Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História Social

Imagens de Ébano em Altares Barrocos:
As Irmandades Leigas de Negros em São Paulo
(Séculos XVIII-XIX)

Michelle Comar

São Paulo

2008

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Departamento de História

Programa de Pós-Graduação em História Social

***Imagens de Ébano em Altares Barrocos:
As Irmandades Leigas de Negros em São Paulo
(Séculos XVIII-XIX)***

Michelle Comar

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientadora: Profa. Dra. Marina de Mello e Souza

São Paulo

2008

Membros da comissão julgadora:

BANCA

Profa. Dra. Marina de Mello e Souza (orientadora)

SUPLENTE

*À memória de meu pai,
presença onipresente
em minha vida.*

*Para minha mãe,
meu exemplo de
força...e de ternura.*

Agradecimentos

Tenho a impressão de ser este o momento mais reconfortante da escrita de um trabalho que, por vezes, cobrou de mim muito mais fôlego do que eu sei que tenho. Relembrar as pessoas que estiveram presentes neste processo renova aquela sensação de início, de total disposição diante de um caminho ainda incerto, mas promissor.

À “minha orientadora”, Profa. Dra. Marina de Mello e Souza, dedico não só meu incondicional agradecimento, mas além dele um sentimento de carinho que foi se estabelecendo a cada reunião, a cada palavra de incentivo que apontava um norte – ou a direção da biblioteca mais próxima. Agradeço por ter-me apresentado à África centro-ocidental e por ter orientado o presente trabalho palavra por palavra, linha por linha. Sua generosidade intelectual permitiu meu amadurecimento acadêmico e sua maneira sempre meiga amenizou os momentos de dúvidas e inseguranças na medida em que sempre demonstrava acreditar que tudo daria certo.

Várias vezes sou grata e de várias formas à Profa. Dra. Leila Mezan Algranti, uma vez que devo a ela meus primeiros passos em direção ao estudo do passado colonial do Brasil, bem como ao interior das irmandades leigas de homens negros quando orientou minha Iniciação Científica, no Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas. Agradeço também pela presença em minha banca qualificadora e pelas observações feitas acerca do relatório.

À Profa. Dra. Maria Helena Pereira de Toledo Machado agradeço por aceitar o convite de participar da banca de qualificação e por indicar-me várias das referências bibliográficas que estão presentes no último capítulo da dissertação. Às Profas. Dras. Maria Cristina Wissembach e Lucilene Reginaldo agradeço os apontamentos feitos em congressos e seminários, todos eles pertinentes e corretos.

No espaço das reuniões do Projeto Temático Dimensões do Império Português, especialmente no núcleo Religião e Evangelização, bem como na Linha de Estudos

Escravidão e História Atlântica presenciei debates e conheci autores e textos que muito ajudaram na organização de idéias e na definição de conceitos.

Além dos horizontes da Cidade Universitária necessitei do auxílio de pessoas que eu não conhecia e que se tornaram presentes na elaboração deste trabalho: No Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, Jair Mongelli Júnior e Roberto Julio Gava trouxeram, de forma solícita e atenciosa, a maior parte dos livros de onde transcrevi as fontes analisadas e que compõem a base deste trabalho. No Arquivo de Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, em um período onde as reformas na parte física do prédio permitiam o acesso à documentação apenas em dias específicos e com hora marcada, fui cordialmente recebida pela Profa. Dra. Neli Candeias. Gláucia recebeu-me na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Largo do Paissandu, permitiu meu acesso aos documentos que lá havia acerca da Irmandade e presenteou-me com o livro *Os pretos do Rosário*, pelo qual agradeço.

Há colegas de empreitada, que mesmo distantes estiveram presentes através das formas virtuais de comunicação. Andréa Pires França, Kelly Baldini e Viviane Cattozi compartilharam comigo as ansiedades e inseguranças da arte de escrever: agradeço pelos e-mails e peço desculpas pela ausência.

A par da experiência teórica e de pesquisa da pós-graduação iniciei a prática pedagógica e fui recebida de forma singular nos locais onde leciono. As Profas. Conceição Pacelli, Regina Bertelli e Neusenice Borin apoiaram minha pesquisa e Rosana Maria Silva organizou meus horários, possibilitando minhas idas e voltas entre Socorro e São Paulo. Meus colegas de profissão e meus alunos tornaram-se interlocutores pacientes e preciosos quando meu assunto favorito e recente era, ano após ano, as irmandades leigas de homens negros.

Minha família faz com este trabalho tenha um sentido que ultrapassa o âmbito acadêmico. De forma simples e especial gostaria de agradecer a meus irmãos, Moacyr e Maurício, a meu tio, José Antonio Volponi e a minha mãe, Maria Inês por serem para mim alicerce e esteio.

Stuart Enes Soares esteve a meu lado em todos os momentos desta trajetória intelectual, permeada por momentos de dúvidas cujas respostas, assim como a História,

não possuem um gabarito exato. A ele agradeço pela demonstração do quanto vale viver e por todos e cada momento que passaremos juntos.

Resumo

O estudo da religião e da religiosidade é fundamental para a compreensão da formação da cultura “brasileira” – suas práticas e representações. No aprofundamento da análise sobre a questão da construção de novas identidades pelos africanos e seus descendentes – forjadas no contexto da escravidão na colônia portuguesa na América –, as irmandades leigas de negros podem ser tomadas como espaços de devoção e sociabilidade. Portanto, a presente pesquisa teve como objeto de estudo as irmandades leigas de negros na cidade de São Paulo, durante a segunda metade do século XVIII e o século XIX. Partindo de aportes teórico-metodológicos oferecidos pela história cultural, o estudo teve como objetivo apreender o cotidiano no interior destas associações e, a partir dele, o encontro das culturas africanas e européias que ali ocorreram, bem como compreender as alianças forjadas e os laços de solidariedade criados na intercessão dessas diversas relações sociais e culturais. Acredito que a análise das fontes e da bibliografia selecionada possibilitou compreender um pouco mais o universo social e cultural dos africanos e seus descendentes na cidade de São Paulo, bem como os códigos culturais compartilhados entre as culturas africanas e a européia, no decorrer dos séculos XVIII e XIX.

Palavras-chave: irmandades leigas de negros, religiosidade, encontros culturais.

Abstract

The study of the religiosity is fundamental to the understanding of the Brazilian culture constitution - its practices and representations. To a deeper analysis about the construction of new identities by the Africans and their descendants — forged in the context of slavery in the American Portuguese colony — the lay brotherhoods of blacks can be taken as spaces of devotion and sociability. With that in mind, this research had as object the Black lay brotherhoods in the city of Sao Paulo during the second half of the XVIIIth century and the XIXth century, and as a theoretical departure the principles of the cultural history. In that way, the study aim to apprehend the daily life of these associations, the encounter of African and European cultures present in it, and the partnerships and the links of solidarity created by the intercession of the many cultural and social relations that happened there. I believe that the analysis of the documentation and of the selected bibliography took to a better understanding of the cultural and social world of Africans and their descendants living in the city of São Paulo, as well as the cultural codes shared by Brazilian and European cultures through XVIIth and XIXth centuries.

Key words: lay Black brotherhoods, religiosity, cultural encounters.

Sumário

<u>Introdução.....</u>	<u>10</u>
<u>Capítulo 1 – Culturas em trânsito: os portugueses na África Centro- Occidental.....</u>	<u>14</u>
1.1 – Africanos e portugueses na África Centro-Occidental.....	15
1.2. Europeus e Africanos: “visões em negativo”	27
<u>Capítulo 2 – As Irmandades Leigas no Espaço Atlântico.....</u>	<u>38</u>
2.1 – As irmandades leigas na Europa e na África.....	39
2.2 – As irmandades leigas na América portuguesa.....	47
2.3. A escravidão e a (re)construção de identidades na América portuguesa.....	62
<u>Capítulo 3 - As Irmandades Leigas de Negros em São Paulo.....</u>	<u>68</u>
3.1. São Paulo: contextos históricos nos séculos XVIII e XIX.....	69
3.2. As Irmandades leigas de negros em São Paulo: Oragos e Organização.....	77
3.3. Cotidiano e sociabilidade nas irmandades de homens pretos em São Paulo.....	92
<u>Considerações Finais.....</u>	<u>109</u>
<u>Referências Bibliográficas.....</u>	<u>111</u>

Introdução

“Quanto à história, ela só pode ser uma ciência da mutação e da explicação da mudança”.

***Jacques Le Goff*¹**

A escravidão de africanos nas Américas envolveu cerca de 15 milhões ou mais de homens e mulheres arrancados de suas terras. O tráfico de escravos através do Atlântico foi um dos grandes empreendimentos comerciais e culturais que marcaram a formação do mundo moderno e a criação de um sistema econômico mundial; e a participação do Brasil nessa trágica aventura foi enorme. Para a América portuguesa estima-se que vieram perto de 40% dos escravos africanos desterrados². Aqui, não obstante o uso da mão-de-obra cativa indígena, foram os africanos e seus descendentes que constituíram a força de trabalho principal durante os mais de trezentos anos de escravidão. E a escravidão penetrou cada um dos aspectos da vida brasileira. Além de movimentarem engenhos, fazendas, minas, cidades, plantações, cozinhas e salões, os escravos da África e seus descendentes imprimiram marcas próprias sobre vários aspectos da cultura material e espiritual da colônia – sua agricultura, culinária, língua, música, artes, arquitetura, religião.

Creio ser oportuno, nesse momento de apresentação, lembrar Jacques Le Goff e o seu reconhecimento das “realidades históricas”. Em seu livro *História e Memória*, Le Goff afirmou que, “junto à história política, à história econômica e social, à história cultural, nasceu uma história das *representações*”. Ainda segundo o autor, a história das representações assumiu formas diversas – a história das *ideologias*, das *mentalidades*, do *imaginário*, do *simbólico*³.

¹ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5ª. Edição, Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003, p.15.

² Cf. REIS, J. J. e GOMES, F. dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: a história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1997. Sobre números e porcentagens do tráfico de escravos pelo Atlântico, especificamente em direção à colônia portuguesa na América, cf. MATTOSO, K. de Queirós. “No Brasil: ser uma mercadoria como as outras” IN: *Ser Escravo no Brasil*. Tradução James Amado. 3ª. Edição, São Paulo, Editora Brasiliense, 2003 (1990).

³ Para Le Goff a história das concepções globais da sociedade aborda a história das ideologias; a história das estruturas mentais comuns a uma categoria social, a uma sociedade, a uma época contempla a história das mentalidades; a história das produções do espírito ligadas não ao texto, à

Em termos teóricos há também os conceitos desenvolvidos por Roger Chartier, acerca dos quais o autor procura compreender como determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. Segundo Chartier, as lutas de representações têm tanta importância quanto as lutas econômicas para se compreender “os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus e o seu domínio”⁴.

Assim, desviando a atenção das hierarquias para as relações, das posições para as representações, a presente investigação utilizou suportes teóricos e metodológicos oferecidos pela história cultural: “as atitudes perante a vida e a morte, as crenças e os comportamentos religiosos, os sistemas de parentesco e as relações familiares, os rituais, as formas de sociabilidade”⁵. Nessa perspectiva, o estudo da religião e da religiosidade é fundamental para a compreensão da formação da cultura brasileira – suas práticas e representações – uma vez que o universo das mentalidades, das crenças e dos ritos é parte integrante do cotidiano e da consciência coletiva, como o são as relações sociais ou as instituições políticas.

Ao ingressar no Programa de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Marina de Mello e Souza, ampliei o leque desse trabalho, uma vez que procurei aproximar minha pesquisa de uma linha de estudos que busca analisar o processo de reconstrução da cultura de africanos e afro-descendentes no Brasil colônia a partir do reconhecimento da diversidade das culturas africanas em contato entre si e em contato com a cultura européia – ainda no continente africano e, posteriormente, na América portuguesa.

Assim, no aprofundamento da análise sobre a construção de novas identidades no Brasil, as irmandades leigas de negros são tomadas como espaços de devoção, sociabilidade e expressão dessa diversidade inter-cultural. Logo, foram os palcos privilegiados para onde voltei minha atenção na tentativa de entender, a partir das

palavra, ao gesto, mas à imagem caracteriza a história do imaginário; e a história das condutas, das práticas, dos rituais, que remete a uma realidade oculta, subjacente, define a história do simbólico. Cf. LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5ª. Edição, Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

⁴ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1990.

⁵ CHARTIER, Roger. Op. cit, p.153.

experiências criadas na intercessão dessas diversas relações sociais, o encontro dessas diferentes culturas.

É válido lembrar que durante a construção do texto que ora se apresenta, procurei sempre ter em mente que esses encontros culturais envolveram violência e desigualdade de oportunidades. Ainda assim, as fontes e a bibliografia consultadas apontaram que as relações que se estabeleceram e se reproduziram criaram uma realidade cultural particular, cujos termos era preciso compreender. Por outro lado, era também oportuno superar o pensamento dual que opunha cultura africana e cultura ocidental e procurar, ultrapassando essas oposições, equivalências e traduções na construção de uma nova cultura.

O enfoque aqui proposto buscou traçar um processo que envolveu aproximações e rupturas, leituras e releituras inter-culturais imersas no tempo da longa duração⁶, inserido na construção do Império português através das Grandes Navegações empreendidas no Atlântico. Neste contexto histórico, a Igreja católica ocupou-se da missão de evangelizar. Entretanto, tendo em vista que no campo da religião os indivíduos não se limitam a reproduzir aquilo que aprendem – mas, pelo contrário, são agentes ativos na construção de uma realidade simbólica –, a instituição Apostólica Romana teve que aprender a conviver com outras formas de religiosidade.

Assim, no capítulo 1 procurei descrever brevemente a instalação dos portugueses no continente africano, mais precisamente na região do Congo-Angola, bem como analisar o papel da religião e as formas como os símbolos, os ritos e as representações religiosas interferiram na construção das relações entre as culturas africanas e portuguesa ainda na África Centro-Occidental.

No segundo capítulo, através da historiografia e das diferentes formas de analisar um mesmo cenário histórico, procurei introduzir a sociedade na América portuguesa: sua religiosidade e o papel das irmandades leigas inseridas nesse contexto. Em seguida, não esquecendo a importância das culturas africanas, aponto algumas das estratégias cotidianas forjadas por africanos e descendentes na (re)construção das identidades individuais e coletivas em uma sociedade hierárquica, patriarcal e escravocrata.

⁶ Cf. BRAUDEL, Fernad. *Escritos sobre a história*. 2ª. Edição, São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

O pressuposto que acompanhou esse estudo foi a possibilidade de reconstituir, mesmo que de forma fragmentada e pontual, aspectos da vivência social dos africanos e seus descendentes – escravos e libertos – na Cidade de São Paulo, nos séculos XVIII e XIX. Assim, a partir de fontes existentes nos Arquivos da Cúria Metropolitana e do Instituto Histórico e Geográfico, tentei jogar luz, através de frestas muito estreitas, no interior das Irmandades presentes no planalto paulistano: Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, São Benedito, Santa Efigênia e Santo Elesbão. Muitas outras contribuições vieram de trabalhos já realizados, relativos à história da África, do contato entre europeus e africanos, da sociedade na América portuguesa como um todo e em São Paulo especificamente, bem como a estudos sobre as irmandades leigas no âmbito do Império português e em regiões e cidades do Brasil colônia.

No terceiro e último capítulo elucidei os contextos na São Paulo dos séculos XVIII e XIX, buscando a presença dos personagens que deram origem à presente dissertação. Também os oragos eleitos pelos africanos foram apresentados, tentando-se compreender o motivo de suas escolhas em todos os lugares onde as irmandades se desenvolveram. Por fim, ao analisar os Compromissos, atas e assentamentos de irmãos e irmãs, busquei evidenciar o cotidiano e as formas de sociabilidade que levaram à constituição de uma identidade coletiva sob o manto das irmandades leigas, identidade essa baseada na solidariedade e na busca pela liberdade.

Capítulo 1 – Culturas em trânsito: os portugueses na África Centro-Occidental

“Entre os semeadores do Evangelho há alguns que saem a semear, há outros que semeiam sem sair. Os que saem a semear são os que vão pregar à Índia, à China, ao Japão; os que semeiam sem sair são os que se contentam com pregar na Pátria. Todos terão sua razão, mas tudo tem sua conta”.

Antônio Vieira⁷

No contexto histórico das Grandes Navegações não seria simplista afirmar que os principais interesses dos portugueses eram o comércio e a evangelização. Imagino que a explanação sobre o papel histórico de Portugal na expansão ultramarina deve começar pelo vínculo entre a Coroa e tal empreendimento. Segundo Thomas Skidmore, “tal sucesso só foi possibilitado por uma combinação de fatores: consolidação precoce da monarquia, uma estrutura social que dava importância ao comércio, combinado à liderança em tecnologia náutica, um envolvimento de longo prazo em redes comerciais oceânicas, um instinto por comércio em vez de colonização e uma sede coletiva de aventura”.⁸

O apoio da Coroa portuguesa, obviamente, não foi por pura generosidade. De acordo com Raymundo Faoro, o rei delimitou as vantagens da colonização, reservando para si a parte que lhe caberia nos lucros provenientes das conquistas⁹. Além do apoio econômico, a monarquia lusitana forneceu a base ideológica da colonização: a expansão da fé católica e a catequese dos gentios legitimariam a dominação econômica e política dos povos nativos.

Sobre este assunto, Fernando Novais ressaltou que “a religião aparece desde o início como discurso legitimador da expansão que era vista, assim, como conquista espiritual”. Nessa conjuntura, foi junto ao papado que os reinos ibéricos, pioneiros da

⁷ VIEIRA, Antônio. *Sermões*. 12ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1995, p.99.

⁸ SKIDMORE, Thomas E. *Uma História do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p.27

⁹ Cf. FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*. São Paulo: Editora Globo, 1975, p.101.

colonização e expansão, “buscaram autoridade para dirimir as disputas pela partilha dos mundos a descobrir; e, a partir daí, legitimaram a conquista pela catequese”.¹⁰

Nesse contexto, a respeito dos conflitos e disputas travadas pelos portugueses na África no século XVII, falava o “capitão reformado e cidadão de São Paulo de Assunção, natural de Vila Viçosa”, António de Oliveira de Cadornega:

*“(...) não nos movia a esta conquista o interesse de adquirir reinos alheios, se não o castigar inimigos idolatras, e ampliar a Fé de Nosso Senhor Jesus Christo em estas remotas partes; e assim se dava o que pudéramos tomar para nós, quem era christão catholico do sangue real dos Reis de Angola, e em gratificação de serviços, e haver sido leal á Nação Portuguesa (...)”.*¹¹

Na própria gênese do processo já nos deparamos, portanto, com o discurso dos “semeadores” da fé cristã e ele acompanhará, como veremos, toda a colonização portuguesa.

1.1 – Africanos e portugueses na África Centro-Occidental

As relações estabelecidas entre africanos e portugueses e as raízes da cultura afro-brasileira podem ser melhor entendidas quando estudadas a partir da forma pela qual foram mediadas pela Igreja Católica. Desde o princípio do período medieval esta articulava tanto a cultura de elite quanto a cultura popular em Portugal¹². Embora tal instituição seja bem mais conhecida pelo papel da Inquisição na conversão compulsória de judeus e mulçumanos em Portugal e Espanha, o objeto dessa pesquisa são as irmandades e o aparato religioso que homenageava diversos santos, patrocinadas pela Igreja Católica e semeadas pelos europeus, tendo florescido tanto em solo africano quanto americano.

¹⁰ NOVAIS, Fernando. “Condições de privacidade na colônia” IN: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. I da *História da Vida Privada no Brasil*, coleção dirigida por Fernando Novais, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, p.32.

¹¹ CADORNEGA, António de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas – 1680*. Tomo III. Anotado e corrigido por José Matias Delgado. Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1972, p.157-158.

¹² Sobre a relevância do papel da Igreja Católica na sociedade portuguesa no período medieval cf. HEYWOOD, Linda. “As conexões culturais angolano-luso-brasileiras” IN PANTOJA, Selma et alli (org.). *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15 – São Paulo: Marco Zero, 2001; e também FALCON, Francisco José Calazans. *A Época Pombalina*, São Paulo: Ed. Ática, 1993.

Nunca é demais lembrar que o escravo negro tornado mercadoria entre os séculos XVI e XIX não veio de um continente desorganizado, sem cultura, sem tradições, sem passado, como muitos acreditaram até há pouco tempo. Ao contrário, o cativo africano tinha personalidade e história.

As regiões do Congo e de Angola são dois exemplos de processos que ocorreram nos contatos entre portugueses e centro-africanos. As novas crenças, acompanhadas por novos símbolos e práticas religiosas, bem como as novas possibilidades de comércio levados e representados pelos portugueses, assumiram feições diversas diante das situações particulares com as quais as culturas em contato tiveram que lidar, “indicando como os caminhos da dominação dependem em grande parte das determinações constituídas a partir da organização social, do mundo mental e dos processos históricos vividos pelos que são o alvo da conquista”, como bem lembrou Marina de Mello e Souza¹³.

Assim sendo, nesse momento imagino ser pertinente relatar o cenário encontrado pelos europeus na região Centro-Occidental do continente africano, bem como a epopéia da instalação do homem branco em partes daquele território, e tentar compreender como a ocupação lenta e gradual das terras e dos portos na África ajudou a fazer do Atlântico o mar que os navegadores europeus aprenderam a cruzar cada vez com mais intimidade, ligando e interligando continentes, povos e culturas no vasto Império português.

Bom motivo para nos determos neste assunto, mesmo que brevemente, vem do fato de que a região do Congo-Angola forneceu a maioria significativa dos escravos que chegaram ao Brasil. Em seu estudo sobre a escravidão negra em São Paulo, Suely Robles Reis destacou que “em fins do século XVI existia um tráfico direto com Angola”, porém intermitente àquela época e que só um século mais tarde seria retomado de forma regular e progressiva¹⁴.

¹³ SOUZA, Marina de Mello e. “Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII” IN FRAGOSO, João et alli (org.) *Nas Rotas do Império – eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES, 2006, p.295.

¹⁴ QUEIRÓS, Suely Robles Reis de. *Escravidão Negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*. Prefácio de Sérgio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: José Olympio – Brasília: INL, 1977, pp.13-15.

Linda Heywood traz em seu trabalho pesquisas de David Eltis e Joseph Miller, segundo os quais mais da metade dos escravos que chegavam ao sul do Brasil – cerca de 15 mil por ano, na década de 1790 – vinham da África Centro-Ocidental¹⁵.

Mary Karasch, em estudo sobre a diversidade étnica dos africanos trazidos ao sudeste do Brasil no século XIX, cujo desembarque era feito em portos no Rio de Janeiro, concluiu que tais “escravos eram provenientes, principalmente, da África Ocidental e Central”¹⁶. Assim como os demais autores acima citados, Robert Slenes afirmou que, no sudeste da América portuguesa, a escravidão africana era banto, pois “até meados do século XIX, os escravos trazidos para essa região do país provinham de diferentes grupos étnicos da África Central (Angola), aparentados linguisticamente”¹⁷.

Diante de tais estudos, podemos então ensejar uma importante consideração: a de que os africanos chegados ao Brasil não eram culturalmente uniformes, mas, focalizar essa diversidade significaria subestimar o fato de que, estatisticamente, a maioria dos escravos que chegou ao sudeste do Brasil nos séculos XVIII e XIX – período que analisamos no presente trabalho – vinha, sobretudo, da região Centro-Ocidental da África, isto é, da região do Congo-Angola.

É inquestionável o papel que essa população africana, trazida à América sob o estigma da escravidão, estava destinada a ter na formação da sociedade e da cultura brasileiras. Logo, o estudo das irmandades de homens negros em São Paulo, nos séculos XVIII e XIX, que aqui realizamos, partiu do pressuposto de que tais organizações deveriam ser analisadas no âmbito de uma história do império português, não se voltando apenas à América portuguesa. Como bem lembrou Laura de Mello e Souza, “os fenômenos culturais devem assim ser examinados não apenas na sua dinâmica interna como, ainda, na disseminação geográfica que conheceram, circulando entre regiões distantes”¹⁸.

¹⁵ ELTIS, David, RICHARDSON, D. e BEHRENDT, Stephen. “The structure of the transatlantic slave trade, 1662-1867: Some preliminary indications of african origins of slaves arriving in the Americas”, comunicação apresentada ao Collegium of African American Research Conference, Tenirife, Fevereiro, 1995 *Apud* HEYWOOD, Linda. Op. cit., p.62.

¹⁶ KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp.35-45.

¹⁷ SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem! A África coberta e a descoberta do Brasil”. São Paulo, Revista da USP, no.12, dez-fev.1991-1992, p.55.

¹⁸ SOUZA, Laura de Mello e (org.). *Dimensões do Império Português: Investigação sobre as estruturas e dinâmicas do Antigo Sistema Colonial*. Projeto Temático FAPESP/ Cátedra Jaime Cortesão – USP.

Voltando ao cenário encontrado pelos exploradores, uma das situações mais interessantes vividas pelos portugueses em seus primeiros contatos com a África, e que exemplifica muito bem uma situação na qual se depararam com sociedades africanas, regidas por suas regras e vivendo suas histórias, diz respeito aos contatos mantidos com o chamado reino do Congo.

A formação do reino do Congo parece datar do final do século XIV, a partir da expansão de um núcleo localizado a noroeste de *mbanza* Congo, que se tornou sua capital. Os mitos de origem registrados no século XVI se referem à conquista do território por um grupo de estrangeiros, chefiados por Nimi a Lukeni, que teria subjugado as aldeias da região do Congo e imposto a sua soberania pela guerra e também pelas alianças matrimoniais¹⁹.

As estruturas políticas e de organização social costumavam girar em torno de núcleos ligados a ancestrais comuns. Uma destas organizações tomava forma nos clãs ou nas linhagens, estrutura que os congos chamavam de *canda*, a qual estabelecia o vínculo genealógico entre os que a integravam e os que primeiro tinham ocupado determinada área de terra ou a haviam cedido a outros²⁰.

Segundo Alberto da Costa e Silva, “se a *canda* se fundava no sangue e no culto dos ancestrais, um outro tipo de sobado se desenvolvia a partir do solo, em torno dos ritos propiciatórios dos espíritos da água e da terra. O seu chefe era o *quitome* – palavra que se traduz por ‘o puro’ ou ‘o iniciado’.” A partir do culto aos espíritos havia também as sociedades secretas, cujos membros se reuniam nas florestas sob um chefe e um sacerdote, muitas vezes cultuando os albinos, os anões, os aleijados e os gêmeos, uma vez que se acreditava serem todos eles encarnações dos espíritos da terra e das águas²¹. É interessante salientar que tanto o *quitome* quanto as associações secretas buscavam harmonizar as relações dos grupos humanos com a natureza.

Mas, nesta sociedade havia uma outra fonte de poder político: a dos espíritos celestes. Esta se voltava para as relações do homem com os outros homens e a sociedade. No baixo Zaire e nos planaltos de Angola, os espíritos celestes eram tidos

Departamento de História/ Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ USP, 2004, p.33.

¹⁹ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*, p. 47.

²⁰ SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: A África antes dos portugueses*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p.519.

²¹ SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança*, p.520.

como manifestações de um poder de proteção e de destruição que podia ser usado por um indivíduo para favorecer a si mesmo e para ampliar seu espaço na comunidade – era o chamado *cariapemba*. De acordo com Alberto da Costa e Silva, o benefício recebido por uma pessoa significava a desgraça de outra quando o *cariapemba* atuava, significando as faces opostas de uma mesma moeda: “a face oposta do êxito era o malogro; do poder, a submissão; da saúde, a enfermidade; da riqueza a pobreza; da fertilidade, a aridez, a desolação e os ventres estéreis”²².

No mito de formação do reino do Congo esta divisão relacionada ao poder humano e ao natural é retratada: Nimi a Lukeni teria se casado com a filha de um *quitome*, assumindo o título de *mani* Congo, o “Senhor do Congo”, através das mãos do guardião do culto da terra e das águas²³.

Sobre o Congo, os primeiros observadores europeus deixaram o retrato de um reino bastante centralizado e próspero. Alberto da Costa e Silva enfatizou o quanto este era rico: “pela sua agricultura, pela sua produção de ferro, sal e cobre, pelo seu artesanato, pelo comércio que comandava ao longo do rio e entre o litoral, a floresta e a savana”.²⁴

Segundo a historiografia, à época realmente havia ali grandes centros comerciais regionais, nos quais produtos como sal, metais, tecidos, gêneros alimentícios e derivados de animais eram negociados. O estreitamento das relações com os portugueses intensificou o comércio regional e internacional, aumentando a importância dos comerciantes, muitos deles não congoleses²⁵.

De acordo com Costa e Silva, parte da riqueza obtida com o comércio transformava-se em tributo. Nessa cobrança havia uma escala de distribuição: o imposto

²² SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança*, p.521.

²³ Cf. SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança*, p.522.

²⁴ SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança*, p.525. Segundo o autor, os limites do reino do Congo, no fim do século XV, seriam a oeste, o Atlântico; ao norte, o rio Zaire, até a região de Luozi; a leste, a outra banda do rio Inquisi ou, mais adiante, uma linha a acompanhar o rio Nsele e a cortar depois o divisor de águas entre o Cuango e o Inquisi; ao sul, o rio Loje ou o rio Dande, até a costa, junto à qual os domínios do *mani* Congo se estenderiam para a ilha de Luanda. Alberto da Costa e Silva ressalta que, para além dessas fronteiras, muitos chefes lhe reconheciam a suserania.

²⁵ Sobre o comércio realizado pelos portugueses na costa africana ocidental, conferir: MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. Tradução James Amado. São Paulo: Brasiliense, 2003; SOUZA, Marina. *Reis Negros no Brasil Escravista*; SILVA, Alberto da Costa e. *Um Rio Chamado Atlântico – A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira/ UFRJ, 2003.

era cobrado pelos chefes de aldeias, que ficavam com uma parcela dele e passavam a outra parte ao chefe de distrito, o qual agia da mesma forma em relação ao governador; o governador, por sua vez, repassava uma parte desse tributo ao rei. Contudo, o fluxo de bens não tinha uma só direção. Havia uma espécie de contra-imposto – quem contribuía esperava receber algo em troca, além de proteção. Era como se, “através da organização tributária, se processasse uma forma especial de comércio, de permuta de bens e serviços”.²⁶

Os relatos da chegada dos portugueses ao reino do Congo confirmam que a região figurava também entre “as mais poderosas e com a mais sólida e respeitada linhagem de chefes”. Segundo Marina de Mello e Souza, a unidade do reino era mantida a partir do controle exercido pelo rei, cercado por linhagens nobres que teciam alianças principalmente por meio de casamentos, mas que eram também fortalecidas pelas relações comerciais e políticas entre as diversas regiões²⁷.

Em 1483, uma expedição chegou ao reino do Congo, liderada por Diogo Cão. Instruídos por D. João II a fazer contatos pacíficos, os portugueses se embrenharam no interior do continente e chegaram à capital congoleza, nessa época *mbanza* Congo, e lá ficaram no intuito de estreitar relações com os africanos. Devido à demora dos emissários, os navios que os aguardavam zarparam rumo à Península Ibérica levando reféns para assegurar a vida dos portugueses que ficaram no continente africano, caso houvesse algum imprevisto.

Com o intuito de “ampliar a Fé de Nosso Senhor em terras remotas”, Diogo Cão retornou ao Congo em 1485, trazendo consigo os africanos que havia levado para Portugal, todos eles...

*“Mui contentes do agazalho, dádivas e liberdade, que o nosso Rey lhes havia dado, encommendandolhe muito tratasse com todo o cuidado de introduzir naquelle reino e gentilidade e lei de Christo Senhor nosso; chegado áquelle porto restituhio a gente que levava a seu rey, com admiração de todos, cobrando a gente que lá havia chegado, quando mandou presente áquelle rey (...)”*²⁸.

²⁶ SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança*, p.525.

²⁷ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*, p. 45.

²⁸ CADORNEGA, António de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas – 1680*, p.286.

De acordo com Alberto da Costa e Silva, o *mani* Congo “ouviu cuidadosamente o que lhe narraram os quatro súditos que tinham passado vários meses em Portugal”. Contudo, como bem lembrou o autor, não só atentou o *mani* Congo para os relatos, para as entrevistas concedidas a Diogo Cão e para os presentes enviados pelo monarca português, mas “também do que vieram os seus dizer-lhe sobre as bombardas, os arcabuzes, os machados, as bestas e o tamanho dos barcos portugueses”²⁹. Não nos é difícil imaginar o raciocínio desenvolvido pelo líder congues – os estrangeiros possuíam armas e embarcações desconhecidas por eles até então; caso pudesse usufruir de tudo aquilo, certamente se tornariam invencíveis diante dos reinos vizinhos, fortalecendo-se inclusive para fazer frente aos próprios portugueses.

