: narrativas, identidades e conexões atlânticas*. São Paulo: Intermeios, 2014. pp. 15-32.

³¹ REGINALDO, Lucilene. Op. cit, p. 34.

³² Ibidem, p. 50. Para saber mais da conversão da Rainha Nzinga ver PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

realizados sem maiores intermediações dos religiosos portugueses. Em 1596 é finalmente criada a diocese do Congo e Angola, sendo desmembrada da diocese europeia de São Tomé por meio de articulações diplomáticas realizadas por soberanos do Congo³³. Com isso, institucionalmente, o Congo ativa-se como um reino cristianizado e católico.

A fé cristã, para ser aceita, foi colocada à prova por seus novos adeptos. Mani Congo a testou e a vitória obtida nas batalhas por ele comandadas sob a proteção da cruz serviu para provar eficácia de sua devoção. A partir daí novos ritos foram se fortalecendo e se difundindo entre os nativos. A expansão desse catolicismo também resultou dos esforços dos missionários locais, que traduziram para o idioma de cada comunidade de adeptos os ensinamentos cristãos. Na década de 1640, foi impresso em Lisboa o primeiro catecismo em português e kimbundu³⁴, uma das principais línguas faladas na África Central ao lado do quicongo³⁵. Esta adoção indica o papel ativo dos missionários locais na função de difusão do catolicismo.

Após denúncias de corrupção de costumes e enriquecimento ilícito envolvendo missionários jesuítas portugueses e, com a ocupação holandesa de Luanda, a Ordem dos Frades Menores, representada pelos catequistas capuchinhos italianos, assumiu o trabalho de catequese nos reinos de Congo e Angola. Com essa substituição, o Papado, sob o pontificado de Inocêncio X, retirou das mãos de portugueses e espanhóis o protagonismo na expansão do catolicismo nas colônias depois de muitos embates entre a cúria romana e a coroa portuguesa³⁶. A partir de 1649, os capuchinhos passaram a se estabelecer na região centro-africana, pois o reino do Congo, enfraquecido após a dissidência em relação aos portugueses, havia se fragmentado após a derrota na batalha de Mbwila (1665). Com isso, a diocese é transferida para Luanda e os missionários seguem para o interior angolano para efetivar sua missão evangelizadora. Nos sertões do reino de Matamba, o capuchinho Antonio de Gaeta funda uma confraria dedicada à Nossa Senhora do Rosário, dando início à prática de criação de irmandades em solo africano. A iniciativa foi fundamental para a popularização da devoção aos santos e santas do universo católico entre os centro-africanos em sua terra e também em seus posteriores destinos, enquanto seres da diáspora. Para a historiadora Lucilene Reginaldo,

em meio a outras práticas devotas, as confrarias auxiliavam na expansão dos ritos, símbolos e doutrinas do catolicismo, colaborando, desse modo, para a reelaboração destes elementos à luz das visões de mundo centro-africanas³⁷.

³³ Ibidem, p. 36.

³⁴ Ibidem, p. 43.

³⁵ SWEET, James. *Op. cit.*, p. 36.

³⁶ Ver BOXER, Charles R. *Op. Cit, passim.*

³⁷ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 51. A autora menciona que não encontrou mais informações sobre a

1.3. DEVOÇÃO NEGRA E IRMANDADES NA ÁFRICA CENTRAL

Conforme afirmado anteriormente, o cristianismo difundido em África também foi muito influenciado pelas crenças tradicionais centro-africanas. Assim, para entendermos melhor a atuação das irmandades no Mundo Atlântico, é preciso conhecer sua difusão em África atentando para alguns sinais da particularidade do culto cristão praticado por africanos. A vivência católica desses grupos, conforme as narrativas históricas, encontrava-se marcada pela singularidade da devoção desses novos cristãos e esta religiosidade só pode ser entendida levando-se em conta também as mundividências africanas, que persistiram mesmo após a conversão. Segundo o referido James Sweet³⁸, nas cosmologias africanas não existia apenas um deus único, onipotente e imutável, acreditava-se que havia uma entidade criadora de um determinado povo. Assim, ela não seria universal e a relação com este ente supremo poderia ser alterada conforme as mudanças do mundo. Na mundividência africana também não há uma concepção maniqueísta entre o bem e o mal, assim como a ideia de céu e inferno. Para eles, a alma do morto, que é algo independente do corpo, segue para um mundo dos antepassados, mas ainda assim é capaz de exercer influências sobre a vida terrena dos seus entes mais próximos. As suas práticas religiosas se definiam mais como uma forma pragmática de explicar, prever e controlar as ações no mundo, sem buscar apenas a veneração espiritual de uma divindade incognoscível, ao contrário de uma relação que muitos tentaram estabelecer a partir da devoção do cristianismo. Assim, ao lidar com a religiosidade na diáspora, não devemos tratar os africanos como povos desprovidos de historicidade, muito menos como portadores de visões atrasadas e arcaicas do mundo e da vida espiritual.

As particularidades cosmológicas africanas são objeto de estranhamento por parte de missionários europeus que relatam as práticas de cristãos africanos em seus relatos de viagem e dos processos de Inquisição. O próprio Mani D. Diogo do Congo se envolveu em conflitos com alguns jesuítas por exercer a poligamia, por exemplo, contrariando os preceitos cristãos³⁹. Da mesma forma, já no Brasil, ocorreram alguns relatos de casos de africanos envolvidos em práticas de seguidos matrimônios, como observa Sweet. Nesse sentido, o autor sugere que

por vezes, as populações de origem africana manipulavam em proveito próprio as lacunas no contrato do matrimônio, ignorando os preceitos cristãos de forma a poderem casar várias vezes. Por um lado os casamentos múltiplos constituíam uma prova da crescente importância cultural do matrimônio cristão; por outro, estes casamentos indicavam que os “pretos” se mostravam muito relutantes em aceitar os requisitos da monogamia cristã. Alguns africanos e descendentes de africanos

ereção da confraria no Reino de Matamba, além do breve registro de sua formação.

³⁸ SWEET, James. Op. cit, p. 130-140.

³⁹ REGINALDO, Lucilene. Op. cit, p. 39.

reinventaram o contrato do matrimônio, adaptando-o às suas próprias concepções culturais⁴⁰.

No século XVII, Luanda já chamava atenção por seu crescimento, chegando a ser considerado o maior porto negreiro do Atlântico, segundo Luiz Felipe Alencastro⁴¹. Tornara-se um centro cosmopolita, com população predominantemente negra. Embora tenha sofrido com falta de missionários europeus em seus quadros eclesiásticos, ela também se transformava no maior centro propagador do cristianismo na África Central, considerando-se que a jurisdição eclesiástica da diocese de Congo e Angola se estabeleceu em Luanda desde 1676. Neste contexto, as irmandades e confrarias leigas exerceram importante papel na difusão e manutenção do culto católico e na posição de centralidade adquirida por Luanda nos domínios do catolicismo romano.

As agremiações mais populares se dedicavam à devoção de Nossa Senhora e, em sua maioria, não tinham templo próprio, sendo abrigadas em igrejas seculares e conventos de ordens religiosas. Por lá, as hierarquias estabelecidas pelo mundo atlântico também foram reproduzidas na composição das confrarias. Luanda abrigou duas irmandades de Nossa Senhora do Rosário, dedicadas aos irmãos e irmãs “pretos”. Uma delas estava localizada na periferia luandense, numa paróquia sediada no bairro do Rosário, região tradicionalmente ocupada por escravizados. Nesta paróquia exigia-se do capelão que todos os rituais fossem realizados na língua nativa. A devoção ao Rosário em Luanda se associava às negras e aos negros cativos e forros, caracterizando uma prática própria da experiência da escravidão, tanto na condição de cativo como de liberto, que se manteve apesar de se tratar de conversão operada no processo do cativo⁴².

A simbologia do Rosário não foi elemento exclusivo dos devoção da população negra, mas seu significado está fortemente relacionado às intenções dos missionários europeus em suas missões em África. Afinal, desde o século XVI, em meio aos movimentos de tendência contra-reformista, a imagem da Virgem Maria com o título do Rosário foi invocada nas batalhas contra os inimigos da fé católica⁴³. Além disso, o objeto rosário pode ter sido representado com a simbologia dada aos *minkinsi* (plural de *nskisi*), termo que dava nome a “objetos mágicos indispensáveis à execução dos ritos religiosos”⁴⁴ como faziam os congoleses, primeiro agrupamento de maior conversão ao catolicismo no continente. Na Bahia

⁴⁰ SWEET, James. *Op. cit.*, p. 63.

⁴¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 288.

⁴² REGINALDO, *Op. cit.*, p. 62-63.

⁴³ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 37.

colonial, significativamente, o viajante espanhol Francisco Coreal observou que ninguém aparecia em público sem um rosário nas mãos e outro à volta do pescoço⁴⁵, demonstrando a fé no poder mágico de proteção do objeto.

Além de Nossa Senhora do Rosário, outras devoções particulares à população negra encontravam-se também presentes na África Central, como o culto a São Benedito. Segundo a crença dos nativos, a mãe de São Benedito era natural de Kissama, no Reino de Angola, ocorrendo a mesma identificação com Santa Ifigênia, São Benedito e Santo Elesbão⁴⁶. Dessa forma criativa, os santos e santas católicos foram incorporados ao panteão devocional centro-africano, e assim como os ancestrais, eles também teriam poder para interferir nas funções terrenas.

O processo de difusão de populações africanas pelo mundo, imposto pelas exigências da colonização europeia e operado graças a um forte e sistemático comércio e tráfico de escravos, promoveu intensas trocas e mudanças nas práticas culturais e sociais em que esses grupos se envolviam. Embora fossem nativos de um continente com realidades plurais e diversas, ao sofrer o processo da diáspora, tiveram suas origens reduzidas a um só lugar, uma terra única, construção que persiste até hoje nas representações essencializadas do continente africano, atualizadas no imaginário ocidental contemporâneo.

Para quebrar essa lógica colonial, novas interpretações tem buscado enfocar os contatos das diferentes etnias africanas com europeus em seu continente e na América, propiciando um olhar atento às diferenças, desterritorializado, sobre a diversidade dos povos africanos. Este novo modo de ver inclui observar os africanos não apenas como vítimas de imposições culturais dos colonizadores europeus, mas também como protagonistas, isto é, como atuaram de modo autônomo, criativo e resistente a muitas dessas imposições; algumas dessas práticas foram inclusive adotadas por aqueles que as condenavam. Este processo foi bastante complexo e vários são os autores que vem buscando historicizá-lo. A ideia de diáspora⁴⁷, do *Atlântico Negro*⁴⁸ de Paul Gilroy, bem como de *crioulização*⁴⁹ e de “sobrevivências africanas”⁵⁰, representam tentativas recentes de compreensão desse processo a partir da visão de mão dupla. Elas, de fato, trouxeram importantes colaborações para o

⁴⁵ CARDOZO, Manoel da Silveira. As irmandades da antiga Bahia. In.: *Revista de História*. Nº 95. 3º trimestre de 1973. p. 240.

⁴⁶ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 67-68.

⁴⁷ HALL, Stuart. *Op. cit.*

⁴⁸ GILROY, Paul. *Op. cit.*

⁴⁹ MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas / Universidade Cândido Mendes, 2003.

⁵⁰ BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: Civilizações Africanas no Novo Mundo*. São Paulo: DIFEL, EDUSP, 1974.

estudo das relações das sociedades africanas com seus colonizadores e de suas vivências no Novo Mundo.

Pensar sobre esse processo se apresenta relevante na medida em que o catolicismo vivido por negros e negras escravizados e libertos aqui na América Portuguesa não foi elaborado originalmente na América, mas sim em África, o continente natal de muitos deles. Além disso, a relação com as suas devoções tem muito a revelar acerca de suas visões de mundo, de suas vivências e modos de comportar-se em sociedade. James Sweet, em seus estudos sobre costumes, parentesco e religião no mundo afro-português, procura identificar em que medida a diáspora transformou as práticas rituais centro-africanas⁵¹. O que apreendemos é que, para além de “imposições”, “aculturações”, “sobrevivências”, houve coexistência e uma convivência paralela entre os costumes africanos e cristãos, tanto em áreas no Congo e em Angola, como nas Américas, configurando a constituição de um catolicismo original, visto pelo colonizador como “superficial”, “de aparência”. Pesquisas posteriores mostram que as mundividências africanas em muitos casos não foram simplesmente abandonadas na conversão. Para Almeida,

este investimento crítico se situa ao nível da elucidação da dinâmica endógena africana, da valorização do contributo criativo destas sociedades para o seu próprio devir histórico, recusando a sua representação como sujeito passivo, objeto de desejos, projetos e intervenções exteriores, majoritariamente, de feição europeia⁵².

A atuação de irmandades negras na América Portuguesa, no Império Brasileiro e na República não pode ser entendida sem ter em mente tal concepção do catolicismo realmente praticado, pois embora muitas das práticas tenham sido condenadas como “feitiçaria” ou “heresia” pelas autoridades religiosas, elas continuaram a existir entre os escravos e forros convertidos ao cristianismo. A forma própria que eles criaram para manifestar suas crenças muitas vezes levou muitos católicos a associá-las a manifestações demoníacas apenas pelo fato de serem diferentes. As confrarias negras que conseguiram resistir, mantendo muitas de suas práticas e rituais sob a denominação cristã, revelam insuspeitado vigor político e cultural de seus membros. Estes, apesar e por conta de viverem em um espaço que se mostrava contrário e avesso à sua permanência e às suas demonstrações devocionais, mantiveram, mais ou menos fielmente, suas concepções e seus rituais conforme a sua tradição e suas crenças.

⁵¹ SWEET, James. *Op. cit.*, p. 21.

⁵² ALMEIDA, Carlos. *Op. cit.*, p. 23.

Capítulo 2. A DIFUSÃO DAS IRMANDADES DO ROSÁRIO

A historiografia brasileira mais recente tem destacado diferentes aspectos do regime escravista no Brasil, redescobrimo a sua face heterogênea. Há um certo consenso em torno da ideia de que senhores e escravos adotaram comportamentos que vão além das práticas de resistência e de submissão, envolvendo também as de mediação e negociação. Assim, por exemplo, para João José Reis, escravizados e escravocratas desenvolveram a negociação em suas relações cotidianas, sem o recurso sistemático da violência física para resolver seus conflitos e demandas. Segundo o autor, o espaço entre o uso extremo da violência e o da persuasão se define como negociação⁵³.