Contatos foram feitos e para Portugal foram enviados representantes do reino do Congo e, com eles, dentes de elefante, objetos de marfim e panos de rafia congueses como presentes ao rei D.João II. Por sua vez, de lá vieram padres e mestres de ofício: carpinteiros, agricultores, pedreiros e até mulheres para treinar as conguesas na lida de uma casa à moda européia. De acordo com Costa e Silva, “com essa gente, seguiam, em três navios, petrechos litúrgicos, instrumentos de trabalho e muitos presentes: cavalos com seus arreios, contaria de Veneza, sedas, damascos, veludos”³⁰.

Assim sendo, os grandes e pequenos do reino esperavam receber do *mani* Congo – como contraponto aos impostos recolhidos – não mais somente sal, búzios, marfim e panos de rafia, mas cada vez mais artigos adquiridos junto aos portugueses. Desta forma, “da capacidade de fornecer tais produtos passou a depender o prestígio do *mani* Congo”³¹.

Criara-se nas elites conguesas o gosto pelos artigos que traziam as caravelas: mercadorias vindas não só de longe como também da própria África e das ilhas de Cabo Verde, que os portugueses iam povoando e onde se produzia um tecido muito apreciado no continente. Marfim, peles, plumas, tecidos de lã, algodão e seda, bordados e rendas, contas de vidro, porcelanas, pistolas, espadas e outras armas de luxo, resinas, essências, pimentas, ouro, bacias, facas, destilados e uma grande variedade de produtos, de acordo

²⁹ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2002, p.361.

³⁰ Cf. SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, p.362.

³¹ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, p.368.

com as disponibilidades de uns e os desejos de outros. E a mercadoria cada vez mais desejada pelos comerciantes portugueses eram os escravos³².

Ao estimular as pessoas a se vestirem e comportarem de forma distinta da tradicional, a própria política de europeização aumentou a demanda por bens europeus. Segundo Alberto da Costa e Silva, cada cabeça de aldeia que entregava ao chefe de distrito, como tributo ao rei, “uma amarrada de peles e que antes esperava receber em troca uma cesta de sal, passara a querer agora um corte de cetim, um chapéu de abas e uma capa de veludo”. O mesmo ocorria entre o chefe de distrito e o governador, e entre este e o *mani* Congo. “O rei tinha agora, ao receber um tributo de sorgo, gado miúdo, dentes de elefante ou peças de cobre, de enviar de volta não apenas panos de ráfia ou zimbos, mas sobretudo bens que obtinha dos portugueses”³³.

Dessa forma, os produtos vindos de além-mar tornaram-se o ponto de apoio político e um dos pilares do poder do *mani* Congo: de acordo com a distribuição e o controle da quantidade distribuída, a qualidade e a raridade dos objetos, ele fortalecia ou enfraquecia seus subordinados. Àqueles que almejavam o poder não era difícil perceber a relação entre o exclusivo do comércio com os portugueses e o poder do governante.

Nesta conjuntura o escravo transformou-se rapidamente na mola do comércio. Cresceu o número dos mercadores portugueses. Nobres desentendiam-se entre si e pelas armas cativavam os vassalos uns dos outros; condenavam-se pessoas à escravidão por pequenos delitos. Vendiam-se indivíduos que se haviam penhorado por dívida. Meninos eram seqüestrados e embarcados às escondidas para São Tomé³⁴, os quais mais adiante enfrentariam a travessia transoceânica com destino, muitos deles, à Europa e às Américas. São esses escravos – que partiram da África em direção à colônia portuguesa na América, trazendo consigo seus modos de agir, de pensar, suas crenças e suas maneiras de expressá-las – bem como seus descendentes, os personagens históricos cujas traduções, adaptações, releituras e reconstruções culturais pretendemos aqui analisar e compreender pelo viés da religiosidade, considerando seus ritos, cerimônias e manifestações específicas no interior das irmandades católicas.

³² Sobre os produtos trocados entre portugueses e congueses, ver SOUZA, Marina de Mello e. “Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII”, p.280; e SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, p.373.

³³ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, pp.373-375.

³⁴ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, pp.374.

Para Charles Boxer, o Império português ganha inteligibilidade quando visto em escala global, confrontando-se as manifestações específicas para buscar as estruturas comuns e globais³⁵. Neste sentido as Irmandades e Misericórdias são palcos privilegiados de análise, uma vez que tiveram seus alicerces erigidos sob a égide do catolicismo, o qual foi levado a todo o mundo português em expansão, a partir do século XV.

No reino do Congo, por exemplo – o qual, é fundamental que se sublinhe, manteve sua independência em relação a Portugal no processo da expansão lusa nos territórios da África Centro-Occidental – por todo o século XVI, simultaneamente à expansão do comércio com os portugueses, o catolicismo enraizou-se entre a população local, principalmente entre os chefes, mas não só. Em São Salvador – nome que recebeu *mbanza* Congo –, bem como nas principais capitais de províncias, a presença de missionários estimulou e efetivou a incorporação de ritos católicos, como o batismo, e de objetos de culto como rosários, imagens de santos e crucifixos, que eram vendidos em feiras bem no interior do Congo.

Assim como nas trocas de objetos não ligados à religiosidade, eram os chefes os que mais usufruíam do comércio com os portugueses. Para eles, missionários, ritos e insígnias do catolicismo eram novos agentes e elementos de legitimação de seu poder na nova situação decorrente da presença dos portugueses nas terras do Congo. Como já observou Marina de Mello e Souza, “se o catolicismo foi, a princípio, bem aceito por parte da elite que governava da capital – uma vez que fortalecia o seu poder diante de linhagens rivais – passou a ser adotado por todos os grandes chefes, que perceberam a sua estreita relação com o comércio de novas mercadorias, cuja posse levava a uma ampliação do raio de influência e consequentemente do poder daqueles que tivessem acesso a elas”³⁶.

O catolicismo foi adotado no Congo por Mvemba Nzinga, batizado pelos portugueses sob o nome de D. Afonso I (1507-1543). Segundo Wyatt MacGaffey, D.

³⁵ BOXER, Charles R. *Portuguese Society in the Tropics: the Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800*. Madison: University of Wisconsin Press, 1965 *Apud* SOUZA, Laura de Mello e. *Dimensões do Império Português: Investigação sobre as estruturas e dinâmicas do Antigo Sistema Colonial*, p.34.

³⁶ SOUZA, Marina de Mello e. “Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII”, p.286.

Afonso deu continuidade ao cristianismo e venceu o sucessor ao trono do reino do Congo, o qual havia sido eleito pelos nobres. De acordo com relatos dos portugueses contemporâneos ao ocorrido, em um enfrentamento bélico D. Afonso superou uma força imensamente superior com a ajuda de um corpo da cavalaria celestial liderada por São Tiago (St. James). Ainda de acordo com MacGaffey, Afonso I reinou até 1543, tornando-se famoso como um respeitado correspondente da corte em Portugal, como líder e defensor de seu povo em face à crescente depredação causada pelo tráfico de escravos³⁷.

Contudo, é importante salientar que D. Afonso I³⁸ não era contrário à escravidão. Segundo Alberto da Costa e Silva, “o que muito o perturbava é que se estivesse a fazer dos congos escravos. Pois só era lícito e correto reduzir à servidão humilhante o estrangeiro”. Para o governante, apenas excepcionalmente e em virtude de um crime abominável poderia ser um congus escravizado e, ainda assim, depois de ser excluído da comunidade. Para conter a sangria de congos levados pelo comércio de escravos, D. Afonso I passou a controlar o embarque das peças – instituiu um comitê de três membros, os quais deveriam emitir a licença que permitiria ou não o embarque dos indivíduos. Dessa forma, o *mani* Congo conseguiu estancar a perda de braços em seu reino e, desviando o tráfico, voltou a ter o domínio político em suas mãos³⁹.

O interesse cada vez maior dos portugueses na África Centro-Ocidental, os quais tinham em vista o comércio e a expansão da fé católica, fez com que a Coroa lusitana estreitasse seus laços com a região ao sul do Congo. Tal região, que ficou conhecida como Angola, era um território formado por vários estados independentes e, ao

³⁷ Cf. MACGAFFEY, Wyatt. “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa” IN: SCHWARTZ, Stuart B., edited by, *Implicit Understandings: Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era*. University of Minnesota: Cambridge University Press, 1994, p.254.

³⁸ Com D. Afonso, cria-se a primeira escola primária elementar, onde se ensinava a língua portuguesa por intermédio de um professor congolês que teria ido para Lisboa com Diogo Cão no retorno da primeira embarcação portuguesa a aportar na região. Também é sob a autoridade de D. Afonso que tem lugar o *Regimento* de D. Manuel I de Portugal, a partir do qual se fundamenta a ação política e cultural portuguesa no Congo, instruindo a ação missionária, regulamentando a escravidão e instituindo os cargos políticos segundo os preceitos portugueses: príncipes, marqueses, condes etc. Cf. GONÇALVES, Rosana. GONÇALVES, António Custódio. “A História Revisitada do Kongo e de Angola. Lisboa: Editorial Estampa, 2005”. *Revista de História*, no.155, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2º. Semestre, 2006, pp.183-188.

³⁹ Cf. SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, pp.374-375.

contrário do que ocorrera no reino do Congo, não conseguirá manter sua independência em relação a Portugal.

Também diferentemente do Congo, onde o catolicismo serviu para fortalecer a centralização do poder nas mãos de uma facção por oposição a outras – como no caso de D. Afonso I, acima comentado –, em Angola o catolicismo fazia parte do conjunto de relações introduzidas pelos portugueses, dentre as quais se destacavam as relações comerciais e as alianças políticas, fatores esses que podiam mudar a configuração das hierarquias de poder locais criando possibilidades para que chefes secundários expandissem seus domínios com a força adquirida na relação com os portugueses, que garantia acesso a mercadorias cobiçadas e, se necessário, assistência militar⁴⁰.

No caso específico de Angola, não se tratava mais de repetir a política de aliança, catequese e cooperação desenvolvida no Congo, mas de ocupar o reino do *angola*, para depois de uma posição de força, convertê-lo. Assim, com o apoio da coroa portuguesa, foi criada em 1571 a Capitania de Governança de Angola, calcada no sistema de capitânicas hereditárias adotado no Brasil, e dela fez-se donatário Paulo Dias de Novais, que só em 1575 chegou às terras a ele atribuídas. Como já observara Costa e Silva, “D. Sebastião deu a Paulo Dias o que não era dele. Transferiu-lhe o governo e a posse de terras que não pertenciam a Portugal, mas a reis africanos”⁴¹.

Enquanto o reino do Congo conservou sua independência até o século XIX, Angola, de acordo com Kátia Mattoso, “conquistada pela força, sofreu a presença viva da administração portuguesa” e foi o maior reservatório de homens negros enviados para a colônia portuguesa na América. Neste caso, pode-se argumentar que muitos estados africanos, atraídos pelo lucro, voltaram-se para a captura e venda de escravos, o que, segundo a autora, explica “figurar a instabilidade política como traço dominante dessas regiões a partir do século XVII”⁴².

Segundo Beatrix Heintze, as sociedades locais centro-africanas conseguiram manter, em muitos combates, a sua independência política, mas no plano econômico já existia uma estreita ligação ao tráfico transatlântico de escravos, criando-se assim uma

⁴⁰ Cf. SOUZA, Marina de Mello e. “Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII”, p.291.

⁴¹ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, p.408.

⁴² Cf. MATTOSO, Kátia. *Ser Escravo no Brasil*, p.27.

dependência mútua entre as classes dominantes africanas e os portugueses na costa. Sobre o papel de alguns chefes de sociedades centro-africanas como fornecedores de escravos para o Império português, Heintze corrobora a afirmação de Kátia Mattoso⁴³. Nessa via de mão-dupla, o comércio de escravos trouxe enormes benefícios econômicos e políticos não só para os europeus que a ele se dedicaram, mas também aos chefes africanos que, fortalecidos pelo controle que exerciam sobre a venda de cativos, aumentaram seus poderes políticos.

É clara a relação que se estabelece, na história da presença e dos contatos estabelecidos entre africanos e portugueses na África Centro-Occidental, entre comércio, religião e poder. De um lado, os portugueses esperavam ansiosamente encontrar minas de ouro e prata, mas, não se concretizando esta via de lucro, os exploradores viram nas peças negras uma outra forma de compensar o investimento feito nas grandes navegações. Em contrapartida, a chegada dos portugueses possibilitou a troca de objetos materiais entre as duas culturas, bem como a adoção – por parte dos africanos – de representações relacionadas à religiosidade e que se ligaram diretamente ao exercício do poder político exercido pelos chefes locais.

A prática de investir coisas simples e corriqueiras de um sentido sagrado, de fazê-las o assento de forças sobrenaturais e a fundação do poder político, segundo Alberto da Costa e Silva, “de um poder político compreendido como meio de entendimento não só entre os grupos humanos, mas também entre a natureza e a comunidade, entre os ancestrais e os que ainda estão por vir, é habitual na maior parte da África e corrente ao sul do rio Zaire, desde o Atlântico até os Grandes Lagos”⁴⁴.

Em relação à constituição do poder, à sua legitimação e à possibilidade de ele ser exercido, creio ser pertinente enfatizar que “em todas as sociedades da África subsaariana, a interconexão entre o mundo material, a vida presente e o mundo imaterial fazia-se sentir”⁴⁵. Assim, segundo Marina de Mello e Souza, nas sociedades africanas toda pessoa era antes de tudo membro de uma família e de um clã. As linhagens, as aldeias e os clãs, isto é, estruturas cada vez mais amplas, “teciam uma solidariedade

⁴³ Cf. HEINTZE, Beatrix. Angola nas garras do tráfico de escravos: as guerras do Ndongo (1611-1630). *Revista Internacional de Estudos Africanos*, no.2, pp.11-12.

⁴⁴ SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança*, p.528.

⁴⁵ SOUZA, Marina de Mello e. *Catolicismo e Comércio na Região do Congo e de Angola, Séculos XVI*, p.283.

fundada na etnia e na consciência de cada um descender do mesmo antepassado”. Na visão da autora, com a separação dos grupos de origem e a quebra das relações de linhagem, foram atingidas as bases da vida dos indivíduos capturados e aprisionados, compelidos a encontrar outros laços sobre os quais teceriam uma nova organização social⁴⁶.

Esses negros arrebanhados, arrancados às famílias, à comunidade dos clãs e das aldeias, a seus hábitos espirituais, culturais, materiais, tornaram-se para os europeus, como bem lembrou Kátia Mattoso, um rebanho humano em consignação, “cujo estatuto jurídico não era de fato definido, pois os cativos somente se tornariam escravos após serem revendidos”⁴⁷. Certamente o medo, o abatimento e o pavor, o horror diante do desconhecido e do estranho foram suas primeiras reações. O aparelhamento e carregamento do navio negreiro anunciavam a iminência da viagem.

Era chegada a hora da partida. E durante os dias de cativo, apesar da dificuldade de comunicação, da apreensão, surgiam laços de amizade, mesmo tímidos, com os companheiros de infortúnio – os “malungos”⁴⁸.

Segundo Marina de Mello e Souza, já na África pessoas vindas de diferentes aldeias passavam a conviver, partilhando os mesmos sofrimentos, frequentemente atadas umas às outras, trocando experiências e solidariedades. De acordo com a autora, “o tempo transcorrido entre o aprisionamento e o embarque podia ser muito longo”, uma vez que, “além do percurso que levava aos portos, havia uma cadeia de comerciantes que negociavam os escravos”, na qual os grupos se desfaziam e outros grupos se formavam a caminho da costa⁴⁹.

Em meio a várias línguas, os cativos aprendiam a se comunicar, encontrando semelhanças entre seus idiomas e ensinando as diferenças aos companheiros. Nesse tempo de mudanças múltiplas nasciam amizades e inimizades, e novas formas de

⁴⁶ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*, pp.137-149.

⁴⁷ MATTOSO, Kátia. *Ser Escravo no Brasil*, pp.43-44.

⁴⁸ Segundo Robert Slenes, a palavra *malungo* aponta, em algumas línguas banto, significados relacionados à embarcação e a companheiro de viagem, chegando ainda ao sentido de “companheiro de travessia da vida para a morte branca”. Cf. SLENES, Robert. . “Malungu, ngoma vem! A África coberta e a descoberta do Brasil”, p.54. Kátia de Queirós Mattoso usa o termo “malembo” para designar “companheiro de viagem”.

⁴⁹ Cf. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*, pp.147-149.

relações eram forjadas ainda nos porões dos navios. Ali, novos contatos se estabeleciam e líderes eram eleitos.

E a religião, também ela desmantelou-se sob a influência das transformações políticas e sociais? A África negra, tão diversificada em matéria de idiomas, etnias, organização social, também o era no terreno da religiosidade, a qual desempenhava papel relevante na forma de organização social que mantinha e enquadrava o africano em sua vida cotidiana.

Ao desestruturar as bases da sociedade africana e ao misturar as etnias, a escravidão conseguiu destruir as estruturas sociais de matrilinearidade e parentesco. Mas os africanos souberam salvaguardar seus valores religiosos ainda em solo africano – nos primeiros contatos com os portugueses, nos porões dos navios negreiros – e, cuidadosamente, em solo americano, reinterpretá-los em práticas, símbolos e representações que mesclavam a religiosidade africana e os rituais católicos.

Logo, para ir adiante nessa tentativa de entender e analisar essas tantas culturas colocadas em contato, a religião, a partir de agora, nos servirá de fio condutor, tendo em vista que esteve desde o início no cerne das justificativas da expansão ultramarina portuguesa.

O item seguinte aborda os limites do universo controlado pela Igreja católica e o mundo das práticas condenadas e proscritas, dos rituais, das representações e dos comportamentos africanos. Como em uma “visão em negativo” – ou oca, onde temos a noção exata do contorno, mas não podemos distinguir claramente seu conteúdo⁵⁰ – procurei analisar os traços de uma cultura talvez nem africana, nem européia: uma cultura tecida de trocas recíprocas entre grupos em constante trânsito através do Atlântico, no Império português.

1.2. Europeus e Africanos: “visões em negativo”

Assim como a atividade comercial, a missão religiosa foi uma das vias privilegiadas pela qual se deram os primeiros diálogos com as diferentes culturas postas em contato com o mundo ibérico, a partir das grandes navegações. De acordo com

⁵⁰ VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Tradução Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2004, p.185.

Marina de Mello e Souza, “desde os primeiros momentos de contato com os africanos, a adoção do catolicismo oferecido pelos padres portugueses esteve articulada à possibilidade de realizar trocas comerciais”⁵¹.

Se da parte dos europeus era necessário construir uma compreensão das culturas locais com as quais passaram a conviver estreitamente, da parte das populações nativas também era necessário o desenvolvimento de novos instrumentos cognitivos que dessem conta das situações que passavam a experimentar. Acontecia então um processo de tradução de parte a parte, sendo a linguagem religiosa uma área privilegiada da mediação simbólica. Na complexidade resultante do conflito cultural, e como decorrência dessa tentativa de comunicação, os rituais e os sacramentos ocuparam um lugar privilegiado de intermediação entre as diferentes perspectivas culturais⁵².

Logo, para entender as relações que se estabeleceram entre europeus e africanos, é fundamental entender a construção do sentido do outro realizada reciprocamente, ou seja, compreender os códigos colocados em jogo de um e de outro lado do encontro colonial. Imagino que esta proposta de estudo permite perceber como as sociedades africanas receberam e incorporaram, ou não, os elementos que os missionários buscavam disseminar, como se deram as chamadas conversões – quando ocorreram – e que religiões resultaram do processo de negociação entre crenças e ritos tradicionais e o cristianismo que os portugueses levaram à África Centro-Ocidental. Ou seja, como se deu a assimilação, a transformação ou interpretação de códigos externos dentro de uma determinada cultura, a partir de situações de encontro “inter-cultural”, usando a terminologia proposta por Paula Montero.

Sobre essas situações de encontros “inter-culturais”, Paula Montero observou que, desde o século XVI, o que chamamos de religião foi o campo privilegiado no qual o Ocidente definiu e decifrou o outro. Isso porque, segundo a autora, a religião – ao lado da noção de civilização – foi um dos conceitos mais generalizadores que a Europa pôde

⁵¹ SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e Angola - séculos XVI e XVII, p.285.

⁵² PROSPERI, Adriano. O Missionário, IN: VILLARI, Rosário (org.) *O Homem Barroco*. Tradução Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p.150.

conceber para incorporar a alteridade cultural e fazê-la entrar em seu sistema de comunicação⁵³.

No processo de aproximação entre africanos e portugueses, a linguagem religiosa pode ser concebida como um terreno de mediação, onde cada cultura pôde tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pôde encontrar seu sentido e, logo, sua tradução em termos culturalmente compreensíveis. Por exemplo: ao demonizar as crenças e práticas religiosas dos africanos, os europeus faziam dessa atitude uma maneira de compreendê-los. Dessa forma, o campo do religioso pode ser tomado como uma linguagem privilegiada das relações inter-culturais – linguagem que produziu as categorias por meio das quais os agentes históricos aqui estudados procuraram responder às questões que as diversas situações de contato lhes colocavam.

Assim, podemos pensar que os ritos, mitos e crenças foram tomados pelos portugueses como meio de leitura das religiões e da cultura africanas, e vice-versa. Todavia, tais atos de classificação e nomeação, para que se tornem convincentes e aceitáveis por ambas as partes, dependem de um acordo sobre o sentido dos signos. Paula Montero sugeriu que esses “códigos compartilhados” são intersubjetivos e, necessariamente, só podem ser lidos no processo da experiência cotidiana de comunicação⁵⁴.

Contudo, é preciso nos determos um pouco mais sobre esta questão. Penso que não podemos falar em compartilhamento de códigos por parte dos europeus – talvez sim dos africanos, que interpretaram os códigos europeus à sua maneira; já os brancos negaram os códigos africanos – pelo menos os religiosos. Portanto, não creio que possamos falar em compartilhamento de códigos nessa relação. Creio que neste caso específico poderíamos dispor dos estudos de Wyatt MacGaffey e falar em “diálogo de surdos”, quando o que está em questão são as formas como os africanos incorporaram o catolicismo, visto pelos brancos como conversão. Por exemplo: ao analisar o primeiro catecismo escrito em Kikongo, em 1556, MacGaffey apontou como este documento revelava o desenvolvimento de um vocabulário ambíguo que mediou o diálogo de

⁵³ MONTERO, Paula. Missionários, índios e mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.) *Deus na Aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006, p.36.

⁵⁴ MONTERO, Paula. *Deus na Aldeia*, p.15.

surdos por séculos, onde termos religiosos possuíam um significado para os nativos e outro para os missionários cristãos⁵⁵.

De forma ambígua ou não, no Congo, a religião – mais do que as novas tecnologias trazidas pelos brancos de além-mar, como as armas, por exemplo – foi logo percebida como forma eficaz de fortalecer o poder central dos governantes. No entender de Marina de Mello e Souza, os novos ritos religiosos introduzidos pelos portugueses proporcionaram um significativo aumento do poder dos líderes convertidos, imediatamente notado por todos. Logo, “era grande o empenho dos chefes em tornar inteligível a nova religião”⁵⁶.

Todavia, não é de repente que um líder convence sua comunidade a adotar novas práticas religiosas, e, conseqüentemente, novos rituais, insígnias e representações no campo da religiosidade. A história da adoção do catolicismo no Congo é pontilhada de detalhes; conhecer alguns deles e tentar entrever as traduções realizadas por ambas as partes presentes nessas relações talvez possa nos ajudar a compreender a construção dessa nova realidade simbólica a partir do cristianismo.

A análise das simbologias envolvidas nas relações entre os portugueses e os africanos em seus primeiros contatos, ainda na África Centro-ocidental, será um dos caminhos para percebermos a articulação entre as esferas da religião e do poder, mais uma vez no que se refere às sociedades em contato, isto é, “tanto a que traz os ensinamentos cristãos e os projetos civilizadores construídos pelo pensamento europeu, quanto as que se tornaram alvo dessa ação civilizadora, mas que também viveram suas histórias particulares, viram o mundo a partir de seu próprio prisma e tentaram extrair do contato aquilo que lhes trazia proveito e sentido”⁵⁷.

Especificamente no estudo que aqui se apresenta – que busca pensar o encontro de culturas africanas e portuguesa no interior das irmandades leigas de homens negros, inseridas no contexto da expansão do Império português – é interessante tentar desvendar as estratégias de mediação simbólica ocorridas por meio da religião católica,

⁵⁵ Cf MACGAFFEY, Wyatt. “Dialogues of the deaf”, p.260.

⁵⁶ Para as diferentes formas de aproximação dos chefes centro-africanos com o catolicismo, ver SOUZA, Marina de Mello e, Catolicismo e comércio na região do Congo e Angola - séculos XVI e XVII; SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*.

⁵⁷ Cf. Texto do núcleo Religião e evangelização, Projeto Temático *Dimensões do Império Português*, Cátedra Jaime Cortesão - Departamento de História, FFLCH/ USP, 2008, pp.04-05.

bem como a forma como os africanos articularam suas experiências, as transformaram e ressignificaram ainda em solo africano e, posteriormente, na América. Assim tenta-se reconstruir analiticamente o que pode ter sido uma forma por meio da qual os africanos e seus descendentes organizaram discursivamente suas experiências e mobilizaram os repertórios culturais à sua disposição.

Neste momento, seria interessante voltarmos e repensarmos a chegada de Diogo Cão ao reino do Congo – em 1485 – quando este retornou de Portugal com os africanos que com ele regressavam da Europa. De acordo com os estudiosos⁵⁸, tal retorno foi motivo de festas e comemorações. Os congoleses recém-chegados, agora conhecedores da língua e de alguns costumes portugueses foram recebidos...

“com tal alegria que ninguém, nem por palavras nem por escrito o poderia dizer, como se todos fossem mortos e ressuscitados, e a chegada daqueles oradores e negros por todo o reino de repente foi conhecida, e assim uma multidão infinda pela alegria correu a vê-los”⁵⁹.

Segundo Marina de Mello e Souza, “disposto a abraçar a religião dos visitantes, o *mani* Congo enviou em 1489 uma embaixada a Portugal, a qual formalizava seu desejo de se converter ao cristianismo”⁶⁰. A partir daí, no intuito de comungar do universo espiritual católico, as receitas da venda de escravos foram usadas pelos governantes africanos não só para contratar padres europeus, mas também para enviar para a Europa indivíduos das principais linhagens para serem formados e ordenados padres. O catolicismo europeu – principalmente seus símbolos e ritos – passou então a ser parte integrante do cotidiano no Congo. Contudo, como já mencionado no item anterior, é importante destacar que “a adoção de ritos e símbolos católicos pela elite congolesa, bem como a importância que os missionários católicos passaram a ter, estiveram ligadas à busca do fortalecimento e à legitimação do poder do *mani* Congo e dos chefes provinciais”⁶¹.

⁵⁸ Cf. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*; MACGAFHEY, Wyatt. *Dialogues of the deaf*; e também do mesmo autor *Religion and Society in Central Africa – The Baongo of Lower Zaire*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986; THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

⁵⁹ PINA, Rui de. *Relação do Reino do Congo*, p.101 *Apud* SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*, p.52.

⁶⁰ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*, p.52.

⁶¹ SOUZA, Marina de Mello e, *Catolicismo e comércio na região do Congo e Angola - séculos XVI e XVII*, p.284.

Vale lembrar também que, no decorrer do século XVI, em virtude do estreitamento dos laços comerciais entre congoleses e portugueses, a tentativa de colonização das regiões próximas ao Congo foi posta em prática. Em 1575, a expedição colonizadora de Paulo Dias de Novaes desembarcou em Luanda, implantando ali o centro de uma colônia que foi montada a partir de alguns presídios construídos ao longo do rio Cuanza⁶². Para nossa pesquisa, muito nos interessa tal região, uma vez que, segundo Roquinaldo Ferreira, fundada em 1576, “Luanda teria sido um centro difusor de uma cultura que mesclava elementos da cultura européia e africana”⁶³.

Dessa forma, parte do processo de intensificação da presença portuguesa foi a fundação, pelo governador Manuel Cerveira Pereira, em 1603 ou 1604, da primeira fortaleza e presídio construído em Angola⁶⁴, na região de Cambambe, o qual recebeu a invocação da

*“May de Deos, Senhora do Rozario, edificando-lhe caza, igreja bastante em grandeza, onde a Senhora he patrona, com mais duas confrarias nos altares collateraes de São Miguel e Almas e do nosso Santo portuguez, que chamão em Itália de Pádua e em Portugal de Lisboa; as quaes confrarias servem os moradores daquelle prezidio, fazendo-lhe suas festividades com dispêndio de suas fazendas, tendo seu capellão, que o he tambem da infantaria (...).”*⁶⁵

Assim, podemos perceber a influência da religião na irradiação da cultura luso-européia na região Centro-Occidental da África, pois além da construção de igrejas e

⁶² Cf. SOUZA, Marina de Mello e, Catolicismo e comércio na região do Congo e Angola - séculos XVI e XVII, pp.288-289.

⁶³ FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas Crioulas”: o Significado Plural da Mestiçagem Cultural na África Atlântica, *Revista de História* 155, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humans, USP, 2º. Semestre, 2006, p.18.

⁶⁴ Há uma longa nota logo no início do capítulo no qual Cadornega descreve a fortaleza, presídio e capitania de Nossa Senhora do Rosário de Cambambe, onde o autor narra os detalhes de sua fundação. Nesta nota há a explicação de que “a primeira fortaleza de Cambambe foi fundada pelo governador Manuel Cerveira Pereira em 1603 ou 1604”, e não na era de 1597, como havia referido Cadornega, “pois o primeiro governo de Manuel Cerveira Pereira foi de princípios de 1603 a 1607 e não antes, como foi ratificado no tomo I pelo cônego Delgado. Os restos desta fortaleza e os da que foi mais tarde construída no alto de Cambambe, assim como as ruínas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, erguida dentro desta fortaleza, estão classificados como monumento nacional pelo governo de Angola, em atenção ao seu significado e valor histórico”.

⁶⁵ CADORNEGA, António de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas*, p.148.

altares, os símbolos cristãos foram amplamente divulgados entre os africanos. Podemos perceber esse fato através das palavras de Cadornega⁶⁶, ao registrar que,

*“Em estampa do nosso primeiro tomo da nossa Historia Angolana, mostramos ao Rey do Congo retratado como o pintão, com seu habito de Christo nos peitos; a razão disto vem a ser, porque tem por tradição que os nossos sereníssimos Reys de Portugal mandarão a el Rey do Congo, quando metterão naquelle poderoso reino a propagação da nossa Santa Fé, alguns habitos da ordem e cavallaria de nosso Senhor Jesus Christo, para elle, com permissão de poder dar os mais a seu filho primogênito e a algum grande de seu reino, e por esta razão uzão delle e os pintão com tã catholicos diviza (...)”*⁶⁷.

Assim como os objetos e paramentos, as práticas católicas foram também incorporadas ao sistema religioso africano. O batismo foi apresentado primeiramente aos chefes e suas respectivas famílias. A passagem anotada por Cadornega sobre o batismo adotado pelos maiores do reino do Congo, na África Centro-Occidental, confirma a relação entre a adoção do catolicismo e o aumento do poder político exercido pelos chefes africanos:

*“Os mais destes apotentados são bautizados com o honorifico de Dom, e têm em suas terras e senhorio o uso catholico, e os de mayor poder capellas, com capellaens, que lhes dizem missa e administração os sacramentos da Santa Madre Igreja (...)”*⁶⁸.

Entretanto, a despeito da adoção do batismo e da construção das igrejas, diversos estudos⁶⁹ apontaram o desenvolvimento de um “catolicismo africano”, o qual apresentou

⁶⁶ É importante esclarecer que: 1º.) entre o batismo do primeiro *mani* Congo e os registros de Cadornega passaram-se cerca de 150 anos; 2º.) é preciso considerar as diferenças entre Congo (independente) e Angola (subordinada a Portugal) no que diz respeito à relação com o catolicismo. Assim, os exemplos utilizados acima, a partir de análises históricas particulares, têm como objetivo apontar as múltiplas formas de releitura do catolicismo em contextos específicos na conjuntura histórica estudada.

⁶⁷ CADORNEGA, António de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas*, p.196.

⁶⁸ CADORNEGA, António de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas*, p.205.

⁶⁹ Cf. GONÇALVES, António Custódio. *Le Lignage Contre L'état – Dynamique politique Kongo de XVIème au XVIIIème siècle*. Instituto de Investigação Científica Tropical – Universidade de Évora, 1985; HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press; MACGAFFEY, Wyatt. *Dialogues of the deaf*; SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*; REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História, IFCH-UNICAMP,

uma enorme variação em suas formas de adoção na região Centro-Occidental africana. A recepção variada à missionação nos diferentes contextos analisados nos sugere, talvez, uma “visão em negativo”, onde cada cultura preenchia os contornos delineados pelo encontro cultural com as cores que melhor realçavam suas crenças e seus interesses.

Aqui, inclino-me a crer que a noção de tradução, pensada por Cristina Pompa⁷⁰, parece ser adequada para abordar essas situações de contatos culturais ocorridos a partir da esfera religiosa, uma vez que ela permitiu a comunicação, transformando “o ininteligível em algo compreensível em seus próprios termos” e criou um produto novo na construção de uma nova cultura, a partir das relações entre portugueses e africanos⁷¹. Por exemplo, a alegria demonstrada com a volta dos congoleses levados por Diogo Cão (na passagem transcrita acima) pode ser entendida em termos de “tradução” quando pensamos a representação da cruz e o ritual do batismo.

De acordo com Marina de Mello e Souza, “o signo da cruz é conhecido dos povos habitantes das regiões do reino do Congo e de terras mais ao sul, que ficaram conhecidas como Angola desde há muito tempo”⁷². Nesta mesma linha interpretativa, o trabalho de Kimbwandande Kia Busenki Fu-Kiau e os textos de Wyatt MacGaffey, ambos citados por Souza, apontaram que a cruz é para os congoleses, chamados de bacongos pela antropologia contemporânea, um importante signo de entendimento do mundo circundante, tanto o visível quanto o invisível. Segundo esses autores, o desenho da cruz indica o ciclo básico da vida, pensado a partir dos quatro pontos percorridos pelo sol no seu movimento circular e contínuo: o nascimento, quando desponta no horizonte; a maturidade quando alcança o ponto mais alto no céu; a morte, quando se põe do outro lado do horizonte; e a existência no mundo dos mortos, quando está no

Campinas, 2005.

⁷⁰ Cf. POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Bauru – SP, Edusc, 2003.

⁷¹ Texto do núcleo Religião e evangelização, Projeto Temático *Dimensões do Império Português*, Cátedra Jaime Cortesão - Departamento de História, FFLCH/ USP, 2008, p.03.

⁷² SOUZA, Marina de Mello e. Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas. Congresso Internacional “O espaço atlântico de antigo regime: poderes e sociedades”, promovido pelo CHAM e pelo IICT e realizado de 2 a 5 de novembro de 2005 na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. A comunicação foi apresentada também no Colóquio Internacional “Escrita, Memória e Vida Material, promovido pelo Projeto Temático Dimensões do Império Português, em 10 de outubro de 2006 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, p.05. Disponível on line: http://www.instituto-camoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/marina_mello_souza.pdf

pólo oposto, iluminando o mundo invisível, do qual segue seu trajeto circular para começar novo ciclo⁷³.

Ao estudar as traduções simbólicas a partir dos crucifixos centro-africanos, Souza destacou como é entendida a divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos nestas sociedades – mundos estes separados pela água, conforme as imagens mais recorrentes. Acima da linha do horizonte estão os vivos, que são negros; abaixo da linha do horizonte estão os mortos, de cor branca, e uma multiplicidade de espíritos da natureza que povoam a esfera invisível do mundo. Segundo a autora, essa organização está expressa no signo da cruz: “o eixo horizontal da cruz liga o nascer ao por do sol, assim como o nascimento à morte dos homens, e o seu eixo vertical liga o ponto culminante do sol no mundo dos vivos e no mundo dos mortos, permitindo a conexão entre os dois níveis de existência”⁷⁴.

Um ponto que talvez nos auxilie a entender melhor a facilidade com que a cruz católica foi adotada e a importância que logo ocupou entre os objetos com poderes especiais – sendo colocada em altares, reverenciada, usada como amuletos de proteção, como insígnias de poder – diz respeito à chegada dos portugueses pelo mar, simultaneamente à marcação da tomada de posse de terras até então desconhecidas dos europeus através de uma cruz, a qual coincidia com o universo simbólico religioso desses africanos.

No entender de Wyatt MacGaffey⁷⁵, os brancos portugueses foram tomados pelos congoleses como seres do além, que lhes ofereciam uma religião mais poderosa. O catolicismo, oferecido por emissários brancos do mundo dos mortos, que chegaram pelo mar (a água que separa um mundo do outro), em enormes embarcações nunca antes vistas, foi adotado pelos congoleses como uma versão mais poderosa de suas crenças

⁷³ A.Fu-Kiau Bunsenki-Lumanisa, *Le mukongo et le monde qui l’entourait*, traduction française par C. Zamega-Butukezanga; Recherches et Synthèse n° 1, Office National de la Recherche et de Développement, Kinshasa, 1969 e Kimbwandande Kia Busenki Fu-Kiau, *Tying the Spiritual Knot. African Cosmology of the Bantu-Kongo. Principles of Life & Living*, Canada, Athelia Henrietta Press, 2001. Wyatt MacGaffey, *Religion and Society in Central África. The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986 e *Kongo Political Culture. The conceptual challenge of the particular*. Bloomington, Indiana University Press, 2000 Apud SOUZA, Marina de Mello e. Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas.

⁷⁴ SOUZA, Marina de Mello e. Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas, p.06.

⁷⁵ Wyatt MacGaffey, “The west in Congolese experience”, *Africa & the West*, organizado por Philip D. Curtin, Madison, University of Wisconsin Press, 1972, pp. 49-74.

tradicionais, e os ritos e objetos de culto católicos substituíram alguns dos que existiam então⁷⁶.

Sobre este mesmo ponto, de acordo com Alberto da Costa e Silva, sugerem alguns autores⁷⁷ que se os habitantes da foz do Zaire receberam tão bem e com tamanha reverência os portugueses, foi porque os confundiram ou relacionaram com ancestrais divinizados ou com espíritos da água, “quase como deuses terrenos”, como escreveu Filippo Pigafetta, a repetir o que lhe narrou, em Roma, em 1589, um embaixador do rei do Congo, o português Duarte Lopes. Quiseram em tudo ser como aqueles seres de aparência sobrenatural, o que explicaria a rapidez e o fervor com que procuraram cristianizar-se e adotar o que podiam da cultura lusitana⁷⁸.

Contudo, o próprio Alberto da Costa e Silva desconfia de tal tese. Para o autor, após o ocorrido com Cortez no México, os europeus passaram a se imaginar como deuses na mente dos naturais de quase todas as terras às quais chegaram – nas Américas, na África e na Oceania. “Convencidos de sua superioridade, procuravam atribuir ao outro a imagem que de si próprios haviam construído e se punham a crer que os nativos os tinham por sobre-humanos. Confundiam as vênias da hospitalidade com gestos de adoração”⁷⁹.

Muito apropriadamente, pondera Costa e Silva que, “ainda que os congoleses, num primeiro momento, tenham tomado os recém-chegados por seus heróis fundadores ou por espíritos das águas, pronto mudaram de opinião”. Desde o início, aliás, segundo o autor, “não devem ter faltado os cépticos, os que viram antes dos outros que os portugueses não eram brancos de verdade, como os espíritos dos antepassados, e sequer descoloridos, como os albinos. Aos cépticos não lhes escapou tampouco que esses mortos morriam novamente. E morriam com facilidade, um após outros, atacados pelas febres”⁸⁰.

⁷⁶ Cf. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros No Brasil Escravista*, pp.62-70.

⁷⁷ Entre eles Georges Balandier. *Daily Life in the Kingdom of the Kongo from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, trad. de *La Vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*, por Helen Weaver, Nova York: Pantheon Books, 1968; Anne Hilton. *The Kingdom of Kongo*, Oxford: Clarendon Press, 1985; e Giorgio Raimondo Cardona, *Africani e Portoghesi: l'altra faccia della scorpeta*, *Quaderni Portoghesi*, n.4, Pisa, 1978.

⁷⁸ Cf. SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, p.359.

⁷⁹ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, p.360.

⁸⁰ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, pp.359-360.

Diante do exposto, acredito que o episódio da chegada dos portugueses na África Centro-Occidental e o modo como os brancos foram visto pelos nativos podem ser melhor compreendidos quando analisados sob as noções de tradução e de código compartilhado, propostos por Cristina Pompa e Paula Montero⁸¹. Entendo que, num primeiro momento, os africanos traduziram aquilo que seus olhos enxergavam dentro de conceitos, crenças e concepções que eram próprias de seu universo simbólico religioso. Já em contato com os portugueses, no diálogo efetivo com o outro, os códigos deste universo foram compartilhados – como no caso da cruz, acima comentado – permitindo interações culturais, as quais forneceram as bases para a conversão dos chefes africanos e para a introdução do cristianismo na região.

Uma outra via para a construção de códigos compartilhados nas relações que se estabeleceram entre portugueses e africanos pode ter sido a água. Sobre o papel da água, de acordo com Mircea Eliade, na cosmogonia, no mito, no ritual, na iconografia, as águas desempenham a mesma função, qualquer que seja a estrutura dos conjuntos culturais nos quais se encontram: “elas precedem qualquer forma e suportam qualquer criação”. A imersão na água simboliza o regresso ao pré-formal, a regeneração total, um novo nascimento, porque uma imersão equivale a uma dissolução das formas, a uma reintegração no modo indiferenciado da pré-existência; e a emersão das águas repete o gesto cosmogônico da manifestação formal⁸².

Este simbolismo da imersão na água como instrumento de purificação e de regeneração foi aceito pelo cristianismo e tornou-se o principal instrumento de regeneração espiritual, pois que a imersão na água batismal equivale ao sepultamento de Cristo. Simbolicamente o homem morre através da imersão e renasce purificado, renovado, exatamente como Cristo ressuscitou do seu túmulo⁸³.

Tomemos o batismo cristão como simbolização da imersão na água; podemos supor que a partir da água se deram os batismos dos chefes africanos. Assim, imagino que a representação do batismo prometido pelos portugueses aos africanos, representava um novo ritual de encontro entre o mundo dos vivos e dos mortos, uma vez que a

⁸¹ POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução*; MONTERO, Paula (org.) *Deus na Aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*.

⁸² ELIADE, Mircea. *Tratado da História das Religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993 (1949), p.150.

⁸³ Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado da História das Religiões*, p.159.

simbologia batismal cristã está ligada à imersão na água⁸⁴. É válido lembrar que tal ritual era poderoso em dois sentidos: religioso e político, uma vez que o batismo foi reservado aos maiores do reino, em ordem hierárquica.

Para Wyatt MacGaffey, os africanos teriam aceitado certas semelhanças entre o seu universo simbólico religioso e os símbolos cristãos europeus. Segundo o autor, o diálogo estabelecido nos primeiros contatos permitiu que Portugal e Congo, por séculos, se relacionassem orientados por pressupostos falsos, mas eficazes, transformando conceitos semelhantes em idênticos⁸⁵. Neste sentido, apesar das diferenças culturais, africanos e europeus identificaram códigos compreensíveis para ambos os lados, a partir dos quais cada povo leu a realidade conforme suas respectivas concepções. Logo, rituais como a missa, ritos de passagem, funerais, bem como símbolos como a cruz e os *minkisi*⁸⁶, emergiram como padrões – isto é, bases de referência para a constituição de identidades em torno das relações com o sobrenatural, do controle da vida e da morte.

Creio que incorporar à reflexão os modos de tradução cultural enriquece o estudo do encontro de culturas – entre europeus e africanos, ainda na África centro-ocidental, e, posteriormente, entre africanos, europeus e nativos na América colonial portuguesa. O produto do encontro dessas diversas culturas, as bases simbólicas e materiais e as transformações que tal encontro propiciou na margem de cá, serão analisados no presente trabalho a partir, sobretudo, da observação das irmandades leigas de homens negros. Imagino que ao jogar luz sobre o cotidiano das “irmandades de homens pretos”, terei a possibilidade de analisar as relações sociais no interior destas organizações e a articulação, nestes espaços, de processos de traduções, apropriações e ressignificações culturais.

Mas, antes de adentrarmos os ambientes específicos das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, São Benedito, Santa Efigênia e Santo Elesbão na Cidade de São Paulo dos séculos XVIII e início do XIX, penso que devemos inserir

⁸⁴ Supondo que o batismo na região, nos séculos XVI, XVII e XVIII, fazia uso da água. Sabemos que o batismo era chamado em língua nativa como “comer sal”, portanto devia fazer uso dele. Em Rui de Pina, há menção a retirar os panos do batismo no *mani* congo. Nos batismos em massa feitos em Luanda antes do embarque o padre aspergia água sobre as pessoas.

⁸⁵ Cf. MACGAFNEY, Wyatt, Dialogues of the deaf. IN: SCHWARTZ, Stuart B., edited by, *Implicit Understandings*, pp.265-266.

⁸⁶ Objetos utilizados nos rituais religiosos africanos.

essas associações num contexto mais amplo e conhecer, a partir da historiografia, a existência dessas associações tanto na Europa quanto na África, bem como a sociedade e a religiosidade na América portuguesa. Assim, a partir do contexto histórico no qual se desenvolveram as irmandades, poderemos melhor entender os mecanismos de construção e, quem sabe, reconstrução de identidades coletivas de africanos e afro-descendentes na nova realidade social, política, econômica e cultural chamada Brasil.

Capítulo 2 – As Irmandades Leigas no Espaço Atlântico

***“Cabedal a transportar para o Novo Mundo,
os navios negreiros trouxeram para as Américas
sangue e fortuna. Estranha aventura que
enxertou a África negra na América branca e
vermelha”.***

Kátia de Queirós Mattoso⁸⁷

No processo de expansão do Império português, se a Ásia alimentou o imaginário peninsular por séculos – como a possessão de onde eram trazidas as caras e raras especiarias – as relações mais concretas e duradouras estabeleceram-se, contudo, na ponte transoceânica que unia o continente europeu à África e ao Brasil.

Acerca das conquistas efetivadas pelos portugueses, alguns estudiosos ressaltaram a capacidade dos colonizadores em lidar com outras culturas nas dimensões do Império que se forjava. Nessa conjuntura, extremamente importante foi o papel desempenhado pela Igreja católica, a qual, como bem lembrou Caio Boschi, “condicionou-se a exercer sua ação como parte integrante das diretrizes políticas de um novo tipo de Estado: as Monarquias Absolutistas”. Neste período os reis afirmavam sua autoridade também sobre os negócios eclesiásticos e lançavam mão da Igreja, como já enfatizamos no primeiro capítulo, para a implementação de seus projetos coloniais. Dessa forma, a Igreja passou a integrar a própria política colonizadora e foi fator decisivo no êxito da empresa mercantil colonial. Todavia, para nosso escopo, mais importante do que identificar o significado da Igreja como instituição é captar o sentido e as formas de sua ação – assim poderemos melhor entender a importância das irmandades leigas no espaço Atlântico⁸⁸.

Logo, tendo em vista que as irmandades espelharam as características sociais e culturais dos ambientes onde se concretizaram, no presente capítulo nosso ponto de atenção converge para o estudo, através da historiografia, do desenvolvimento e da proliferação das irmandades leigas de negros, tomando-as como um dos mecanismos

⁸⁷ MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*, p.17.

⁸⁸ BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder*, pp.02-03.

que possibilitaram contatos, sínteses e trocas entre povos e culturas nas dimensões do Império português.

2.1 – As irmandades leigas na Europa e na África.

De acordo com Roger Bastide, estudioso das religiões e das civilizações africanas no Brasil, a religião é, simultaneamente, “o produto da comunhão e a expressão própria em que se manifesta esse sentimento de comunhão, a saber, a distinção entre dois mundos: o ‘profano’ da consciência individual e o ‘sagrado’ da consciência coletiva, exterior e superior às consciências individuais”⁸⁹.

Contradizendo a afirmação de Bastide, em relação à antítese individual – coletivo, François Lebrun afirmou que desde a sua fundação o cristianismo parece dividido entre duas tendências aparentemente inconciliáveis: “é ao mesmo tempo uma religião eminentemente pessoal, que chama cada indivíduo à conversão, à fé e à salvação; e uma religião coletiva, apoiada numa Igreja”. Segundo o autor, na Europa dos séculos XVII e XVIII, de todas as obrigações impostas aos seguidores da Igreja Católica Apostólica Romana, a do batismo nas horas seguintes ao nascimento e a dos últimos sacramentos eram as únicas que o clero não precisava lembrar constantemente. Apesar de realizadas publicamente, em ambos os casos tais sacramentos tinham como finalidade um único objetivo individual: a salvação eterna⁹⁰.

Assim, com o intuito de se organizar ampla divulgação em torno do mistério do sacramento da eucaristia, um dos mais importantes dogmas da simbologia litúrgica do catolicismo, originou-se a Irmandade ou Confraria do Santíssimo Sacramento. De acordo com Fritz Teixeira de Salles, em 1264, o papa Urbano IV estabeleceu a festa do Santíssimo Sacramento, originando-se daí as confrarias, as quais tinham como finalidade comemorar o dia da eucaristia – “a primeira quinta-feira depois da oitava de

⁸⁹ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Trad. Maria Eloísa Capellato e Olívia Krahenbühl. São Paulo: Ed. Livraria Pioneira, 1971, p.13.

⁹⁰ Cf. LEBRUN, François. “As Reformas: Devoções comunitárias e piedade pessoal” IN: ARIÉS, Philippe e DUBY, Georges (org.), *História da Vida Privada – Da Renascença ao Século da Luzes*, Companhia das Letras, vol. 3, São Paulo, 1995, pp.71-88.

Pentecostes. Já no século XIV fundou-se a Ordem dos Religiosos Brancos do Santíssimo Sacramento, também chamados Frades do Ofício do Santíssimo”⁹¹.

Ao discorrer sobre as confrarias européias, François Lebrun apontou que, “recriadas no século XVII – em geral por iniciativa do clero e em todo caso sob seu controle – tais associações pretendiam ser, em primeiro lugar, associações de devoção”. Em um estatuto de 1653 de uma confraria do Santo Sacramento de Rennes, na França, Lebrun encontrou as seguintes advertências: “Infeliz de quem é sozinho, pois se cair, ninguém estará lá para levantá-lo: mais vale ser dois que um, pois tira-se o proveito da sociedade e da companhia”. No entender de Lebrun, a confraria unia de tal modo os indivíduos que “os afetos, que sem ela seriam frouxos, eram por ela congregados e reunidos nos laços da dileção fraterna, os quais deviam ser mais forte que a dos irmãos naturais, pois que a confraria apresentava um motivo mais excelente e mais sólido que a natureza, isto é, Jesus Cristo no adorável sacramento da eucaristia”⁹².

Ao consultar o *Vocabulário Português e Latino*, obra de D. Rafael Bluteau escrita mais de um século após os estatutos analisados por Lebrun, encontrei as seguintes definições de Irmandade:

“Irmandade: União, amor de irmãos, ou de pessoas tão amigas quanto irmãos.

*Irmandade: sociedade de pessoas que em virtude de um compromisso e debaixo da invocação de algum santo se obrigam a fazer alguns exercicios espirituais”*⁹³.

Pode-se perceber, na primeira definição presente no dicionário, a ligação com o documento transcrito e analisado por Lebrun. Contudo, a segunda opção oferecida por Bluteau remete às associações que floresceram de forma abundante em Portugal e, conseqüentemente, em quase todos os pontos geográficos onde aportaram as caravelas portuguesas.

De acordo com Caio Boschi, o exemplo mais conhecido e estudado de irmandades leigas pela historiografia, no Império português, é o das Santas Casas de Misericórdia. A respeito desta instituição, Charles Boxer lembrou o seguinte provérbio alentejano: “*Quem não está na Câmara está na Misericórdia*”. A Santa Casa

⁹¹ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*, p.29.

⁹² LEBRUN, François. “As Reformas: Devoções comunitárias e piedade pessoal”, p.89.

⁹³ BLUTEAU, D. Rafael. *Vocabulário Português e Latino*, Lisboa, Oficina de Pascoal da Sylva, 1790.

de Misericórdia de Lisboa surgiu em cerimônia que teve lugar no dia 15 de agosto de 1498, na capela de Nossa Senhora da Piedade da Sé, catedral de Lisboa, a mando da Rainha Dona Leonor. O Compromisso da Misericórdia de Lisboa – à imagem do qual todos os outros se estabeleceriam – defendia a idéia de todos os homens serem filhos do mesmo Deus criador, unidos na vivência de irmãos pelo sangue e com o mesmo desvelo para com a pobreza, a doença e a amargura: tratar dos enfermos, socorrer os pobres, amparar os órfãos e acompanhar os moribundos, dar assistência moral aos presos e garantir aos mortos um lugar de sepultura era obrigação de todos “os homens de boa consciência e reputação, tementes, modestos, caridosos e humildes”⁹⁴.

Segundo Ivo Carneiro de Souza, as Misericórdias procuraram sistematizar, em termos normativos, uma experiência confrarial através da especialização de várias atividades confraternais que, do religioso ao social, se dirigiam, sobretudo, para os espaços e setores mais desprotegidos e marginalizados da sociedade⁹⁵.

Todo o reino e o Império português foram tocados por este novo projeto de caridade. Joaquim Veríssimo Serrão apontou que em 1525 existiam 61 misericórdias espalhadas em inúmeras cidades de Portugal, e até o final do século XVI pelo menos mais 51 fundações foram comprovadas⁹⁶.

Entretanto, diferentemente das Misericórdias, as irmandades religiosas leigas que se estruturaram além mar apresentaram um perfil bem distinto de suas inspiradoras. Podemos pensar nessas irmandades como associações criadas com o intuito de homenagear um orago específico. Os membros de tais confrarias – chamados de irmãos e irmãs – assim como nas misericórdias, elaboravam um guia de regras a serem seguidas, envolvendo todas as normas da vida cristã. Todavia, teciam uma rede de solidariedade e sociabilidade que se limitava a assistir apenas os seus integrantes.

Localizadas em uma capela, uma igreja ou nos altares laterais, as irmandades encontraram solo fértil tanto em Portugal quanto nos seus domínios. Uma mesma igreja

⁹⁴ Cf. BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder*; BOXER, Charles R. *O Império Colonial Português*. Tradução de Inês Silva Duarte, Edições 70, Lisboa, 1977; *Revista Oceanos, Misericórdias Cinco Séculos*, no.35, julho/ setembro 1998.

⁹⁵ Cf. SOUSA, Ivo Carneiro de. Da Fundação e da Originalidade das Misericórdias Portuguesas (1498-1500), IN: *Misericórdia Cinco Séculos. Revista Oceanos*, 35, jul-set. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p.24.

⁹⁶ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Nos 5 séculos de Misericórdia de Lisboa: um percurso na História, IN: *Misericórdia Cinco Séculos. Revista Oceanos*, 35, jul-set. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp.8-22.

podia sediar várias associações, e em uma grande cidade podiam existir várias confrarias dedicadas a uma mesma devoção, desde que em templos distintos. Segundo Renato Cymbalista, em Lisboa, em meados do século XVI, “existiam catorze confrarias dedicadas a São Sebastião, cinco a Nossa Senhora da Conceição e cinco a Santa Catarina, além de confrarias do Santíssimo Sacramento em quase todas as igrejas”⁹⁷. Cristóvão Rodrigues de Oliveira enumerou “em 1551 quase 150 irmandades nas freguesias, igrejas e ermidas de Lisboa, o que para uma população de cerca de 100 mil habitantes significava uma confraria para cada 660 moradores da cidade”. Mesmo assumindo a inexatidão dessa conta, tendo em vista que muitos eram membros de mais de uma associação, através desses dados podemos vislumbrar a importância e o papel significativo das irmandades na sociedade portuguesa⁹⁸.

Já no início do século XVI, à medida que Portugal se tornava o centro de um império em expansão, era crescente o número de escravos africanos trazidos à Península Ibérica. Em um estudo sobre as conexões culturais estabelecidas entre Portugal, África Centro-Occidental e América portuguesa, Linda Heywood afirmou que até 1505 Portugal havia importado entre 136 mil e 151 mil africanos escravizados⁹⁹.

Neste contexto, segundo Patricia Mulvey, tendo como objetivo oferecer conforto espiritual aos recém-chegados escravos africanos e, na medida do possível, defendê-los da opressão desse sistema subumano, as confrarias negras emergiram no início do período moderno na Península Ibérica. Assim, de acordo com Mulvey, quando os primeiros escravos africanos chegaram em grande número à Portugal, as irmandades foram criadas para ajudar a Igreja a convertê-los e muitas associações foram organizadas sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

O crescimento da população negra foi também um fator importante para a crescente popularidade de Nossa Senhora do Rosário e dos santos negros em Portugal. Segundo José Ramos Tinhorão, os africanos se identificavam especialmente com a capela da igreja de Nossa Senhora do Rosário de São Domingo, em Lisboa, e com a

⁹⁷ CYMBALISTA, Renato. *A Cidade na América Portuguesa: uma comunidade de vivos e mortos. XII Encontro Nacional da ANPUH*, Belém, 2007.

⁹⁸ OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Lisboa em 1551: sumário em que brevemente se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1987 [1551] *Apud* CYMBALISTA, Renato. *A Cidade na América Portuguesa: uma comunidade de vivos e mortos. XII Encontro Nacional da ANPUH*, Belém, 2007.

⁹⁹ HEYWOOD, Linda. “As conexões culturais angolano-luso-brasileiras”, p.53.

irmandade criada em sua homenagem. A capela tornou-se, de acordo com Tinhorão, um lugar especial no qual os negros se congregavam, “possivelmente porque o santuário abrigava também a estátua de São Jorge e uma imagem dos três Reis Magos, inclusive a do negro Baltazar, com quem possivelmente os africanos se identificavam”¹⁰⁰.

Segundo James Sweet, a primeira irmandade de negros de Lisboa nasceu na Igreja do Convento de São Domingos. Neste convento havia uma irmandade de Nossa Senhora do Rosário instituída por pessoas brancas, provavelmente no final do século XV, mas, a partir do século XVI, pouco a pouco os negros foram ocupando espaço na instituição. Após receber o seu primeiro Compromisso, em 1565, ela teria se tornado o canal oficial entre os tribunais e a população negra em Portugal. Ainda de acordo com o mesmo autor, na década de 1580 surgiram em Lisboa três confrarias exclusivamente de negros: a de Nossa Senhora de Guadalupe e São Benedito, no Convento de São Francisco, e uma outra, sob a invocação de Jesus Maria José, no Convento do Carmo¹⁰¹.

No decorrer do século XVI as irmandades se transformaram num importante canal de comunicação para a população negra de Lisboa. Elas operaram também em outras cidades, e durante o século XVII receberam cartas régias que lhes permitiam organizar as suas próprias celebrações públicas. Segundo Linda Heywood, os principais fatores da popularidade da organização das irmandades eram os serviços de ajuda mútua e funerários por elas prestados. Interessante notar que, como em todo espaço Atlântico, embora no início do século XVIII os negros aderissem também a outras irmandades, Nossa Senhora do Rosário veio a se associar quase exclusivamente à população africana e mestiça também em Lisboa. Heywood enfatizou que a irmandade se tornou “tão identificada com os negros que entre 1707 e 1721 os brancos pararam de prestar devoção a Nossa Senhora do Rosário. Enquanto isso, os integrantes negros criaram um fundo para comprar a alforria dos membros da irmandade que ainda fossem escravos”¹⁰².

¹⁰⁰ TINHORÃO, José Ramos. *Os Negros em Portugal – uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1988, pp.80 e 128-129.

¹⁰¹ Cf. SWEET, James. *Recreating Africa. Culture Kinship and Religion in the Africa-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2003. Sobre a criação das primeiras irmandades de negros em Portugal, consultar HEYWOOD, Linda. As conexões culturais angolano-luso-brasileiras, e também MULVEY, Patrícia. *The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: a history*. Tese de Doutorado. City University of New York, 1976.

¹⁰² HEYWOOD, Linda. As conexões culturais angolano-luso-brasileiras, pp.54-55.

Além da alforria, Lucilene Reginaldo, em um artigo sobre as devoções, as irmandades e a experiência negra no Império português no século XVIII, nos traz um exemplo a respeito de outras funções exercidas pelas irmandades, além daquelas concernentes ao auxílio espiritual: “no ano de 1772 a Irmandade de Jesus, Maria e José dos homens pretos, sita no Convento de Jesus encaminhou ao Desembargo do Paço uma petição em defesa do irmão Vicente Correia, casado com Josefa Maria, e pai de Anna Rita, Joana Maria da Encarnação e Francisco José. A irmandade solicitava que o proprietário de Vicente Correia, Félix Coutinho de Azevedo, fosse impedido de vender Vicente e sua família para o Pará ou o Maranhão”. Segundo Lucilene, a solicitação se baseava no privilégio concedido, primeiramente à Irmandade do Rosário do Convento de São Domingos, ainda no século XVI, de “resgatar os irmãos cativos que os senhores quisessem vender para fora do reino”¹⁰³.

Como bem apontou Lucilene Reginaldo, “a maioria das histórias registradas nos numerosos processos de resgate de irmãos cativos não tem final feliz para os requerentes. Na verdade, para a maioria delas nem sequer é possível saber realmente qual foi o final”. O que chama a atenção, segundo a autora, “é o número de petições e a insistência das irmandades nos processos de resgate de irmãos cativos. Este fato indica que as irmandades católicas constituíram o mais importante canal de defesa dos escravos em Portugal”¹⁰⁴.

Assim, nos séculos XVII e XVIII Lisboa assistiu ao nascimento de mais irmandades de negros. No início do século XVII foi criada a irmandade do Rosário dos Pretos – no Convento do Salvador; a partir daí até meados do século XVIII, os negros em Portugal instituíram mais três confrarias: a do Rosário, no Convento da Trindade, a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Convento da Graça e, uma outra confraria

¹⁰³ Parecer do Corregedor do Civil da cidade escusando a petição da Irmandade de Jesus Maria José dos Homens Pretos, sita no Convento de Jesus de Lisboa, 08-07-1772. IAN/TT, Desembargo do Paço, Maço 1016, doc. 17 *Apud* REGINALDO, Lucilene. Senhora do Rosário Mameto Kalunga: devoções, irmandades e experiência negra no Império português no século XVIII. Comunicação apresentada no Colóquio Internacional *Contextos Missionários: Poder e Religião no Império português*. Departamento de História/ Cátedra Jaime Cortesão, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2007, p.13.

¹⁰⁴ REGINALDO, Lucilene. Senhora do Rosário Mameto Kalunga: devoções, irmandades e experiência negra no Império português no século XVIII, p.15.

sob a invocação de Jesus Maria José, no Convento de Jesus dos religiosos franciscanos¹⁰⁵.

No decorrer dos séculos XVIII e XIX, a importância das irmandades leigas de homens negros como veículos de proteção dos cativos circulava pelo Atlântico. Após a promulgação da lei de 19 de setembro de 1761, escravos oriundos do Brasil na companhia de seus senhores, particularmente após 1822, recorreram às irmandades para garantir sua liberdade¹⁰⁶.

Contudo, as irmandades constituídas na capital do Império português não desempenharam apenas suas finalidades religiosas ou de solidariedade grupal, mas também se consolidaram como espaços onde as culturas africanas puderam ser negociadas e transformadas, de acordo com o novo contexto sociocultural ao qual se adaptavam. Essas associações, que congregavam africanos e afro-descendentes, ficaram também famosas pelas manifestações públicas promovidas por seus membros. Além das procissões e das danças, uma das cerimônias mais conhecidas era aquela onde os irmãos representavam a conversão e o coroamento do rei do Congo, D. Afonso I – personagem histórico importante no processo de cristianização do reino congolês, apresentado em nosso primeiro capítulo.

A partir da sucinta apresentação realizada no primeiro capítulo acerca dos contatos entre portugueses e centro-africanos nas regiões do Congo-Angola, bem como do papel do catolicismo no desenrolar das relações estabelecidas entre essas culturas, percebemos que as raízes da celebração do coroamento do rei Congo nas cerimônias religiosas apresentadas pelas irmandades na Metrópole certamente estavam ligadas ao relacionamento especial que se desenvolveu entre os monarcas de Lisboa e do reino do Congo, principalmente durante o longo governo de Afonso I (1507-1542). Tinhorão sustenta que a dramatização do coroamento do rei do Congo durante a “cerimônia do Congo”, registrada por testemunhas oculares em Lisboa e no Porto ainda no século XIX, e que alguns registros da irmandade de Nossa Senhora do Rosário sugerem ter

¹⁰⁵ SWEET, James. *Recreating Africa*, p.47.

¹⁰⁶ A Lei de proibição de importação de escravos em Portugal ordenava ainda que todos os cativos que desembarcassem nos portos portugueses “fiquem pelo benefício libertos e forros sem necessitarem de outra alguma carta de manumissão, ou alforria, nem de outro algum despacho, além das certidões dos Administradores oficiais das Alfândegas dos lugares que portarem (...)” Tinhorão. *Negros em Portugal*, pp. 87-88.

uma longa história, foi a maneira pela qual os integrantes negros da irmandade tentaram vincular-se ao prestígio da corte do Congo. De acordo com Tinhorão, “os negros que tinham papéis oficiais nessas representações herdavam essas posições, e levavam à frente a tradição de desempenhar as trabalhosas embaixadas com danças, música e dramatização impressionantes, relembrando o prestígio autêntico que o reinado do Congo tivera entre os séculos XVI e XVIII”¹⁰⁷.

Tal como ocorreu em Portugal, também na região Centro-Occidental da África a Igreja Católica esteve à frente no processo de aproximação e efetivação dos contatos culturais através dos símbolos, práticas e representações oferecidos pelo campo da religiosidade. No reino do Congo, onde elementos do catolicismo estiveram presentes do século XVI ao XIX, existiram irmandades leigas, assim como em São Tomé e em Angola.