Neste processo, várias experiências que presidiam a relação entre conflito e acomodação foram desenvolvidas, como os quilombos, as rebeliões, as fugas, as alforrias, as sabotagens, as ações na justiça, os confrontos físicos, a submissão, a configuração das religiões de matriz africana como o candomblé. Mas as formas de resistência e de negociação que nos chamam atenção são justamente as irmandades e confrarias organizadas por negros, tradição que já vinha da colonização portuguesa em África e incorporada às práticas religiosas de mulheres e homens africanos, sobretudo os centro-africanos. Alguns autores, como Julita Scarano, significam esta expressão negra como “conformista” e “conservadora”, por não terem combatido diretamente o regime da escravidão⁵⁴, mas buscado sua acomodação no sistema. Contudo, podemos ver estas experiências religiosas como expressões de resistência e também negociação. Embora identificadas e legitimadas pelo catolicismo, traziam formas e conteúdos das devoções tradicionais angolanas e congolanas, preservadas na/pela memória e reproduzidas sob o manto da religião oficial.

A permanência e difusão das confrarias negras evidenciam a relevância deste espaço tanto para os escravizados como para os senhores: compreendia um lugar socialmente legitimado de resgate e afirmação identitária para os primeiros e do poder senhorial de misericórdia e devoção também dos segundos, que viam as manifestações dos cativos como uma forma de lazer ou “desafogo das tensões do cativo”⁵⁵. Como espaço de resistência negociado, as confrarias representaram um importante elemento de diferenciação étnica, já que aqui se encontraram diferentes etnias africanas. A permanência, até o século XIX, de

⁵³ REIS, João José. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. In.: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1996, p. 10. Ver também REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁵⁴ SCARANO, apud, SANTANA, Analia. *Op. cit.*, p. 57.

⁵⁵ REIS, João José. Identidade e Diversidade Étnicas... *Op. cit.*, p. 9.

restrições conforme a “nação” para o ingresso nas confrarias revela-nos o empenho entre os grupos para manter a identidade étnica, apesar e por conta do ambiente da escravidão. Além disso, ela evidencia a pluralidade das matrizes africanas que povoaram o país. Ademais, a criação das irmandades expõe a fluidez, a diversidade e a pluralidade das formas de religiosidade dos africanos, que também desenvolveram aqui o candomblé. Este, em suas raízes, também apresenta diferenciações conforme a “nação”, percebida como traço de definição da origem de alguns africanos, como as nações Ketu (iorubá), Angola e Jeje. Mas, sobretudo as confrarias traduzem a capacidade de agenciamento, de negociação de escravizados e forros, de ambos os sexos, no sentido de criar espaços autorizados para expressão de sua religiosidade e de suas redes de ajuda mútua, enquanto o catolicismo se impunha como religião oficial.

Em meio às várias formas de organização de agrupamentos de mulheres e homens negros, é evidente que a que mais se encaixou no âmbito da negociação foi a irmandade, que estava associada a uma ideia e a uma prática cristã e católica, usufruindo, portanto da autorização, aceitação e aprovação da sociedade colonial e imperial. Enquanto as reuniões de escravizados e forros mobilizados por questões de fuga, rebeliões ou dos cultos do candomblé eram proibidas e perseguidas, devendo por isso ocorrer fora do alcance do olhar das autoridades, as reuniões das confrarias se davam nas próprias Igrejas, sob a vista de quem as quisesse ver e sob aprovação das autoridades. Elas atendiam às demandas da monarquia portuguesa, que sob o regime do Padroado, tinha o compromisso de prover e sustentar o culto católico na Metrópole e no Ultramar⁵⁶.

Nesse sentido, a difusão da devoção do Rosário pelo país ocorreu principalmente pelo viés da institucionalização, por meio de irmandades que já se encontravam erigidas no Congo, em Angola e por africanos em Portugal. A predominância do culto a Nossa Senhora do Rosário fica evidente quando observamos os números referentes à presença das confrarias leigas no Brasil. Caio Boschi identifica, nas fontes coloniais e na bibliografia consultada acerca da capitania de Minas Gerais para o seu trabalho, sessenta e duas irmandades dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, entre 1700 e 1820⁵⁷. Na Bahia, onde foi sediada a única arquidiocese colonial do Império Português, a partir de 1675⁵⁸, a difusão da religiosidade por meio das confrarias também foi bastante intensa. A limitação de fontes que antecedem o século XIX dificulta o cálculo exato do número de irmandades dedicadas ao

⁵⁶ BOSCHI, Caio. *Op. cit* p. 71.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 187.

⁵⁸ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit*, p. 111.

Rosário na Bahia. Lucilene Reginaldo identificou, ao longo do século XVIII, dezessete confrarias devotas do Rosário no Arcebispado da Bahia. Provavelmente existiram outras mais, que não deixaram registros de sua atuação⁵⁹. Na cidade de Salvador, de dezesseis irmandades formadas por negros e negras, sete eram do Rosário dos Pretos⁶⁰, ou seja, praticamente a metade delas.

Tal predominância, creditada provavelmente à falta de registros de outras confrarias baianas, não mascara a relevância das irmandades negras na Bahia, considerando-se que se trata de região que apresentou a maior concentração de negros “pretos” e “pardos” no conjunto de sua população durante o Império. Conforme o censo realizado em 1872, os negros representavam 72,8% do total da população da província da Bahia, composta por 1.379.616 habitantes⁶¹. Este quantitativo indica-nos a amplitude e a pluralidade de possibilidades de espaços ocupados por negros, sendo as irmandades um deles. Nestas, homens e mulheres negras se organizavam em torno de objetivos comuns, compartilhando práticas e tradições, convidando-nos a refletir acerca da pluralidade do cotidiano negro, tecido em meio ao regime escravista, balizado pelas práticas de negociação e conflito. Nesse sentido, priorizamos o estudo da instituição da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, que é uma das mais antigas confrarias do Brasil. Ela é depositária de uma rica memória e de uma inquietante história das manifestações religiosas e da representatividade social e política de negras e negros escravizados e libertos no cenário baiano colonial, imperial e, posteriormente, de cidadãos no pós-abolição.

2.1. IRMÃOS E IRMÃS DO ROSÁRIO DAS PORTAS DO CARMO

Na Bahia, as primeiras agremiações dedicadas à devoção de Nossa Senhora do Rosário se organizaram na segunda metade do século XVII, como a que se estabeleceu na paróquia da Conceição da Praia, que abrigou outras irmandades igualmente reconhecidas na sociedade baiana colonial. Seu primeiro compromisso, registrado em 1686, traz atenção especial aos angolas e aos “crioulos”⁶², que se ocuparam do patrocínio da construção da capela do Rosário, de modo que eles ocupariam as funções diretivas da confraria⁶³. A mesma

⁵⁹ Ibidem, p. 171-172.

⁶⁰ Ibidem, p. 123.

⁶¹ Minas Gerais apresentou maior número de negros, mas eles representavam 57,6% da sua população total. Dados retirados de ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *História da Vida Privada: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 474.

⁶² Denominava-se “crioulo” o descendente de africanos nascido na América Portuguesa, depois, Brasil. Conforme SWEET, James. *Recrutar África... Op. cit.*, p. 67.

⁶³ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 168.

restrição de pertença a uma nação foi prática recorrente e duradoura entre outras irmandades dedicadas à Virgem do Rosário na Bahia, Pernambuco e no Rio de Janeiro⁶⁴, cuja população de origem africana no século XIX foi predominantemente angola⁶⁵, salvo algumas exceções⁶⁶. Como no século XVII a presença da população negra centro-africana era incontestavelmente superior, do ponto de vista numérico, sua predominância se fazia presente nas composições das confrarias⁶⁷. Essa superioridade da nação angola fez com que outras confrarias também estabelecessem rígidas restrições à entrada de seus grupos em irmandades de outras composições étnicas, como podemos observar no Compromisso de 1740 da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia do Rio de Janeiro:

Antes que o Juiz e mais officiais da mesa desta Santa Irmandade queirão admitir e fazer assento à qualquer pessoa que o queira ser sendo preto ou preta, primeiro examinarão com exacta deligencia a terra e nação donde vierão achando serem naturais e que são oriundos da Costa da Mina, Cabo Verde, Ilha de S. Thomé ou de Moçambique logo se fará assento n'ella dando de sua entrada quatro patacas e da mesma nação é que se hão de eleger o Juiz escrivão Procurador e Juiza e Irmãos e Irmã de Mesa que sempre hão de servir na Santa Irmandade excepto o Thesoureiro que como já se disse em seu lugar seja homem branco os quaes e mulheres e pardos pardas querendo por sua devoção serão admittidos por Irmãos d'esta Santa Irmandade e de nenhuma sorte se admitirão pretas d'Angola, nem crioulas, nem cabras ou mestiças [...]⁶⁸.

Na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, como também ficou conhecida o grupo de devoção à Virgem do Rosário do Pelourinho, a primazia dos angolas se firmou até o fim do século XIX, quando deixa de vigorar o Compromisso de 1820. Sendo uma das mais antigas Irmandades do Rosário no Brasil, precedida apenas pela confraria do Rio de Janeiro, cujo estatuto foi aprovado em 1639, os irmãos e irmãs do Rosário das Portas do Carmo tiveram seu primeiro compromisso aprovado em 1685. Segundo Carlos Ott, ela funcionava desde 1604 nos porões da antiga Igreja da Sé até 1704⁶⁹, quando a construção do seu próprio templo foi concluída em terreno cedido pelo Rei de Portugal, área que corresponde atualmente à Praça José de Alencar, Pelourinho. Evidentemente, a ereção de

⁶⁴ Para conferir mais sobre as irmandades de negros em Pernambuco e no Rio de Janeiro, ver QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem parente*. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002.

⁶⁵ REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In.: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *Op. cit.*, p. 122.

⁶⁶ Reginaldo lembra que a composição étnica do grupo denominado angola no Rio de Janeiro não é, necessariamente, a mesma que os angolas da Bahia, Pernambuco ou Maranhão. (SOARES, apud, REGINALDO, Lucilene, *Op. cit.*, p. 256).

⁶⁷ BACELAR e SANTOS, apud, SANTANA, Analia, *Op. cit.*, p. 57.

⁶⁸ Compromisso da Irmandade dos Santos Elesbão e Efigenia de S. Domingos d'esta Cidade do Rio de Janeiro (1740). Capítulo X. (Grafia original mantida). Disponível em <http://www.uff.br/curias/sites/default/files/SANTO%20ELESB%C3%83O%20E%20SANTA%20EFIG%C3%84ANIA%20-%201740.pdf>. (Consultado no dia 08/06/2015).

⁶⁹ OTT, Carlos. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho. In.: *Afro-Ásia*, n. 6,7, 1968, p. 121.

um templo próprio lhe trouxe maior reconhecimento diante da sociedade baiana. Tal posição foi disputada e até mesmo ameaçada, como ocorreu em 1710, quando sua igreja foi objeto de tentativa de usurpação por parte da recém-criada freguesia do Passo, que ainda não tinha o seu próprio templo⁷⁰.

Segundo Lucilene Reginaldo, a escolha dos representantes para os cargos da Mesa Administrativa era feita por voto indireto dos representantes da mesa, de modo que eles elegiam os seus substitutos. Essas eleições normalmente aconteciam no dia da festa da padroeira e em muitas confrarias este processo era envolto por disputas e conflitos entre os membros da confraria e os vigários que fiscalizavam o procedimento eleitoral, conforme ditavam as regras do Arcebispado da Bahia. Também ocorriam tensões entre os grupos que disputavam os cargos administrativos dentro da irmandade. Aquela historiadora ressalta que esta restrição para a ocupação do cargo de juiz na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo a angolas e crioulos perpetuou a participação destes integrantes na direção da confraria. Esta exclusividade não impedia, porém, que outros grupos fossem admitidos em sua base, como os jejes⁷¹ - “nação” proveniente da África Ocidental na região sudanesa.

Era importante para os grupos dominantes da ordem, isto é, crioulos e angolas, manter sob sua alçada o cargo de juiz, pois esta era posição política mais importante dentro da confraria, já que era responsável por estabelecer e manter o reconhecimento de sua nação na ereção da irmandade. Ao mesmo tempo, mantinha-se também a cultura de respeito aos mais velhos, elemento tradicional das mundividências centro-africanas. Trata-se de hierarquização organizacional que mantinha a posição de dominação interna sob o controle dos crioulos e angolas, uma vez que o exercício do cargo de juiz exigia uma maior contribuição financeira por parte do eleito. O exercício do cargo traduzia, enfim, a condição de ascensão social atingida por alguns africanos e seus descendentes. O Compromisso de 1820 estabelecia que os juízes seriam eleitos por voto dos membros da mesa e deveriam promover a devoção à Nossa Senhora do Rosário, acompanhar os enterros, presidir a mesa, fiscalizar todos os negócios da irmandade⁷², além de estar presente nas cerimônias fúnebres de todos os irmãos e irmãs falecidos. A sua reeleição seria permitida, caso fossem comprovados “justos motivos” para tal.

Além do cargo de juiz, existiam outros postos de grande prestígio na Mesa

⁷⁰ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 232.

⁷¹ *Ibidem*, p. 346.

⁷² FARIAS, Sara Oliveira. *Irmãos de cor, de caridade e de crença: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997. p. 25.

Administrativa, como o de procurador, de consultor, de escrivão e de tesoureiro. Ao procurador cabia recolher esmolas semanalmente para a confraria, bem como os cuidados com o altar e a condução da padroeira; em alguns casos, também atuava como fiscalizador das finanças da instituição⁷³. Analisando a sua atuação no século XIX, verifica-se que a função do procurador também contemplava a de representar os interesses da irmandade em instâncias jurídico-políticas e religiosas e de propor soluções para o bom andamento da instituição leiga⁷⁴. O cargo de Consultor, previsto para a mesa até o Compromisso de 1820, tinha por atribuição aconselhar a Mesa para que tudo se procedesse com acerto, daí a exigência de que seu ocupante fosse pessoa prudente e de “bom juízo”⁷⁵.

Nos primeiros tempos da criação da irmandade, era prática comum os postos de tesoureiro e escrivão serem ocupados por brancos. Ao primeiro cabia arrecadar rendas para a irmandade, registrar as despesas e receitas nos livros da confraria e convocar missas pelos confrades falecidos. O escrivão, por sua vez, deveria cuidar da conservação dos livros e documentos administrativos e planejar as missas para os irmãos falecidos⁷⁶. A reserva destes cargos aos indivíduos brancos e letrados se dava por conta da falta de domínio das letras e de certa inserção social dos irmãos negros. A partir do século XVIII, os homens de cor foram tendo maiores possibilidades de ascender a estes cargos de prestígio⁷⁷, pelo domínio dos códigos de leitura e da escrita e correspondente destaque social, e também pela crescente recusa da presença de brancos naqueles cargos por parte de muitos irmãos e irmãs das confrarias negras. Os membros da irmandade denunciavam que os mesários brancos desprezavam os irmãos negros e também registraram acusações de “despotismo, prevaricação e usurpação dos dinheiros da confraria”⁷⁸. Assim, os irmãos do Rosário do Pelourinho, em 1816, depois de recorrer à justiça real, conseguiram estabelecer a ocupação dos cargos de tesoureiro e escrivão da confraria restrita aos irmãos negros. Tal iniciativa aponta-nos para a capacidade de negociação do irmão-procurador facilitada pelo temor das autoridades em relação à eventualidade de revoltas escravas, o que as levava também a negociar de modo a criar e manter canais de expressão “pacíficos”, visando evitar rebeliões⁷⁹.