Segundo Heywood, “a criação de irmandades no Congo e em Soyo, com seus severos códigos de disciplina e de comportamento religioso, foi um importante instrumento para que o catolicismo penetrasse naquelas regiões”. De acordo com a autora, a primeira irmandade formada por negros na região do Congo-Angola foi a de Nossa Senhora do Rosário, criada na ilha de São Tomé em 1526, a qual se articulava à região continental através de relações comerciais. Assim como havia ocorrido com a irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Convento de São Domingos da capital portuguesa, de acordo com pesquisas realizadas por Heywood, Lisboa concedeu privilégios à associação de São Tomé, entre eles o “direito de exigir que os donos de escravos libertassem os cativos que fossem membros da irmandade. Os irmãos ganharam também o privilégio de ajudar os escravos que tinham ganho manumissão por ocasião da morte de seus senhores, mas que enfrentavam barreiras legais para obter a sua liberdade, em virtude da ação judicial dos herdeiros dos falecidos”¹⁰⁸.

No Congo, a primeira referência a uma irmandade dedicada à Virgem Maria data de 1548, situada na Capital de São Salvador. Contudo, de acordo com Antônio Brásio, essa confraria era apenas para portugueses. Cerca de dez anos mais tarde, os

¹⁰⁷ TINHORÃO, José Ramos. *Os Negros em Portugal*, pp.134-146.

¹⁰⁸ SAUNDERS, A. C. de C. M. *A social history of black slaves and freedmen in Portugal, 1441-1455*. Cambridge: Cambridge, 1982, p.155 *Apud* HEYWOOD, Linda. “As conexões culturais angolano-luso-brasileiras”, p.59.

dominicanos, que chegaram ao Congo na década de 1560, “parecem ter introduzido a comemoração ligada a Nossa Senhora do Rosário e talvez tenham sido responsáveis também pela popularidade que esta festa alcançou mais tarde entre os escravos de origem angolana no Brasil”. Segundo Brásio, “um relatório de 1595 informava que havia seis irmandades na capital do Congo, incluindo a irmandade do Rosário”¹⁰⁹.

Enquanto o poder religioso ligado ao Estado crescia no Congo, através da interpretação de elementos do catolicismo a partir da atuação esporádica de missionários, uma experiência de missionação mais organizada se instalava em Angola e Luanda sob a forma de estruturas tipicamente coloniais, como os colégios de jesuítas. De acordo com Lucilene Reginaldo, os capuchinhos se estabeleceram em Angola no ano de 1645 e “à semelhança da estratégia adotada no Congo, adentraram o sertão africano distribuindo sacramentos e espalhando símbolos cristãos”¹¹⁰.

Estudos realizados acerca das irmandades leigas nos territórios ocupados e colonizados pelos portugueses indicam que as associações angolanas reproduziram a tônica atlântica: critérios hierárquicos de origem social, a condição legal e a cor da pele pautavam a aceitação dos indivíduos como membros de tais agremiações. Neste sentido, as características físicas e as diferenças de cor da pele eram relacionadas a uma lógica de exclusão e classificação dos povos convertidos.

Ainda na região Centro-Occidental da África, em Luanda há registros de não apenas uma, mas duas irmandades do Rosário de devotos negros, sendo a segunda irmandade instituída pelo bispo D. Francisco do Soveral, em 1628. “A igreja desta invocação era uma espécie de paróquia dos pretos; o capelão era obrigado a confessá-los e acompanhá-los à sepultura e a fazer a catequese na língua indígena”¹¹¹. Neste caso, era nítida a separação que ocorria entre as irmandades de negros e brancos, pobres e ricos, livres e escravos ou forros: “a paróquia dos pretos estava localizada no bairro do

¹⁰⁹ BRÁSIO, Antônio. *Missionária monumental africana*. Série 1, 15 Volumes, Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1952-1988. Cf. Vol.15, p.162; pp.607 -614; Cf. ainda Vol.03, p.502 *Apud* HEYWOOD, Linda. “As conexões culturais angolano-luso-brasileiras”, p.59.

¹¹⁰ Cf. REGINALDO, Lucilene. Os Rosários dos Angolas, p.28.

¹¹¹ Relatórios do governador Fernão de Sousa. Biblioteca da Ajuda, Códice 51-VIII-31, fls. 19-29, vol. II *Apud* Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*, p. 28 *Apud* REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*, p.35.

Rosário, zona das Ingombotas, periferia da cidade. Este bairro foi, desde seu surgimento em meados do século XVII, uma espécie de acampamento de escravos”¹¹².

É preciso ressaltar que, assim como no Congo, a devoção ao Rosário em Luanda esteve associada especialmente aos negros cativos e forros. Como bem apontou Lucilene Reginaldo, a homenagem à Senhora do Rosário estava ligada a uma devoção reservada aos africanos inseridos na experiência da escravidão, fosse na condição de cativos ou de libertos. Assim, “a devoção ao Rosário entre os negros estava vinculada às marcas da ‘conversão-cativeiro’”¹¹³.

Sem nunca terem alcançado a importância de suas congêneres em Portugal e na América portuguesa, as irmandades africanas, sobretudo aquelas cujos oragos foram popularizados no Reino e nas colônias como santos de devoção dos negros, revelam histórias de laços e identificações construídos simultaneamente nos três continentes.

Entretanto, quero acreditar que independentemente da invocação – e foram quatro as principais adotadas por africanos e afro-descendentes nos dois lados do Atlântico: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santo Efigênia e Santo Elesbão, como veremos no capítulo três – as irmandades de homens negros foram espaços de devoção, sociabilidade e de proteção jurídica aos irmãos e irmãs, escravos e libertos. É preciso destacar, no entanto, que além da precedência, a invocação do Rosário foi a mais popular entre a população negra em Portugal. Talvez, por esta razão, a invocação tenha se associado à proteção e defesa das populações negras espalhadas pelo Império¹¹⁴.

Ao jogar luz sobre o modo como se deu a travessia das irmandades leigas pelo Atlântico, é interessante notar como tais associações podem ser tomadas como uma rede invisível cruzando o oceano e estabelecendo uma teia de solidariedades tecida a partir da escravidão – fato comum aos africanos que se viram transformados em mercadorias a serem comercializadas e, simultaneamente, almas a serem salvas. No próximo item, por meio da historiografia veremos que, assim como em Portugal e na África Centro-

¹¹² REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*, p.35.

¹¹³ REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*, p.36.

¹¹⁴ Sobre o processo que levou à adoção de Nossa Senhora do Rosário a se transformar no principal orago de devoção dos africanos na diáspora, consultar REGINALDO, Lucilene. *Senhora do Rosário Mameto Kalunga: devoções, irmandades e experiência negra no Império português no século XVIII*, pp.04-05.

Ocidental, também na América portuguesa as irmandades leigas de negros se tornaram espaços de convivência, de auxílio espiritual e material, as quais procuravam libertar seus membros do jugo da servidão, em vida, e dos sofrimentos do purgatório, após a morte.

2.2 – As irmandades leigas na América portuguesa

De acordo com Francisco José Falcon, a Igreja portuguesa setecentista “tinha em suas mãos a escola e, por conseguinte, a educação formal em seus sucessivos níveis; também a família, orientando-lhe os membros e presidindo os atos essenciais da vida individual e coletiva e, direta ou indiretamente, as manifestações mais gerais da cultura: teatro, artes, filosofia, letras”¹¹⁵.

Assim sendo, no processo de expansão do Império português, a tradição da Igreja, bem como a cultura religiosa lusa atravessaram o Atlântico. Como bem ressaltou Luiz Mott, as cerimônias e rituais públicos eram partes integrantes da cultura religiosa em Portugal; todavia, “no Brasil, como os centros urbanos eram raros e as ruas inóspitas pela muita poeira no verão e lama na estação chuvosa, muitas das celebrações religiosas que na Metrópole tinham lugar ao ar livre, na América portuguesa ou foram abandonadas ou tiveram de se transferir para dentro dos templos ou, ainda, ficar restritas à celebração doméstica”¹¹⁶.

Dessa forma, durante os primeiros séculos de colonização o espaço de sociabilidade, para a maior parte da população, acontecia no âmbito das celebrações religiosas. No dia-a-dia, contudo, de acordo com Leila Mezan Algranti, “a igreja desempenhava a mesma função que as festas públicas, quer nas vilas e arraiais, quer nas grandes propriedades do campo, quando senhores e escravos se reuniam para suas orações”¹¹⁷. Neste contexto, as irmandades leigas ofereciam uma boa oportunidade para a interação social quando organizavam suas festividades com procissões e missas, em uma sociedade caracteristicamente marcada pelo confinamento das mulheres da elite e pela formalidade dos homens no convívio doméstico e público.

¹¹⁵ Cf. FALCON, Francisco José Calazans. *A Época Pombalina*, p.13.

¹¹⁶ MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a Capela e o Calundu, IN: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*, pp. 160-161.

¹¹⁷ ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e Vida Doméstica, IN: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*, p.114.

A mobilidade, a dispersão e a instabilidade eram outras características da população na colônia – realidades que demarcaram o quadro no qual se teceu e se desenvolveu o dia-a-dia dessa sociedade em formação¹¹⁸. Também a diversidade de culturas foi característica marcante no Brasil colônia, e essa diversidade extremava-se na imensidão do território e na variedade de formas que o povoamento ia assumindo¹¹⁹. A essa variedade correspondiam, por certo, diferentes e mutáveis modos de convívio.

Ao analisar e discutir as relações sociais e a natureza da cultura brasileira, utilizando-se de conceitos sociológicos e antropológicos que diferenciavam raça e cultura numa época em que isto mal começava a ser feito, Gilberto Freyre afirmou que na América tropical formou-se uma sociedade “agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índios – e mais tarde de negros – na composição. Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política”¹²⁰. Assim, segundo Freyre, não havia na colônia preocupação alguma relativa à unidade ou pureza de raças; só importava aos portugueses que aqueles que habitassem o território “fossem de fé ou religião católica”, uma vez que para os exploradores “o adventício acatólico poderia ser o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvia junto com a religião católica”¹²¹. Concluiu então Gilberto Freyre a razão pela qual seria tão difícil separar o brasileiro do católico: “o catolicismo foi realmente o cimento de nossa unidade” enquanto sociedade¹²².

Acerca do “cimento de nossa unidade”, Eduardo Hoornaert¹²³, por sua vez, apontou o tipo de catolicismo que se configurou na colônia – segundo o autor um

¹¹⁸ Essas características são apontadas enfaticamente por Fernando Novais em *Condições de privacidade na colônia*, IN: *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa*.

¹¹⁹ NOVAIS, Fernando. *Condições de privacidade na colônia*, pp.18-20.

¹²⁰ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1975, p.04.

¹²¹ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, p.29.

¹²² FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, p.29.

¹²³ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro (1500-1800)*, 2ª ed., Editora Vozes, Petrópolis, 1978.

catolicismo popular, sincretizado¹²⁴, distante das orientações do Concílio de Trento¹²⁵. De acordo com Hoornaert, na América portuguesa a fé popular se expressava através das procissões, nas festas em louvor dos santos de devoção e nas práticas cotidianas – coletivas e individuais. Também Laura de Mello e Souza¹²⁶ ressaltou a idéia de uma religião dividida na colônia, localizando dois tipos de catolicismo: o da Igreja, promovido pelo clero, e outro, praticado pela população. Nessa mesma linha interpretativa, Riolando Azzi¹²⁷ destacou um catolicismo sincretizado, dividido em dois tempos – o catolicismo tradicional, observado antes do Concílio de Trento, e que caracterizaria o catolicismo vivido no período colonial – leigo, social, familiar; e o catolicismo renovado – romano, clerical e individualista.

Segundo Delumeau, “a aplicação dos decretos tridentinos não ocorreu imediatamente após a publicação do Concílio, mas somente na segunda metade do século XVII e no decorrer do século XVIII, momento em que a Igreja reuniu as condições necessárias para implantar na Europa a reforma preconizada por Trento”¹²⁸. Na historiografia recente sobre a colônia a questão sobre a aplicabilidade da reforma tridentina também está presente. Alguns estudos afirmam que houve, por parte da Igreja, uma tentativa de implantar o projeto moralizador e normatizador tridentino. Este projeto encontrava apoio do Estado português, interessado também em controlar a população colonial. Entretanto, esses autores destacam a resistência da população, bem

¹²⁴ Neste momento é preciso redimensionar essas análises a partir da crítica realizada ao conceito de sincretismo, o qual parte do “pressuposto inicial de uma pureza cultural anterior ao contato cultural e à mistura, como se as culturas pudessem ser tratadas como unidades ontológicas puras” (p.102). Especificamente no caso de análises de contatos entre sociedades diferentes, como bem lembrou Alexandre Marcussi, “o que importa não é determinar se uma cultura ‘se mantém intacta’ ou ‘se sincretiza’, pois a idéia de uma cultura intacta simplesmente perde o sentido” (p.103). Logo, na presente pesquisa, o que se coloca como tarefa é entender os processos de mediação simbólica que tornaram possível a comunicação entre diferentes universos simbólicos, e de que forma essa mediação se vinculava a interesses específicos. Cf. MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um Calundu colonial. *Revista de História USP*, 155, 2º. Semestre, 2006, pp.97-124.

¹²⁵ O Concílio de Trento foi convocado pelo Papa Paulo III, em 1545. Interrompido várias vezes, o concílio durou 18 anos e seu trabalho somente terminou em 1563. O Concílio de Trento condenou a doutrina protestante, proibiu a intervenção dos príncipes nos negócios eclesiásticos e o acúmulo de benefícios; manteve os sete sacramentos, o celibato clerical e a indissolubilidade do matrimônio, o culto dos santos e das relíquias, a doutrina do purgatório e as indulgências.

¹²⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colônia*, Companhia das Letras, São Paulo, 1986.

¹²⁷ AZZI, Riolando. *O Catolicismo Popular no Brasil: aspectos históricos*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1978.

¹²⁸ DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, tradução Miguel Candel, Editorial Labor, Barcelona, 1973, p. 34.

como dos sacerdotes, em absorver as normas de conduta que lhes eram ditadas pelo Estado e pela Igreja¹²⁹.

Corroborando a afirmativa de Delumeau, segundo Leila Mezan Algranti, embora existindo um largo período entre a Reforma Católica e o setecentos, as disposições tridentinas foram constantemente reafirmadas pela Igreja, inclusive no século XVIII na colônia¹³⁰. Assim, ante os ataques protestantes – mesmo que distante no tempo e no espaço – e na linha das posições doutrinárias e das decisões do Concílio, a Igreja católica tentou conciliar controle e obediência e tendeu a revalorizar determinadas formas de devoção coletiva na América portuguesa, entre elas, aquelas organizadas e realizadas por meio das irmandades leigas.

Como já destacamos anteriormente, o primeiro objetivo da criação das irmandades religiosas no mundo católico foi, naturalmente, propagar a vida espiritual e a educação religiosa. No entanto, assim como nas demais áreas de conquista dos portugueses, no Brasil colônia, embora conservando esta finalidade inicial, as confrarias se projetaram numa atividade muito mais ampla, transformando a corporação religiosa em uma estrutura orgânica e extremamente dinâmica, cuja ação também se expressava na oferta da assistência social e securitária adequada ao meio e à época.

Parece-me que, numa espécie de simbiose, a sociedade na América portuguesa foi se desenvolvendo marcada pelas irmandades, as quais influíram de maneira objetiva nos hábitos e na forma de vida de toda a população onde tais associações despontaram, assim como, reciprocamente, foram também as irmandades influenciadas e marcadas pelo contexto social no qual se desenvolviam. Pensando as dimensões do Império português e o modo como se deram as relações culturais entre Metrópole e América portuguesa, pode-se exemplificar essa interação à qual me refiro através da forma como se dividiram as irmandades leigas também aqui.

No século XVI, a sociedade portuguesa definia-se por três ordens tradicionais ou estados – clero, nobreza e povo (ao menos teoricamente, uma vez que tal estrutura

¹²⁹ Esta visão pode ser encontrada, por exemplo, em: Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados*. Ed. Campus, 1989 e Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Cf. ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de Mestrado – IFCH-UNICAMP, Campinas, 1999.

¹³⁰ ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia*, Editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1993, p.31.

abrigava uma sociedade bem mais complexa e variada). A posição de cada um demarcava-se pela função e também pelo privilégio de nascimento, pelo status, pelos costumes e pela maneira de viver. É claro que a estratificação vigente em Portugal à época das conquistas foi a matriz para a organização social da colônia na América e para a estruturação das formas de poder político aqui dominantes. Contudo, diante da realidade americana, à organização social metropolitana foram acrescentados outros princípios de ordenação, os quais surgiram das condições de ocupação, de raça, de cor e de status¹³¹.

Seguindo a estratificação da sociedade colonial, as irmandades também se dividiam e organizavam baseadas na cor da pele e na condição legal, social e econômica de seus membros. Assim sendo, encontraremos na América portuguesa associações de brancos – das classes dirigentes ou de reinóis – como, por exemplo, as Irmandades do Santíssimo Sacramento, de São Miguel e Almas, de Nossa Senhora da Conceição, entre outras; irmandades de mulatos, crioulos ou mesmo negros forros – como é o caso das Irmandades de Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora do Amparo e Arquiconfraria do Cordão; e finalmente, as irmandades formadas por negros escravos e forros – tais como a de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito, de Santa Efigênia e Santo Elesbão.

Nesta conjuntura, cada irmandade englobava em sua organização determinada classe, camada ou estamento. Ao considerar essa questão, Fritz Teixeira de Salles enfatizou que, a partir do momento em que uma irmandade tinha esse poder de congregar e organizar grupos sociais homogêneos, “tornava-se naturalmente uma força social ponderável e, portanto, merecia as atenções da Igreja. Não importava que ela fosse de brancos, pretos ou mulatos, importava o seu poder como expressão desses grupos”¹³².

Tendo em vista que, como bem ressaltou Gilberto Freyre, o explorador português foi o primeiro dentre os colonizadores modernos a “deslocar a base da colonização tropical da pura extração de riqueza mineral, vegetal ou animal para a

¹³¹ SOUZA, Laura de Mello e (org.). *Dimensões do Império Português: Investigação sobre as estruturas e dinâmicas do Antigo Sistema Colonial*. Projeto Temático FAPESP/ Cátedra Jaime Cortesão – USP. Departamento de História/ Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ USP, 2004, p.28.

¹³² SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*, p.19.

criação local de riqueza”, a observação acerca do ajustamento da sociedade portuguesa em solo brasileiro deve ser matizada a partir do papel fundamental que desempenhou a presença da escravidão como instituição norteadora da hierarquização da vida social, marcando as atitudes senhoriais de proprietários e a própria relação que se estabeleceria entre a Igreja e seus súditos mais recentemente convertidos: os negros africanos¹³³.

A Igreja, que defendera com tanta energia a causa dos ameríndios contra os colonos e mesmo contra o próprio governo da Metrópole, aceitou a escravidão do negro. Mas, se a Igreja aceitava a escravidão do negro, aceitava-a somente sob certas condições: se lhe tomavam o corpo, dava-lhe em troca uma alma. A esse respeito, Alexandre Marcussi destacou que as formas como europeus, colonos e brancos lançaram seus olhares sobre os escravos africanos na América Portuguesa “tecem uma história de ambigüidades”. Segundo Marcussi, na lógica de conversão promovida pela Igreja Católica, os escravos “eram o próprio espaço exemplar de uma obra da salvação”, tendo em vista que, “libertos das trevas a que estariam condenados em suas terras natais, teriam sido levados à América cristã para serem salvos pelo conhecimento da verdadeira fé e pela misericórdia de Cristo”. Dessa forma, para purgar os pecados anteriormente contraídos, o trabalho era, por um lado, oferecido como condição para o exercício de uma fé racional e verdadeira, e por outro uma penitência. “Nos castigos corporais, o que se inscrevia na própria carne dos africanos era o signo de sua salvação”¹³⁴.

A partir desta ótica, o senhor branco podia lucrar com a mão-de-obra servil, mas esse direito estava contrabalançado por deveres correlatos, figurando, em primeiro lugar, o da cristianização. Não perdendo de vista a preocupação por parte da Igreja com a reforma moral e prática de seu rebanho, no ano de 1707 aconteceu na Bahia o Sínodo Diocesano, o qual elaborou e publicou, em 1719, um código eclesiástico para o Arcebispado da Bahia¹³⁵.

¹³³ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, p.17.

¹³⁴ MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um Calundu colonial, p.98.

¹³⁵ A partir do século XVIII, o funcionamento e as normas dos bispados da América portuguesa eram regidos pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Esse conjunto de leis está constituído em cinco livros: o primeiro trata dos sacramentos, o segundo de como devem ser dados os sacramentos, o terceiro dos clérigos, o quarto das instituições eclesiásticas e o quinto dos considerados hereges. De acordo com o autor Fernando Lodoño, os livros são organizados da seguinte forma: no primeiro livro trata-se dos sacramentos, o segundo refere-se aos mandamentos da Igreja, o terceiro ao clero, o quarto contém questões pertinentes à jurisdição eclesiástica e o quinto aos crimes e à justiça eclesiástica. LODOÑO, Fernando. *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no Antigo Bispado*

As chamadas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*¹³⁶ podem ser consideradas como a primeira medida para regulamentar a religiosidade colonial, tanto no que diz respeito aos leigos quanto à hierarquia eclesiástica, segundo as diretrizes do Concílio de Trento. Assim, de acordo com Alcilene Cavalcante de Oliveira, o sínodo baiano adotou os ditames de Trento visando reformar e fortalecer a Igreja sem, contudo, perder de vista a especificidade do sistema escravista da Colônia. “Tanto que nos títulos das *Constituições* consta a importância de se ensinar a doutrina aos escravos, havendo a orientação para que se distribuíssem os sacramentos, bem como consta medidas punitivas para os proprietários de escravos que negligenciassem a orientação religiosa de seus cativos”¹³⁷. De fato, no quarto artigo das *Constituições Primeiras* encontramos:

*“Mandamos a todas as pessoas, assim Ecclesiasticas, como seculares, ensinem, ou fação ensinar a Doutrina Christã á sua família, e especialmente a seus escravos, que são os mais necessitados desta instrução pela sua rudeza, mandando-os á Igreja, para que o Parocho lhes ensine os Artigos da Fé, para saberem bem crer; o Padre Nosso, e Ave Maria, para saberem bem pedir; os Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja, e os pecados mortaes, para bem saberem obrar; as virtudes, para que as sigão; e os Sete Sacramentos, para que dignamente os recebão, e com eles a graça que dão, e as mais orações da Doutrina Christã, para que sejam instruidos em tudo, o que importa a sua salvação”*¹³⁸.

O desafio de zelar pela instrução dos escravos exigia o ensinamento dos artigos da fé – para que cressem em Deus e na Santa Igreja –, as orações do Pai Nosso e da Ave Maria – para que soubesse pedir e rogar aos céus e à Nossa Senhora –, assim como os Dez Mandamentos – para que aprendessem aquilo que deveria ser praticado e, sobretudo, aquilo que não deveria ser feito, como por exemplo matar ou roubar. Para

do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo, 1992. Apud OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante de. *A Ação Pastoral dos Bispos da Diocese de Mariana: Mudanças e Permanências (1748-1793)*. Dissertação de Mestrado, IFCH-UNICAMP, Campinas, 2001, p.88.

¹³⁶ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, em 12 de junho do anno de 1707, Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, São Paulo, 1853.

¹³⁷ OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante de. *A Ação Pastoral dos Bispos da Diocese de Mariana*, pp.88-89.

¹³⁸ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, pp.02-03.

que africanos e afro-descendentes vivessem a doutrina cristã necessitavam da consagração dos sacramentos, e para recebê-los deveria haver um local e cerimônias específicas. O artigo de número 867 das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia deixa claro o incentivo para a instituição das irmandades como meio para “o serviço” de Deus:

Porque as confrarias devem ser instituídas para serviço de Deos nosso Senhor, honra e veneração dos Santos, e se devem evitar nellas alguns abusos, e juramentos indiscretos, que os confrades, ou Irmãos põem em seus Estatutos, ou Compromissos, obrigando com elles a pensões onerosas, e talvez indecentes, de que Deos nosso Senhor, e os Santos não são servidos, convêm muito divertir estes inconvenientes. Por tanto mandamos, que das Confrarias deste nosso Arcebispado, que em sua criação foram erigidas por autoridade nossa, ou daqui em diante se quizerem erigir com a mesma autoridade nossa, que as faz Ecclesiasticas, se remettão a Nós os Estatutos, e Compromissos, que quizerem de novo fazer, ou já estiverem feitos, para se emendarem alguns abusos, se nelles os houver, e se passar licença in scriptis, para poderem usar delles¹³⁹.

Além de afirmar que as irmandades voltavam-se para o serviço de Deus e homenagem aos santos, o código eclesiástico do início do século XVIII também chamava a atenção para os pagamentos onerosos mediante os quais os indivíduos seriam aceitos como irmãos. As chamadas jóias eram pagas no ato do assentamento da pessoa como membro de determinada irmandade e em todos os Compromissos que tive a oportunidade de analisar – nos arquivos ou através da historiografia – já no primeiro capítulo há referência ao valor a ser pago. Em 1737, por exemplo, o Compromisso da Irmandade de São Benedito, de Mariana, em seu primeiro capítulo rezava:

“Todo homem ou mulher preto que se quizer assentar por irmão desta Confraria de São Benedito sita nesta igreja de Nossa Senhora do

¹³⁹ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, p.304.

Rosário dos Pretos desta Vila do Carmo, pagara de entrada uma oitava de ouro que se entregara ao tezoureiro, com assistência do Escrivão”¹⁴⁰.

Imagino que a preocupação com a condição econômica como fator de impedimento para ser admitido como irmão em uma associação religiosa leiga, por parte da Coroa e da Igreja, pairava sobre dois pontos. Primeiro, porque a Coroa ganhava, e muito, com a multiplicação de irmandades, uma vez que estas construíam suas próprias capelas ou igrejas, o que, a princípio, seria da alçada do Estado. Em segundo lugar e, simultaneamente, porque as irmandades semeavam a religião católica pelos campos ainda não tocados pela mão de Deus, garantindo a distribuição dos sacramentos e arcando com o pagamento das desobrigas, o que, a princípio, seria responsabilidade da Igreja.

Assim, para despertar o interesse da população pelas irmandades, a Coroa – através do direito canônico e da sua própria legislação – propiciava uma série de direitos e regalias às corporações leigas. Cada irmandade era proprietária, com direito reconhecido, das igrejas ou capelas que construía, bem como do cemitério onde eram sepultados seus irmãos falecidos; as imagens, os paramentos, os adornos, os mobiliários de seus respectivos templos; também dos animais de sela e dos seus escravos, quando os possuía. Como bem lembrou Fritz Teixeira, “tratava-se, portanto, de uma propriedade coletiva”¹⁴¹.

Tendo em vista que a economia na América portuguesa conheceu várias realidades, todas elas dependentes da mão-de-obra africana – desde a produção de açúcar na região Nordeste (na segunda metade do século XVI e por todo o século XVII), passando pela descoberta e exploração das minas até fins do século XVIII, bem como as culturas de cana e café (estas três últimas atividades concentradas na região sudeste) as irmandades de homens pretos desenvolveram-se nos vários pontos da colônia marcados pelo cotidiano da escravidão.

Nesta conjuntura, o processo de nascimento das irmandades inicia-se com a instalação das primeiras freguesias e paróquias organizadas pelos ciclos econômicos vivenciados ao longo dos três séculos da dominação portuguesa. A partir do século XVI

¹⁴⁰ *Compromisso da Irmandade de São Benedito* (1737), Mariana. Apud SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*, p.39.

¹⁴¹ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*, p.18.

encontraremos associações leigas desabrochando por toda a colônia portuguesa na América. Na região nordeste, de acordo com João José Reis, uma irmandade de Nossa Senhora da Graça foi fundada por Diogo Álvares Correia, o “Caramuru”, e sua mulher Catarina Paraguaçu na igreja da Graça dos beneditinos, em Salvador em meados do século XVI. Uma outra irmandade era a de Nossa Senhora da Piedade localizada no convento da Piedade, dos capuchinhos italianos. Ambas, segundo o autor, “freqüentadas por famílias tradicionais aristocráticas”¹⁴².

Um levantamento feito por Renato Cymbalista também destacou que na Bahia, em 1584, já existiam nos aldeamentos jesuítcos confrarias do Santíssimo Sacramento e de Nossa Senhora; no Colégio da Companhia de Jesus, havia a Confraria das Onze Mil Virgens, a qual “era responsável pela festa anual em devoção às santas”. Já na região sudeste, em Vitória, no Espírito Santo, desde 1583 estava sediada, na igreja dos jesuítas, a Confraria dos Reis Magos. Em Vila Velha, por sua vez, a manutenção da Capela de Nossa Senhora dos Prazeres (ou da Penha) ficou a cargo de uma irmandade local até 1591, “quando os franciscanos receberam a capela e todo o morro onde esta se localizava em doação”. Ainda em Vitória, em 1595 existia uma Confraria de São Maurício, sediada na Igreja de São Tiago, que encomendou a José de Anchieta um auto em honra ao santo, por cuja relíquia zelava. No Rio de Janeiro foi fundada, em 1586, uma confraria dos Reis Magos¹⁴³.

Percorrendo o extenso território dominado pelos portugueses na América, creio que seja oportuno conhecermos um pouco mais a região sudeste, tendo em vista que nesta parte da colônia as irmandades leigas encontraram solo fértil e, por isso, mereceram grande atenção por parte dos estudiosos sobre o assunto. Sabemos que no último quartel do século XVII a região das Minas foi ocupada e que a partir de 1700 esta teve a sua vida administrativa estabelecida nos principais arraiais produtores de ouro. Os arraiais cresceram e as igrejas nasceram – a Igreja, assim como por toda a extensão do Império português, esteve ao lado do Estado colonizador também nessa região. Para Fritz Teixeira, “parece fora de dúvida que esta se organizou em Minas primeiro que a própria coroa”, uma vez que “as paróquias precederam à criação do

¹⁴² 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.52.

¹⁴³ CYMBALISTA, Renato. *A Cidade na América Portuguesa*, p.10.

Bispado. Este foi criado em Mariana no ano de 1745, sendo que o primeiro Bispo de Minas foi D. Manuel da Cruz”¹⁴⁴.

Da mesma forma como ocorrera em Portugal no século XVI, no século XVIII a escravidão provocou um afluxo elevado das entradas de africanos no Brasil colônia – no caso específico de Minas Gerais, em virtude da exploração das jazidas de ouro. Neste contexto, surgiram inúmeras irmandades de homens negros na região, as quais, da mesma forma como na Metrópole e na África Centro-Occidental, não resumiam suas atividades à ação apostolar e espiritual proclamada por seus caprichados Compromissos.

Um trabalho sem dúvida pioneiro e original sobre as irmandades leigas no ciclo do ouro é a obra de Fritz Teixeira de Salles. Nela, o autor aborda a questão da discriminação racial e da divisão das irmandades baseada na cor da pele, apontando os elos e as disputas entre as corporações. Quer em termos metodológicos, quer nos aspectos informativo e documental, Fritz Teixeira confirmou a existência de fontes para o estudo das irmandades leigas, aproximando-se do cotidiano destas instituições e apontando suas formas de organização e sociabilidade¹⁴⁵.

Segundo Fritz Teixeira, durante o século XVIII “as irmandades tiveram ação social e espiritual decisiva na região das minas”, contribuindo de forma notável inclusive para o engrandecimento da arquitetura religiosa através da construção de muitas igrejas, entre elas a do Carmo de Sabará, Ouro Preto e Mariana e as igrejas da Ordem Terceira de São Francisco de Ouro Preto e de São João Del Rei, tendo essas últimas “Aleijadinho como um de seus escultores”¹⁴⁶.

Contudo, ao contrário do legado imóvel, a história das irmandades, segundo Fritz Teixeira, foi “dinâmica e até mesmo tumultuosa algumas vezes”. Ao nos debruçarmos sobre o trabalho do autor a respeito dessas corporações, analisando a função social que assumiram, percebemos que durante longo período da nossa história elas funcionaram realmente como autênticos organismos sociais, adequados às diferentes épocas. Através da vida das irmandades percebemos as transformações das camadas sociais que se iam estratificando, bem como os antagonismos existentes nesta sociedade.

¹⁴⁴ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*, pp.21-24.

¹⁴⁵ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*.

¹⁴⁶ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*, p.60.

Além de se firmarem como espaços religiosos e de assistência jurídica e material, as irmandades se transformaram também em espaços de sociabilidade e festa. Ao adentrar o cotidiano do século XVIII em Minas Gerais, Fritz Teixeira apontou que “além dos afazeres profissionais, a população tinha nas cerimônias do culto sua ocupação predileta. A religião era divertimento através das grandes festividades que se multiplicam durante o ano, graças às irmandades”. Ao que nos parece, a religião tornara-se sinônimo de convívio e estava ligada ao nascimento, ao casamento e à morte. De acordo com o autor, “os atos religiosos não se resumiam apenas àqueles dos domingos e dias santificados. Havia também as novenas promovidas pelas irmandades, a benção à tarde nos dias úteis à qual as corporações exigiam o comparecimento dos irmãos, com suas opas, isto é, com suas responsabilidades sociais”. Logo, as irmandades incentivavam e efetivavam a participação na vida da comunidade, inclusive para os africanos e seus descendentes – fossem eles escravos ou livres, homens ou mulheres¹⁴⁷.

Centrando sua análise na participação dos africanos na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII, também bastante significativo para a historiografia é o livro *Devoção e Escravidão*, de Julita Scarano, o qual contribuiu de forma decisiva para o conhecimento das formas de organização religiosa e econômica no interior destas associações. Além disso, a autora privilegiou o conhecimento do escravo fora do contexto das relações de trabalho, abrindo caminho para uma nova abordagem do tema¹⁴⁸.

Corroborando a importância relegada às irmandades na constituição material e imaterial da sociedade mineira sublinhada por Fritz Teixeira, Julita Scarano enfatizou que o século XVIII foi o período áureo das irmandades em todas as Minas Gerais: muitas igrejas foram construídas e se tornaram realmente o centro dos encontros da população local. No entender da autora, o espírito religioso da população realmente se manifestava nas irmandades leigas abrigadas nesses templos e capelas e era no espaço dessas associações que se congregavam os elementos das mais variadas categorias

¹⁴⁷ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*, pp.101-118.

¹⁴⁸ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, Editora Nacional, São Paulo, 1976.

sociais – “mesmo os escravos, considerados à parte naquela sociedade, encontravam nas irmandades uma ocasião de agir, de saber lutar pelo seu grupo”¹⁴⁹.

Ao pesquisarmos a relação dos membros destas confrarias com a sociedade e com os poderes régio e eclesiástico, nos deparamos com um outro marco na historiografia voltada para as irmandades leigas em Minas Gerais. Caio Boschi ampliou os modos de abordagem, fontes e métodos e escreveu uma história das relações internas de convivência e coesão grupal no interior das irmandades, bem como uma história do cotidiano colonial e das relações entre os diversos setores que compunham a sociedade escravista mineira.

Segundo Caio César Boschi, “as irmandades se propunham a facilitar a vida social, desenvolvendo inúmeras tarefas que, pelo menos em princípio, seriam da alçada do poder público”. Reafirmando as posições defendidas por Fritz Teixeira e Julita Scarano, Boschi enfatizou que as irmandades foram associações de “expressão orgânica e local, representando um canal privilegiado de manifestação de seus membros”¹⁵⁰.

Mas, como? Sobre os modos como se davam as relações entre as irmandades leigas de negros e a Coroa em Lisboa nós já temos ciência. Mas, e na região de Minas Gerais, como essas associações que representavam os elementos marginalizados e marcadamente discriminados se relacionavam com o poder temporal? De acordo com os autores acima citados, as irmandades formavam corpos jurídicos equivalentes entre si, o que levava qualquer delas a ter a possibilidade de se unir a outras, de competir com elas, de estabelecer contatos numa base de igualdade. Também como agrupamento, assim como ocorria em Portugal, as irmandades de homens negros podiam recorrer diretamente ao Rei, ao Bispo ou mesmo aos órgãos administrativos e ter seus pedidos atendidos.

Contudo, segundo Julita Scarano, ao contrário das irmandades localizadas na Metrópole, as quais agiam de forma mais abrangente – quando investiam contra o “mau-senhor”, aquele que exorbitava os seus direitos, ou intervinham no caso de escravos que os senhores deixavam livres mas os herdeiros não aceitavam, ou mesmo quando tomavam medidas para impedir que escravos fossem vendidos fora do reino –,

¹⁴⁹ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, pp.02 -28.

¹⁵⁰ BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*, p.03.

as confrarias mineiras não foram tão longe por, particularmente, duas razões. De acordo com Scarano, primeiro porque as irmandades de homens negros mineiras não mantiveram contato continuado com a Coroa, como era o caso das confrarias portuguesas, as quais teriam maior acesso ao Rei, inclusive pela proximidade. A segunda razão residia no fato de que, no Brasil colônia, os escravos eram mão-de-obra julgada indispensável para o desenvolvimento econômico e, apesar da intenção da Santa Madre Igreja em salvar suas almas, os senhores necessitavam de seus corpos para gerar lucros e riquezas, inclusive para o soberano português¹⁵¹.

Logo, podemos então imaginar que nessa região específica da América portuguesa, assim como em Portugal, as reivindicações dos integrantes das irmandades se circunscreviam a vantagens para o grupo, o que acontecia na medida do possível em situações individuais. Os Compromissos apontam para casos relacionados à ação indevida dos senhores em relação aos irmãos; nesses casos a irmandade procurava ajudar esse indivíduo, comprando-o se fosse possível. O Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Serro Frio é um exemplo de como se registrava essa intenção de ajuda:

*Todas as vezes que qualquer Irmão ou Irmã desta Irmandade que por seus bons serviços alcasar carta de alforria e liberdade de seu senhor, e houver quem a queira encontrar, e o ditto Irmão não tiver com q' correr pleito pa. a ditta sua liberdade e se valer da Irmandade darlheão os Irmãos todo o adjutorio q' para a tal liberdade for necesro e juntamente a todo o escravo que por mau captiveiro, e crueldade de seus senhores se quizer por em Liberdade*¹⁵².

Assim, se por um lado as irmandades não encontravam meios para confrontar o sistema escravista em Minas, procuravam ao menos diminuir o peso do fardo da escravidão, oferecendo apoio e proteção aos seus membros. Por outro lado, se em vida as instituições leigas não poderiam libertar a todos os seus irmãos, indiscutível era a assistência prestada pelas irmandades a seus integrantes e a suas famílias após a morte por toda a Colônia.

¹⁵¹ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, pp.83-85.

¹⁵² DIAM, ADD, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, Serro do Frio, cap.17, MS Apud SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p.86.

A partir da observação do cotidiano das irmandades, João José Reis privilegiou o estudo da morte em seus mais diversos aspectos – a morte como espetáculo, como espaço do sagrado, como caminho da glória, como negócio. A partir do desfecho da vida, o autor analisou os ritos fúnebres domésticos, bem como as atitudes diante da vida e da morte, contribuindo significativamente para o estudo da religiosidade popular e das irmandades leigas na América portuguesa¹⁵³.

Como bem lembrou Reis, tanto africanos como portugueses eram extremamente detalhistas no cuidado com os mortos e em ambas as tradições aconteciam cerimônias de despedida, vigílias com a presença de familiares e membros da comunidade; “tanto na África como em Portugal os vivos muito podiam fazer pelos mortos, tornando sua passagem para o além mais segura, definitiva, e assim defendendo-se de serem atormentados por suas almas penadas”. Como já mencionado no primeiro capítulo, sobretudo na cultura africana os espíritos intercediam tanto de forma favorável quanto contrária na rotina dos vivos. Buscando proteção para si e seus mortos, portugueses e africanos produziam elaborados funerais e toda essa cultura da vida além-túmulo atravessou o Atlântico – os portugueses permaneceram fiéis a estilos funerários ligados ao catolicismo; acredito que os africanos, por sua vez, adaptaram seus rituais aos meios de homenagear os mortos oferecidos pela Igreja católica. Segundo João José Reis, no Brasil colônia, brancos, negros e mestiços “continuaram e provavelmente aprofundaram as sínteses culturais, mas o que a documentação escrita sugere é que prevaleceu o modelo funerário ibérico”¹⁵⁴.

Nesse sentido, as confrarias tomavam as devidas providências para que seus membros tivessem um enterro solene. A pompa fúnebre fazia parte da tradição cerimonial das irmandades e todas elas se comprometiam a acompanhar solenemente seus membros à sepultura e, em muitos casos, também seus parentes. A despedida aos mortos, ao lado das festas de santos eram as mais importantes manifestações públicas das irmandades, tendo em vista que, independentemente da classe social representada pela associação, toda a sociedade compartilhava desses momentos.

¹⁵³ REIS, João José. *A Morte é uma Festa*.

¹⁵⁴ REIS, João José. *A Morte é uma Festa*, pp.90-91.

A respeito das festas organizadas pelas irmandades leigas de negros, é inquestionável a atenção que as congadas e as coroações de reis e rainhas despertaram nos historiadores. Tendo como escopo a reelaboração de identidades negras, Marina de Mello e Souza abordou o viés religioso através da festa de coroação de reis em sua obra *Reis Negros no Brasil Escravista*. Contudo, a autora analisou primeiramente a cristianização do Congo, passando então pelo tráfico de escravos no Atlântico e, lapidando sua análise, apontou os “hibridismos culturais” provenientes e resultantes destas trajetórias – em Portugal e na América portuguesa.

Também tecendo uma análise pautada nas dimensões do Império português, Lucilene Reginaldo pesquisou as irmandades leigas de negros, analisando o processo de adoção do catolicismo na África Central, destacando as devoções negras nessa região, em Portugal, no Brasil colônia e, finalmente, na Bahia. A tese *Os Rosários dos Angolas: Irmandades Negras, Experiências Escravas e as Identidades Africanas na Bahia Setecentista* pode ser tomada como um estudo que procurou entender, a partir das irmandades leigas de negros no Império colonial português, as identidades africanas forjadas na diáspora¹⁵⁵.

Privilegiando um outro recorte geográfico: o Rio de Janeiro, Mariza de Carvalho Soares, em sua obra *Devotos da Cor*, abordou o tema das irmandades leigas de negros no século XVIII. Ao narrar a criação de uma congregação em devoção às Almas pelos “pretos minas”, Mariza Soares destacou a gestação de uma identidade forjada a partir do convívio religioso no interior destas irmandades. A autora preocupou-se também em evidenciar a influência da sociabilidade confrarial nas formas culturais de ação coletiva dos africanos e seus descendentes.

Nos três estudos acima brevemente comentados, as festas de coroação de reis negros são utilizadas para exemplificar, o “produto do encontro de culturas africanas e da cultura ibérica, incorporando elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual os símbolos ganharam novos sentidos”¹⁵⁶, assim como ocorria na “cerimônia do

¹⁵⁵ Sobre o tema das irmandades também merecem destaque: QUINTÃO, Antonia Aparecida – *Lá vem meu parente. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002. QUINTÃO, Antonia Aparecida – *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002; BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

¹⁵⁶ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*, p.18.

Congo” em Lisboa. Nesse sentido, a historiografia recente sobre os encontros culturais no Império português sugere interessantes caminhos de interpretação e análise para a compreensão da formação de uma cultura brasileira no decorrer de mais de três séculos de escravidão.

Entretanto, penso que as trocas culturais, bem como a maneira como foi forjada uma nova identidade desses indivíduos no interior das irmandades de homens negros presentes na cidade de São Paulo, nos séculos XVIII e XIX, só podem ser plenamente compreendidas se também analisadas e inseridas em uma realidade menor, mais específica – a própria sociedade colonial escravista –, uma vez que o processo de criação e desenvolvimento dessas irmandades deu-se dentro deste contexto. Proponho-me então a procurar entender, a partir das irmandades leigas de negros presentes na dinâmica dessa sociedade os movimentos aparentemente contraditórios de unificação e fragmentação, de identificação e de separação, de atração e de resistência diante das relações dicotômicas entre senhores e escravos apresentados pela historiografia, e que influenciaram a (re)construção, pelos africanos e seus descendentes, de uma nova cultura na América portuguesa.

2.3. A escravidão e a (re)construção de identidades na América portuguesa

Sobre a instalação inicial de europeus e africanos no Novo Mundo, Sidney Mintz e Richard Price argumentaram que nenhum grupo, por mais bem equipado que estivesse ou por maior que fosse sua liberdade de escolha, seria capaz de transferir de um local para outro, inalterados, o seu estilo de vida, as suas crenças e valores¹⁵⁷.

Como vimos no Capítulo 1 da presente dissertação, portugueses e africanos tiveram suas primeiras experiências em termos de trocas culturais ainda em solo africano, onde também o catolicismo esteve presente como uma das formas de mediar os contatos entre exploradores e populações locais. Pressupomos, então, que nenhum dos grupos envolvidos no tráfico de escravos trouxe para a América sua visão de mundo e seus sentimentos étnicos intactos. Assim sendo, de acordo com João José Reis, no

¹⁵⁷ Cf. MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Pallas, Universidade Candido Mendes, 2003.

caso dos africanos, devemos pensar em identidades recriadas na América portuguesa “a partir da convergência de grupos vizinhos, geográfica e lingüisticamente”¹⁵⁸.

Em meio a esses homens e mulheres arrebanhados pelo tráfico, segundo Marina de Mello e Souza, sempre havia pessoas capazes de representar anseios coletivos, capazes de unir em torno de si o grupo, mesmo que heterogêneo, e traçar identidades, organizar as relações e propor a reprodução dos padrões culturais, tornando-se líderes da comunidade, fosse uma senzala, um quilombo, um grupo de trabalho ou uma confraria religiosa. Assim, se por acaso um cativo encontrasse um malungo na mina ou na plantação, ou ainda no mesmo centro urbano, estabeleciam-se vínculos sólidos, amizade que podia representar para o escravo um primeiro passo de convívio social, por tênue que fosse. A nova personalidade do escravo nasceria, então, através da inserção numa sociedade dominada por um modelo branco e também por homens negros sob a inspiração de padrões africanos.

Aqui, o ponto fundamental: a escravidão como relação social dominante (embora não exclusiva) repercutia na esfera do cotidiano e da intimidade de maneira decisiva no Brasil colônia. Na interpretação de Kátia Mattoso, havia então três tipos básicos que compunham o sistema de relações – as relações intraclasse senhorial, as relações internas ao universo de vida dos escravos, as relações intermediárias entre senhores e escravos¹⁵⁹. No curso dos acontecimentos cotidianos essas esferas, recorrente e permanentemente, se interpenetravam criando situações e momentos de aproximação, distanciamento e conflito.

Certo é que, no jogo dialético entre adaptação e inadaptção, ressocialização ou resistência dos recém-chegados, uma influência importante era exercida pelos escravos mais antigos, os quais já estavam de alguma forma interagindo junto à sociedade e à cultura dominantes, ambientados ao cotidiano da escravidão. Por outro lado, quando falamos de um processo histórico de longa duração como o tráfico atlântico e a escravidão, é obvio que devemos levar em conta que o tempo podia corroer as tradições africanas mais enraizadas e aí havia a influência exercida pelos recém-chegados. Como bem lembrou Roger Bastide, o tráfico renovava a cada instante as fontes da cultura e da

¹⁵⁸ REIS, João José. “Nos achamos em campo a tratar da Liberdade”: quilombos e revoltas escravas no Brasil, *Revista USP*, no.28, 1995-6, p.24.

¹⁵⁹ MATTOSO, Kátia. *Ser Escravo no Brasil*, p.29.

vida deixadas na margem leste do Atlântico, estabelecendo um contato permanente entre os antigos escravos ou seus filhos e os recém-chegados, “em cujas fileiras vinham com frequência sacerdotes, adivinhos, médicos-feiticeiros, o que fazia com que houvesse, durante todo o período escravista, um rejuvenescimento dos valores religiosos exatamente quando estes tendiam a enfraquecer-se”¹⁶⁰.

Os dois lados da moeda da situação que esperava os africanos que construiriam e reconstruiriam uma nova identidade na América Portuguesa, eram a adaptação à sociedade dominante aprendendo estratégias de ação e interação com aqueles que aqui já estavam há mais tempo, e a integração na comunidade de seus irmãos escravos realimentando e reforçando tradições culturais e religiosas.

Resistências ativas e resistências passivas alternaram-se ou conjugaram-se em meio à trama de tensões que envolvia os cativos nesse processo de adaptação e eles aprenderam que era preciso, antes de tudo, garantir sua sobrevivência. Nessa conjuntura, tentaremos compreender como os escravos souberam utilizar e transformar sutilmente os quadros sociais impostos pelos senhores num equilíbrio que podia possibilitar certa convivência e até mesmo certas conveniências.

De acordo com Kátia Mattoso, foram as tensões contínuas dessa integração difícil que obrigaram o escravo a adaptar-se às relações do tipo escravista e o levaram “a todos os esforços, todas as humildades, todas as obediências e fidelidades para com seus senhores”. Humildade, obediência e fidelidade, na visão da autora, formaram o tripé sobre o qual se alicerçaram as relações entre escravos e senhores. Segundo Mattoso, a inserção social do escravo, sua aceitação pelos homens livres numa sociedade fundamentada no trabalho servil, dependia estritamente da resposta que o trabalhador-escravo dava a seus senhores no plano da fidelidade, da obediência, da humildade¹⁶¹.

Mas, não podemos nos esquecer que além dos mecanismos de integração pacífica do escravo à sociedade colonial, havia a violência exercida pela autoridade senhorial sob a forma de castigos e cerceamento da liberdade. E havia a resistência.

¹⁶⁰ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, pp.65-69.

¹⁶¹ Cf. MATTOSO, Kátia. *Ser escravo no Brasil*, pp.101-102.

Segundo João José Reis e Flávio dos Santos Gomes “onde houve escravidão houve resistência”. E de vários tipos: “o escravo fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente; mesmo sob a ameaça do chicote o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores, ou os criava, como no caso dos quilombos”¹⁶².

Neste sentido, alguns trabalhos historiográficos tomaram as irmandades leigas de negros como espaços de luta e resistência, a despeito das tentativas da classe senhorial e das elites de controlá-las e conformá-las à estrutura da sociedade escravista¹⁶³.

Um exemplo dessa tentativa de controle e conformação impetrados às irmandades de homens negros para que se moldassem aos padrões da sociedade escravista podem ser percebidos nos registros deixados pelas associações, os quais apontam que os valores da sociedade colonial eram sublinhados como virtudes, pontos positivos na aceitação do indivíduo como irmão. O Capítulo VIII do *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo*, por exemplo, é enfático:

*O Procurador tera cuidado saber se ha algum Irmão, ou Irmã, que uze de ervas, ou feitiçarias, e havendo estes taes, serão logo expulsos da Irmandade sem demissão alguma. Tambem tera cuidado saber de que modo vivem os Irmaons, e Irmãs, e os dinheiros de suas esmolas, com quem se asentarão e demais que der cada ano de que modo ganhão, por quem deve ser dado de bom grado, ou de seo trabalho como Deos manda*¹⁶⁴.

Contudo, aqui seria pertinente nos perguntarmos até que ponto o Capítulo VIII foi escrito – enfatizando o cuidado em verificar a utilização de ervas por alguns irmãos ou irmãs, bem como a origem do dinheiro das esmolas e o modo de vida dos membros da irmandade nos moldes esperados pela Igreja e pelos senhores – tendo em vista a

¹⁶² REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: a história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.09.

¹⁶³ QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades Negras*.

¹⁶⁴ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. *Compromisso (1778)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.04.

aprovação do Compromisso para o efetivo reconhecimento da Irmandade, uma vez que a partir do momento em que esta era aceita e legalmente reconhecida pela Igreja e pela sociedade, permitia aos africanos, escravos ou livres, ingressarem em organismos que proporcionavam a eles um veículo próprio e adequado, além de legal, para a apresentação das suas reivindicações e exercício de sua religiosidade.

Agindo dentro dos padrões esperados o escravo poderia adquirir, então, certa identidade social e ele percebia que lhe era dado, em determinadas ocasiões, certos papéis sociais, resultado da garantia protetora da família do senhor. Assim, o escravo poderia tornar-se feitor, mestre, cabo de turma e ter a impressão de passar para o lado da autoridade¹⁶⁵. Mas, penso que o novo status social concedido era, na verdade, uma estratégia do grupo dominante para tentar reprimir as fugas, rebeliões, a formação de quilombos ou os suicídios – meios que traduziam a busca incessante dos escravos pela liberdade. Nesta perspectiva, creio que o que havia de fato era a tentativa de um processo de aproximação por parte do senhor, o qual visava acima de tudo controlar seus escravos e manter sua segurança e seu patrimônio.

Podem-se perceber tais estratégias de aproximação nos termos de assentamento de irmãos da Irmandade de São Benedito, por exemplo. O escravo passa a ser conhecido pelo sobrenome de seu senhor, como no termo transcrito abaixo:

O Ir Albano Francisco de Moraes escravo de João Francisco de Moraes entrou em 1o. de maio de 1761 e tem pago segundo o Livro de seu alento athe o prezente anno de 1791.

Diz o Ir Procurador q pagou athe 1797.

Faleceu a 21 de Abril de 1799 - foi sepultado no nosso semiterio, e se lhe mandarão dizer as missas¹⁶⁶.

Apesar da aparente relação de convivência pacífica e harmoniosa, o mundo dos senhores e dos escravos permanecia cultural e socialmente separado, antagônico, em constante confronto. Logo, podemos supor que a aparente amenidade das relações que se estabeleciam entre senhores e escravos, em algumas situações, à semelhança de uma

¹⁶⁵ Cf. ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente*. Estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808-1822. Petrópolis: Vozes, 1988; DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Cotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

¹⁶⁶ Irmandade de São Benedito. *Assentamento de Irmãos (1759-1855)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (2-2-1), p.02 (frente).

adaptação da mão-de-obra obediente e humilde era, talvez, uma forma eficaz e sutil da resistência do negro diante de uma sociedade que pretendia despojá-lo de toda uma herança cultural e moral, enfim, de sua humanidade.

No entender de Kátia Mattoso, os escravos deveriam fazer um triplo aprendizado antes de poder colher os primeiros frutos de seu empenho na tentativa de (re)construir sua identidade: aprender a língua do senhor, rezar ao Deus dos cristãos e saber executar um trabalho útil.

Na verdade, a maioria dos africanos subjugados terminou por aprender a rezar, a obedecer, a trabalhar, para serem aceitos por seus senhores. Assim, neste aprendizado cotidiano os recém-chegados simultaneamente reatavam os laços de culturas separadas pelo tráfico e se adaptavam à nova cultura criada pelo grupo dos antigos e dos crioulos. Essa via de mão-dupla era condição indispensável de sobrevivência e também a porta de entrada para reconstrução de uma nova identidade coletiva. Sobre a questão das identidades forjadas no contexto da escravidão, Robert Slenes enfatizou que não devemos subestimar as possibilidades dos africanos de manterem vivas suas identidades originais. Para o autor, “na labuta diária, na luta contra os (des)mandos do senhor, na procura de parceiros para a vida afetiva, necessariamente os escravos haveriam de formar laços com pessoas de outras origens, redesenhando as fronteiras entre etnias e culturas”¹⁶⁷.

À primeira vista, parece difícil acreditar que se estabeleciam solidariedades sinceras nessa sociedade tão fragmentada e hierarquizada. Contudo, elas surgiram entre forros e escravos, entre escravos e escravos. Eram solidariedades individuais, de eleição, de homem a homem, fruto da vontade individual. Entre os malungos, por exemplo, a amizade gerava uma solidariedade verdadeira e implicava em obrigações de ajuda mútua¹⁶⁸.

¹⁶⁷ SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista USP*, número 12, 1991/1992, p.57.

¹⁶⁸ Para exemplificar o universo simbólico da solidariedade mútua na diáspora, um escritor mineiro, Agripa de Vasconcelos inventou a história de Chico Rei. Segundo ele, em 1836 um negro forro dirigia uma verdadeira empresa cuja finalidade era devolver à África cerca de 200 outros escravos alforriados. Ele fretou um navio britânico pela soma de cinco milhões de réis (875 libras esterlinas à época) para reenviá-los ao porto de origem: Onim, hoje Lagos. Esse africano fazia parte de um carregamento de escravos trazidos à Bahia pelo navio *Emília*, em 1821. Dos 200 repatriados, 60 faziam parte do carregamento do *Emília*. Cf. MATTOSO, Kátia. *Ser Escravo no Brasil*, p.100. Sobre o caso de Chico Rei conferir também BASTIDE, Roger. *Religiões Africanas no Brasil*.

No que concerne à solidariedade, de acordo com Marina de Mello e Souza, ao chegar ao Novo Mundo as irmandades “foram logo percebidas pelos africanos como uma das únicas formas de construção de laços de solidariedade e afirmação cultural”, permitidas e ao mesmo tempo estimuladas pelos senhores e pela administração colonial. Nesse sentido, na visão de Julita Scarano, tentando integrar o africano recém-chegado na religião católica e afastá-lo de suas crenças nativas, a Igreja propiciou a eles um meio “ainda que precário de reunião e de luta para obter uma condição mais humana”¹⁶⁹.

Assim, penso que as irmandades leigas tornaram-se, no contexto marcado pela escravidão vivenciado pelos africanos e seus descendentes na América portuguesa, um espaço de devoção e sociabilidade, onde homens e mulheres puderam reverter a seu favor algumas das regras do jogo da escravidão e da sociedade colonial. A conversão ao catolicismo dos africanos traficados, assim como suas filiações às irmandades católicas leigas podem ser vistas, nesta conjuntura, como oportunidades favoráveis para preservação de algo de suas organizações sociais, e também de suas crenças religiosas, permeadas por novos símbolos e práticas na (re)construção de uma identidade coletiva.

¹⁶⁹ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p.87.

Capítulo 3 - As Irmandades Leigas de Negros em São Paulo

“As irmandades refletiram, outrora, a feição social da nossa vida como povo. Deixaram heranças singulares na atmosfera humana e no estilo de vida de quase todas as pequenas cidades de Minas”.

Fritz Teixeira de Salles¹⁷⁰

A partir da segunda metade do século XVIII, como apontou Amílcar Torrão Filho, com a decadência do ciclo do ouro, a Capitania de São Paulo reorganizou sua economia e deu início a um lento processo de urbanização¹⁷¹, fato extremamente relevante ao presente estudo, uma vez que as irmandades são fenômenos tipicamente urbanos.

Constatou-se o aumento do número de escravos africanos na Capitania já no início do século XVIII, em virtude da necessidade da mão-de-obra escrava nas lavouras de gêneros para subsistência. No século XIX, por sua vez, o aumento do número de africanos na cidade de São Paulo pode ser explicado pelas transformações econômicas impulsionadas pela cultura do café e pela crescente urbanização. Nesse quadro, em São Paulo, como era vivenciada a religião pelos africanos e seus descendentes?

Assim como em outras regiões da colônia, sabemos que também em São Paulo homens e mulheres negros reuniram-se em irmandades leigas. Quais significados tiveram estas irmandades, como existiram e que papel desempenharam na história da cidade? Tendo em vista essas primeiras questões, faz-se necessário interrogar também outros aspectos inerentes a tais instituições, como por exemplo o estabelecimento de alianças – como a construção de uma solidariedade que podia unir escravos e libertos e até mesmo homens brancos. Essa foi também uma realidade nas irmandades paulistanas?

É rica a produção historiográfica sobre as irmandades leigas na América portuguesa, como se pôde observar no segundo capítulo do presente trabalho. Contudo,

¹⁷⁰ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*. Op. cit., p.127.

¹⁷¹ TORRÃO FILHO, Amílcar. *Paradigma do caos ou cidade da conversão? : a cidade colonial na América portuguesa e o caso da São Paulo na administração do Morgado de Mateus (1765-1775)*. Dissertação de Mestrado, IFCH-UNICAMP, Campinas, 2004.

poucos são os estudos específicos sobre as irmandades leigas de negros na Cidade de São Paulo.

Escrito em 1952 por Raul Joviano Amaral, o livro *Os Pretos do Rosário de São Paulo* é um registro da construção e da manutenção da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, e oferece ao leitor uma visão subjetiva da história da associação. É sensível o orgulho expresso por Joviano Amaral na frase introdutória do trabalho:

*Era 2 de janeiro de 1711. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo era uma esplendorosa realidade...*¹⁷²

Sendo a presença das irmandades uma realidade em São Paulo de finais do período colonial, conhecer os santos de devoção, compreender as solidariedades vivenciadas e entrever as identidades forjadas no interior das realidades construídas nestas associações de negros, apresenta-se como uma tentativa de contribuir para o estudo da vivência religiosa dos africanos e seus descendentes, em um cenário regional até então pouco observado, no qual também se encontraram as culturas africanas, portuguesa e indígenas.

Os contatos entre portugueses e africanos já haviam ocorrido na África centro-ocidental, influenciando, moldando ou até mesmo alterando práticas e representações que expressavam as crenças e as formas de devoção daqueles que participavam desse encontro, como nos modos de se comportar diante da morte, no caso dos africanos, ou diante das festas de coroação de reis e rainhas negros, no caso dos portugueses. Logo, o conhecimento da cultura e das formas como se organizavam as sociedades africanas tornou-se fundamental para melhor analisar as fontes, buscando entrever as interações culturais vivenciadas nas irmandades leigas de negros, bem como compreender os ritos, os deveres e os direitos dos irmãos e irmãs no interior dessas associações.

3.1. São Paulo: contextos históricos nos séculos XVIII e XIX

Fundada em 1554, a vila de São Paulo tornou-se sede da Capitania de São Vicente em 1681¹⁷³. Em 1711 – coincidentemente o mesmo ano em que a Irmandade de

¹⁷² AMARAL, Raul Joviano. *Os pretos do Rosário de São Paulo: subsídios históricos*. 2ª. Edição, João Scortecci Editora, São Paulo, 1991 (1952), p.35.

¹⁷³ ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. *Os caminhos da riqueza dos paulistanos na primeira metade do Oitocentos*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Faculdade de

Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo tornou-se uma “esplendorosa realidade”, no dizer de Joviano Amaral – a capitania passou a se chamar São Paulo, com sede na cidade de São Paulo. Após a descoberta do ouro nas Minas Gerais, a região Sudeste foi objeto de grande atenção por parte da Igreja e da Coroa portuguesa no período setecentista, uma vez que a exploração das minas transferiu o eixo econômico colonial do nordeste para o Sudeste e provocou profundas mudanças nesta região. Assim, a administração portuguesa centralizou sua atenção na região Centro-Sul e iniciou um processo de desmembramento dessa capitania.

Dentre as mudanças político-administrativas pode-se destacar, em 1720, a criação da Capitania de Minas Gerais – à qual São Paulo ficou subordinada. Na década de 60, mais precisamente em 1765, foi restabelecida a autonomia paulista com a criação da Capitania de São Paulo, a qual correspondia aos territórios de São Paulo e Paraná. Contudo, no século XIX, “em 1848, Goiás e Mato Grosso adquiriram autonomia, enquanto Santa Catarina e Rio Grande do Sul, e posteriormente São Paulo e Paraná, ficaram subordinados ao governo do Rio de Janeiro”¹⁷⁴.

Já em relação às mudanças administrativas de alçada religiosa, em 1745 ocorreu a criação do bispado de São Paulo. Houve, então, o desmembramento da diocese do Rio de Janeiro em quatro unidades eclesiásticas – foram criadas duas prelazias, com sedes em Cuiabá e Mato Grosso, e dois bispados, com sedes em São Paulo e Mariana¹⁷⁵.

Contudo, se as questões de ordem administrativa têm documentos e fontes com datas precisas para iluminar as transformações ocorridas neste âmbito, a economia paulista da primeira metade do século XVIII, por sua vez, ainda é um tema polêmico. Segundo Maria Lucília Viveiros Araújo, “as memórias e os documentos oficiais escritos na época insistem na idéia da decadência econômica e da pobreza geral, seguida de algum progresso econômico após o restabelecimento da autonomia administrativa paulista na segunda metade do século XVIII”; todavia, em *Os caminhos*

Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Nelson H. Nozoe. São Paulo: FFLCH/ USP, 2003, p.17.

¹⁷⁴ ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. *Os caminhos da riqueza dos paulistanos na primeira metade do Oitocentos*, p.17.

¹⁷⁵ Cf. ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Cultural do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, sob a orientação da Profa. Dra. Leila Mezan Algranti. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 1999, p.02.

da riqueza dos paulistanos na primeira metade do oitocentos, a autora contrapõe tal visão, apontando que “a pobreza apregoada não foi regra para todos”¹⁷⁶.

Sobre a antítese riqueza – pobreza, os estudos realizados a partir da década de 1970 ampliaram os horizontes acerca do planalto paulista, contradizendo os estudos anteriores. Ao discorrer sobre o crescimento populacional e a economia agrária em São Paulo nos séculos XVIII e início do XIX, Maria Luiza Marcílio argumentou que as altas taxas de crescimento demográfico da região seriam incompatíveis com a suposta decadência econômica. Marcílio considerou “mais factível que a mineração tenha beneficiado o desenvolvimento do mercado interno, estimulando a produção de roças para o abastecimento das minas e que, com a economia mais monetária, tenham-se criado condições para a agricultura de produtos tropicais para a exportação no final do século XVIII”¹⁷⁷.

Nesta mesma perspectiva analítica, Francisco Vidal Luna e Herbert Klein corroboraram a afirmação acima citada. De acordo com os autores, a crescente comercialização no ramo tradicional de gêneros alimentícios, que se expandiu para abastecer a população humana e animal nas fronteiras da capitania, “sem dúvida, ganhou eficiência crescente nas propriedades maiores”. Segundo Luna e Klein, todo esse crescimento “foi obtido graças à expansão do contingente de escravos africanos”¹⁷⁸.