Os compromissos estabeleciam regras para a entrada de novos irmãos e irmãs que

⁷³ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 181.

⁷⁴ FARIAS, Sara. *Op. cit.*, p. 26.

⁷⁵ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos das Portas do Carmo (1820), capítulo XVIII. In. *Ibidem*, p. 130. (Grafia original mantida).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁷ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 178.

⁷⁸ FARIAS, Sara. *Op. cit.*, p. 49.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 50.

variaram ao longo do tempo. Além dos requisitos básicos de devoção à padroeira, de assiduidade aos ritos e do bom comportamento, isto é, de uma conduta ajustada aos preceitos cristãos, o estatuto de 1820 previa que

Toda a pessoa de qualquer qualidade e sexo que seja tanto liberto, como escravo, que quiserem entrar por Irmão desta Irmandade dará de sua entrada 2\$000 rs, [...], e ficará o ditto Irmão obrigado a pagar cada anno cem reis de annual, [...]⁸⁰.

A contribuição em dinheiro era indispensável, uma vez que à Coroa, por meio do Padroado, competia arcar com as despesas de manutenção e provimento das Igrejas e rituais católicos em Portugal e em além-mar, embora nem sempre fizesse isso de modo adequado e sistemático. A parceria com as irmandades leigas era, então, interessante e conveniente por uma razão de Estado: elas cumpriam parte das atribuições da Coroa. Por isso a iniciativa dos leigos foi tão relevante para a Igreja Católica e para que o catolicismo se tornasse a religião mais difundida no Brasil. A crônica carência dos recursos oficiais levou ao gradual desenvolvimento da autonomia financeira das confrarias, que se tornaram uma das maiores mantenedoras do rito católico no Brasil, antes e depois da independência. Da mesma forma, muitos párocos exerceram várias atividades inerentes ao sacerdócio como um serviço remunerado, devido à falta ou atraso de pagamentos de suas devidas cômguas por parte da Coroa⁸¹. Isso gerou inúmeros conflitos entre membros da irmandade e os clérigos que os irmãos convocavam para celebrar suas missas e outros rituais, pois aqueles cobravam altos valores para tal.

Pelo Compromisso de 1820, verifica-se que não havia exclusão das mulheres. O ingresso destas na confraria foi feito com menos restrições no que se refere às exigências de raça, de nação e de condição civil. O menor rigor em relação à incorporação de pessoas do sexo feminino na irmandade pode ser explicado pela importância que a figura do feminino e das mulheres apresenta nas mundividências africanas, bem como sua menor presença na sociedade escravista colonial. No entanto, este fator numérico é superado no século XIX, quando a distância entre o número de escravos e escravas foi reduzida⁸² e quando a expansão da população crioula também contribuiu para ampliar a presença quantitativa de mulheres entre os povos negros. Além das motivações gerais já mencionadas que levaram pessoas negras a compor essas confrarias, as mulheres, assim como os homens, também procuraram

⁸⁰ Compromisso da Irmandade (1820), Capítulo III. In. *Ibidem*, p. 125.

⁸¹ BOSCHI, Caio. *Op. cit.*, p. 72.

⁸² O censo de 1872 registra que entre a população escrava na Bahia, para cada 100 mulheres escravas havia 113,2 homens. In. ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *Op. cit.*, p. 480.

as agremiações em busca de ajuda mútua, de assistência social, ou mesmo para serem agentes dela, uma vez que muitas irmãs negras já eram comerciantes e às vezes tinham rendas maiores que as dos homens⁸³.

Ao analisar os livros de entrada da confraria de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, Lucilene Reginaldo identificou 5.058 registros de novos assentos entre os anos de 1719-1826; destes, 3.648 eram de mulheres, o que corresponde a 72,1%⁸⁴ do total. Pode-se pensar que este grande número estava associado ao fato de que muitas mulheres passavam a compor a confraria acompanhada de seus maridos. Todavia, este fator não afeta a importância da presença majoritariamente feminina na irmandade. Como constatado no estudo de Maria Inês Cortes de Oliveira, houve um baixo índice de casamentos entre africanas libertas na cidade de Salvador durante o século XIX⁸⁵, o que invalida a tese do engajamento majoritário de mulheres em razão da condição de esposas dos integrantes da confraria.

A expressiva representatividade das mulheres tem sua correspondência nos papéis que elas desempenharam na irmandade, embora elas não exercessem as funções ocupadas exclusivamente pelos irmãos, como os cargos da Mesa Administrativa de Juiz, Procurador, Consultor, Tesoureiro e Escrivão. Elas assumiam funções identificadas como de “domínio feminino”, como a arrecadação de esmolas, o cuidado com os altares e imagens, as visitas aos enfermos e a organização das festas. Esta última, era uma das mais importantes ocupações dentro da irmandade, já que envolvia grandes quantias de dinheiro e recebiam por isso grande empenho por parte das irmandades, pois era por meio das festividades que a confraria expunha a sua opulência. Quando se tratava da terra baiana, como destaca Mattoso, “sua riqueza é considerada somente enquanto realidade visível”⁸⁶. Não por acaso, a organização das festas tinha grande importância dentre as funções da confraria, uma vez que era o momento em que ela se apresentava em público e ao público, exteriorizando a força de sua devoção, do seu poder e dos seus membros por meio da riqueza e beleza dos seus ornamentos utilizados em seus cultos e cerimônias.

Como instituição integrante de uma sociedade androcêntrica, ancorada nos preceitos cristãos de ordem patriarcal, a irmandade referendava, em seu compromisso, a partilha desigual do gênero operante na sociedade baiana dos séculos XVIII e XIX, expressas em seus dispositivos regulamentares de restrição de acesso aos cargos administrativos às

⁸³ FARIAS, Sara. *Op. cit.*, p. 35.

⁸⁴ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 329.

⁸⁵ OLIVEIRA, apud, *Ibidem*, p. 326.

⁸⁶ MATTOSO, Katia M. de Queirós. A opulência na província da Bahia. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *Op. cit.*, p. 149.

mulheres integrantes dos quadros das irmandades⁸⁷. O estatuto de 1820 estabeleceu uma mesa composta exclusivamente por irmãs, que deveria ter juízas⁸⁸ (uma de cada nação), doze mordomas e duas procuradoras. Excluindo-se estes cargos, aqueles outros que envolviam funções gerenciais mais importantes estavam interditados às mulheres, em razão da “qualidade do sexo”⁸⁹. No que se refere às exigências de nação, estudos identificaram um número significativo de mulheres jejes que ocuparam o cargo de juíza, 36 dentre 137 irmãs jejes, entre os anos de 1719-1826⁹⁰. Todos estes cargos previstos para o exercício feminino eram associados ao planejamento e organização das festividades (mordomas de festa e juízas) e a assistência social (procuradoras). O que se mostra relevante é tanto a presença de mulheres jeje como a posição de centralidade e de visibilidade pública das mulheres negras, escravizadas e forras, até há bem pouco ignoradas ou insuspeitas. A presença das mulheres na organização das festas aponta-nos para sua autonomia e capacidade para gerir recursos, administrar bens e serviços, fazer contar, comercializar produtos, negociar interesses, mediar conflitos e disputas; enfim, sua capacidade para agenciar suas próprias vidas e de seus familiares no tensionado cotidiano social, como atores sociais ativos, e não como pessoas submissas, incapazes.

Como bem ressalta Lucilene Reginaldo, “a condição de “adorno” e o distanciamento dos cargos de decisão também parecem não combinar muito com o lugar assumido por muitas irmãs do Rosário fora das portas da Igreja”⁹¹. Como é o caso relatado por aquela autora sobre a liberta Ana Butrago. Ela exerceu o cargo de procuradora e juíza na irmandade por volta do final do século XVIII e tinha um patrimônio vasto, sendo diretamente responsável por este, o que exigia, por certo, autonomia, poder de decisão e de mando. Vivência como a dela infelizmente não foram tão comuns, mas nos estimula a pensar outros modos de vida para além das representações do feminino e do cativo das mulheres negras; apostando na possibilidade histórica da pluralidade, complexidade e riqueza dos papéis informais e das relações e vivências sociais cotidianas de mulheres e homens negros escravizados e libertos.

Lucilene Reginaldo destaca que, do século XVIII até metade do século XIX, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo foi predominantemente

⁸⁷ SANTANA, Anália. *Op. cit.*, p. 78.

⁸⁸ No compromisso, o cargo de juíza era estabelecido como função diferente em relação de juiz, uma vez que está previsto em capítulos diferentes do estatuto e não lhes são delegados os mesmos papéis.

⁸⁹ Compromisso da Irmandade (1820), Capítulo XVI, In. FARIAS, Sara. *Op. cit.*, p. 131.

⁹⁰ REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas.. Op. cit.*, p. 185.

⁹¹ *Ibidem*, p. 333.

composta por escravizados de ambos os sexos, que representavam 84,9% do total de associados registrados com indicação de sua condição jurídica⁹². Tal perfil foi comum a outras confrarias negras. Segundo aquela autora, nas listas, os cativos eram registrados com seus nomes próprios, sendo que alguns com a identificação da nação a que pertenciam e do respectivo proprietário, o que sugere ter os senhores financiado ou autorizado a entrada na irmandade. Até mesmo a ocupação de cargos administrativos foi possível a algumas irmãs na condição de cativas, ingresso e posição que podem ter tido o apoio de seu proprietário, pois havia a possibilidade de pagamento de taxa para o ingresso e exercício de tal cargo. Dar apoio financeiro ao seu escravo ou escrava no ambiente religioso era também uma estratégia de negociação, já que permitia ao senhor manter sua imagem de benevolente, de defensor do “justo cativo”. Da outra parte, o ingresso de um irmão ou irmã escravizada significava, por certo, orgulho e também gratidão a quem o possibilitou, atenuando as tensões nas relações escravistas.

Segundo Sara Farias, a exclusão do escravo dos cargos da mesa pode ser explicada pela própria condição do cativo, uma vez que ele não teria a autonomia, a liberdade e a disposição necessárias para atender às demandas de um cargo de direção. Nesse sentido, o Compromisso de 1820 estabelecia que “para Juizes, Procuradores, e mais Irmãos da Mesa se elegerão pessoas libertas e isentas da escravidão, para que sejam prontos a exercer e satisfazer os atos da Irmandade”⁹³. Mas esta exclusão não era geral. No mesmo capítulo deste estatuto, prescrevia-se que “no caso que algum Irmão sem embargo da sujeição seja bem procedido, e o seu cativo suave poderá ser Irmão da Mesa”⁹⁴. No compromisso discutido na década de 1870 entre os Irmãos e Irmãs do Rosário das Portas do Carmo, não se explicita qualquer restrição da condição jurídica de escravo para atuação na mesa, indicando uma maior abertura aos irmãos escravizados; mantinha, porém, a exigência do “letramento”⁹⁵. Assim, nos parece que a restrição de escravizados às posições da Mesa pode ter sido definida em decorrência das limitações da própria condição de cativo, ao contrário de qualquer tipo de preconceito em relação a esta⁹⁶. Ademais, é importante mencionar que esse tipo de restrição foi comum entre outras irmandades. Lucilene Reginaldo verificou a mesma situação nas confrarias baianas de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Camamu e na da freguesia

⁹² Ibidem, p. 335.

⁹³ Compromisso da Irmandade (1820), capítulo XVI. In. FARIAS, Sara. *Op. cit.*, p. 131.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem, p. 19-20.

⁹⁶ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 337.

de São José das Itapororocas⁹⁷.

Percebemos, assim, como a própria normatização do cotidiano interno da irmandade reproduzia algumas divisões e hierarquizações de classe / raça / gênero / escolaridade da sociedade colonial e imperial. Como associação de escravizados e libertos, de ambos os sexos, ela atuou em prol de um grupo social marginalizado. Por outro lado, foi possível perceber como homens e mulheres negras foram atuantes e criativos, quando negociaram e improvisaram modos de viver que lhes permitiram alguma autonomia, certo reconhecimento social e público, como também brechas para expressar suas crenças e mundividências em meio à diáspora e à condição adversa resultante do sistema escravista.

2.2. IRMANDADES EM AÇÃO

Dentre os aspectos que dão relevo à atuação das irmandades leigas está o seu empenho em manter a devoção por meio da difusão de seus ritos e prestar assistência mútua, de forma geral. As confrarias leigas brasileiras foram identificadas e reconhecidas nos relatos de viajantes, nos registros de missionários que destacaram suas imagens por conta da riqueza das suas festividades, de seu raio de ação na sociedade. Nessas entidades, seus irmãos e irmãs cumpriram seus respectivos papéis, empenhando-se na realização de várias celebrações religiosas, cujas ressonâncias estão presentes até hoje, resguardadas as especificidades da rotina litúrgica de cada região e de cada confraria. A preocupação com as solenidades era registrada nos compromissos, que também regulamentavam os seus modos de fazer e de organizar-se. Entre os festejos que ocupavam os irmãos e irmãs estava a celebração anual da padroeira e as cerimônias fúnebres.

A possibilidade de ocupação do espaço público por meio das festas de devoção permitia à irmãs e irmãos negros criar uma marca de distinção e de reconhecimento no interior da sociedade, sendo que a maior ou menor opulência de seu cortejo funcionava como uma espécie de termômetro desse reconhecimento. Normalmente, a celebração se dava com missa cantada, música e pregação especialmente elaborada para a data. Assim como o aspecto estético, as palavras proferidas tinham grande importância, pois numa sociedade iletrada elas representavam o canal de difusão dos preceitos e fundamentos cristãos e a forma mais direta de transmitir a mensagem que os irmãos e irmãs desejavam passar para o seu público; a seleção do pregador deveria ser, portanto, bastante criteriosa⁹⁸.

No século XIX, a festa dos Irmãos do Rosário das Portas do Carmo acontecia no

⁹⁷ Ibidem, p. 338.