É exatamente neste ponto da evolução econômica e social da história de São Paulo que a presente pesquisa encontra seus personagens: os africanos utilizados como mão-de-obra escrava, a princípio, nas lavouras de gêneros alimentícios. Segundo Maria Helena Machado, a presença africana nesta região da América portuguesa remonta aos primórdios da colonização, “porém permaneceu relativamente discreta no conjunto da população paulista até o início do século XVIII”¹⁷⁹.

¹⁷⁶ ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. *Os caminhos da riqueza dos paulistanos na primeira metade do Oitocentos*, p.11.

¹⁷⁷ MARCÍLIO, Maria Luiza. *Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)*. Tese de Livre-docência apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/ USP, 1974, p.18.

¹⁷⁸ LUNA, Francisco Vidal e KLEIN, Herbert S. *Evolução da Sociedade e Economia Escravista de São Paulo, de 1750 a 1850*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005, pp.17-18.

¹⁷⁹ MACHADO, Maria Helena P. T. Sendo cativo nas ruas: a escravidão urbana na Cidade de São Paulo, In: PORTA, Paula (org.). *História da Cidade de São Paulo. A cidade no Império – 1823-1889*. São

O sinal mais evidente do notável crescimento da população de escravos em São Paulo ocorreu depois de 1700, tendo em vista que a força de trabalho, antes principalmente indígena, passou a ser dominada por brancos livres e africanos cativos. Segundo Luna e Klein, nesse ano “os paulistas foram autorizados a obter escravos diretamente da África pela primeira vez e, iniciado esse afluxo de escravos africanos, seu crescimento foi constante a cada ano, e a nova força de trabalho seria crucial na implantação de uma próspera economia açucareira e cafeeira em São Paulo”¹⁸⁰.

Também esse período é indicado como um divisor de águas na história da presença africana em São Paulo por Florestan Fernandes e Roger Bastide. Diante da descoberta das minas na região sudeste da Colônia, segundo os autores, “a fome do ouro transformou-se, pela contingência do trabalho servil, em fome do negro”, marcando “um momento decisivo na história do negro em São Paulo”¹⁸¹, pois anunciava a substituição definitiva do braço indígena pelo africano. Penso que a presença africana na Cidade de São Paulo de fato era considerável, uma vez que foi suficiente para a edificação da primeira Igreja do Rosário – sobre a qual, aliás, há controvérsias quanto à data de construção: se 1725 ou 1730.

Nesta conjuntura, no período setecentista a realidade paulista diferia da monocultura comum nos engenhos de açúcar do Nordeste brasileiro: “a casa-grande e a senzala, de longa data o padrão na Bahia e em Pernambuco, ainda não eram comuns na sociedade acentuadamente rústica do sudeste. Em vez disso, os ricos investiam o capital excedente na compra de escravos e na expansão de sua produção baseada no crescimento da força de trabalho”¹⁸².

No período posterior a 1750, Luna e Klein identificaram vários fatores que ofereceram as condições necessárias para o desenvolvimento da sociedade no planalto paulista – o crescimento de novas freguesias e vilas adentrando a floresta, a expansão das culturas tradicionais de gêneros alimentícios e o incremento das culturas comerciais

Paulo: Editora Paz e Terra, 2004, p.57.

¹⁸⁰ LUNA, Francisco Vidal e KLEIN, Herbert S. *Evolução da Sociedade e Economia Escravista de São Paulo*, p.39.

¹⁸¹ BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Branco e Negro em São Paulo*. 3ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971, pp.26-27.

¹⁸² LUNA, Francisco Vidal e KLEIN, Herbert S. *Evolução da Sociedade e Economia Escravista de São Paulo*, p.20.

de exportação. Segundo os autores, tais fatores impactaram diretamente sobre a população da província e sobre a estrutura de posse de escravos e riqueza, mas,

“inquestionavelmente, o elemento principal nesse caso foi a chegada, em números sempre crescentes, de escravos trazidos diretamente da África. Foram os africanos e seus descendentes escravos que desbravaram a floresta e produziram uma parcela cada vez maior do que se plantava na capitania. Por sua vez, a posse de números cada vez maior de cativos levou a uma estratificação crescente nessa sociedade, antes mais aberta. Uma parte cada vez maior da produção passou ao controle de uma elite de proprietários de escravos, que aumentaram constantemente sua cota do produto e da mão-de-obra. O impacto da chegada à província de numerosos africanos mais velhos e predominantemente do sexo masculino influenciava inclusive os padrões de crescimento da população local, especialmente dos escravos¹⁸³.

Assim, São Paulo presenciou o aumento de uma população negra africana, bem como de seus descendentes, a qual passou a fazer parte do cotidiano da cidade, interferindo em sua estrutura econômica, social e cultural.

Ao lado das mudanças nos padrões populacionais, a paisagem da cidade também sofreu alterações. No último quartel do século XVIII, na gestão do capitão-general Francisco Cunha Menezes (1782-1786), as ruas da cidade receberam calçamento, a várzea do Carmo foi aterrada para oferecer acesso ao Brás, a Rua da Constituição foi aberta e a Câmara e a Cadeia foram construídas. Seu sucessor, Antonio Manuel de Mello Castro e Mendonça criou o Jardim Botânico, na Luz, bem como construiu o Hospital Militar e organizou o sistema de correios entre Santos e a capital. Segundo Maria Lucília Viveiros Araújo, “no limiar do século XIX, a cidade de São Paulo já possuía um princípio de organização urbanística”¹⁸⁴.

¹⁸³ LUNA, Francisco Vidal e KLEIN, Herbert S. *Evolução da Sociedade e Economia Escravista de São Paulo*, p.22.

¹⁸⁴ ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. *Os caminhos da riqueza dos paulistanos na primeira metade do Oitocentos*, p.27.

Também de acordo com Araújo, em 1802 foi nomeado para governador da capitania Antonio José de Franca Horta, o qual se manteve na administração de São Paulo até 1811. Para baixar os custos da produção açucareira, ele “criou uma sociedade para importação de escravos, diretamente da África para o porto de Santos”¹⁸⁵.

Sobre a procedência dos africanos, Robert Slenes apontou que, até meados do XIX, nas regiões produtoras de açúcar e de café, “existia uma escravidão africana literalmente falando”. De acordo com o autor, tendo em vista que o suprimento de escravos da cidade de São Paulo dependia da oferta de cativos que vinham para a Província como um todo, podemos supor a pertinência desses dados também para o planalto paulista. Slenes afirmou também que “se a escravidão era africana no Sudeste, ela era banto, pois até meados do XIX, os escravos trazidos para essa região do país provinham de diferentes grupos étnicos da África Ocidental (Angola) e Oriental, porém, aparentados linguisticamente”¹⁸⁶.

Em 1822 o Brasil conquistou sua independência política em relação a Portugal: deixava, assim, de ser uma colônia da potência européia para se tornar um país soberano. Apesar do rompimento dos laços políticos e administrativos com Portugal, a situação econômica praticamente não se alterou – os grandes proprietários de terras continuaram dominando a economia; também a organização social se manteve baseada na condição econômica, legal e étnica; da mesma forma, o sistema de trabalho escravo não se modificou – manteve-se a força de trabalho compulsória de africanos e afro-descendentes em solo brasileiro. Logo, a Independência não trouxe benefícios nas condições de vida para a parcela da população formada por negros e mestiços.

Em um contexto de desordem administrativa e econômica, uma série de contradições tornou particularmente tensas as relações entre o governo central e algumas províncias no Período Regencial (1831-1840). Buscando os mais variados objetivos – desde a implantação de uma República, a abolição da escravidão ou a autonomia política – revoltas se alastraram por todo o país. Dentre tais movimentos podemos citar a Cabanagem (1835-1840), no Pará; a Sabinada (1837-1838) e a Revolta

¹⁸⁵ ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. *Os caminhos da riqueza dos paulistanos na primeira metade do Oitocentos*, p.28.

¹⁸⁶ SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem!” África coberta e descoberta do Brasil, p.48.

dos Malês (1835), ambas na Bahia; a Revolução Farroupilha (1835-1845), no Sul do país; e a Balaiada (1838-1841), no Maranhão.

O Golpe da Maioridade, em 1840, pôs fim às agitações e revoltas do Período Regencial. Novas dificuldades surgiram, mas, à custa de armas e acordos políticos, D. Pedro II alicerçou-se nas elites agrárias escravocratas e iniciou um longo período de relativa estabilidade política, garantindo assim a unidade territorial do país. O novo governo coincidiu também com uma fase de euforia entre os produtores rurais do Rio de Janeiro e São Paulo. O café, recém-introduzido, vinha suplantando o açúcar na pauta das exportações.

Segundo Roger Bastide e Florestan Fernandes, seria pertinente atentar cuidadosamente para este período da vida econômica de São Paulo. Na visão dos autores, as atividades agrícolas se refletiram também no seio de sua população: muitos de seus moradores, inclusive os que residiam nas freguesias menos afastadas (como a de Guarulhos, Nossa Senhora do Ó, Cutia, Juqueri), dedicavam-se a tais atividades, inclusive à plantação da cana-de-açúcar e do café¹⁸⁷.

De acordo com Bastide e Fernandes, até 1854 o açúcar manteve-se como o produto básico da economia paulista, mas foi logo suplantado pelo café. Pensando nas irmandades leigas, entender esse período de expansão econômica – caracterizado pelo florescimento e declínio da lavoura canavieira e pela vitalidade da cafeicultura – faz-se necessário tendo em vista as transformações na presença de africanos na cidade de São Paulo dela decorrentes. Segundo os autores, diante da escassez de mão-de-obra, a renovação da população escrava precisava ser constante, assim, “estabeleceu-se uma série de correntes demográficas, que drenavam para as fazendas e para as povoações urbanas da província de São Paulo contingentes elevados de negros africanos e de negros crioulos”¹⁸⁸.

Assim, na segunda metade do século XIX em São Paulo, diante do aumento da procura por braços escravos fora da cidade, da proibição da circulação de navios negreiros no Oceano Atlântico – decretada pelos ingleses em 1845 e aprovada no Brasil em 1850 –, da lei que garantia a liberdade a crianças escravas nascidas a partir da lei de

¹⁸⁷ BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Branco e Negro em São Paulo*, pp.35-41.

¹⁸⁸ BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Branco e Negro em São Paulo*, pp.46-47.

28 de setembro de 1871 e, mais tarde, da abolição da escravidão em solo brasileiro em 13 de maio de 1888, os estudos mostram que a quantidade de escravos por senhor na cidade de São Paulo era pequena, se comparada às demais regiões do Brasil¹⁸⁹. Segundo Maria Odila Leite da Silva Dias, “a população escrava da cidade de São Paulo diminuiu entre 1854 e 1887 de 28% do total da população para menos de 9%”¹⁹⁰.

Maria Helena Machado é bastante enfática ao afirmar que além da tendência à pequena propriedade de escravos, deve também ser acrescentada a este cenário uma outra observação: “a presença majoritária de mulheres (e, por vezes, crianças) nesses pequenos plantéis”. Segundo a autora isso também se relacionava ao poder aquisitivo da população, uma vez que “as escravas eram de preço inferior ao dos homens, diferença que se acentuou com o fim do tráfico e a conseqüente carência de mão-de-obra para a lavoura”¹⁹¹.

Ao resgatar o cotidiano das mulheres pobres, escravas e forras na São Paulo do século XIX, Maria Odila Dias enfatizou que “traços vivos de costumes africanos estampavam-se na prática do comércio de rua, onde se recrutava, entre 1830 e 1850, uma maioria de escravas recém-vindas do tráfico”. Essas escravas tornaram-se parte da paisagem paulistana na figura das escravas quitandeiras – “escravas de tabuleiro, vendendo quitutes e biscoitos, alternavam-se com vendedoras de garapa, aluá, saúvas fêmeas e peixes”¹⁹².

Mais que a presença significativa das escravas em São Paulo, Maria Odila Dias iluminou também a existência das famílias pobres e remediadas chefiadas por mulheres. Segundo a autora, na luta pela sobrevivência, as mulheres tentavam reproduzir as mesmas relações de dominação dos meios senhoriais – “entre as proprietárias de poucos escravos, 88% eram brancas, assim como brancas eram também

¹⁸⁹ Sobre a presença de africanos escravos ou forros em São Paulo, no século XIX, conferir: ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. *Os caminhos da riqueza dos paulistanos na primeira metade do Oitocentos*; BERTIN, Enidelce. *Alforrias na São Paulo do século XIX: liberdade e dominação*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2004; DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. 2ª. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1995. LUNA, Francisco Vidal e KLEIN, Herbert S. *Evolução da Sociedade e Economia Escravista de São Paulo*; WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos Africanos, Vivências Ladinas – Escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Editora Hucitec/ FFLCH/ USP, 1998.

¹⁹⁰ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*, p.144.

¹⁹¹ MACHADO, Maria Helena P. T. Sendo cativo nas ruas: a escravidão urbana na Cidade de São Paulo, p.64.

¹⁹² DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*, pp.156-157.

cerca de 60% das senhoras pobres, que viviam à custa dos jornais de seus agregados”¹⁹³.

A partir de tal realidade, tornou-se comum na cidade o uso do escravo de ganho e de aluguel. De acordo com Maria Helena Machado, o escravo alugado pelo seu senhor ou senhora trabalhava sob a supervisão de outra pessoa, a qual substituíria a autoridade senhorial; o escravo de ganho, por sua vez, era aquele que se lançava às ruas por conta própria, em busca do ganho de cada dia, prestando contas ao senhor ou senhora ao final do dia ou em dias estipulados¹⁹⁴.

Era o caso de algumas das mulheres escravas estudadas por Maria Odila Dias: essas escravas, em geral mais velhas, moravam sós em quartos alugados e prestavam contas às suas proprietárias a cada semana, a quem entregavam uma quantia estipulada do fruto de seu trabalho no pequeno comércio de quitutes. Segundo a autora, as quitandas e casinhas da Ladeira do Carmo e as escadas em frente à Igreja do Rosário eram pontos de encontro dessas escravas de ganho, as quais vendiam amendoim torrado e cará cozido, entre outras guloseimas.

Mas, na São Paulo do século XIX não conviviam somente escravas e escravos de ganho e de aluguel. As relações sociais paulistanas “pressupunham grande diversidade”, como bem lembrou Maria Cristina Cortez Wissenbach. Tais relações “expressavam-se na coexistência de formas de trabalho compulsório com formas de trabalho remunerado”. Nesta conjuntura, segundo Wissenbach, “conviviam agregados, escravos e tutelados com diaristas e assalariados, e faziam-se presentes, igualmente, formas mistas: africanos livres agenciados pelas instituições públicas, colonos imigrantes presos a contratos, escravos que se empregavam como autônomos”¹⁹⁵.

Neste sentido, para Luna e Klein, o que diferenciou visivelmente o Brasil e São Paulo das sociedades escravistas das Américas nesse período foi o fato de as pessoas livres de cor representarem uma parte importante “tanto do setor agrícola quanto do

¹⁹³ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*, p.110.

¹⁹⁴ MACHADO, Maria Helena P. T. *Sendo cativo nas ruas: a escravidão urbana na Cidade de São Paulo*, p.69.

¹⁹⁵ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos Africanos, Vivências Ladinhas*, pp.74-75.

não-agrícola, embora formassem apenas uma pequena parte da classe dos proprietários de escravos”¹⁹⁶.

A respeito dessa parcela de pessoas livres de cor, à qual se referem Luna e Klein, a partir do estudo e da análise de 1.105 registros de alforria circunscritos à cidade de São Paulo no contexto político e econômico baseado na escravidão no século XIX, Enidelce Bertin afirmou que “ainda que a política senhorial paternalista tenha controlado até quando pôde o acesso à liberdade, os escravos também fizeram suas articulações no sentido de obter a alforria”. Na análise de Bertin, “as redes de amizade ou a constituição de famílias, bem como a permissão para a formação de pecúlio, foram fundamentais para a concretização do sonho de liberdade”¹⁹⁷.

Acerca das estratégias criadas pelos escravos e escravas africanos e seus descendentes para a conquista de suas liberdades, as irmandades leigas de homens negros em São Paulo, assim como em outras partes do Império português, destacaram-se como organizações que produziram um efeito real e positivo em prol de seus irmãos e irmãs.

3.2. As Irmandades leigas de negros em São Paulo: Oragos e Organização

A mais famosa entre as muitas irmandades de pretos é a de Nossa Senhora do Rosário. Segundo Julita Scarano, “desde os séculos XV e XVI era sob essa invocação que em Portugal se congregavam os homens de cor”¹⁹⁸. No Brasil colônia os negros tinham também como patronos Santa Efigênia, Santo Elesbão, São Benedito, Santo Antônio de Catagerona, São Gonçalo, Santo Onofre, os quais, segundo a hagiografia tradicional, eram pretos ou pardos e gozavam por isso de singular popularidade.

Em Portugal, e principalmente na América portuguesa, a devoção ao Rosário tornou-se uma ponte entre as tradições africanas e o catolicismo português. Contam muitas tradições que, certo dia, Nossa Senhora apareceu no mar e, depois de várias

¹⁹⁶ LUNA, Francisco Vidal e KLEIN, Herbert S. *Evolução da Sociedade e Economia Escravista de São Paulo*, p.23. De acordo com Maria Odila Leite da Silva Dias, entre as mulheres negras e sós, somente 3% tinham escravos. Cf. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*, p.110.

¹⁹⁷ BERTIN, Enidelce. *Alforrias na São Paulo do século XIX*, p.20.

¹⁹⁸ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p.38; Cf. também MULVEY, Patrícia. *The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil*; TINHORÃO, José Ramos. *Os Negros em Portugal*; SWEET, James. *Recreating Africa*.

tentativas frustradas de sacerdotes e músicos brancos, se deixou atrair até a praia pelos tambores africanos¹⁹⁹.

De acordo com Lucilene Reginaldo há uma outra tradição, esta católica, segundo a qual “Domingos de Gusmão, religioso dominicano e pregador na região de Albi, sul da França (local onde se proliferavam os ‘heréticos albigenses e cátaros’), teve uma revelação da Virgem que lhe ensinou um método de oração no qual seria invocada com a ajuda de contas unidas por um cordão”. Para os europeus, segundo Lucilene Reginaldo, após as lutas que encerraram definitivamente o domínio dos turcos no mar Mediterrâneo, “Nossa Senhora do Rosário passou a ser associada à luta dos católicos contra os infiéis sendo “escolhida” como padroeira das novas conquistas espirituais”²⁰⁰.

Também sobre esta tradição, José Ramos Tinhorão informa que, apesar de a devoção ter sido lançada no século XIII, ela esteve praticamente esquecida até a segunda metade do século XV, quando a revelação feita por Nossa Senhora a Domingos de Gusmão foi anunciada pelos dominicanos alemães, os quais se encontravam inseguros diante do contexto incerto provocado pelo cisma precursor da Reforma Protestante. Assim, “a iniciativa da devoção do rosário partiu em 1474 da Alemanha”²⁰¹. Já em Portugal, a invocação ao rosário de Nossa Senhora, segundo Tinhorão, teria se estabelecido em 1490, por ocorrência do surto da peste que assolou Lisboa – os governantes, os nobres e o povo construíram então uma capela, a qual “era riquíssima de prata e muitas alfaias. Possuía uma imagem da Virgem. (...) Das mãos da santa, figurada de pé, e do menino Jesus que trazia ao colo, pendiam os rosários que justificavam o seu culto”. Na análise de Tinhorão, tais objetos “iriam atrair a atenção dos negros frequentadores da Igreja de São Domingos, pela semelhança com o rosário de sua própria religião”²⁰². Acerca dessa atenção direcionada, José Ramos Tinhorão apresentou uma hipótese em relação à semelhança do rosário católico ao “rosário de Ifá”. De acordo com tal conjectura, “os negros fixaram-se em Nossa Senhora do Rosário pela ligação estabelecida com seu orixá Ifá, através do qual era possível consultar o destino atirando soltas ou unidas em rosário as nozes de uma palmeira chamada okpê-

¹⁹⁹ REGINALDO, Lucilene. O Rosário dos Angolas, p.38.

²⁰⁰ REGINALDO, Lucilene. Senhora do Rosário Mameto Kalunga, p.04.

²⁰¹ TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal*, pp.127.

²⁰² TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal*, pp.127-128.

lifá”²⁰³. Logo, o que parecia ocorrer era a busca de aproximações simbólicas nas formas concretas do universo religioso: os africanos cultuavam o rosário de Nossa Senhora, mas viam nele – num primeiro momento – um meio de ligar-se ao mundo espiritual condizente com suas crenças e tradições.

Entretanto, a questão acerca da razão da escolha da imagem de Nossa Senhora do Rosário pelos africanos e seus descendentes para suas devoção e proteção, no contexto da escravidão, ainda não foi respondida de forma a atender consensualmente aos estudiosos. Uma regra geral apontada por Tinhorão remete à predileção do escravo negro a santos e santas católicos devido a “afinidades de origem ou de cor” – como no caso de Santa Efigênia, por ter sido princesa núbia, Santo Elesbão, imperador etíope, São Benedito, negro. Tinhorão faz referência a frei Agostinho de Santa Maria, o qual justificava a escolha da invocação pelos africanos ao resgate, em Argel, de uma imagem de Nossa Senhora – à qual os negros deram o título “do Rosário”²⁰⁴. Todavia, no entender de Tinhorão, tais propostas não são concludentes.

Também para Julita Scarano, não são “bastante claras as razões de escolha de Nossa Senhora do Rosário para protetora dos pretos”. Scarano argumentou que existe a “impressão de que a Irmandade de Nossa Senhora dos pretos surgiu em Portugal de uma transformação gradativa, nascendo realmente das irmandades de brancos que já tinham a mesma invocação”. Segundo a autora, talvez o interesse dominicano em converter os africanos tenha sido eficaz, incentivando os negros a preferirem as associações que os frades mantinham sob sua organização. Assim, “esse contato religioso serviu para estabelecer certa coesão entre brancos e pretos, ligando-os através das mesmas crenças, ainda quando fossem, em muitos casos, forçadas e superficiais”²⁰⁵.

O fato é que, pela fé ou pelas circunstâncias, além da Senhora do Rosário, outras devoções caras aos negros na diáspora marcaram presença no Império português. São Benedito nasceu na Sicília em 1524, de pais escravos mouros. No início do século XVII, algumas décadas após a sua morte, ocorrida em Palermo em 1589, sua devoção já havia se tornado popular em Portugal. As primeiras notícias de sua devoção em Angola

²⁰³ TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal*, p.126.

²⁰⁴ TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal*, pp.125. Sobre a fonte de Frei Agostinho Cf. SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano*. Lisboa: Pedrozo Galvão, de 1707 a 1721.

²⁰⁵ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, pp.39-41.

datam do final do século XVII. A lenda de que a mãe de São Benedito era, na verdade, natural de Kissama – no Reino de Angola – sugere um caminho para a identificação com o santo, além daquela em decorrência da semelhança física²⁰⁶.

Considerado o advogado dos negros, como bem lembrou Julita Scarano, São Benedito alcançou considerável aceitação por parte de escravos, forros, mulatos e também de brancos na América portuguesa²⁰⁷.

Na América Portuguesa, carmelitas e franciscanos foram grandes estimuladores de devoções entre os negros. Anderson Oliveira chama a atenção para o trabalho de Frei José Pereira de Santana²⁰⁸ que, entre 1735 e 1738, publicou *Os Dois Atlantes de Etiópia. Santo Elesbão, Imperador XLVII da Abissínia, Advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, Princesa da Núbia, Advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas*. A obra em questão visava difundir a vida daqueles que Frei José considerava ser dois exemplos de virtudes cristãs e que teriam vivido em terras africanas. Cabe ressaltar, como bem lembrou Anderson de Oliveira, “que era de igual propósito associar este trabalho à imagem dos carmelitas, já que as ordens religiosas também disputavam espaços no interior da Cristandade, principalmente na eficiência de melhor servir aos propósitos da Coroa”²⁰⁹.

Logo, Santo Elesbão e Santa Efigênia, supostos nobres africanos convertidos ao cristianismo, foram também cultuados nas igrejas católicas nos altares das irmandades

²⁰⁶ REGINALDO, Lucilene. *O Rosário dos Angolas*, p.38.

²⁰⁷ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p.38.

²⁰⁸ Frei José Pereira de Santana nasceu em 1694, no Rio de Janeiro, na Freguesia da Candelária, onde foi batizado. Professor no Carmo desta mesma cidade, em 1725 obteve do título de Doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra. Tendo sido designado Qualificador do Santo Ofício, em 1735, Frei José escreveu a **Crônica dos Carmelitas da antiga e regular observância nestes Reinos de Portugal, Algarves e seus Domínios** publicada, em 1745, que valeu ao religioso a deferência de ser indicado por seus confrades como cronista perpétuo da ordem, em 1748. Em 1750, foi designado por D. José para exercer as funções de confessor e mestre da Princesa da Beira – a futura rainha, D. Maria I - e suas irmãs. Frei José também acumulava, desde 1755, a função de Provincial do Carmo de Lisboa. O mencionado frade havia galgado posições hierarquicamente importantes, não só no interior da sua Ordem, como também junto a instâncias significativas de poder na estrutura do Império Português, o que o designava como uma voz qualificada para expressar os projetos de poder da Ordem do Carmo. O projeto de conversão dos africanos e seus descendentes colocou Frei José diante da questão da escravidão e seu lugar nas hierarquias do Antigo Regime. De caráter hagiográfico, a obra visava à divulgação das vidas de Santo Elesbão e Santa Efigênia. As hagiografias no Ocidente cristão eram reveladoras das expectativas de suas épocas, dotando estes textos de uma plenitude de sentidos. Deste modo, tais narrativas expressavam escolhas e visões de mundo que são fundamentalmente históricas. Cf. OLIVEIRA, Anderson José M. de. A Santa dos Pretos: apropriações do culto de Santa Efigênia no Brasil colonial. *Revista Afro-Ásia*, no.35, 2007, p.08.

²⁰⁹ OLIVEIRA, Anderson José M. de. A Santa dos Pretos, p.04.

por africanos e afro-descendentes, apesar de serem figuras míticas, sobre as quais não há comprovação histórica.

Segundo a narrativa de Frei José, Santo Elesbão era natural da Etiópia; foi 47º imperador do seu país – no século VI d.C. –, e era descendente do Rei Salomão e da Rainha de Sabá. Foi creditada a Elesbão a extensão do reino cristão da Etiópia até o lado oposto do Mar Vermelho, impondo-se aos árabes e aos judeus do Iêmen. Entre estes judeus convertidos teria nascido uma rebelião comandada por um certo Dunaan, o qual fora vencido por Elesbão numa expedição punitiva visando restabelecer a ordem. Ao final da vida, o imperador etíope teria renunciado ao trono, doando sua coroa à Igreja e se tornando um anacoreta.

Santa Efigênia, assim como Elesbão, pertencia à nobreza. Princesa da Núbia, filha do rei Egyppto, teria se convertido ao cristianismo sendo batizada pelo apóstolo Mateus. Sempre indiferente aos prazeres mundanos e aos requintes da corte tornou-se religiosa fundando um convento. Após a sua conversão e a morte de seu pai, seu tio – Hitarco – teria usurpado o trono do herdeiro legítimo – irmão de Efigênia – tentando desposá-la para consolidar o seu poder na Núbia. Efigênia teria se recusado a atender aos intentos do rei usurpador, despertando naquele uma profunda ira. O rei então ordenou que fosse ateado fogo à habitação religiosa onde viviam Efigênia e outras religiosas. O convento foi milagrosamente salvo por intercessão da santa. Efigênia foi também figura importante na recuperação do trono por seu irmão, restabelecendo o governo na Núbia com a morte do usurpador Hitarco. Ainda segundo a narrativa, tanto Elesbão quanto Efigênia teriam abraçado a vida religiosa seguindo a regra carmelita²¹⁰.

Cecília Meireles parece resgatar em seu poema a intensidade do culto de Santa Efigênia na região das Minas na América portuguesa, ao materializar as ações da santa entre seus seguidores negros. A visão da poetisa certamente foi construída pensando o contexto social, econômico e cultural do setecentos em função da prática devocional dos chamados “homens de cor”:

Santa Efigênia, princesa núbia,

²¹⁰ Frei José Pereira de Santana, *Os Dois Atlantes de Etiópia. Santo Elesbão, Imperador XLVII da Abissínia, Advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, Princesa da Núbia, Advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas*, Lisboa, Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1735-1738. Apud OLIVEIRA, Anderson José M. de. A Santa dos Pretos: apropriações do culto de Santa Efigênia no Brasil colonial. *Revista Afro-Ásia*.

desce as encostas, vem trabalhar,
por entre as pedras, por entre as águas,
com seu poder sobrenatural.

Santa Ifigênia levanta o facho,
procura a mina do Chico-Rei:
negros tão dentro da serra negra
que a Santa negra quase não os vê.

Ai destes homens, princesa núbia,
rompendo as brenhas, pensando em vós!
Que as vossas jóias, que as vossas flores
aqui se ganham com ferro e suor!

Santa Ifigênia, princesa núbia,
pisa na mina do Chico-Rei.
Folhagens de ouro, raízes de ouro
nos seus vestidos se vêm prender.

Santa Ifigênia fica invisível,
entre os escravos, de sol a sol.
Ouvem-se os negros cantar felizes.
Toda a montanha faz-se ouro em pó.

Ninguém descobre a princesa núbia,
na vasta mina do Chico-Rei.
Depois que passam o sol e a lua,
Santa Ifigênia passa, também.

Santa Ifigênia, princesa núbia,
sobe a ladeira quase a dançar.
O ouro sacode dos pés, do manto
chama seus anjos, e vira-e-sai.²¹¹

O resgate da figura de Santa Efigênia feito por Cecília Meireles é importante para ilustrar a diferenciação que se estabeleceu entre a aceitação de Elesbão e de Efigênia entre os fiéis negros, no século XVIII. Embora a propagação do culto aos dois santos tenha ocorrido no mesmo espaço de tempo, os pesquisadores perceberam uma acentuada preferência dos negros por Efigênia.

Além de Anderson Oliveira, Tânia Pinto, em levantamento para sua pesquisa, também mencionou que observara uma maior intensidade na difusão do culto de Santa Efigênia. No Nordeste, a autora encontrou o culto de Santa Efigênia em uma localidade em Pernambuco, em cinco localidades na Bahia e em uma localidade no Sergipe. O

²¹¹ MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*, 16ª. impressão, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989, p. 64-65.

culto de Santo Elesbão foi encontrado em uma única localidade na Bahia e em uma única localidade em Pernambuco²¹².

No Rio de Janeiro, em 1740, os pretos da Costa da Mina edificaram a irmandade em honra a Elesbão e a Efigênia. Porém, o compromisso da irmandade, de certa forma, dava maior destaque ao primeiro santo, já que a festa compromissal tinha o seu dia fixado em 27 de Outubro, dia consagrado a Santo Elesbão, enquanto que o dia consagrado à Santa Efigênia era 21 de Setembro. Pode-se argumentar que a concentração do dia da festa atendia a argumentos econômicos, pelo fato de se fazer uma única celebração e não duas. Todavia, se escolhera o dia do primeiro santo para esta celebração conjunta. A folia da irmandade, criada em 1764, estabelecia a existência de um “Estado Imperial”, evocando mais explicitamente a história de Elesbão do que a de Efigênia²¹³.

Em São Paulo, à semelhança das demais regiões da colônia que presenciaram o florescimento das irmandades leigas de negros, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Santo Elesbão foram também eleitos como santos padroeiros. Escolhido o orago de devoção, os irmãos tinham então pela frente a tarefa de organizar as irmandades enquanto instituição.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário é das mais antigas em São Paulo e, segundo Julita Scarano, vem mencionada em inventários e testamentos dos primórdios de Piratininga²¹⁴. Sobre a criação das irmandades cujo orago encontrava em Nossa Senhora do Rosário sua proteção, Leonardo Arroyo apontou José de Anchieta como criador de uma confraria a ela dedicada²¹⁵.

A Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, por sua vez, traz à primeira página de seu Compromisso “reformado e ratificado”:

“que foi intitulada e criada pellos Homens Pretos na Igreja de Nossa Senhora do Rozario dos Pretos por provimento do Exmo. E Rmo. Senhor D. Frei Antonio da Madre de Deos (...) a 14 de novembro do anno de

²¹² PINTO, Tânia Maria de Jesus. *Os negros cristãos católicos e o culto dos santos da Bahia colonial*. Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade Federal da Bahia, 2000, p. 64; 147-151 *Apud* OLIVEIRA, Anderson José M. de. *A Santa dos Pretos*, p.09.

²¹³ OLIVEIRA, Anderson José M. de. *A Santa dos Pretos*, p.09. Sobre a Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, no Rio de Janeiro, Cf. também SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*.

²¹⁴ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p.48.

²¹⁵ ARROYO, Leonardo. *Igrejas de São Paulo*. Editora José Olympio, 1952, p.201.

*1758 (...) e hoje com sua própria Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Martir, em observancia das ordens de S.A.R., o Principe Regente e N. Senhor Fidelissimo que Deos guarde, de 13 de fevereiro de 1801(...)*²¹⁶.