⁹⁸ Ibidem, p. 188.

segundo domingo do mês de Outubro, mas as semanas que antecediam solenidade também eram repletas de atividades religiosas como as novenas, visando à preparação para o grande dia. O Capítulo IV do Compromisso de 1820 nos mostra alguns dos aspectos da disposição da festa e da procissão da padroeira:

Guiará a Procissão os Juizes que tiverem servido o anno antecedente, ou os que forem immediatos, e adiante da charola de Nossa Senhora irá o Irmão Thesoureiro actual com capa e vara; e atraz fechará o Irmão Escrivão actual, dando a direita ao nosso Reverendo Padre Capellão, o qual acompanhará de sobrepelliz, e tocha de armas. Os dous Juizes actuaes fechão igualmente atraz do Pallio. Quando haja Procissão, não deixará de hir o Santissimo Sacramento conduzido pelo Reverendo Parocho da Freguezia, levarao as varas do Pallio os Irmaos, que tenham servido de Juizes, em falta destes supprirao os Escrivães, e Thesoueiros⁹⁹.

Na prescrição, a preocupação em reproduzir, na liturgia a disposição hierarquizada dos cargos da irmandade, do mais ao menos importante, como demonstração do viés civilizado e cristão de sua organização. Expor, publicamente, a hierarquia organizacional da confraria na disposição da procissão era relevante também para que a comunidade identificasse e reconhecesse os responsáveis por tal evento. Além disso, os representantes da “alta cúpula” da confraria também demarcavam sua posição no espaço público urbano naqueles eventos festivos.

Embora as irmandades negras representassem um espaço, em tese, autorizado pela Igreja Católica para que seus irmãos e irmãs expressassem sua religiosidade, elas tiveram que lutar para manter seus festejos durante o século XIX. No Império, muitas dessas festas, para serem realizadas, dependiam das licenças concedidas pelas câmaras de vereadores e frequentemente pesava nas decisões de autorização dos fiscais suas preferências ou simpatias pessoais¹⁰⁰. Tal comportamento exigia dos irmãos-procuradores o uso de seu poder de oratória e, sobretudo, de negociação para convencer as autoridades a autorizar a realização dos eventos festivos. As dificuldades na promoção das festas encontravam-se respaldadas pelas prescrições dos códigos das posturas, que regulamentavam a conduta nas cidades e vilas. Nessas posturas, as reuniões das comunidades negras, com seus “bataques”, eram objeto de proibição e de criminalização, que podiam estender-se também, conforme a leitura do fiscal, aos festejos das irmandades. Sua realização dependia, assim, da capacidade de negociação dos procuradores e das relações da confraria com pessoas importantes da cidade. Essas festividades se apresentavam como território de exercício de cidadania, uma vez que

⁹⁹ Compromisso da Irmandade (1820). In: FARIAS, Sara. *Op. cit.*, p. 125.

¹⁰⁰ ABREU, Martha; VIANA, Larissa. Festas Religiosas, cultura e política no império do Brasil. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial – volume II: 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 239.

representavam um espaço onde se afirmavam o direito à circulação, diversão e expressão¹⁰¹.

Em certa medida, as festas também representavam um investimento para a confraria, pois possibilitaria a conquista de novos associados¹⁰². Como avalia Lucilene Reginaldo, além de possibilitar uma fuga do cotidiano do cativo, os irmãos também “tinham em vista interesses de conservação e manutenção do seu patrimônio material e simbólico¹⁰³”, objetivos que se tornavam exequíveis no espaço das irmandades leigas.

As festas de algumas das confrarias negras também incluíam atividades de eleição e coroação de reis e rainhas negras. Práticas operadas também fora das irmandades, as festas de coroação foram difundidas no mundo luso americano e hispano-americano¹⁰⁴, chegando até às colônias inglesas na América do Norte¹⁰⁵. Essas coroações ficaram conhecidas por aqui como congadas, pois elas eram originais das regiões ocupadas por membros da etnia bantu (centro-africanos). Para Marina de Mello e Souza, no século XIX, quando as referências aos “reis de nação” se tornam mais raras, a designação de rei Congo pode ter se tornado o termo genérico para o chefe de uma comunidade africana cristianizada¹⁰⁶. Essa filiação do reinado ao rito católico foi recorrente no Império devido ao abrigo que as confrarias negras cederam às realidades negras, embora seus compromissos nem sempre estabelecessem a realização de tal evento. Durante o século XVII, na Bahia, foi publicada uma proibição aos reinados negros nas festas de Nossa Senhora do Rosário, por conta das “inexplicáveis desordens”¹⁰⁷. Em Pernambuco, como destacado por Marcelo Mac Cord, após o distanciamento dos reis negros da celebração das festas da irmandade do Rosário do Recife, as “hierarquias do Rei do Congo” acabaram dando origem aos maracatus, um dos folguedos mais populares do estado¹⁰⁸.

As confrarias negras baianas marcavam presença também nas festividades do calendário institucional, que Lucilene Reginaldo define como “procissões solenes”. Elas não exigiam licença para serem realizadas, pois eram institucionalmente previstas pelas leis estabelecidas no Arcebispado da Bahia¹⁰⁹. Dentre elas, estavam as procissões das Onze Mil Virgens, a da Sexta-feira da Paixão, a do Corpo de Deus e outras. Nestas, todas as confrarias

¹⁰¹ Ibidem, p. 237.

¹⁰² REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 198.

¹⁰³ Ibidem, p. 197.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 209.

¹⁰⁵ Mais detalhes em DEWULF, Jeroen. Black Brotherhoods in North America: African-Iberian and West-Central African Influences. In. *African Studies Quarterly*. Volume 15, Nº 3, Junho de 2015. pp. 19-38.

¹⁰⁶ ABREU, Martha; VIANNA, Larissa. *Op. cit.*, p. 246.

¹⁰⁷ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 210.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 211.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 191.

poderiam desfilar, sendo que a ordem do cortejo era estabelecida pela antiguidade. Para todos estes eventos as irmandades dedicavam alto empenho, pois elas disputavam entre si o título de melhor procissão, que significava a maior, mais ricamente paramentada e melhor organizada.

O mesmo esforço era envolvido no preparo dos ritos fúnebres, organizados pelas confrarias negras, função básica da irmandade para com seus membros, prevista em seu compromisso. Desde o século XVII, as confrarias negras buscavam igualar-se às brancas na suntuosidade dos cortejos funerários. Entre os séculos XVIII e XIX, os irmãos do Rosário das Portas do Carmo foram os mais prestigiados nesse sentido entre os seus congêneres de cor¹¹⁰. A pompa do cortejo dependia do maior número de pessoas presentes, envolvendo não só familiares, mas também amigos e confrades do falecido. Também avolumava o cortejo fúnebre um grande número de pessoas pobres, de fora da irmandade, que eram contratados justamente para tal fim. Tamanha pompa em um ritual fúnebre se devia, sobretudo, à crença de que estes ritos correspondiam à viagem que o morto faria para o novo mundo. Para que este trânsito fosse bem sucedido, no sentido de conduzir o morto até o paraíso, era necessário que seguissem uma extensa ritualística. Nesse sentido, o compromisso de 1820 da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo estabelecia que

Quando qualquer Irmão fallecer, e for enterrado no acto da Irmandade se convocará esta no maior numero que poder ser, e todos com suas capas, e vellas em duas allas com o Esquife, guião, e manga, hirão buscar para Capella onde será enterrado; e não faltará sahir com o Esquife o Capellão, ou outro qualquer Sacerdote a seo rogo, e os Juizes com os mais Irmãos que poderem, e se acharem no ditto acto, cobrirão a Irmandade levando capas, e tochas distintas. Pela alma de cada hum dos Irmãos que fallecer se mandarão dizer as Missas que se vão declarar.¹¹¹

Geralmente, antes da morte, o candidato já planejava a realização de seu cortejo: tendo escolhida a irmandade que irá conduzi-lo, explicita em testamento os detalhes que deseja na cerimônia, o local de sua sepultura, o número de missas a serem rezadas em seu nome após o seu sepultamento. No testamento também está expressa sua vontade quanto à destinação de seus bens materiais, incluindo a concessão de parte destes à irmandade que se responsabilizou por seu funeral, tudo com vistas a pôr a “alma no caminho da salvação”¹¹² em sua última caminhada pelo mundo dos vivos.

A escolha do local em que o defunto seria sepultado era muito importante, pois o costume era de que fosse “enterrado em solo sagrado e perto de casa”¹¹³. Com isso, as covas

¹¹⁰ Ibidem, p. 199.

¹¹¹ Compromisso Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo (1820). Capítulo XXI. In. FARIAS, Sara. *Op. cit.*, p. 133.

¹¹² REIS, João José. In. ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *Op. cit.*, p. 102.

¹¹³ Ibidem, p. 124.

dentro das igrejas eram bastante solicitadas, pois eram garantia de que os mortos se mantivessem em solo sagrado, junto dos seus santos de devoção. Assim como a composição social das irmandades reproduziam as hierarquias mundanas, o local de descanso do morto também seguia tal orientação hierarquizada de ordenamento do mundo dos vivos. Assim, poucos brancos tinham covas em igrejas negras e vice-versa. Os brancos que optavam por estar, o faziam por humildade, em busca da salvação, como avalia o historiador João José Reis. Segundo este autor, “em 1824, por exemplo, um poderoso senhor de engenho baiano tentou evitar o Inferno pedindo para ser enterrado numa cova na Igreja do Rosário dos Pretos, alegando ser grande devoto da santa dos negros¹¹⁴”.

Ainda no século XIX, quando ideias modernizadoras e higienizadoras chegaram ao Brasil, um grupo de médicos iniciou uma mobilização para que fossem projetados espaços para os mortos em áreas mais afastadas das cidades e do cotidiano dos vivos, de modo a evitar possíveis contágios com substâncias nocivas para a saúde humana que o sepultamento nas Igrejas potencializava. Com isso, em 1828, Pedro I determinou que as Câmaras Municipais deveriam tratar da remoção dos mortos do perímetro urbano. Na Província da Bahia o projeto foi muito questionado, foi objeto de represálias, mas obteve apoio das autoridades eclesiásticas, parte muito interessada na medida. Já as irmandades se mobilizaram por meio de petições, abaixo-assinados, argumentando que estavam em defesa de suas tradições e manifestações religiosas. Os irmãos também alegavam que o fim dos enterros tradicionais reduziria a procura por entradas nas confrarias, movimento que vinha ocorrendo desde o início do século XIX. A postura receptiva do arcebispo vinha ao encontro dos interesses laicos monopolistas dos novos cemitérios e em confronto com os das irmandades. O arcebispo defendia a romanização do catolicismo em sua arquidiocese, cujo princípio orientador era de que “a verdadeira religião dispensava enterros em seus templos, e insistir nessa velha atitude seria aderir à superstição¹¹⁵”.

Esta tensão deu início, em 1836, ao conflito que ficou conhecido como Cemiterada. Sob o comando das irmandades baianas, a defesa da permanência da prática dos enterros nas igrejas terminou por sair vitoriosa. A militância dos confrades leigos e o apoio da liderança de importante família local, adepta do catolicismo tradicional, mobilizou inúmeros fiéis, de ambos os sexos, a se manifestarem em torno da questão. João José Reis destaca que as mulheres tiveram papel fundamental no desfecho da Cemiterada, por representarem importantes agentes transmissores e praticantes da religiosidade tradicional. A presença delas

¹¹⁴ Ibidem, p. 127.

¹¹⁵ Ibidem, p. 138.

nos cortejos fúnebres estava também simbolicamente representada na figura das carpideiras¹¹⁶, mulheres que eram pagas para chorar os mortos durante os enterros e anúncios de falecimento. Ao fim, os manifestantes foram vitoriosos e os enterros nas igrejas continuaram a ocorrer por mais vinte anos.

Além dos cortejos e celebrações festivas, as irmandades negras participavam também de aspectos particulares da vida em sociedade, como a convivência com as amarguras da escravidão que privavam a liberdade de muitos de seus irmãos e irmãs. A assistência mútua era um dos focos da atuação de qualquer irmandade, já que o Estado não garantia muitos direitos à população egressa da escravidão e muito menos aos que ainda nela estavam, já que o escravizado era tratado legalmente como propriedade de alguém, submetido ao poder privado de seu proprietário.

No que se refere à relação com a instituição da escravidão, a posição das confrarias negras variava. Havia irmandades que tiveram importância na conquista da alforria dos seus membros. Em Portugal, uma das principais pautas das irmandades negras era a recuperação da liberdade dos irmãos cativos, fundada sob privilégio régio, inclusive. A conquista deste privilégio permitiu às confrarias negras lutar pelo direito de seus irmãos e irmãs escravizadas de ter um espaço de devoção e de proteção, que incluía um suporte jurídico, para encaminhar suas causas ao Desembargo do Paço¹¹⁷, o superior tribunal real português. Além da obtenção de alforrias, Lucilene Reginaldo identifica a atuação de irmandades negras em Portugal intervindo na ação de venda de um irmão cativo para uma região distante daquela onde residia a sua família, e tendo êxito. As intervenções da justiça também aconteciam quando eram percebidos excessivos castigos corporais¹¹⁸.

Na Bahia colonial, pelo menos no século XVIII, a mesma historiadora identificou a ação de irmandades negras de apoio às alforrias. Elas se envolveram na tarefa de arrecadar auxílios financeiros junto aos seus confrades para obter alforria de seus irmãos. Antônia Quintão, ao investigar a atuação das irmandades negras de São Paulo durante o século XIX, evidenciou grande engajamento dos seus irmãos em torno da causa abolicionista¹¹⁹. A autora, em sua tese de doutorado, analisou as irmandades do Rio de Janeiro e Pernambuco e identificou pedidos de licença de irmãos do Rosário junto ao imperador Pedro II para a compra da carta de alforria de alguns de seus irmãos. Apesar de não obterem sucesso nestes

¹¹⁶ Ibidem, p. 139.

¹¹⁷ LAHON, apud, REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 86.

¹¹⁸ Ibidem, p. 87.

¹¹⁹ QUINTÃO, Antônia. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência* (São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Anablumme/Fapesp, 2002.

recursos¹²⁰, a iniciativa evidencia o empenho das irmandades negras no resgate da liberdade de seus confrades escravizados, de ambos os sexos. No compromisso de 1820, da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos das Portas do Carmo, não há menção a nenhum tipo de atribuição de luta pela liberdade dos irmãos cativos. Todavia, a ausência deste protocolo no compromisso não significa, necessariamente, que, na prática, a irmandade não tenha atuado em prol da libertação de seus irmãos e irmãs escravizados. Dessa forma, mostra-se necessária a pesquisa em outros documentos para rastrear essa prática, já que o compromisso é fonte que não dá conta de toda a dinâmica social e política das irmandades leigas.

Ao pesquisar alguns movimentos do percurso das irmandades negras no Brasil e no Mundo Atlântico, podemos nos aproximar marginalmente da experiência vivida por estas e, particularmente, da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo. A análise de suas regras, seus compromissos e suas práticas nos possibilita pensar diferentes formas de resistência e negociação criadas por negros e negras na condição da diáspora e por escravizados em meio à opressão do cativo. Formas, essas, engenhosas e criativas que lhes permitiram afirmar suas crenças, seus valores e expressões culturais, desenhando contornos cidadãos às suas vivências, apesar e por conta de não serem assim reconhecidos na Constituição de 1824. Nesse sentido, os acontecimentos do final do século XIX que respondem pela abolição do trabalho escravo e pela Proclamação da República, compreendem novas condições históricas que afetaram inclusive as dinâmicas das irmandades negras no Brasil, assunto que trataremos no capítulo a seguir.

¹²⁰ REGINALDO, Lucilene. *Op. cit.*, p. 339-342.

Capítulo 3. DE ESCRAVIZADOS A CIDADÃOS. DE IRMANDADE A VENERÁVEL ORDEM TERCEIRA: IRMÃOS E IRMÃS DO ROSÁRIO NO PÓS-ABOLIÇÃO

No final do século XIX observa-se um quadro de profundas mudanças na sociedade brasileira, dentre elas, a passagem do trabalho escravo para o livre e o declínio do Império. A expansão do número de forros, as leis antiescravistas, o movimento abolicionista, a Lei Áurea e a Proclamação da República foram inovações institucionais que prometiam modernizar o país por meio de uma reestruturação sócio-política. No entanto, a aplicação de iniciativas modernizadoras serviram menos à ruptura da velha ordem e mais à manutenção das estruturas excludentes herdadas da sociedade escravista.

A Constituição de 1891 previa a separação da Igreja e do Estado, de modo que este passa a ser laico, extinguindo a antiga relação estabelecida pelo regime do Padroado. Assim, as questões de ordem religiosa deveriam ser da alçada das arquidioceses e dioceses, não havendo mais a competência e ingerência do Estado nestes assuntos. Neste mesmo movimento, a Igreja busca afirmar seus domínios, aprofundando suas reformas pela romanização, tendo como ápice a publicação do Código do Direito Canônico, em 1918, que visava unificar as normas jurídicas espirituais e temporais para os católicos.

Esse novo cenário foi sendo desenhado gradualmente, marcado por tensões entre interesses religiosos e profanos, entre a União e as unidades da federação, entre trabalho assalariado e as formas pré-capitalistas de exploração de mão-de-obra, entre poder central e poder regional e local. As antigas irmandades também buscaram adaptar-se aos novos tempos, de modo a acomodar sua vocação original com as novas demandas sociais e espirituais. No presente capítulo enfocamos a relação entre este cenário e a situação das irmandades na capital baiana, procurando investigar os efeitos dessas mudanças na confraria dos Irmãos do Rosário das Portas do Carmo. Priorizamos como fonte de pesquisa o Compromisso instituído em 1900 pela Ordem.

Na análise das práticas dos irmãos e irmãs do Rosário trabalhamos com o conceito de Cultura Política, que nos possibilitou uma visão ampliada da atividade política, extrapolando o âmbito das relações institucionais de poder, incluindo outras linguagens e outros atores sociais. Trata-se de chave de leitura que nos permite identificar e incorporar outros atores sociais que integram outros foros de participação, outras vivências, outras formas de representação. É, enfim, um conceito que nos possibilita apreender a complexidade e heterogeneidade das relações sociais, suas dinâmicas, bem como sua ação política. Ao

mesmo tempo, permite-nos compreender os sentidos atribuídos pelos irmãos à sua realidade, a sua experiência histórica. Como bem ressalta Angela de Castro Gomes,

a categoria cultura política foi definida como “um sistema de representações, complexo e heterogêneo”, mas capaz de permitir a compreensão dos sentidos que um determinado grupo (cujo tamanho pode variar) atribui a uma dada realidade social, em determinado momento no tempo¹²¹.

Há um certo consenso na historiografia que trata das confrarias leigas, quanto à importância política e social dessas organizações no que tange à sua atuação para a preservação de seu culto e para a assistência em casos de socorro financeiro e de saúde. Todavia, a maior parte desses estudos se concentra em um recorte cronológico comum, compreendendo os séculos XVII, XVIII, e XIX, período que privilegia as ações que antecederam a abolição da escravidão e a laicização do Estado. Quanto ao período posterior à abolição, há ainda pouco estudo sobre a atuação das confrarias. Suas atividades no final do século XIX e início do XX são ainda pouco estudadas, apesar das evidências de sua permanência na sociedade brasileira republicana.

É o caso, por exemplo, dos Irmãos do Rosário do Pelourinho cujo percurso do fim do século XIX ao início do século XX indica-nos a força e o dinamismo de seus integrantes, irmãos negros e negras, legalmente livres de forma geral com a Lei Áurea, em 1888. A Proclamação da República em 1889, e o processo de laicização e de certo enfraquecimento das instituições devocionais diante do poder civil daí decorrentes, provocaram mudanças no cotidiano das irmandades. Ainda assim, a confraria dos irmãos do Rosário conseguiu ser elevada, em 1899, à Ordem Terceira, maior título de entidade católica leiga. Nessa progressão, não pode ignorar o exercício de uma prática cidadã por parte de seus integrantes e desses junto à sociedade baiana.

3.1. DO IMPÉRIO A REPÚBLICA: A CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA NO BRASIL

Para entendermos os efeitos das mudanças políticas ocorridas e os seus efeitos sobre as práticas cotidianas, é necessário atentar para a questão da cidadania no Brasil. T. H. Marshall distingue as três dimensões da cidadania plena: a dos direitos civis, moldada pela ideia de liberdade individual; a dos direitos políticos que se faz pela participação dos cidadãos no governo de sua comunidade; a dos direitos sociais, que assegura a segurança e bem-estar

¹²¹ GOMES, Angela de Castro. “História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões”. In.: SOIHET, Rachel. BICALHO, Maria Fernanda. GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). *Culturas Políticas – ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 31.

para o exercício da participação¹²². Para aquele sociólogo, que analisa o caso inglês, estas três dimensões foram conquistadas sequencialmente, de modo que o alcance aos direitos políticos foi condicionado aos direitos civis, que também condicionou o acesso aos direitos sociais, respectivamente.

Embora considerando o estudo de Marshall, historiadores brasileiros como Angela de Castro Gomes¹²³ e José Murilo de Carvalho¹²⁴ defendem que, no caso brasileiro, o processo de construção da cidadania não seguiu esta ordem, embora tenha como referência os exemplos europeus e norte-americanos. A experiência de cidadania brasileira é inaugurada com a Independência e a Constituição de 1824, quando começa a ser forjada a ideia de uma “nação brasileira” e o estabelecimento de direitos civis e políticos para cidadãos brasileiros. Essas garantias ainda eram, porém, limitadas à população masculina e livre, na medida em que a igualdade não esteve legalmente assegurada à população escravizada e às mulheres livres e escravizadas. Os direitos políticos eram concretizados nas práticas de participação nas eleições como votantes e votados. Eram práticas ainda restritas a uma pequena parcela da população e eivada de vícios, desvios e desmandos¹²⁵.

O principal limite e obstáculo à projeção de uma cidadania e à concretização das garantias individuais para os brasileiros neste momento, segundo José Murilo de Carvalho, era a manutenção da escravidão. A exclusão do direito de cidadania de grande parcela da população do Império, em razão de sua condição de classe, raça, gênero e escolaridade evidenciava a estrutura hierarquizada herdada da experiência colonial. Ao lado disso, a preservação da grande propriedade rural dificultou o acesso da população livre à terra¹²⁶. A assistência social, como ocorreu na América Portuguesa durante os séculos XVII e XVIII, foi assegurada pela ação das irmandades e de outras associações de auxílio mútuo, laicas, que surgiram no século XIX, como a Sociedade Protetora dos Desvalidos na Bahia e outras associações de ofício, que podem ser consideradas as “antecessoras dos modernos sindicatos”¹²⁷. Nos primeiros anos da República, esta situação não foi alterada.

Apesar e por conta das restrições, a população excluída das garantias previstas na constituição e aquelas que estavam nelas incluídas, mas não viam esses direitos serem

¹²² GOMES, Angela de Castro. Venturas e desventuras de uma república de cidadãos. In.: ABREU, Martha. SOIHET, Rachel (Orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 152-153.

¹²³ Ibidem, p. 154.

¹²⁴ CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 11.

¹²⁵ Ibidem, p. 25-45.

¹²⁶ Ibidem, p. 45.

¹²⁷ Ibidem, p. 61.

efetivados, criaram estratégias de luta, de resistência e de negociação de modo a lograr a inserção social e política. Durante o processo de independência na Bahia, por exemplo, o anti-lusitanismo levou a sociedade local, negros inclusive, a uma união momentânea para combater os portugueses que não aceitavam a separação da ex-metrópole da ex-colônia. Em 2 de Julho de 1823 os baianos concretizaram sua vitória, data que é celebrada até hoje com feriado estadual. Não por acaso, é também esta data que foi significada na memória social como a de conquista do título de Ordem Terceira pelos irmãos do Rosário do Pelourinho. Ao longo do Império, vários levantes são registrados na Bahia, como o dos escravos Malês em 1835, a Cemiterada em 1836 e a Sabinada em 1838, evidenciando o vigor político das camadas marginalizadas da sociedade baiana do século XIX.

Com a assinatura da Lei Áurea e a Proclamação da República, o princípio da equidade política se torna realidade jurídica, liquidando, legalmente, os pressupostos que ancoravam privilégios ou qualquer outra forma de distinção social prevista em lei¹²⁸. No que se refere aos direitos políticos, a Constituição de 1891 não acarretou, de imediato, um significativo crescimento da população de eleitores¹²⁹, embora as eleições tenham alcançado uma maior representatividade como processo de engajamento e disputa política na Primeira República. A cidadania permaneceria, contudo, como recurso inatingível para grande parte da população, sobretudo sua parcela formada por pessoas negras, pardas e pobres. Para Lilia Schwarcz,

A Lei Áurea de 1888 não só deixou de prever ressarcimentos aos proprietários (como esses tantos esperavam), como não priorizou uma política social de amparo a esses grupos sociais que, sem o aprendizado necessário ou a experiência nas cidades, não dispunham das ferramentas primeiras para competir em igualdade de condições com os trabalhadores livres, ou mesmo com as populações imigrantes que traziam consigo suas especializações e hábitos urbanos¹³⁰.

A constituição de 1891 retira do Estado a obrigação de assegurar o exercício de assistência social¹³¹. Ocorreu a abertura da atividade sindical no país, mas o Estado não garantia direitos aos trabalhadores e nem intervinha nas relações entre estes e os patrões. Ao permitir a atividade das organizações sindicais, foi possível àqueles reivindicarem suas demandas, embora suas conquistas tenham sido graduais, localizadas e bem incipientes. Nesse contexto, reafirma-se a função assistencialista das irmandades religiosas, cuja presença na

¹²⁸ GOMES, Angela de Castro. Venturas e desventuras de uma República de cidadãos. *Op. cit.*, p. 157.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 158.

¹³⁰ SCHWARCZ, Lilia. População e Sociedade. In.: SCHWARCZ, Lilia (Org.). *História do Brasil Nação: 1808-2010*. Volume 3. A abertura para o mundo (1889-1930). Rio de Janeiro e Madrid: Objetiva e Fundação Mapfre, 2012. p. 61.

¹³¹ CARVALHO, José Murilo de. *Op. cit.*, p. 62.

nova ordem assegurava importante apoio sobretudo para a população negra.

Sob o lema do progresso e da ordem, os espaços institucionais e do trabalho deveriam ser remodelados para que a proposta de uma sociedade republicana se concretizasse. Nesse sentido, o trabalho é ressignificado, deixando de ser visto como atividade aviltante, mas sim como prática dignificante. Tal mudança cultural incluiu um processo de criminalização das práticas do ócio, da “vadiagem”, da vida errante. Tal política tinha em vista, principalmente a população negra recém-egressa da abolição. Aos olhos das autoridades, esses grupos precisavam ser domesticados, disciplinados como mão-de-obra livre e assalariada, submetida à lógica capitalista do trabalho. Enquadrar a população a tal lógica incluía eliminar práticas vistas como “atrasadas”, dentre estas, a capoeira, tal como previsto no Código Penal de 1890: “Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; [...] Pena de prisão celular por dois a seis meses”¹³².

A ideia de que a mão de obra negra não poderia atender às demandas do novo ideal de trabalho e de civilidade no Brasil também circulou entre as autoridades e idealistas da nova ordem. Eles defendiam a vinda de imigrantes europeus para o país para atender ao seu projeto de engrandecimento e embranquecimento da população. Segundo, a historiadora Wlamyra Albuquerque,

Os fazendeiros diziam ser esse [a imigração] “o mais poderoso fator para a evolução da nossa indústria agrícola, por conter em si os germes não só da atividade inteligente como também da evolução moral”. Sem qualquer originalidade, os termos *evolução* e *imigração branca* se faziam coincidentes no discurso dos proprietários locais¹³³.

Observa-se, com efeito, na passagem do século XIX para o século XX, o advento de ideias racialistas e eugenistas, que acreditavam na inferioridade da “raça” negra em relação à branca, baseada em fundamentos biológicos. Sob tal ideário, o progresso do país dependeria de uma “limpeza racial” para que se aproximasse das “civilizadas” nações europeias. A política de imigração de mão de obra promovida pelo Estado brasileiro acabou reforçando as práticas de exclusão racial, inviabilizando o acesso à cidadania a uma parcela significativa da sociedade, formada por um contingente de pessoas negras, pardas e pobres.

Nessas condições, homens e mulheres negras, em situações desiguais em relação

¹³² BRASIL. “Código Penal dos Estados Unidos do Brasil”. Decreto nº 847, de 11 de Outubro de 1890. Capítulo XIII. Texto integral disponível em <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> (Consultado no dia 21/06/2015).

¹³³ ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 101.

às pessoas brancas e com alguma posse, tiveram de buscar meios de superar a situação de marginalidade e exclusão a que estavam submetidas. A manutenção das atividades das confrarias negras representou um destes meios. Ela garantiu a possibilidade de amparo não só de ordem religiosa, mas também de assistencialismo social, como foi o caso da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, localizada em Salvador, Bahia. Acompanhando o movimento das grandes capitais brasileiras, a cidade soteropolitana passou por diversas reformas com o advento da República e seu projeto modernizador pautado na máxima positivista de “ordem” cívica e “progresso” material e moral da nação.