A 14 de novembro de 1758 a Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão foi intitulada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, mas a 13 de fevereiro de 1801 encontrava-se em capela própria, situada na Igreja de Nossa Senhora da Conceição.

Já a data exata da criação da associação de irmãos sob a invocação de São Benedito na cidade de São Paulo não pôde ser definida, uma vez que não houve a possibilidade de localizar o Compromisso da Irmandade. Todavia, posso afirmar com certeza que em meados do século XVIII, africanos e afro-descendentes reuniam-se no planalto paulista sob a proteção do santo negro nascido em São Frantello, tendo em vista a presença das listas de assentamento de irmãos dentre as fontes preservadas no Arquivo da Cúria Metropolitana, datadas de 1759²¹⁷.

É possível afirmar também, através das listas para o registro dos irmãos e irmãs que eram aceitos na Irmandade de São Benedito, que sem sombra de dúvida as irmandades refletiram a divisão da sociedade baseada na condição legal dos indivíduos. Os termos de assentamento encontravam-se divididos entre irmãos, irmãs, irmãs cativas, irmãs libertas e irmãos cativos²¹⁸.

Com a evolução do século, a tendência foi a fusão das irmandades desses oragos em uma só instituição. Prova disso são as certidões de missas realizadas entre os anos de 1806 e 1881²¹⁹, solicitadas em nome da Irmandade dos Santos Benedito, Efigênia e Elesbão, arquivados também no arquivo da Mitra Arquidiocesana, assim como o Compromisso, datado de 1801, o qual traz em sua primeira página:

²¹⁶ Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão de São Paulo. *Compromisso (1813)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (19-2-42).

²¹⁷ Assentamento de irmãos (1759-1855). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas; Localização: (2-2-1).

²¹⁸ Irmandade de São Benedito de São Paulo. *Assentamento de irmãos (1759-1855)*; Localização: (2-2-1); *Assentamento de irmãs (1803-1805)*; Localização: (2-2-10); *Assentamento de irmãs cativas (1820-1878)*; Localização: (2-2-13); *Assentamento de irmãs libertas (1820-1878)*; Localização: (2-3-40); *Assentamento de irmãos cativos (1820-1878)*; Localização: (2-2-18). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Interessante notar que não há um livro de Assentamento de Irmãos libertos, como ocorre no caso das irmãs.

²¹⁹ Irmandade dos Santos Benedito, Efigênia e Elesbão de São Paulo. *Certidões de missas (1806-1881)*. Localização: (01-03-28). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas.

“Dizem os Homens pretos devotos na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos q elles suplicantes para mais culto e venração dos Gloriosos Santos S. Benedito, Sta Efigenia e Sto Elesbão, dezejam levantar e erigir Irmandades e Confrarias e annexarem hum Compromisso pa. maior augmento de suas devoçoens; e por q para esse fim neccessitão de Provizão de Ereccão. Por isso escrevem a S. Exa. Rma. Se digne por seu despeito mandar passar a dita Provizão, pa. poderem erigir essa Santa Irmandade e Confraria, como acima se declara na Igreja da Irmandade da Sra. Do Rozario dos Pretos por terem assim as devoçoens na forma oportuna”.²²⁰

Talvez, com o intuito de possuir sua própria capela, seu próprio guião, com seu Compromisso e suas eleições prestigiando seus membros, seus andores ocupando os primeiros lugares nas procissões, os irmãos antes divididos em duas irmandades reuniram-se e decidiram solicitar a Provisão de Ereção, buscando unir forças não só econômicas, mas também hierárquicas que os permitissem uma organização na “forma oportuna” para estabelecer relações horizontais de poder com os irmãos do Rosário.

Como destacou Silvia Lara em seu *Fragmentos Setecentistas*, “as relações de poder se mostravam nos pequenos gestos e nas grandes cerimônias, e a linguagem das relações sociais estava toda permeada de prerrogativas e distinções de deveres e obrigações – todos estavam sempre acima e abaixo de alguém”. Inseridos nesse contexto, os freqüentes conflitos de precedência nas procissões, e também a importância das marcas físicas – do vestuário, dos brasões – e das cerimônias podem ser mais bem compreendidos. Logo, “essa era uma sociedade que se mostrava e precisava ser vista. Num mundo em que a maior parte das pessoas era analfabeta, ver era experiência das mais importantes: poder e prestígio deviam saltar aos olhos”²²¹.

Assim como os padrões representativos das relações de poder existentes na Metrópole foram mantidos na América portuguesa, a organização das irmandades leigas também seguia à risca os padrões estabelecidos e difundidos em todo o Império

²²⁰ Irmandade dos Santos Benedito, Efigênia e Elesbão de São Paulo. *Compromisso (1801)*. Localização: (74-01-02). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas.

²²¹ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.86.

português. Toda irmandade tinha o seu Compromisso, isto é, um livro onde eram inscritas as leis que deveriam nortear as práticas religiosas, os deveres e os direitos de cada membro. É importante salientar que o Compromisso deveria ser apresentado a todos os membros no momento em que se assentavam como irmãos. Fundamental também é esclarecer que as datas dos Compromissos não correspondem às da criação das respectivas irmandades – as datas finais presentes no cabeçalho dos Estatutos indicam apenas o momento em que se oficializaram, ou melhor, em que foram reconhecidas pela Igreja católica²²².

Para serem aprovadas, deveria haver nas irmandades uma organização administrativa, a qual era comum a todas as confrarias, com algumas mudanças na denominação do cargo, mas não em sua função propriamente dita – como o caso da alteração de Juiz para Presidente da Mesa. A Mesa, por sua vez, era composta pelos “membros dirigentes”. O Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, em seu sexto capítulo estabelecia:

*“Havera nesta Santa Irmandade hum Juis Escrivão, e hum Thezoureiro, e ditos Irmaons de Meza. Estes serão obrigados a assistir os gastos da festa de N. Snra., dando suas esmolos mais avantajadas dos mais Irmaons. Havera mais hum Procurador, que tera obrigação de procurar tudo, o que for do serviço desta Irmandade, e augmento della”*²²³.

Os irmãos de Mesa eram aqueles que detinham o direito de voto, e eram solicitados sempre que havia casos importantes no cotidiano da irmandade a serem

²²² Muitas vezes grupos de devotos reuniam-se para fazer uma associação e passavam anos até que ela tivesse seu estatuto escrito. Quando fundadas por sacerdotes, estes certamente procuravam a oficialização por intermédio da autoridade eclesiástica e, neste caso, ela se fazia mais rapidamente do que quando a criação era devida a leigos. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – título LX, parágrafo 867 – impuseram a obrigatoriedade da remessa dos estatutos para a aprovação do bispado. A partir da época pombalina, em 1765, a aprovação real tornou-se verdadeiramente obrigatória e tornou-se necessário o envio do Compromisso a Lisboa para a apreciação da Mesa de Consciência e Ordens. Mas, mesmo a data dessas oficializações são difíceis de conhecer, pois muitos livros de Compromisso se perderam ou encontram-se inacessíveis. Alguns poucos foram recolhidos em Arquivos. Acerca dos trâmites para a aprovação dos Compromissos ver QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente*, p.75; sobre as datas registradas nos Compromissos e a questão dos processos de elaboração e reconhecimento dos mesmos, ver também SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p.48.

²²³ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo VI. *Compromisso (1778)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.04.

resolvidos. Também eles colaboravam com as anuidades mais generosas e tinham a responsabilidade de organizar as reuniões mensais da associação.

As sessões para a eleição dos novos membros são abundantes nas fontes preservadas no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo; mas, antes de participarmos destas reuniões através da leitura das atas, é interessante mencionar como eram realizadas as eleições na Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão:

“Advertimos mais que estando os Irmaons de Meza em Meza citarão com muita modestia e ouvirão a quem deve falar primeiro, que he nosso Procurador porque este ditto Procurador he quem deve propor a duvida que se offerecer, e ouvir-lhe a todos mui atentos e entrara cada um de persi a dar sua Razão que melhor lhe parecer, e antes de falar, fara primeiro venia ao Irmão Presidente, este o ouvira com prudencia, para que não haja discordias enttre elles, e depois de todos falarem e darem sua Razão o Irmão Presidente concordara com quem sua consciencia lhe parecer mais justo, e quando hajam opinioenz contrarias que sejam mais de hua que de outra parte, hirão a vottos, que para isso tera o Irmão Procurador no consistorio uma vasilha com graonz de feijão preto, e branco, e sahirão todos onde ficarão somente o Irmão Presidente e Escrivão, e vira cada hum dos Irmaons de persi, e dara seu voto, lançando o feijam preto ou branco se for de opinião que sim, e depois tornarão a juntar-se todos em Meza e se numerara os votos pretos e brancos, e a parte que tiver mais prevalecera, e nisso acertarão”²²⁴.

No caso do processo para eleição acima transcrito, o Procurador deveria esclarecer quaisquer dúvidas em relação ao andamento da escolha, ouvindo cada Irmão com toda atenção. Por sua vez, cada Irmão deveria entrar e humildemente reverenciar o Irmão Presidente antes de anunciar seu voto, o qual prudentemente ouviria as razões para a indicação feita por cada um dos membros da Mesa. De acordo com sua consciência, o Presidente deveria apontar os novos eleitos, mas, havendo opiniões contrárias à sua escolha, iriam a votos. Nesse caso, ficariam no consistório apenas o

²²⁴ Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão de São Paulo. Capítulo X. *Compromisso (1813)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (19-2-42).

Irmão Presidente e o Escrivão, para que novamente cada Irmão voltasse e lançasse seu feijão – o preto significa não e o branco confirmava a indicação anterior.

Às vésperas das eleições deveriam ser rezadas missas especialmente para os irmãos de Mesa, “*para que o Divino Espirito lhes dite em quem farão eleição, tudo para seu santo serviço*”²²⁵. Percebemos então a importância da missa como meio de comunicação com o Divino Espírito, o qual deveria orientá-los nas tomadas de decisões, todas elas visando a melhor forma de servi-lo. A rigidez com que eram seguidas as orientações presentes em cada capítulo do Compromisso fica evidente na atitude tomada na sessão para a eleição da nova Mesa, que deveria servir no ano de 1867:

*“(...) foi requerido pelo Irmão Benedicto Joaquim Taborda, que não se procedesse a Eleição visto que, elle protestava contra por não ter procedido como manda o Compromisso a Missa do Espirito Santo, q o Ir. Procurador declarou que por não ter achado um sacerdote que celebrasse deixo disso fazer, e bem assim por não se achar presente o Parocho que tambem devesse assistir a Eleição, e assim tambem por não se achar a porta da Igreja feixada, e portão do semiterio por onde se entra na sacristia dessa Irmandade, e por isso, elle Taborda protestava pela nulidade da Eleição (...)”*²²⁶.

Aproveito a passagem para destacar o trecho no qual o irmão Benedicto Taborda atentou para o fato de “*não se achar a porta da Igreja feixada*”. Tal lembrança não era apenas mera formalidade. Como destacou Julita Scarano, as reuniões desses grupos eram centros de debates das pessoas mais ativas e empreendedoras de suas respectivas comunidades, e por isso eram vistas como fontes de perigo. Logo, as irmandades procuravam de todas as maneiras fugir à interferência de quem quer que fosse durante seus momentos de discussão²²⁷.

²²⁵ Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão de São Paulo. Capítulo VIII. *Compromisso (1813)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (19-2-42).

²²⁶ Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão de São Paulo. *Atas da Irmandade (1862-1865)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas Localização: (4-2-28), p.14.

²²⁷ SCARANO, Julita, *Devoção e Escravidão*. Op. cit., p.32.

Fazer parte da Mesa administrativa implicava, como se pode perceber, em responsabilidades e status. Dessa forma, não é de todo estranho encontrar no centro dos debates a passagem abaixo, registrada na sessão realizada em 10 de janeiro de 1885, na Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, na qual:

*“O Irmão Antonio Bento pediu a palavra (ao Senhor Procurador) foi lhe concedida, disse que achava bom escolher apenas entre os irmãos de cor preta para Juiz”*²²⁸.

Como bem lembrou Célia Maia Borges, “a distribuição de cargos na irmandade gerava uma dinâmica própria de funcionamento, na qual cada um detinha um poder distinto na estrutura organizacional”. Assim como em Minas Gerais, nas irmandades de São Paulo era o Irmão Juiz o responsável pelo cumprimento das regras estabelecidas no Compromisso da instituição – cabia ao Juiz conferir o pagamento das anuidades e jóias, cobrar a participação ativa dos confrades nas obrigações religiosas e zelar pelo comportamento destes no convívio social²²⁹.

Contudo, nem sempre era possível respeitar o desejo dos membros de manterem apenas africanos ou descendentes de africanos na Mesa administrativa. É interessante notar a contradição existente entre a fala do Irmão Antonio Bento e o primeiro capítulo do Compromisso da Irmandade, onde ficava claro que seriam aceitas todas as pessoas que quisessem ser irmãos ou irmãs de Santa Efigênia e Santo Elesbão²³⁰.

Acerca da composição étnica no interior dessas associações, em comparação a irmandades de negros existentes em outras cidades, os Compromissos, as atas, os termos de assentamentos de irmãos e irmãs, os certificados de missas, os registros de contas, as receitas e as despesas ou os inventários de bens das irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, São Benedito, Santa Efigênia e Santo Elesbão

²²⁸ Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão de São Paulo. *Atas da Irmandade (1862-1865)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas Localização: (4-2-28), p.99.

²²⁹ BORGES, Célia Maia. BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*, p.80.

²³⁰ Em relação à composição étnica das irmandades paulistas, este discurso encontra-se também no Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Apesar de não ter acesso ao Compromisso da Irmandade de São Benedito, a própria divisão dos livros de assentamento, bem como os registros de entrada de irmãos e irmãs confirmam que tanto negros quanto brancos, livres quanto escravos, homens quanto mulheres poderiam ser membros, o que não significa que era de bom grado que pessoas brancas ou pardas tivessem vez e voz nas tomadas de decisões relativas ao funcionamento das respectivas irmandades.

estudados – fontes básicas desta pesquisa – não trazem informações específicas sobre a etnia dos confrades. O estudo da historiografia confirma que havia a aproximação ou a hostilização entre os africanos de diferentes nações recém-chegados da região do Congo-Angola e os crioulos²³¹.

Segundo João José Reis, na Bahia “as alianças entre os angolas e os crioulos foram comuns” e “apesar de africanos, os angolas privilegiavam as relações com os negros nascidos no Brasil e não com os recém-chegados jejes”²³². Ao estudar as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco, Antonia Aparecida Quintão afirmou que nestas cidades as associações de negros aproximavam os angolas e os crioulos, bem como admitiam todo homem e mulher preto de qualquer origem étnica. Contudo, com exceção dos angolas e dos crioulos, nenhuma outra etnia poderia opinar nem participar das eleições²³³. Marcos Magalhães Aguiar, ao tratar da região de Minas Gerais, apontou que, ao contrário do que ocorria na Bahia, em Minas as irmandades de negros se dividiam entre africanos e crioulos²³⁴.

Em São Paulo não é possível afirmar conflitos ou aproximações entre etnias africanas e crioulos, uma vez que não há registro acerca de proibição de entrada ou meios de exclusão de participação de determinados indivíduos nas mesas

²³¹ Nesse momento, gostaria de destacar a importância, de acordo com Alberto da Costa e Silva, da expressão “nação” para referir-se à organização sócio-política africana. Segundo o autor, na África sempre houve nações: povos unidos pelo sentimento de origem, pela língua, pela história, pelas crenças. Todavia, Alberto da Costa e Silva ressaltou que o preconceito teimou em chamar tribos às nações africanas, mas, mais que um estado-nação, os africanos tinham uma realidade espiritual: “a soma de mortos desde o início do mundo com os vivos e com os que ainda haviam de nascer. Assim, a nação desdobrava-se no tempo, sob disfarce de eternidade: dela e de sua representação como estado não se excluíam ancestrais e vindouros” (SILVA, Alberto da Costa e. *Um Rio Chamado Atlântico*, p.58). Adotando uma perspectiva diferente para discutir o termo “nação”, Mariza de Carvalho Soares atenta para o fato de que “a pertença a uma nação foi definida no bojo do Império português, pelo vínculo a uma identidade territorial e não pela ancestralidade ou parentesco fazendo, portanto, parte do universo colonial e não da bagagem cultural de cada grupo” (SOARES, Mariza de Carvalho. *A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII*. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 26, no. 2, 2004, p.319). Já para Marina de Mello e Souza, a idéia de “nação” foi forjada no universo do colonizador, “sendo incorporada pelos africanos e seus descendentes para marcarem suas diferenças, reafirmando assim suas origens e construindo novas identidades a partir da bagagem cultural que traziam e das possibilidades que lhes eram dadas pela sociedade colonial escravista” (SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*, p.180).

²³² REIS, João José. *A Morte é uma Festa – Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*. Companhia das Letras, São Paulo, 1991, p.56.

²³³ QUINTÃO, Antonia Aparecida – *Lá vem meu parente*, p.94.

²³⁴ AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Negras Minas Gerais: Uma História da Diáspora Africana no Brasil Colonial*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História, FFLCH-USP, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo, 1999, p.155.

administrativas das irmandades estudadas. O que se pode perceber nitidamente é que a divisão baseada na cor da pele (branco/ pardo/ preto), apesar de não ser assumida nos Compromissos, aparecia de forma explícita nas atas das reuniões, como na passagem acima transcrita.

Contudo, em fontes conservadas no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, há o registro de uma situação extremamente representativa da necessidade de se forjar alianças fora dos círculos sociais estabelecidos pelo cotidiano da escravidão. Em 1853, Firmino José Soares, Irmão de Mesa Perpétuo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, apresentou um requerimento ao Juiz Carlos Ferreira de França, tendo em vista que:

*“(...) sendo-se procedido a eleição da Meza anual deste corrente anno, forão eleitos onze escravos, e só um é liberto. E não sendo possível que possão os mesmos irmãos escravos administrar bens da irde, deliberarem ou mesmo possuirem alguns bens, peço a nomeação de um administrador para os bens da irde”*²³⁵.

Ao analisar o Compromisso da Irmandade do Rosário do Rio das Pedras, Célia Maia Borges apontou que naquela associação “*era previsto em lei que o escrivão e o tesoureiro fossem brancos*”²³⁶. Na irmandade de pretos em Minas Gerais, assim como nas irmandades estudadas na cidade de São Paulo, cabia ao escrivão registrar as contas da organização – a entrada de dinheiro nos cofres e a sua saída: onde foi gasto e como; já o tesoureiro era responsável pela conservação de todos os bens da associação. Entretanto, diferentemente da fonte citada por Célia Maia Borges, o sexto capítulo do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo não faz referência à cor dos indivíduos que poderiam ocupar os cargos, mas à sua “antiguidade” e aos seus bons “costumes”, como podemos observar:

O Juiz, Escrivão, Thezoureiro , dito Irmaons de Meza, e o Procurador, serão feitos por Eleição da Meza (não consegui ler), e serão aquelles que mais votos tiverem, e serão dos mais benemeritos, quem houverem na dita

²³⁵ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. *Documentos sobre a eleição da Mesa (1821)*. Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. Localização: pacote no.06.

²³⁶ ANTT: Chancelaria Antiga da Ordem de Cristo/ Comuns, livros 296, fl.68 *Apud* BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*, p.81.

Irmandade assim na antiguidade como no procedimento dos seus uzos, e costumes; e serão estes Irmaons”²³⁷.

Neste sentido, em comparação ao Compromisso estudado por Célia Maia Borges, não há semelhança quanto à exigência étnica para a ocupação desses cargos específicos – em São Paulo não estava previsto em lei que o escrivão e o tesoureiro deveriam ser brancos, mas sim que deveriam fazer parte da irmandade há mais tempo e que deveriam dar exemplo em seus usos e costumes.

Por outro lado, é fácil entender que a alfabetização era indispensável para determinados cargos, como o de escrivão e tesoureiro. Também devemos lembrar que os escravos eram tidos como mercadorias, podendo ser comprados, vendidos ou alugados. Em contrapartida, escravos e escravas não tinham autonomia para possuir bens móveis ou imóveis, assim como dificilmente teriam condições econômicas para socorrer a irmandade em caso de necessidades financeiras. Logo, relações de compadrio e amizades eram imprescindíveis para o efetivo andamento e crescimento da irmandade.

Através da prestação de contas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia da Conceição, realizada em 27 de dezembro de 1803, ao final do registro, encontramos as assinaturas dos irmãos e a partir do modo como eram feitas percebemos como de fato se tornava inviável a administração dos bens materiais da irmandade pelos irmãos pretos:

(...) e para constar passei este termo e todos assignarão commigo.

Escrivão da Irmandade João Correa da Silva.

Crus do Juiz Eli+as escravo do General Mor Antonio Bueno

Crus de Ale+xandre Joze dos Prazeres

Crus de Jo+ze escravo de Manuel de Miranda

Crus de Ro+mualdo escravo de Maria Lopes

Crus de Jo+ze escravo de Gabriel Barboza

Crus de Fran+cisco de Miranda

Crus de Cus+todio Pinto

Crus de Ig+nacio de Raymundo Roiz

²³⁷ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo VI. *Compromisso (1778)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.04.

As assinaturas feitas em cruz ao meio dos nomes, os quais provavelmente foram escritos pelo escrivão João Correa da Silva, demonstra que o analfabetismo era mais a regra que a exceção entre os irmãos de Nossa Senhora do Rosário, no início do século XIX. Dos nove assinantes, quatro eram escravos, porém, todos eram analfabetos – o que indica que a liberdade não era sinônimo de independência em relação àqueles que detinham o conhecimento da cultura letrada.

Mas, se não era possível administrar a irmandade sem a influência de pessoas alheias aos interesses grupais, as estratégias para preservar o patrimônio material conquistado através da via religiosa eram uma constante na maioria das irmandades de negros na América portuguesa. O Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, em seu capítulo XII destacava:

*“Haverá nesta Irmandade para depozito do dinheiro das esmolas e mais rendimentos huma caixa com tres chaves, cada huma de seu feito, e estarão repartidas na mão do Juis, outra na mão do Escrivão, e outra na mão do Procurador, e estara a caixa em poder do Thezoureiro e não se abra senão em Meza, com os mais Irmaons da Meza, que tiverem as chaves, e ele fará carga ou descarga ao Thezoureiro”*²³⁹.

De acordo com Célia Maia Borges, “a desconfiança em relação à guarda dos recursos pelos homens brancos levaria as irmandades a incluírem em seus estatutos a necessidade de rigor no controle do dinheiro arrecadado”. A existência de três chaves diferentes, sendo que uma delas deveria estar em mãos do Juiz – o qual costumeiramente era ocupado por um homem negro – deixa transparecer a cautela na movimentação das finanças da organização. De fato, os registros deixados em ata, bem como as prestações de contas demonstram que a abertura do cofre se fazia em Mesa, em presença dos irmãos e com toda a seriedade acima prevista.

²³⁸ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos. *Contas – 1784-1809*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (2-4-52), p.14.

²³⁹ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo XII. *Compromisso (1778)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.05.

Através da constatação anunciada naturalmente por Firmino, nos damos conta do quanto as relações sociais no Brasil dos séculos XVIII e XIX eram complexas, bem mais do que a imagem simplificadora refletida na oposição entre homens livres dominantes e negros dominados. Na organização das Mesas das irmandades estudadas no presente trabalho podemos sentir a onipresença da escravidão, a qual permeou o cotidiano de africanos e de seus descendentes inclusive em um de seus espaços mais íntimos de convivência e sociabilidade, no qual também tiveram de aprender a conviver com as diversidades culturais inter-grupais.

3.3. Cotidiano e sociabilidade nas irmandades de homens pretos em São Paulo

Ao investigar os motivos de adesão dos africanos às irmandades católicas, Lucilene Reginaldo apontou “a busca de proteção divina, a garantia de um funeral cristão, o auxílio nos momentos difíceis da vida e a multiplicação dos momentos de sociabilidade” como os grandes fatores de motivação. Segundo a autora, as irmandades abriam uma possibilidade de exercício de poder para os grupos sociais menos privilegiados²⁴⁰. A leitura atenta dos Compromissos, atas e termos de assentamento de irmãos das irmandades leigas de negros em São Paulo, indica que estas, assim como as irmandades negras em outras regiões do Brasil colônia e do Império português, foram, além disso, cenários onde laços de solidariedade foram tecidos e identidades foram forjadas.

Os capítulos do *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Cidade de São Paulo*, aprovado em 1778, nos fornecem importantes detalhes a respeito dos objetivos da associação, e a análise atenta das entrelinhas, possíveis pontos de partida para a apreensão de códigos compartilhados na formação de um novo sistema de crenças. Começemos pelo início: a transcrição do primeiro capítulo:

“Todas as pessoas de qualquer qualidade, que quizerem ser Irmãos desta Santa Irmandade de N. Snra. do Rozario, darão de entrada três patacas e meia de esmola, que são mil cento, e vinte reis, e será aseito por Irmão. Desta esmola se mandarão dizer sette missas por sua alma, quando morrer, e se lhe dará sepultura a seo corpo, nas covas, que tiver esta

²⁴⁰ Cf. REGINALDO, Lucilene. Os Rosários dos Angolas, p.51.

Irmandade (...). E pedimos ao Illmo Snr. Bispo, ou a quem seo poder tiver pelo amor de Deos, que attendendo este nosso grande zello, para que com melhor zello das almas busquem o serviço da Mãe de Deos, nos conceda sinco, ou seis covas nas que tem esta Igreja Matriz da Villa de São Paulo, (...) para enterrar nossos Irmãos defuntos, em quanto não fazemos nossa Igreja aparte”²⁴¹.

A primeira frase é um convite a “todas as pessoas de qualquer qualidade” para que se tornassem irmãos e irmãs de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Tal generalização chama a atenção por ser uma observação incomum, uma vez que, como já lembramos no capítulo anterior, seguindo a estratificação da sociedade colonial, as irmandades também se dividiam e se organizavam baseadas na cor da pele e na condição legal, social e econômica de seus membros. Como assinalou Mariza Soares, “no século XVIII a cor falava da condição social de cada um e, como tudo mais no Antigo Regime, distinguia e hierarquizava”²⁴². Especificamente para a Cidade São Paulo, tais formas de distinção e hierarquização também se faziam sentir.

A preocupação com o corpo após a morte é expressa já nas primeiras linhas do primeiro capítulo. Tal fato não causa estranheza se tivermos em mente a importância da morte nas diversas culturas africanas. Nelas, a morte não era tida como um ato instantâneo – não era vista como destruição, mas como a transição do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Daí todo o interesse em cuidar bem de seus mortos, assim como da própria morte. João José Reis destacou em *A Morte é uma Festa* a importância, tanto para africanos quanto para portugueses, do cuidado com os mortos – nos rituais, nas práticas e nas representações materiais e simbólicas das cerimônias de despedida²⁴³.

Se o corpo merece cuidados, um outro ponto mencionado no Capítulo I para o qual volto minha atenção é a questão das missas, a qual remete à preocupação com o espírito, com o destino além-túmulo. Penso que essa possibilidade de redenção a prazo graças às missas, aos serviços e às obras prestadas em vida, materializa a solidariedade entre mortos e vivos, central em todas as culturas africanas.

²⁴¹ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo I. *Compromisso* (1778). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.03.

²⁴² SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*, p.29.

²⁴³ REIS, João José. *A Morte é uma Festa*, p.90.

É importante lembrar que a doutrina católica não se preocupava necessariamente em cultuar os mortos, mas em salvar suas almas. Neste caso, nas “irmandades de homens pretos” o ritual da missa assumia formas européias, mas manifestava valores culturais permeados de crenças africanas, tendo em vista que para os angolanos, por exemplo, os espíritos ancestrais chegavam a influir no dia-a-dia mais que as próprias divindades, e, por esta razão, era preciso homenageá-los com frequência²⁴⁴.

As homenagens aos mortos e às divindades se concretizavam nas festas, na decoração das igrejas e dos altares. O capítulo III do Compromisso lembra a importância do destino das esmolas e das anuidades pagas pelos irmãos:

*“Os homens desta Irmandade terão grande cuidado, com as esmolas que renderem a esta Irmandade que feitos todos os gastos, que ordenados neste nosso compromisso com a festa, e com nossos Irmaons defuntos, missas, (...), que for necessário, sobejando algumas esmolas, se poderão ir pondo em deposito para o ornato, e augmento desta nossa Irmandade”*²⁴⁵.

Ao analisar este trecho da fonte, é interessante notar que a preocupação com o abstrato vem antes do cuidado com o material – em primeiro lugar a homenagem ao orago, à Nossa Senhora do Rosário; em seguida, o cuidado com os irmão mortos e, sobrando alguma esmola, esta deveria ser investida no ornamento e aumento da igreja.

Já na África o processo de cristianização perpetrado pelos europeus, desde o século XVI, havia tomado os santos como importantes aliados na conversão das populações locais²⁴⁶. Para James Sweet, os santos foram importantes pontos de conexão entre as crenças africanas e o catolicismo, tendo em vista que os santos católicos teriam sido entendidos como representações de ancestrais pelos centro-africanos. No entanto, de acordo com o autor, os símbolos católicos foram transformados e integrados às religiões e visões de mundo africanas, e não o contrário. Dessa forma, Sweet defende

²⁴⁴ Sobre a cosmogonia, os rituais e as crenças africanas, conferir: REIS, João José. *A morte é uma festa*, e, principalmente, MACGAFNEY, Wyatt. *Religion and Society in Central África – The Baongo of Lower Zaire*.

²⁴⁵ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. “Capítulo III” *Compromisso (1778)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.03.

²⁴⁶ OLIVEIRA, Anderson José M. de. *A Santa dos Pretos: apropriações do culto de Santa Efigênia no Brasil colonial*. Revista Afro-Ásia, p.03.

que as crenças africanas não foram destruídas pelas influências do cristianismo ocidental: as crenças africanas absorveram e interpretaram ritos, práticas e visões de mundo católicas, mas não foram suplantadas por elas²⁴⁷.

Também na visão de John Thornton, um conjunto de idéias religiosas semelhantes entre cristianismo e religiões africanas tendeu a aprofundar o processo de formação daquilo que o autor chamou de “catolicismo africano”. Entre estas idéias semelhantes estaria a crença num “outro mundo” e na perspectiva de que este pudesse ser revelado. Simultaneamente, acreditava-se na existência de seres que promoveriam o intercâmbio entre “este mundo”, material e sensível, e o “outro mundo”, como vimos no capítulo 1. Dentro deste quadro de crenças, teria sido possível aos africanos apropriarem-se dos santos católicos, muitas vezes identificando-os às divindades locais ou aos espíritos ancestrais que poderiam não só fazer revelações sobre o “outro mundo”, mas também intervir na resolução de problemas relativos ao cotidiano deste mundo²⁴⁸.

A respeito do depósito das esmolas para a ornamentação e aumento da irmandade, é válido lembrar que no início da formação das irmandades leigas, a Igreja obtinha dupla vantagem nessa empreitada: em primeiro lugar porque estas associações auxiliavam o papel do clero na transmissão da religião católica; e em segundo porque, tendo eleito um santo padroeiro comum, arcavam com os onerosos encargos da construção, ornamentação e manutenção desses templos, bem como com os encargos dos ofícios religiosos ali realizados²⁴⁹.

O Capítulo IV do Compromisso da Irmandade dos Homens Pretos menciona o acompanhamento ao corpo do Irmão como uma obrigação de todos, e a forma como a ordem dos símbolos e aparatos religiosos de acompanhamento é enfatizada chama a atenção para a valorização da apresentação e das práticas diante da sociedade:

“(...) E sera tão bem obrigada a dita Irmandade a acompanhar a seos Irmaons, e Irmans defuntos, com todo o sobre dito aparato; a saber, esquiife, guião, Cruz, e Capellão, ao qual lhe pagara esta Irmandade, conforme aquilo em que se concertarem. Ira diante o guião, os seguirão

²⁴⁷ Cf. SWEET, James. *Recreating Africa*, p. 67.

²⁴⁸ THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do mundo Atlântico*, p. 235-254.

²⁴⁹ Cf. Scarano, Julita. *Devoção e Escravidão*, pp.30-31.

*logo os Irmaons com suas opas brancas, e velas acezas quando levarem o Irmão defunto a enterrar, e no fim desta Irmandade a Cruz, e atras da Cruz logo ira o Capellão, e mais atras o esquife; e todo o aparato saira donde estiver a fabrica, e levará o Irmão defunto até a sepultura”*²⁵⁰.

Não só era uma obrigação acompanhar o irmão que partiu como também havia uma série de exigências a serem observadas no decorrer do ritual de sepultamento: em primeiro lugar o estandarte com o símbolo da irmandade, seguido pelos irmãos com suas capas brancas. O caixão deveria ter seu caminho iluminado por velas e aberto pela cruz e pelo padre, sendo o derradeiro na ordem estipulada.

Como sublinhou Silvia Lara, “nas sociedades do Antigo Regime a arquitetura social previa para cada um o seu lugar, numa rede ordenada e hierarquizada de posições”²⁵¹. Neste caso, é pertinente notar que essa ordem valia também para os mortos.