3.2. A MODERNIZAÇÃO DA CIDADE DE SALVADOR

O advento da República foi anunciado como uma nova ordem que se opunha à do passado colonial e imperial, identificada como sinônimo do atraso e do obscurantismo. A ruptura com esse passado incluía a reforma das cidades para que o projeto modernizador se introjetasse no cotidiano de seus habitantes e também para afirmar a renovação do país diante do olhar estrangeiro. No caso da capital baiana, a reforma apresentava-se incontornável, já que esta carregava o estigma e a feição do passado colonial, do qual Salvador foi capital.

Do final do século XIX às primeiras décadas do século XX, as grandes capitais apresentaram um alto nível de crescimento demográfico. Salvador só ficou atrás do Rio de Janeiro até 1900, quando então São Paulo a supera e ocupa a posição de segunda capital brasileira em densidade demográfica. A composição demográfica da cidade de Salvador apresentava, nesse período, o seguinte crescimento¹³⁴:

Tabela 1: Densidade Populacional da cidade de Salvador (1872-1920)

	1872	1890	1900	1920
Densidade Populacional de Salvador	129.109	174.412	205.813	283.422

Fonte: Sinopse do Recenseamento de 1920¹³⁵.

Como já assinalado, nas primeiras décadas do século XIX, o projeto de secularização dos cemitérios, sob a justificativa sanitária, que via na prática de sepultar os mortos no espaço das igrejas uma grave ameaça à saúde da população soteropolitana, encontrou fortes resistências. Dentre estas, a das irmandades e demais devotos que defendiam

¹³⁴ Dados retirados de LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. “E a Bahia civiliza-se...” Ideais de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana. Salvador, 1912-1916. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1996. p. 25.

¹³⁵ Ibidem.

a tradição colonial dos sepultamentos. Assim, até a década de 1850, ainda perdurou a antiga prática, abandonada por ocasião de uma epidemia de cólera-morbo que assolou grande parte da população baiana. Só na capital, estima-se que oito mil habitantes foram afetados pela doença¹³⁶. Diante do grande temor dos efeitos da epidemia, os enterros nas igrejas foram proibidos em 1855, desta vez sem protestos dos fiéis, irmãos e padres. Segundo João José Reis, a peste foi interpretada nesse período como um castigo divino, ao ponto que “os baianos se conformariam com a ideia de expulsar seus mortos da cidade, abandonando valores antes considerados sagrados”¹³⁷. Com efeito, o governo concedeu um terreno da região da Quinta dos Lázaros, onde, nos anos seguintes, as confrarias instalariam os seus cemitérios. Assim, manteve-se a atividade fúnebre sob a alçada daquelas, preservando-se a relação mais ou menos harmoniosa existente entre o governo e as confrarias, enquanto implantava-se um projeto modernizador, acionado, sobretudo, sob a justificativa sanitária.

Rinaldo Leite destaca que, nas descrições das autoridades sobre a cidade de Salvador durante o Império, reiteravam-se as condições deploráveis da região. Não havia sistemas de esgoto, o calçamento era irregular e a falta de higiene era generalizada. Esta situação era, em parte, creditada aos costumes dos moradores que depositavam seu lixo e demais detritos diretamente na rua devido à falta de saneamento. A circulação do ar também era prejudicada pela estreiteza das ruas, o que intensificava o forte e desagradável odor da cidade¹³⁸. Até o fim do século XIX, esta configuração urbana se manteve, apesar do governo ter buscado amenizar os problemas do asseio por meio da contratação de serviços de empresas de modo a evitar o surgimento de novas epidemias. Todavia, tais iniciativas não foram eficientes, visto que as doenças continuaram a se espalhar até o primeiro quartel do século XX¹³⁹.

Os melhoramentos urbanos se concentraram na região central, abarcando distritos como Conceição, Pilar, Sé, São Pedro e Passo. Estes eram os bairros mais populosos e foram os mais afetados pelas demolições das obras de melhoramento da cidade, que incluíam as ações de saneamento, eletricidade, transporte e os “bota-abaxos”. Grande parte de imóveis que eram utilizados como moradia, passa a ser substituída por aqueles de comércio¹⁴⁰. Setor, este, que passa a ser um dos principais fomentadores do crescimento econômico baiano no início do século XX. A intermediação da venda dos produtos agrícolas produzidos no interior

¹³⁶ REIS, João José. *A morte é uma festa ... Op. cit.*, p. 338.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. *Op. cit.*, p. 28.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 30-31.

e das mercadorias importadas que chegavam no porto proporcionaram certo desenvolvimento econômico à cidade que viu formar-se uma nova elite comerciante, preocupada em europeizar os costumes locais¹⁴¹. Trata-se de ideal que não condizia com a descrição insalubre da cidade, muito menos com os costumes assentados em tradições coloniais e provincianas.

A eleição, em 1912, de José Joaquim Seabra para governador da Bahia ocorreu sob a promessa de um gestão modernizadora. Com efeito, Seabra colocou em prática um série de reformas nos dois mandatos que exerceu. Segundo o historiador Rinaldo Leite, “ele foi responsável por uma grande intervenção na cidade do Salvador, abrindo avenidas, alargando ruas, construindo novos edifícios públicos e reformando outros, bem como incentivando as edificações e as reformas particulares”¹⁴². A execução de seu plano exigiu algumas demolições de antigos prédios, dentre estes, igrejas e outros edifícios dedicados à atividade religiosa. Para a reforma da Avenida Sete de Setembro estavam previstas as derrubadas de parte do mosteiro de São Bento, da Igreja de São Pedro Velho e da Igreja da Sé¹⁴³. A proposta gerou protestos entre os fiéis, assíduos frequentadores dos templos, que expressaram sua oposição na revista *Paladina do Lar*, cuja editoração era feita na gráfica do mosteiro de São Bento. Foi publicado um número da revista exclusivamente sobre o assunto, com artigos defendendo a manutenção do edifício. Tal reação resultou em mudanças no projeto original, fazendo com que apenas parte do mosteiro fosse alterada¹⁴⁴. A mesma sorte não tiveram as duas outras igrejas.

Em relação às festividades devocionais da população negra de Salvador, Wlamyra Albuquerque observou que, com a modernização instaurada a partir da República, aquelas festas passaram a ser menos frequentes e com menos pompa. Contudo, seus santos continuaram a ser exibidos nas ruas e os aspectos profanos permaneceram ativos nas festas católicas¹⁴⁵. Para aquela historiadora, as prescrições higienistas foram muitas vezes desconsideradas pelas intendências quando se tratava das festividades de devoção, uma vez que elas, mesmo temendo os perigos de contaminação e epidemias, aprovavam os requerimentos dos comerciantes e das irmandades para realizarem a festividade com a venda de alimentos produzidos sem atender às exigências vigentes¹⁴⁶. Por outro lado, alguns ícones da modernidade do início do século puderam até ser exibidos nas celebrações, como o uso do

¹⁴¹ Ibidem, p. 34.

¹⁴² Ibidem, p. 53.

¹⁴³ COUTO, Edilece Souza. *Devoções leigas na Bahia... Op. cit.*, p. 91.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ ALBUQUERQUE, Wlamyra. “Santos, Deuses e Heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República”. In. *Afro-Ásia*, nº 18. 1996. p. 109.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 111.

automóvel e da iluminação elétrica. Os novos elementos de distinção social¹⁴⁷ foram incorporados às tradicionais festividades, colocando-se a novidade à serviço do antigo.

Da mesma forma, o projeto modernizador em alguns aspectos também ia ao encontro dos interesses do Arcebispo Dom Jerônimo Thomé da Silva. Ele negociou-os com as autoridades, ao exigir que outros templos fossem construídos em substituição aos demolidos. Assim, embora a Igreja da Sé tivesse sido um dos templos mais importantes da América Portuguesa, tendo sediado por dois séculos a catedral diocesana, ela foi objeto dessa negociação. O referido arcebispo enviou ofícios às autoridades eclesiásticas superiores pedindo autorização para a demolição do templo sob o argumento de que

O Governo do Estado da Bahia deseja adquirir uma igreja na cidade da Bahia, com o fim de demolir para o trânsito público se tornar mais fácil. A sobredita Igreja não tem valor artístico nem é necessária para o culto porque perto dela há seis outras igrejas.¹⁴⁸

Segundo a historiadora Edilece Couto, a intervenção do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia fez com que a demolição da Igreja da Sé fosse “adiada”. Assim, apenas na década de 1930 é que o templo foi demolido. Nessa ocasião, muitas irmandades que ali tinham sede tiveram de procurar abrigo em outros templos, naquelas igrejas que conseguiram se conservar sem as intervenções do governo¹⁴⁹. Não foi o caso da Igreja do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, que abrigou a Irmandade de Nossa Senhora Rainha dos Anjos, dentre outras¹⁵⁰. A Igreja dos Irmãos e Irmãs do Rosário foi, de fato, mantida, tendo apenas alterada sua fachada para que a Avenida Sete de Setembro fosse alargada¹⁵¹. Nesse movimento de modernização e demolição, a preservação desta igreja evidencia a relevância social que a confraria adquirira, haja vista o título de Ordem Terceira, obtido justamente em meio àquele projeto.

De tradição monárquica, o referencial europeu se fez também presente no projeto civilizador da ordem republicana, expresso nas reformas urbanas empreendidas na Primeira República. Tais ideias também encontravam-se sintonizadas com o projeto romanizador da Igreja Católica no Brasil, haja vista o empenho do arcebispado na busca pela “purificação” dos ritos católicos na Bahia. A Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, por exemplo, que recebia desde o século XIX, adeptos do Candomblé para a realização da tradicional “lavagem”, feita em nome do orixá Oxalá, foi objeto de intervenção do Arcebispo Dom Antônio Luís Santos.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 112.

¹⁴⁸ SANTOS, Manuel Mesquita dos. apud, COUTO, Edilece. p. 92.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 93.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. *Op. cit.*, p. 76.

Logo após a proclamação da República, em dezembro de 1889, ele buscou a edição de tal proibição da realização do culto junto às autoridades civis. O pedido foi atendido e garantido pelo governo, pois, em 17 de janeiro de 1890, data da lavagem, quando as adeptas do candomblé chegaram à igreja, encontraram policiais fazendo a sua guarda, que apreenderam os objetos utilizados no rito. Provavelmente, por este motivo, até hoje, a lavagem acontece na área do portal e da escadaria da Igreja e é ritual reconhecido como uma das celebrações religiosas soteropolitanas mais populares¹⁵².

Apesar de tal evento ser anterior à promulgação da Constituição de 1891, que estabeleceu o Estado laico e a liberdade de culto, a atitude do arcebispo aponta-nos para o projeto romanizador da Igreja Católica que já vinha ocorrendo desde o século XVIII¹⁵³. Desse movimento as irmandades não ficaram alheias, sendo que a adoção do regime republicano estimulou-as e mobilizou-as para a adoção de reformas em seus estatutos, em consonância com as orientações republicanas e romanizadora, tendo em vista a sua preservação. Tais mudanças foram introduzidas no Compromisso de 1900 da Venerável Ordem Terceira do Nossa Senhora do Rosário, que formalizou as novas regras e manteve também algumas antigas naquele contexto de pós-abolição da escravidão, laicização do Estado e romanização da Igreja Católica.

3.3. NOVO TÍTULO, NOVA NORMA: O COMPROMISSO DE 1900 DA VENERÁVEL ORDEM TERCEIRA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DAS PORTAS DO CARMO

No dia 2 de Julho de 1899, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho é elevada ao grau de Ordem Terceira. Segundo Analia Santana, essa titulação representava uma garantia simbólica, uma espécie de selo de garantia contra o processo de romanização empreendido pela Igreja¹⁵⁴. Com efeito, ela coloca os Irmãos e Irmãs do Rosário na mais alta hierarquia das organizações católicas leigas, posição que certamente contribuiu para a preservação do templo e da Ordem até os dias atuais. As ordens terceiras são

¹⁵² COUTO, Edilece Souza. *Op. cit.*, p. 97-98.

¹⁵³ A prática da lavagem da Igreja do Bonfim teve início no século XVIII. Os escravizados eram obrigados a fazê-la para deixar o templo preparado para a festa de celebração do Senhor do Bonfim. Com o tempo, a prática é ressignificada pelos adeptos do Candomblé a partir das aproximações que são feitas com o Bonfim e o orixá Oxalá e em memória aos ancestrais negros que realizavam a lavagem durante a escravidão. Sobre o assunto ver MENDES, Érika do Nascimento Pinheiro. A lavagem das escadarias do Nosso Senhor do Bonfim da Bahia: identidade e memória no final dos oitocentos. In. *Anais do Primeiro Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH*. 2007. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Mendes,%20Erika%20do%20Nascimento%20Pinheiro.pdf>. (Consultado no dia 21/06/2015).

¹⁵⁴ SANTANA, Analia. *A participação política das mulheres... Op. cit.*, p. 59.

associações piás que se preocupam, fundamentalmente, com a perfeição da vida cristã de seus membros, extraindo e adaptando regras da ordem religiosa para uma vida cristã no mundo¹⁵⁵. O primeiro compromisso da Ordem Terceira do Rosário foi publicado em Maio de 1900; nele há algumas modificações em relação ao Estatuto de 1820, relativas à estruturação de sua redação, ao conteúdo das normas, às exigências e direitos dos associados (as).

Em primeiro lugar, observamos que a organização daquele estatuto se faz de maneira mais próxima aos códigos de leis do Estado. Diferentemente da exposição de 1820, expressa apenas em capítulos e pequenos parágrafos narrativos que discorrem sobre a normatização do cotidiano da irmandade, o compromisso de 1900 apresenta, além de capítulos, a formulação feita com artigos numerados sequencialmente, bem como seus respectivos parágrafos. Tal formatação evidencia um maior preparo intelectual dos seus irmãos e irmãs.

Já no primeiro capítulo, onde é definido o caráter da ordem, afirma-se que “é uma associação religiosa de pessoas de cor preta de ambos os sexos de exemplar procedimento que possuam meios de honesta subsistência”¹⁵⁶. Assim, demarca-se a afirmação da identidade negra da irmandade ao explicitar a composição racial de seus integrantes. A menção à honestidade e ao “exemplar procedimento” de seus membros explicita a exigência destes critérios para ingresso e permanência dos associados, de ambos os sexos, na irmandade. Nesse quesito, trata-se de uma confraria com exigências iguais às dos brancos, com ou sem posses. Assim, estabelecia-se um critério de equivalência, de modo que o critério da “cor preta” não serviria para desqualificar a irmandade ou os seus membros, como as teorias racialistas da época insistiam em defender. Com efeito, afirmava-se que os integrantes eram todos “pessoas de bem”, honestas e com boa conduta social.

Em seguida, afirma-se o assujeitamento institucional da irmandade à autoridade do Arcebispado, de forma que não havia sido feito em 1820, reconhecendo a superioridade da autoridade eclesiástica, explicitando que a Ordem lhe devia obediência, como se lê no segundo artigo: “A Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora, tem por seu superior a quem devemos obediência e respeito, o Exmo. Reverendíssimo Snr. Arcebispo Metropolitano de São Salvador da Bahia Primaz do Brasil”¹⁵⁷. O registro de tal condição no Compromisso de 1900 evidencia a necessidade da sujeição e alinhamento às autoridades

¹⁵⁵ BOSCHI, Caio. *Os Leigos e o Poder...* *Op. cit.*, p. 19.

¹⁵⁶ Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (AINSRP), Caixa 01, Doc 3, sem paginação. (Referência obtida em SANTANA, Analia, *Op. cit.*, p. 64).

¹⁵⁷ *Ibidem.*

eclesiásticas para a autorização e manutenção da confraria e não mais ao Estado e seus representantes. Para a irmandade funcionar era necessário que seu estatuto fosse aprovado e autorizado pelo Arcebispo, maior autoridade religiosa da Bahia.

Não por acaso, no que se refere aos requisitos para a admissão de irmãos, exigia-se a devoção à fé Católica Apostólica Romana, enfatizando “qual” catolicismo o Arcebispado aprovaria, ou seja, o romanizado; também havia a exigência do estado de gozo dos direitos civis. Tais critérios são tributários da ideia comum ao século XIX, que se mostra ainda presente no século XX, de que o estatuto de civilidade corresponde ao estatuto de cristão. Além disso, foi criada uma restrição específica para a entrada de irmãs inexistente no estatuto de 1820. Ao final do Compromisso de 1900, no capítulo “Disposições Gerais”, estabelece-se que “só serão admitidas como Irmãs da Ordem Sras. casadas, honestas e filhas [de] famílias, e Sras. de boa conduta, ficando as antigas Irmãs da ex-confraria, gozando das regalias anteriores”¹⁵⁸. A prioridade dada ao estado civil de casada define uma distinção e uma hierarquia entre as mulheres integrantes da irmandade. Nesse sentido, é um retrocesso em relação ao estatuto anterior, um recuo em direção ao acesso à cidadania pelas mulheres, que apenas puderam participar na condição de casadas, sob a tutela dos maridos, consoante às orientações ultramontanas do projeto romanizador que, significa como perigoso à ordem social e católica qualquer manifestação de autonomia, independência e emancipação feminina.

Os requisitos para a entrada tornaram-se mais rígidos, o que pode ser explicado pelo prestígio que a irmandade adquiriu com a elevação a Ordem Terceira. O valor da joia cobrada para a entrada passa de 2\$000 reis para 50\$000 reis, que, à época, ainda não era um valor exorbitante, pois o ingresso na irmandade também representava um “investimento em prestígio social”¹⁵⁹. Assim, a elevação do valor da taxa de ingresso representa mais um elemento de aumento no rigor para a admissão de novos irmãos e irmãs. Afinal, se todos agora em cidadãos, homens e mulheres negras livres, era preciso estabelecer distinção entre eles e elas.

Dentre as garantias que a Ordem assegurava aos seus membros, mantém-se o compromisso de apoio mútuo nas práticas de caridade, do sepultamento, da assistência em dificuldades de saúde ou financeiras. Ao mencionar o auxílio financeiro aos irmãos e irmãs pobres, destaca-se que “logo que a Ordem esteja em condições, socorrerá aos Irmãos pobres e dará enterro quando falecerem”. Este item nos permite supor que a Ordem poderia estar

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ FARIAS, Sara. *Irmãos de cor, de caridade...* Op. cit, p. 63.

passando por momentos não muito fáceis no quesito financeiro e que também as irmãs estariam contempladas, subsumidas no masculino plural, como era comum nos documentos da época e ainda em muitos de nossa época. Afinal, sua existência era restrita ao espaço e às tarefas domésticas. Sara Farias ressalta que a irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo passou por momentos de crise financeira nas décadas de 1820 e 1830 e ao longo de toda segunda metade do século XIX¹⁶⁰. Outro indício de crise apontado pela historiadora foi a obra realizada na estrutura de sua igreja, que pode ter gerado prejuízos à irmandade ao fim do século XIX, já que o templo ficou fechado por quase dez anos¹⁶¹. A obra acabou sendo bastante dispendiosa pelos gastos que exigiu e pela redução das atividades de seus membros devido ao seu fechamento temporário, que impossibilitava novos ganhos com os ritos. Tudo isso indica, enfim, que a irmandade passou a ser mais austera em suas despesas, mesmo tendo as suas contas mais equilibradas desde 1890¹⁶². Afinal, era preciso evitar uma nova crise. Nesse regime de austeridade, os enterros daqueles que não contribuíam com a irmandade passavam a depender da “melhora das suas condições”.

No momento em que foi concluída a reforma da igreja, os Irmãos e Irmãs do Rosário enfrentaram objeções e pressões de autoridade civis. Em 1889, os mesários tiveram de pedir auxílio ao Arcebispo para que este mandasse fiscais de sua confiança para que estes averiguassem a reforma do templo e confirmassem suas habilitações para ser reaberto, contrariando o relatório da Provedoria que determinou que a irmandade entregasse tudo ao Arcebispo e que este deveria mandar extinguir a confraria¹⁶³. Segundo Sara Farias, “a atitude das autoridades civis em fazer desaparecer a irmandade talvez refletisse o medo do negro organizado depois da abolição”¹⁶⁴.

Para ajudar o associado, de ambos os sexos, pobre e enfermo sem recursos, a irmandade deveria, depois de “verificado o estado pecuniário da Ordem e julgado suficiente”, assegurar sua assistência por meio de uma pensão mensal “até que a ordem tenha um asilo onde devem abrigar-se, salvo os que entenderem que devem tratar-se no seio de suas famílias”¹⁶⁵. Tal dispositivo mostra a vontade dos irmãos e irmãs em construir um espaço específico de assistência e cuidado dos membros enfermos, sem precisar usar o recurso de doação em dinheiro como forma de ajuda. Ou seja, tratando diretamente do problema dos

¹⁶⁰ Ibidem, p. 60.

¹⁶¹ Ibidem, p. 81.

¹⁶² Ibidem, p. 83.

¹⁶³ Ibidem, p. 81.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 82.

¹⁶⁵ Compromisso V. O. T de Nossa Senhora do Rosário. AINSRP, Caixa 01, Doc 3, sem paginação.

irmãos e irmãs pobres e enfermos, tal como faziam outras irmandades, já que o Estado estava desobrigado de tal assistência.

Tanto no que se refere ao condicionamento da assistência à situação financeira da Ordem, como o empenho da irmandade em construir um asilo pra assistir os membros enfermos, são posições que evidenciam uma certa resignificação da ideia de caridade. Como bem apontou Sara Farias, viver de caridade não era mais associado à ordem das coisas, mas à preguiça, à ociosidade, à vadiagem, comportamentos reprovados após o fim da escravidão. Com efeito, as elites e a Igreja passam a discutir sobre a necessidade de uma “caridade comedida”, que fosse voltada apenas para os verdadeiros necessitados¹⁶⁶. Assim, definia-se como necessário atender a esta demanda posta pela Igreja e, dessa forma, auxiliar os irmãos e irmãs negras “verdadeiramente necessitadas”, que não podiam e nem queriam ser associados à ideia de seres ociosos¹⁶⁷.

Embora a admissão de novos irmãos e irmãs devesse ocorrer sob a garantia de seu estado de pleno gozo de direitos civis, havia apoio assegurado aos associados pobres que fossem presos por crimes que lhes fossem imputados. Não são feitas maiores especificações sobre o auxílio, mas afirma-se que “a ordem auxiliará como puder em seu benefício”, deixando em aberto as formas pelas quais esta ajuda poderia ser realizada e ampliando as suas possibilidades.

No Compromisso de 1900 são estabelecidas condições para a expulsão de um membro, homem ou mulher. Os critérios para tal eram os seguintes:

- § 1º Os que se eliminarem voluntariamente.
- § 2º Os que mudarem de Religião.
- § 3º Os que cometerem homicídio voluntário.
- § 4º Os que forem condenados por crimes infamantes.
- § 5º Os que lesarem a Ordem em seus haveres.

Se no Artigo 4º definia-se o estado de gozo dos direitos civis como critério para a admissão do membro, já o Artigo 21º, estabelece as condições para sua expulsão. Neste artigo, especifica-se o tipo de criminoso que a irmandade não queria entre seus quadros: os que prejudicassem em suas posses e os que cometessem “crimes infamantes”; isto é, crimes que pela natureza causam repulsa e geram desonra. No estatuto anterior não foi reservado nenhum item ou capítulo específico para esta questão. Mesmo nos casos de falta de cumprimento de deveres, só era previsto uma advertência por parte da Mesa Administrativa¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 16.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 17.

¹⁶⁸ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos das Portas do Carmo (1820),

No artigo nº 21, estabelece-se a punição com expulsão causada pela mudança de religião por parte de algum irmão ou irmã. Tal proibição pode ser pensada em razão da liberdade de culto estabelecida pela Constituição de 1891 e o respectivo receio da Igreja Católica da expansão de outras religiões, inclusive as de origem africana. Assegurar a fidelidade ao catolicismo era objetivo do projeto romanizador da Igreja Católica, a quem a irmandade estava submetida. Controlar e evitar a expansão do protestantismo e do candomblé, ou de suas ressonâncias nas celebrações religiosas da irmandade eram propósitos inclusos naquele projeto. Como a liberdade de crença estava legalmente assegurada, não havia, no Compromisso, nenhuma menção específica ao Candomblé, ou a qualquer um de seus rituais ou qualquer outra religião. Nos documentos analisados por Sara Farias, ela também não identificou nenhuma menção de repulsa ou de adesão às religiões africanas¹⁶⁹. A adesão jamais seria registrada, porque o Arcebispo jamais aprovaria o funcionamento da irmandade nesses termos, já que este se empenhava em manter o culto católico o mais romanizado possível e era, até mesmo, uma exigência para autorizar a criação e manutenção de qualquer irmandade.

A ausência de repulsa explícita aos ritos do candomblé e à ancestralidade que os membros da irmandade eram portadores nos permite pensar que havia certa convivência entre as religiões no interior da irmandade. Afinal, se fosse para condenar o candomblé e outras religiões afro-brasileiras, os redatores do compromisso seriam mais específicos em relação à expulsão dos que “mudassem de religião”. Sara Farias verificou que houve outras irmandades fora da Bahia que registravam em seus compromissos a condenação de práticas como “feitiçaria”, que normalmente eram associadas aos ritos do candomblé¹⁷⁰, diferentemente da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, que não fez nenhuma referência a elas em seu estatuto, deixando uma brecha para que os seus membros pudessem frequentar os terreiros e também o espaço da Igreja Católica.

Segundo aquela autora, a falta de menção aos membros que praticassem outra religião, ou seja, não mudavam, mas mantinham, simultaneamente, a prática do candomblé e do catolicismo, leva a crer que esta restrição não foi construída tendo em vista a “concorrência” dos católicos com “povo-de-santo”, que possivelmente mantinham essa dupla manifestação, mas como uma acomodação de interesses e desejos. Como o candomblé se preservou como segredo dos negros diante dos brancos por muito tempo, é difícil atestar essa

capítulo XVIII. In. *Ibidem*, p. 124.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

dupla pertença nas práticas da irmandade daquela época. Mas hoje ela é clara, inclusive desde o ano de 2001 a permissão para a entrada de irmãos iniciados no candomblé é feita de forma explícita no Compromisso da Ordem. E, mesmo enquanto houve o temor em assumi-la institucionalmente, pois havia o risco da expulsão, sempre existiram irmãos e irmãs na irmandade que eram filhos de santo¹⁷¹, conforme mostra Analia Santana¹⁷². Para Sara Farias, portanto, tal proibição de “mudança de religião” pode ter sido feita em razão do avanço do Protestantismo na Bahia, que se deu neste período¹⁷³, sob a égide das liberdades republicanas.

O Compromisso de 1900 também trouxe novas configurações à Mesa Administrativa, demonstrando maior sofisticação em sua organização. O estatuto anterior, de 1820, previa dois Juízes, sendo um de nação angola e outro “crioulo”, um Escrivão, um Tesoureiro, um Procurador-Geral, quatro Procuradores e um número de Consultores variável. Para a Ordem Terceira alguns novos cargos para a sua Mesa foram criados, de modo que ela se compunha por um Prior, um Sub-Prior, um Secretário, um Tesoureiro, um Procurador-Geral, um Vigário do Culto, um Mestre de Noviços, catorze Definidores, uma Prioreza, uma Sub-Prioreza, uma Mestra de Noviças e dezoito Condignas. Todos os cargos eram eletivos e seus ocupantes escolhidos entre os membros da irmandade, de modo que só as irmãs e irmãos professos teriam direito à elegibilidade.

A terminologia de Prior substituiu a de Juiz, de modo que aquele tinha os mesmos cargos e a mesma importância e funções do antigo juiz. Não há mais a restrição por origem étnica para assumir o cargo, mantendo a exigência de cor de pele negra, que era necessária para qualquer irmão e irmã a partir da vigência do Compromisso. O Sub-Pior substituiria o Prior quando este se ausentasse, tendo as mesmas funções.

Vale ressaltar que, nos parágrafos destinados à descrição das atribuições do Irmão Prior, observamos que o Artigo 26º apresenta uma rasura que nos provoca algumas reflexões. Originalmente, o artigo dizia o seguinte “O Irmão Prior fará que seja fielmente executada as deliberações do compromisso, chamando a Ordem com prudência e caridade a qualquer irmão que se desvie das boas regras da civilidade”. Todavia, a palavra civilidade foi rasurada e substituída por “moral cristã” no Compromisso de 1900. Neste sentido, percebemos a necessidade de ressaltar a função religiosa da irmandade como espaço para exercício dos preceitos cristãos, que deveriam ser tidos com mais relevantes que a civilidade “profana”, evidenciando a efetiva separação da Igreja e do Estado em vigor desde 1891. Outro

¹⁷¹ Expressão utilizada para designar os iniciados no candomblé.

¹⁷² SANTANA, Analia. *Op. cit.*, p. 65.

¹⁷³ FARIAS, Sara. *Op. cit.*, p. 21.

entendimento possível para a substituição de termos é a prioridade dada ao exercício da moral cristã, consoante às orientações romanizadoras. Afinal, o investimento na moral cristã poderia ampliar os horizontes das práticas da irmandade mais que a observância da “civildade”, identificada com a laicidade, com a vida pública e com os padrões modernizadores.

O Secretário deveria cuidar do arquivo, diplomas e demais documentos da irmandade. Ele deveria trabalhar juntamente com o Tesoureiro, lavrando atas de sessões, organizando inventários, despachando documentos e cuidando dos livros relativos às posses da irmandade, exercendo enfim as funções do antigo escrivão. Já o Tesoureiro era responsável pela administração das atividades financeiras da irmandade, respondendo pelo dinheiro sempre que solicitado, tal como no estatuto de 1820.

O cargo de Procurador-Geral deveria ser exercido por aquele que tivesse ocupado o último mandato de Prior. A ele era atribuída também a função de acompanhar o trabalho do Tesoureiro, examinar os livros do Secretário, representar a Ordem em qualquer tribunal, propor ações quando necessárias, protestar perante a Mesa quando estiver em desacordo com o compromisso em suas deliberações e confeccionar orçamentos para a realização de obras. Seu cargo era relevante, pois representava os interesses da irmandade perante as autoridades eclesiásticas e civis, garantindo instâncias de reivindicação de direitos aos seus irmãos e irmãs.

As atribuições do Vigário do Culto estavam mais relacionadas aos ritos. A este cabia prestar contas sobre as alfaias¹⁷⁴ e joias preciosas e manter sua boa conservação. Ele também deveria ajudar na realização das missas e nos atos de comunhão dos irmãos. O cargo de irmão Mestre de Noviços deveria ser ocupado por um membro mais antigo e ele coordenaria as atividades dos novos irmãos, para assegurar sua prosperidade como irmãos professos. Os catorze Definidores atuavam como uma espécie de conselho da irmandade, que era convocado caso faltasse algum membro da Mesa Administrativa.

A separação hierarquizada dos cargos que deveriam ser exercidos para as mulheres evidencia a partilha desigual de gênero na irmandade, traduzida em funções menos importantes do que aquelas exercidas pelos irmãos. Nessa lógica, a elas estavam vedados os cargos administrativos, já que eram consideradas inaptas, incapazes para tal. Assim, no artigo 34, que definia as condições para o exercício dos cargos das irmãs, determinava que “As Irmãs eleitas e de posse dos seus cargos sem que tomem parte na administração, gozam das mesmas regalias dos Irmãos Mesários em tudo que tiver acordo com seu sexo”.

¹⁷⁴ Os bens da irmandade e de sua igreja.

Mantinhm-se, dessa forma, sob a alçada das irmãs as funções relativas à assistência às solenidades da Ordem e à assistência social, especificamente sua atribuição no asilo projetado neste compromisso, de orientar os cuidadores dos enfermos. No novo compromisso, estas funções cabiam à Prioriza e à Sub-Prioriza. Às Condignas cabiam os cuidados com a igreja e as vestimentas dos membros, mantendo-as conservadas e limpas. À Mestra de Noviça cabia assistir às noviças e seu andamento nas cerimônias e a “guiá-las na observância da regra”. Há uma divisão sexual destas tarefas, pois os homens acompanhavam os noviços e mulheres acompanhavam as noviças, mantendo e reproduzindo a divisão de gênero, separação cara à doutrina cristã e católica.

Mesmo inferiorizadas, as irmãs permanecem firmes em seu espaço e o fato de ter sob a sua coordenação os cuidados do asilo também lhes confere grande importância social, pública e institucional, embora o compromisso considere como “administrativas” apenas as funções desempenhadas pelos irmãos. A organização das solenidades, o cuidado com as próximas irmãs professoras também conferem grande importância às irmãs, por tratar-se da formação daquelas que seguirão com a Ordem e deverão mantê-la.

Por fim, é apresentada uma tabela com os valores dos carneiros nos estabelecimentos funerários da ordem. Vemos que o cemitério da Quinta dos Lázarus dos Irmãos do Rosário se encontrava em atividade. Contudo, além de sua funcionalidade e importância para a questão sanitária, principalmente após as epidemias da metade do século XIX, aqueles estabelecimentos ainda mantinham a prática de depósito de restos mortais dentro da Igreja. No Compromisso de 1900 estabeleciam-se os seguintes valores e opções de sepultamento:

Um Carneiro por 3 anos para adulto: 50\$000 reis
Um Carneiro por 6 anos para adulto: 100\$000 reis
Um Carneiro por 3 anos para criança: 25\$000 reis
Um Carneiro por 6 anos para criança: 50\$000 reis
Licença para colocação de inscrições: 5\$000 reis
Idem para abertura e inumações de ossos: 5\$000 reis
Licença para colocação de urnas em cima dos mesmos: 20\$000 reis
Um Carneiro perpétuo para qualquer Irmão da Ordem: 300\$000 reis
Um Carneiro perpétuo para particulares: 500\$000 reis
Uma cova nos corredores da Igreja para colocação de ossos: 50\$000 reis

Podemos verificar que a possibilidade de uma “cova nos corredores da Igreja para colocação dos ossos” preservava a antiga prática de, após a morte, manter o corpo próximo dos seus santos de devoção, caso quisesse e pudesse investir neste modo de sepultamento. Inclusive, o valor não se mostra tão caro diante das outras opções. O que também pode nos levar a entender que um carneiro perpétuo era mais prestigioso que manter o falecido na

Igreja, em uma “cova nos corredores”. Provavelmente, a colocação de restos na Igreja possa ter sido ressignificada dentro da tradição da irmandade. De todo modo, vemos que as exigências das autoridades civis e sanitárias não foram totais; ocorreram brechas para a manutenção de antigas práticas.

A observação do Compromisso nos aproxima da vivência dos irmãos e irmãs do Rosário em sua Ordem com título recém-conquistado. Como toda norma, o estatuto não dá conta das práticas operadas no cotidiano da irmandade, mas ela nos possibilita acessar dispositivos e imagens que a Ordem tinha como ideal de conduta, ou que seus superiores tinham. A análise de alguns aspectos deste Compromisso nos permitiu perceber a posição de prestígio e reconhecimento que os irmãos negros tinham, pois alcançaram status de Ordem Terceira. Também nos permitiu identificar algumas das estratégias elaboradas por eles tendo em vista a manutenção das suas especificidades, mas também a manutenção de sua irmandade após a abolição e a república. Por último, sua força e habilidade em manter-se como uma unidade no ambiente modernizador e laicizador do final do século XIX, avesso às experiências negras e aos espaços que não contribuíssem com o projetado ideal de civilização, inspirado nas nações europeias e brancas.

A garantia de um espaço institucional de assistência financeira, médica e até mesmo familiar evidencia o propósito da irmandade em incluir seus membros na sociedade, proporcionando-lhes melhores condições de vida. A função de amparo ao irmão ou irmã condenados por crime ou necessitados de acolhimento por parte de uma entidade assistencial de prestígio trazia-lhes também, e ao mesmo tempo, reconhecimento social, já que a irmandade se colocava como uma fiadora de direitos sociais para a população negra baiana, de ambos os sexos.

Numa entidade sob a autoridade do arcebispado, a aceitação dos irmãos e irmãs “filhas de santo”, iniciados em uma tradição, sobretudo ancestral, demonstra que sua atuação tem dimensão que extrapola os limites da doutrina e do culto católico. A possibilidade de convivência de irmãos e irmãs do Rosário com o culto católico e com o candomblé evidencia, se não, uma acomodação, o respeito à força de uma tradição, a uma ancestralidade que não poderia ser simplesmente apagada, abandonada, extirpada da memória dos membros da irmandade. A coexistência do culto oficial e do culto ancestral “proibido”, possibilitada por uma “brecha” na regulamentação, pode ser vista como sinal daquela acomodação negociada entre os representantes da Igreja Católica e os irmãos e irmãs negros.

Quando observamos o ambiente avesso em que ela se manteve, vemos como a

presença da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos foi indispensável à inserção social e ao exercício dos direitos de cidadania da população negra de Salvador, ainda excluída de muitos espaços na nova ordem social. Apesar da desatenção do Estado e da sociedade em relação à inclusão desta população egressa da escravidão, os Irmãos e Irmãs do Rosário do Pelourinho mantiveram e expandiram a irmandade como espaço onde se exercitava a construção da cidadania. Seus associados, de ambos os sexos, lutaram, resistiram, transigiram e negociaram a institucionalização de um lugar de fala e de protagonismo histórico.

Considerações Finais

A proeminência da população negra da região centro-africana na América Portuguesa, evidente até o fim do século XVIII, delineou traços singulares às práticas culturais e religiosas da sociedade brasileira. Entre o século XVIII e início do século XX, as mundividências africanas fizeram do cotidiano devocional uma experiência múltipla, heterogênea e complexa. Na sociedade escravista, a população centro-africana assimilou as crenças do colonizador à sua maneira, ressignificando-as e construindo espaços com demarcações de suas pertencas étnicas, afirmando suas identidades. Nesse sentido, as irmandades de Nossa Senhora do Rosário correspondiam a uma dessas experiências interculturais, fundamentais para estabelecimento desse ambiente de pertença e de identificação no contexto diaspórico.

As manifestações devocionais dos irmãos e irmãs “angolas” e seus descendentes invadiam o espaço público baiano com frequência na Colônia e no Império. A condição de escravizado, comum a muitos irmãos e irmãs, e a oposição das autoridades religiosas diante dos ritos particulares da população negra não impediram todavia que esta negociasse e conquistasse um espaço próprio de afirmação e reconhecimento público como foi o das irmandades. Como instituição religiosa de destaque, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, localizada em Salvador, estabelecia distintas condições aos seus irmãos e irmãs e também assegurava-lhes uma comum política de assistência mútua. O compromisso com o auxílio mútuo e com a manutenção das suas práticas, dos seus cultos e festas, conferiram-lhe função social, importância religiosa e política, pois tornou-se um espaço institucional autorizado e reconhecido pelas autoridades eclesiásticas e civis e, sobretudo, um lugar de fala e de identificação de seus integrantes, parcela da população negra de Salvador, escravizada até o final do século XIX e, em tese, definidos como cidadãos e cidadãs pela Constituição de 1891.

A passagem do Império para a República trouxe mudanças para as principais capitais brasileiras. Salvador foi uma das cidades tomadas pelos princípios modernizadores e higienizadores que mantinham a exclusão social e política de homens e mulheres negras. O ideário europeizante e o esforço romanizador da Igreja Católica limitaram, em certa medida, as manifestações religiosas dos devotos negros. Por outro lado, a negociação com a Igreja Católica foi fundamental para a manutenção das irmandades negras, como a do Rosário. Significativamente, os membros desta confraria conquistaram, em 1899, o título de Ordem Terceira. O novo Compromisso, de 1900, imprimiu regras que evidenciam a manutenção da

instituição como mantenedora de direitos aos seus irmãos e irmãs e como espaço de prática da “moral cristã”. Mesmo sob a rigidez das orientações romanizadoras, os membros conseguiram preservar seu espaço que possibilitou a salvaguarda de práticas e a convivência do catolicismo, sem abrir mão do respeito às matrizes africanas da irmandade. Diante da omissão do Estado republicano quanto à inserção e assistência social aos egressos da escravidão na sociedade, a atuação das confrarias negras cumpriu aquelas funções. Além disso, e por conta disso, elas responderam pela preservação da identidade do grupo, de suas tradições e de suas expressões de religiosidade.

Bibliografia

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos das Portas do Carmo (1820). Disponível no anexo de FARIAS, Sara. “Irmãos de cor, de caridade e de crença: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997. (Disponível em <http://www.ppgh.ufba.br/wp-content/uploads/2014/07/Irm%C3%A3os-de-cor-de-caridade-final.pdf>).

Compromisso Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Rosário (1900). Arquivo da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho, Caixa 01, Doc 3, sem paginação.

BRASIL. “Código Penal dos Estados Unidos do Brasil”. Decreto nº 847, de 11 de Outubro de 1890. Capítulo XIII. Texto integral disponível em <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>.

ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas Religiosas, cultura e política no império do Brasil”. In. GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial – volume II: 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 234-269.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. “Santos, Deuses e Heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República”. In. *Afro-Ásia*, nº 18. 1996. Pp. 103-124.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *História da Vida Privada: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Carlos. A narrativa etnográfica na literatura missionária sobre o Kongo, séculos XVI a XVIII. In. PANTOJA, Selma. THOMPSON, Estevam (Orgs.). *Em torno de Angola: narrativas, identidades e conexões atlânticas*. São Paulo: Intermeios, 2014. p. 15-29.

BOSCHI, Caio Cesar. *Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BOXER, Charles. *O império marítimo português - 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CARDOZO, Manoel da Silveira. “As irmandades da antiga Bahia”. In.: *Revista de História*. Nº 95. 3º trimestre de 1973. p. 237-261.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

COUTO, Edilece Souza. “Devoções leigas na Bahia republicana”. In.: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Maringá (PR), nº 15, Janeiro/2013.

FARIAS, Sara Oliveira. “Irmãos de cor, de caridade e de crença”. A Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOMES, Angela de Castro. “História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões”. In.: SOIHET, Rachel. BICALHO, Maria Fernanda. GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). *Culturas Políticas – ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 21-44.

_____. “Venturas e desventuras de uma república de cidadãos”. In.: ABREU, Martha. SOIHET, Rachel (Orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 152-167.

GOMES, Flavio dos Santos. *Experiências Atlânticas: Ensaio e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil*. Passo Fundo: UPF, 2003.

HALL, Stuart. “Pensando a Diáspora”. In.: HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009, p. 25-48.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. “E a Bahia civiliza-se...” Ideais de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana. Salvador, 1912-1916. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1996.

NEVES, Guilherme. A religião do Império e a Igreja. In. GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (Orgs.). *O Brasil Imperial*, vol. 1: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 377-428.

OTT, Carlos. “A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho”. In.: *Afro-Ásia*, n. 6,7, 1968. p. 119-126.

QUINTÃO, Antônia. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Anablumme/Fapesp, 2002.

_____. *Lá vem parente*. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Anablumme/Fapesp, 2002.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século

XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. In.: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1996. p. 7-33.

_____. SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTANA, Analia. “A Participação Política das Mulheres na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho (1969-2001)”. Dissertação (Mestrado). Salvador, Universidade do Estado da Bahia: 2013.

SCHWARCZ, Lilia (Org.). *História do Brasil Nação: 1808-2010*. Volume 3. A abertura para o mundo (1889-1930). Rio de Janeiro e Madrid: Objetiva e Fundação Mapfre, 2012.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor – Identidade Étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SWEET, James. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

VIANA, Larissa. *O Idioma da Mestiçagem*. As irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE

Eu, Mariana de Mesquita Santos, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado *A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho: espaço de resistência, negociação e autonomia negra (séculos XVIII-XX)* foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Mariana de Mesquita Santos

Brasília, 02 de Julho de 2015.