Assim como as irmandades estudadas no reino, na região das Minas, na Bahia ou no Rio de Janeiro – as quais tivemos a oportunidade de analisar no capítulo 2 –, as irmandades leigas de negros em São Paulo também tinham a proteção a seus membros como um papel essencial, proteção essa não só espiritual, mas também física. A preocupação com a saúde dos irmãos e a visita aos enfermos eram expressas claramente nos Compromissos.

As últimas linhas do capítulo VI e o capítulo X do *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rozario dos Homens Pretos da Cidade de São Paulo* estabeleciam este cuidado:

*“(…) e depois elegerão hum sachristão para assistir as Missas, e hum enfermeiro para assistir as Infermos, quando algum Irmão estiver doente. O Procurador terá tão bem a seo cargo avizar ao Irmaons para acompanharem os Defuntos e para quem (não consegui ler) Meza quando for necessário”*²⁵².

²⁵⁰ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo IV. *Compromisso* (1778). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.03.

²⁵¹ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas*, p.84.

²⁵² Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo VI, *Compromisso* (1778). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.04.

“O Irmão Enfermeiro tera a seo cargo saber se falta algum Irmão a sua obrigação, e se he por cauza de alguma enfermidade; e tendo-a dara parte ao Juis, e aos mais Irmaons, para que o visitem: e o Juis tera cuidado de o mandar confessar, e darem-lhe os sacramentos: e se for escravo de quem lhe não possão assistir com alguma coisa, de que necessitar, dar-lhe-ão alguma esmola (...): e se morrer dar-lhe-ão a mortalha, em cazo, que não a tenha, ou seo senhor lhe a não possa dar”²⁵³.

Mais uma vez vemos que o cuidado com o espírito era colocado em primeiro lugar entre as prioridades da Irmandade – primeiro o indivíduo para assessorar o capelão, depois o enfermeiro. Acerca da observação sobre os escravos que não

²⁵³ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo X, *Compromisso* (1778). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.05.

pudessem ser assistidos por seus senhores, suponho que estes escravos ou escravas poderiam pertencer às senhoras como as estudadas por Maria Odila Leite da Silva Dias – talvez viúvas que arcavam com as dívidas contraídas por seus maridos e que, tendo dificuldades em manter suas terras, vendiam suas fazendas e mudavam-se para a cidade, onde investiam em escravos de ganho ou aluguel, os quais certamente não deveriam contar com a assistência de suas senhoras²⁵⁴.

Esses laços de solidariedade que se concretizavam no cuidado mútuo estavam presentes em todas as fases da vida, perpassando desde o nascimento até a morte: na saúde ou na doença, nos momentos de dificuldades econômicas ou nas desavenças do dia-a-dia, no momento da despedida. Se, via de regra, tal atenção era direcionada ao irmão, não raro se estendia à sua família, como aponta o Capítulo XV do Compromisso dos Homens Pretos:

*“Todas as vezes, que morrer a mulher de algum Irmão, ou filho os acompanharão a Irmandade com todo o sobre dito aparato; e se lhe mandarão dizer as sette missas pela alma da ditta mulher, e não por seos filhos; e sendo que alguma pessoa queira, que esta Irmandade o acompanhe quando morrer, dara de esmola dois mil reis, e hum pataca ao capellão desta Irmandade com sua vella”*²⁵⁵.

Penso que há uma questão de ordem econômica implícita nas entrelinhas do capítulo acima transcrito: imagino que os sepultamentos eram garantidos tanto à esposa quanto aos filhos, tendo em vista que a cova seria a mesma. Já a missa, desobriga onerosa neste período, era um privilégio concedido apenas à companheira do irmão.

Apesar da impossibilidade de atender a todas as necessidades do corpo e da alma dos familiares, a proteção aos membros era papel essencial das irmandades, transformando-as em sociedades de auxílio mútuo por excelência. Mas, diferentemente das Santas Casas de Misericórdia, tal ajuda era direcionada a homens e mulheres de mesma condição social e legal, os quais visavam os mesmos benefícios.

²⁵⁴ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*, p.108.

²⁵⁵ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo XV, *Compromisso (1778)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.05.

A atitude do Irmão Antonio Joaquim é extremamente relevante para ilustrar como eram fortes os laços de solidariedade tecidos no interior de uma irmandade leiga. Dentre as fichas de assentamento de irmãos da Irmandade de São Benedito encontramos, às páginas 06 e 08 respectivamente, as seguintes anotações:

O Irmão Antonio Joaquim Farq.no morador nesta cidade em Caza de Francisca Farq.no entrou em 1789.

1791 athe 96 foi Procurador

*1818 ate 1821 foi Escrivão*²⁵⁶

O Irmão Antonio escravo de Gabriel Cantinho entrou em junho de 1791.

1792 - \$160

1793 Mezada - \$320

1794 pg Meza 1795 1796 athe 1804 pg

*Faleceo a 2 de ____ de 1819 e foi sepultado no cemiterio da Irmandade não mandei fazer os sufragios por se achar devendo 15 annos. **O Irmão Antonio Joaquim Farq.no Justino pagou seo bem e passei bilhete para os sufragios em 1820***²⁵⁷.

Tendo entrado na Irmandade de São Benedito em 1789, Antonio Joaquim exerceu a função de Procurador por seis anos, bem como foi Escrivão por quatro anos. Por sua vez, Antonio, escravo de Gabriel Cantinho, fez-se Irmão de São Benedito em 1791, dois anos após Antonio Joaquim, o qual não era escravo, mas “morador nesta Cidade em Caza de Francisca Farq.no”²⁵⁸. Fato é que em 1819 Antonio, escravo de Gabriel, faleceu e não lhe foi concedido o direito dos sufrágios, uma vez que devia sua mesada há quinze anos. Ao tomar conhecimento de tal fato, Antonio Joaquim pagou a dívida: as missas foram rezadas, as velas acesas e a alma liberta. Tal fato nos leva a pensar a respeito da condição de Antonio Joaquim: era pessoa de mais status dentro do

²⁵⁶ Irmandade de São Benedito de São Paulo. *Assentamento de irmãos (1759-1855)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (2-2-1), p.06.

²⁵⁷ Irmandade de São Benedito. *Assentamento de irmãos (1759-1855)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (2-2-1), p.08. Grifo meu.

²⁵⁸ Imagino que poderia ser liberto ou forro, uma vez que na ficha de assentamento de Antonio, tem o sobrenome Farq.no, o qual indica que possivelmente pertenceu à senhora onde habitava quando deu entrada como Irmão.

grupo, o que se percebe pelos cargos que ocupou. Cerca de um ano após a morte do Irmão Antonio, escravo de Gabriel Cantinho, Antonio Joaquim honrou as dívidas do morto e as orações foram feitas.

Um outro exemplo da construção desses laços de solidariedade, os quais uniam também escravos e homens livres, foi a relação estabelecida entre Frei Galvão – primeiro Santo brasileiro reconhecido pela Igreja Católica Apostólica Romana, canonizado pelo Papa Bento XVI em 2006 – e a Irmandade de São Benedito. Na segunda página do termo de assentamento de Irmãos, encontra-se o seguinte registro:

O M.R.P.M. Fr. Antonio de StaAnna Galvão no anno de 1767 com a obrigação de dizer hua missa em cada anno pela atenção dos Irmaons vivos e defuntos, em saptisfação de seu annual.

Há referência da permanência e da satisfação da obrigação até 1800.

No verso da página 02 há uma nota:

Frei Galvão

Falecido aos 23 de 12 de 1822

*sufragios*²⁵⁹

Neste caso, cada lado oferecia aquilo que lhe era possível: no caso dos africanos e afro-descendentes, a aceitação da religião católica, ao menos em suas formas coletivas de expressar a fé; Frei Galvão, por sua vez, prestigiava a Irmandade pelo simples fato de assentar-se como Irmão, mas, mais que isso, substituíam as suas anuidades com a celebração de uma missa por ano, abençoando os vivos e relembrando os mortos.

Em todo o caso, considerando o contexto histórico delimitado por relações escravistas, pergunto-me quais seriam os interesses que levariam homens brancos a ingressar numa confraria de negros. Embora possa concordar com a possibilidade do auxílio espiritual, imagino que a presença de um membro do clero, no interior de uma irmandade de africanos e afro-descendentes, representava também um meio de controle.

Como vimos, a permissão da entrada de brancos nas irmandades de negros era motivada, sobretudo, por necessidades de ordem administrativa e econômicas. Diante disto, Julita Scarano apontou que “grande parte dos membros tinham suas mensalidades

²⁵⁹ Irmandade de São Benedito de São Paulo. *Assentamento de irmãos (1759-1855)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (2-2-1), p.02.

pagas pelo senhor, desejoso de contribuir para a cristianização de seus escravos”. Também neste sentido, Célia Maia Borges confirmou ser essa uma realidade, mas além da catequese o pagamento fazia parte de uma estratégia de dominação dos escravos²⁶⁰.

De fato, ao transcrever os assentamentos de irmãos e irmãs de Nossa Senhora do Rosário, entre os anos de 1803 e 1805, três escravas de Gabriel Ramos foram registradas – Luzia, Mariana e Maria, sendo esta eleita Rainha no ano de 1807, cuja jóia paga foi de \$2000²⁶¹. Certamente o senhor Gabriel Ramos incentivava a participação de suas cativas na Irmandade e, provavelmente, o valor despendido foi por ele pago. Dos aproximadamente 180 registros transcritos de assentamento de irmãos e irmãs do Rosário de Nossa Senhora, em São Paulo, realizados entre 1755 e 1808, há apenas 7 assentamentos de pessoas brancas e dentre eles o de Gabriel Domingues Ramos, datado de 1756:

*Gabriel Domingues Ramos. Branco. Entrou em 8 de junho de 1756 e vem do Livro Velho com \$2820 pg em 90 - 240*²⁶²

Percebemos que neste caso houve um real investimento por parte de Gabriel Ramos na Irmandade, sendo ele próprio membro da instituição e arcando com as despesas de anuidades e do cargo de Rainha, exercido por Maria – supondo que tenha sido ele o responsável pelo pagamento. Tal atitude demonstra que, neste caso, ter suas escravas inscritas como irmãs e ocupando cargos na Mesa trazia distinção diante da sociedade e prestígio para com a Igreja, a qual incentivava os senhores a difundirem o catolicismo. Além disso, sua presença na organização certamente dava-lhe condições para observar de um ângulo privilegiado as atividades ali desenvolvidas, possibilitando um maior controle social.

Em uma sociedade rigidamente marcada pela realidade diária da escravidão, seguindo uma prática comum desempenhada pelas irmandades leigas na sede do

²⁶⁰ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p.67; BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*, p.89.

²⁶¹ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. *Assento dos Irmãos – 1755-1880*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (4-2-44), pp.77-78.

²⁶² Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. *Assento dos Irmãos – 1755-1880*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (4-2-44), p.23.

Império português, nas irmandades de negros em São Paulo os laços de solidariedade também iam além do auxílio espiritual, procurando, na medida do possível, obter a liberdade física de seus integrantes. A questão da alforria destaca-se nos Compromissos – tanto nas associações em Lisboa, em Minas, no Rio quanto em São Paulo, onde a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos assumia a obrigação de colaborar para a compra da liberdade, como podemos confirmar no capítulo XXI transcrito abaixo:

*“Todas as vezes que qualquer Irmão desta Irmandade, que por seos bons serviços, que fizer a seos senhores alcançar carta de auforria, e liberdade, havendo quem lha queira incontrar ao ditto Irmão, não tendo com quem correr pleito para a ditta sua liberdade e se valer da Irmandade, sera obrigada a dar-lhe todo o adjutório, que para tal liberdade for necessario”*²⁶³.

Neste caso, a organização funcionava como um banco, o qual adiantava o dinheiro e proporcionava ao Irmão a oportunidade de conquistar a liberdade. Assim, não sendo possível combater a escravidão como instituição e, tendo em vista que as ações no sentido das compras das cartas de alforria não alcançaram um resultado significativo, restava às irmandades de São Paulo, assim como suas similares em outras regiões do Brasil colônia e de além-mar, proteger seus membros. Tal proteção se dava no apelo ao cumprimento das leis que a própria Igreja estabelecia.

O último capítulo do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, em suas últimas linhas adverte:

*“(...) pedimos aos senhores e dittos Irmaons, e ao Illmo Rmo Snr. Bispo, ou a quem seo poder tiver, o haja por bem, com pena que lhes parecer razão que nem pessoa alguma impida aos dittos Irmaons, aos Domingos, e dias Santos, nem os estorvem seus senhores a acudirem as suas obrigaçoens contendas nesse compromisso”*²⁶⁴.

²⁶³ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo XXI, *Compromisso* (1778). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.06.

²⁶⁴ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo XXIV, *Compromisso* (1778). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.07.

De forma estratégica, os escravos, espertamente, usavam todas as brechas existentes no sistema escravista para obter algum tipo de vantagem. Aqui não é o cativeiro ou a liberdade que está em jogo, mas a obtenção de um tempo livre para se dedicar às obrigações do culto católico.

O pedido foi consentido: datada de 30 de dezembro de 1778, a resposta ao pedido de aprovação do compromisso é clara e objetiva:

*“E admoestamos aos Snres dos Escravos os ajudem a serem Irmaons, e servirem a Snra. Do Rozario, e não lhes impedão exercicio e ocupação tão Santa, entendendo que por servirem a Rainha dos Anjos lhes fazem falta na sua fazenda, antes se agradem e muito de quem quando algumas horas ou dias lhes faltão ao proprio serviço estejam no da mesma Sra. com grande devoção; pois o fim para que os Sumos Pontífices consentirão na escravidão foi para lhes não tirarem os gentios as vidas, e para os catholicos lhes solicitarem salvar as almas das que hão de seus senhores dar tão bem conta ao Deos”*²⁶⁵.

Importante sublinhar que a escravização só era legítima e permitida pela Igreja Católica porque salvaria as almas dos negros cativos. Logo, os senhores não poderiam usufruir dos frutos do trabalho escravo em detrimento das obrigações religiosas, os quais só poderiam ser colhidos mediante a conversão dos gentios ao cristianismo. Mas, neste caso, a resposta do Bispo vai de encontro a um pedido reivindicado pelos irmãos negros cativos de uma liberação pontual, em determinado momento, apenas.

Neste sentido, se a conquista da liberdade legal e definitiva não era possível para todos os irmãos e irmãs, as irmandades buscavam assegurar ao menos uma liberdade momentânea através dos direitos adquiridos como membros de uma instituição religiosa, vivenciada nos momentos de descontração e divertimento nas festividades realizadas no decorrer do ano, proporcionando aos irmãos e irmãs uma oportunidade de convívio e participação na vida da sociedade.

²⁶⁵ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. *Compromisso (1778)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.08.

Em 1º. de janeiro de 1862, os irmãos de Santa Efigênia e Santo Elesbão se reuniram para o ajuste da festa, a qual deveria ser realizada, mas pelos motivos abaixo detalhados, naquele ano não ocorreu, como podemos constatar:

“Ao primeiro dia do mês de janeiro de 1862 achando-se presente no consistorio da Irmandade de Sta Ephigenia e Sto Elesbão, o Sr Juiz(s) José Boa Ventura de Jesus, e os mais festeiros e mais irmãos abaixo assignados, foi declarado pelo juiz aberta a sessão: Declarou o Sr procurador Antônio Nunes Aires, que a presente sessão é para tratar do ajuste da festa, e que o Irmão Secretário Esequiel se achava gravemente enfermo e que porisso se deveria nomear um d’nossos Irmãos q... o dito Cargo de Secretário e por proposta do Irmão Demétrio da Costa nascimento foi aprovado o Irmão Benedicto Joaquim Taborda para servir o Dito cargo – o Irmão juiz declarou que visto se achar a Igreja em estado tal que ahi não se pode celebrar o Santo Sacrifício da Missa por cujo motivo o Reverendo Vigário passou o santíssimo sacramento para a sacristia da Irmandade honde selebra, indicou que era de opinião que somente se fizeçe uma missa rezada com ladainha e que para isso dava uma pequena jóia de 5\$000 que foi aprovado, e Irmã juíza Clara Maria de Oliveira seu Porcurador o Irmão Luis Pinto, este declarou que a mesma juíza dava 4\$000 cedo (?) Irmão Imperador (?) Mathos de ____ diçe que dava 2\$500. A Irmã Imperatriz Luíza serva do Capitão José Aziodoro (?) Xavier disse dar 2\$500. Por parte do Irmão Capitão do Mastro Germano servo do Irmão José Pedro afiançou o Irmão Juiz que daria também 2\$000. E que todos estes festeiros não podendo fazerem a festa no corrente ano de 1862 o que foi aprovado pela meza. Ficou encarregado o irmão procurador de receber as quantias acima oferecidas e fazer dita missa”²⁶⁶.

É pertinente notarmos que as condições financeiras acabavam sendo um impedimento, em determinados anos, para a realização da festa – um dos momentos

²⁶⁶ Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão de São Paulo. *Atas da Irmandade (1862-1865)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas Localização: (4-2-28), p.01.

mais importantes na vida da associação. Mesmo com as quantias doadas pelos Irmãos de Mesa, as condições da capela não permitiam que houvesse sequer a missa no local, do qual inclusive o Santíssimo Sacramento já havia sido levado.

Pensando na questão financeira, podemos indagar também acerca de necessidades de maior vulto – como eram adquiridos fundos para a realização das festas, para a compra dos utensílios necessários nos rituais religiosos ou para o pagamento dos sufrágios?

Num texto quase poético, Joviano Amaral relembra a formação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo:

“Resolveram, pois, fundar a Irmandade. Não havia documento escrito, nem cargos, nem nada. A palavra valia o que não vale hoje o mais cauteloso e jurídico título de garantia. Era uma cooperativa irmanando os Negros escravos, solidarizando-os no infortúnio comum, alimentando-os na esperança de melhores dias. São puros, insuficientes para quaisquer empreendimentos de monta; quatro ou cinco, paupérrimos, que anos depois são dez ou doze e muito mais tarde trinta ou quarenta. No entanto, descoberto o milagre da cooperação, de vintém a vintém, formou-se o primeiro tostão para a baeta do “malungo” falecido, para a missa ritual, para o lamento lúgubre dos atabaques noturnos”²⁶⁷.

De vintém a vintém, arrecadado por meio das esmolas e das anuidades, as irmandades leigas de negros em São Paulo arrecadaram fundos e tornaram-se proprietárias de suas igrejas, bem como de casas e até apólices públicas. As casas eram alugadas e as apólices eram guardadas para eventuais emergências.

No Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo há um registro, datado de 1849, no qual Irmão Benedito Joaquim Taborda, o mesmo que treze anos mais tarde serviu como secretário na sessão de 1º. de janeiro de 1862 (acima transcrita), pedia autorização para vender propriedade da irmandade:

²⁶⁷ AMARAL, Raul Joviano. *Os Pretos do Rosário*, p.34.

*“O Procurador, Benedicto Joaquim Taborda, solicita permissão para serem vendidas algumas braças de quintal localizadas no fundo da Igreja”*²⁶⁸.

Ao tratar das formas encontradas pelas irmandades de suprir suas necessidades, Célia Maia Borges enfatizou que “não foi só por meio de doações que as irmandades engrossaram seu patrimônio. Elas também transacionaram com terrenos para aí construírem casas”. Nestes casos, de acordo com a autora, uma parte considerável do conjunto de receitas que entravam nos cofres da irmandade provinham das chamadas “casas de morada”²⁶⁹, fato que também em São Paulo certamente ocorria, tendo em vista a sessão de 6 de junho de 1867, na qual os Irmãos de Santa Efigênia e Santo Elesbão deliberaram sobre o aluguel da casa da irmandade:

*Foi requerido pelo irmão Procurador que a inquilina da caza requeria que abaixasse o alluguel da caza, visto o estado actual, e pondo em discussão a Meza deliberou que ficasse do mes para o futuro de Julho em diante na quantia de 14\$000r mensais, abatendo-se a de 2\$000*²⁷⁰.

Ao tratar das fontes de renda no Distrito Diamantino, Julita Scarano afirmou que ao menos naquela região de Minas Gérias, as casas de aluguel representavam a maior provedora de rendas²⁷¹. Três anos mais tarde, em 27 de março de 1870, foi registrada a abertura do cofre de esmolas:

*Requerido mais pelo Procurador que achava bom se abrir o cofre das esmollas que existe no corpo da Igreja para ver se se acha algumas esmollas, foi pela Meza aceite e procedendo-se a abertura do mesmo cofre, encontrou-se nelle a quantia de onze mil trezentos e vinte reis, q ficou entregue ao dito Procurador*²⁷².

²⁶⁸ Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. *Solicitação de venda de bens da irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão* – 1849; Localização: pacote no.05.

²⁶⁹ BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*, p.98.

²⁷⁰ Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão de São Paulo. *Atas da Irmandade (1862-1865)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas Localização: (4-2-28), p.16.

²⁷¹ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p.70.

²⁷² Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão de São Paulo. *Atas da Irmandade (1862-1865)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas Localização: (4-2-28), p.24.

Ainda de acordo com Scarano, “as moradias pareciam aos irmãos algo sólido, um ‘patrimônio’ seguro para trazer benefícios ao grupo”. Dessa forma, também em São Paulo nos parece que o dinheiro era empregado em patrimônio imóvel, visando à segurança econômica da associação e a garantia da prática dos sufrágios aos Irmãos. Contudo, na reunião de 05 de setembro de 1872, a Mesa decidiu mudar de estratégia e fazer o inverso: vender uma casa e empregar o produto da negociação na compra de apólices públicas:

Foi requerido pelo Irmão Procurador que a Meza providenciasse a respeito do recebimento do produto da venda da casa pertencente a esta irde, e que foi arrematada em praça publica, por Ordem do Juiz de Capellas, e que a Meza deliberasse o que devia fazer do dito dinheiro, e a Meza deliberou que se officiasse ao Irmão Thezoureiro Major João Bras da Silva, para este hir receber do Juiz o produto da venda da mesma propriedade e comprar uma apolice da divida publica da quantia de um conto de reis (1.000\$000)²⁷³.

A obtenção de recursos significava a sobrevivência da irmandade, uma vez que as missas, o enterro, as velas, o socorro aos irmãos doentes ou necessitados, enfim, todas as funções básicas de auxílio mútuo das irmandades envolviam despesas. As estratégias desenvolvidas pelos membros das associações refletiam a luta diária na busca por uma sobrevivência menos solitária e penosa. Unidos como irmãos, podemos ponderar que o empenho pela manutenção econômica da instituição fornecia um elo a mais na conquista por uma identidade coletiva.

No processo de conformação de uma identidade a partir da convivência como irmãos, dedicados e protegidos sob a invocação de um santo ou santa, esses africanos e afro-descendentes, ao que tudo indica não se desligavam de sua origem, e a cada ano a reafirmavam nas eleições de reis e rainhas no interior das irmandades, os quais eram coroados e apresentados à sociedade com toda a pompa e corte que um cortejo real merece. O capítulo XXII do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário

²⁷³ Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão de São Paulo. *Atas da Irmandade (1862-1865)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas Localização: (4-2-28), p.32.

de São Paulo chama a atenção para a eleição dos reis e rainhas da Irmandade, nos seguintes termos:

*Nesta Santa Irmandade se farão todos os anos hum Rei e huma Rainha os quais serão de Angola, e serão de bom procedimento; e tera o Rei tão bem seu voto em Meza todas as vezes que se fizer visto dar a sua esmola avantajada*²⁷⁴.

No capítulo específico da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, é importante notar que a realeza deveria ser “*de Angola*”. A representação do reinado revela, no seio das irmandades leigas de negros, os jogos hierárquicos no interior dos quais as diferenças eram mostradas, como vimos no início do presente trabalho, ao mencionar as inúmeras etnias postas em contato diante do aprisionamento ainda em solo africano e, em seguida, lado a lado nos porões dos navios negreiros rumo a um futuro incerto – na Europa ou na América. No caso da escolha de um rei ou rainha, os quais deveriam ser de Angola, percebemos como permaneceram vivas as lembranças de um passado onde sociedades disputavam território e poder.

Ao estudar a história da festa de coroação de reis negros no Império português, Marina de Mello e Souza apontou para a construção de uma identidade católica dos africanos unidos em torno do rei congo. De acordo com a autora, “com a escolha de um rei, a cada ano festejado publicamente, os membros das comunidades negras afirmavam um identidade de católicos que deviam sua conversão ao rei do Congo”. Dessa forma, durante as procissões e nas festas organizadas pelas confrarias também em São Paulo, nos séculos XVIII e XIX, as manifestações públicas religiosas retratavam as interações resultantes do processo do encontro das culturas européia e africanas. “No tempo da festa, a comunidade negra contava sua história para si própria e para todos que a quisessem ouvir”²⁷⁵.

Durante a representação teatral com a passagem do cortejo real pelas ruas, a questão simbólica das roupas e ornatos torna-se particularmente interessante para a análise acerca dos modos de distinções presentes na constituição dessas identidades

²⁷⁴ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Capítulo XXII, *Compromisso* (1778). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (1-3-8), p.07.

²⁷⁵ SOUZA, Marina de Mello e. Reis do Congo no Brasil colonial, IN *Os espaços de sociabilidade na Ibero-América (Séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Edições Colibri, 2004, p.160.

forjadas. Esses reis negros, como bem lembrou Julita Scarano, “apesar de se vestirem à maneira dos brancos, dançam suas danças próprias, cantam suas canções de mistura com as letras das orações”²⁷⁶.

Segundo os estudos realizados por Marina de Mello e Souza, os viajantes que registraram as festas de coroação destacaram os detalhes de uma “corte ricamente paramentada, com reis e rainhas portando coroas, cortejos que percorriam as ruas da cidade por entre músicas e danças”²⁷⁷. Ao transcrever o Inventário de Bens da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, instalada na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos, encontrei uma lista referente ao patrimônio da associação, e dentre os pertences havia:

- *Hua Capella de frente da Igreja Matriz*
- *3 imagens da Senhora do Rosário – 2 grandes e 1 pequena*
- *3 Sr. Crucificados*
- *1 calis de prata*
- *1 coroa de prata grande e da Sra. outra pequena*
- *1 laço de prata cravado de pedras*
- *11 opas ja uzadas*
- *1 esquite com sua coberta de algodão preto e tres toalhas*
- *1 enchada*
- *1 crus processional*
- *1 Guião de Linho*
- *1 cofre com tres fechaduras*
- *1 andor de madeira*²⁷⁸

É interessante notar a presença da coroa de prata grande, a qual podemos supor, era usada pelo rei nas exposições públicas nas festas da Irmandade e na coleta de esmolas. Em seu livro *Reis Negros no Brasil escravista*, Marina de Mello e Souza sublinhou que “o objeto coroa, distintivo do rei, remetia ao conceito Coroa, que

²⁷⁶ SACARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p.45.

²⁷⁷ SOUZA, Marina de Mello e. “História, Mito e Identidade nas Festas de Reis Negros no Brasil – Séculos XVIII e XIX” In: JANCSO, Istvan. *Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001, p.257.

²⁷⁸ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos. *Contas – 1784-1809*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (2-4-52), p.48.

englobava a administração de um dado território no qual vivia um povo, unido por um conjunto de laços diversos que o definia em sua particularidade”²⁷⁹. Neste caso, os irmãos e irmãs reverenciavam um rei por eles eleito no âmbito da irmandade, portador de uma Coroa que pertencia a todos enquanto membros desta instituição, o qual os unia através da identidade forjada no interior da confraria.

Além do destaque diante de toda a sociedade, os reis e rainhas tinham elevado prestígio no ano de seus reinados, e não perdiam a majestade, tendo em vista que todas as vezes que são mencionados nos livros de assentamento de irmãos ou nas atas das reuniões, segue-se “Rei” ou “Rainha” e, após, o ano de eleição. Podemos visualizar a homenagem no termo de assento da Irmã Domingas, na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário:

*Domingas de Jezus forra entrou em 11 de Mayo de 1788 e vem do Livro velho com 80 pg em 89, 60 pg em 90, \$60 pg em 91, 80 pg em 93, 60 pg em 95, 80 pg em 96, **Rainha em 97 pg 2020.***

Pagou o q devia de resto.

*Faleceo*²⁸⁰.

Para conquistar tal status, no entanto, os reis e rainhas pagavam uma anuidade muito superior à anuidade costumeira; certamente, os candidatos não mediam esforços para efetivarem suas eleições. Interessante notar que através dos cortejos públicos para exibição de seus reis e rainhas, além de incluírem socialmente os africanos e seus descendentes, as irmandades construíram e retransmitiram simbolicamente novas e diversas representações culturais, transformando ao mesmo tempo a religiosidade africana e o cristianismo através de novas leituras e interpretações.

De acordo com Marilena Chauí, “cada cultura inventa seu modo de relacionar-se com o tempo, de criar sua linguagem, de elaborar seus mitos e suas crenças, de organizar o trabalho e as relações sociais, de criar as obras de pensamento e arte. Cada uma, em decorrência das condições históricas, geográficas e políticas em que se forma, tem seu modo próprio de organizar o poder e a autoridade, de produzir seus valores”²⁸¹.

²⁷⁹ SOUZA, Marina de Mello e. Reis Negros no Brasil Escravista, p30.

²⁸⁰ Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. *Assento dos Irmãos (1755-1880)*. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo: Associações Religiosas. Localização: (4-2-44), p.17 (Grifo meu).

²⁸¹ CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia* (12ª. edição). São Paulo: Editora Ática, 1999, p.51.

De fato, ao tentar dialogar com as fontes transcritas e pensar no contexto em que foram escritas, as irmandades leigas de negros que se desenvolveram na cidade de São Paulo nos levam a perceber que esses irmãos e irmãs, membros de associações católicas leigas, criaram estratégias para resguardar suas formas de interagir entre si e com o mundo.

Ao entrarem em contato com uma nova realidade social, política, econômica e cultural, africanos e afro-descendentes recriaram suas tradições a partir das condições que se apresentavam em uma sociedade fortemente hierarquizada, mas que permitia brechas e momentos de liberdade em um regime onde a escravidão ditava as regras de convivência. Nesta conjuntura, as irmandades leigas de negros em São Paulo representaram, assim como em toda América portuguesa, um espaço de sociabilidade, onde as iniciativas de indivíduos como Benedito Joaquim Taborda e Antonio Bento buscavam, dia após dia, negociar a possibilidade de uma existência social viável e que permitisse a eles e a seus irmãos lutarem pela sobrevivência de valores culturais e religiosos, os quais, acredito, foram reinterpretados e tornaram-se parte de seu mundo simbólico.

Considerações Finais

Ao tratar da questão da leitura, transcrição, seleção e interpretação de fontes, Michel Vovelle lembrou que “a coleta de dados tende a mascarar as armadilhas de sua prática”. Abordando a pesquisa especificamente acerca da religião e da observação do nascimento de novas formas culturais a partir de práticas no interior de associações religiosas, faz-se necessário ter sempre em mente, como bem apontou Vovelle, que “essa é uma História feita de silêncio: silêncio dos interessados e silêncio mantido pela sociedade”²⁸².

Se o historiador interessado em abordar a questão da religião descobre muito rapidamente o peso dos silêncios, os Compromissos, as atas, os termos de assentamentos de irmãos e irmãs, os certificados de missas, os registros de contas, as receitas e as despesas ou os inventários de bens das irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, São Benedito, Santa Efigênia e Santo Elesbão estudados nos ofereceram a possibilidade de analisar algo do que foi pensado por alguns grupos de indivíduos, registrado em seus livros capítulo a capítulo, tema por tema, acontecimento após acontecimento. Assim, essas fontes nos ofereceram uma via de acesso ao pensamento daqueles que sofriam a discriminação étnica, racial. Dessa forma, os trechos transcritos na construção da pesquisa foram analisados como “capítulos” da história de homens negros, os quais, através das irmandades, legaram algumas de suas maneiras de vivenciar uma religião inicialmente imposta, mas que se transformou em uma via para expressão de suas crenças, práticas e representações religiosas.

Espaços explicitamente organizados em torno da fé, da solidariedade e da caridade mútua, as irmandades tornaram-se também espaços que propiciaram a sociabilidade, bem como permitiram as condições para a realização de trocas culturais entre mundos simbólicos semelhantes e diferentes. Nesta conjuntura de (re)leituras e (re)interpretações, penso que houve compartilhamento de códigos ou traduções quando foi necessário conservar velhos costumes em condições novas, ou usar velhos modelos para novos fins. A coroação de reis e rainhas, por exemplo, no interior de cada

²⁸² VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*, p.183.

irmandade de negros – com suas missas solenes, pompas e procissões – talvez recordasse um passado de glórias que a lembrança acalentava.

Assim, na América portuguesa, inseridos em um sistema escravocrata, os africanos e seus descendentes tiveram que lidar não apenas com suas diferenças culturais, mas também com a cultura dos colonizadores. Com suas estruturas sociais despedaçadas pelo tráfico, esses indivíduos tiveram que se reorganizar e criar instituições que respondessem às necessidades da vida cotidiana. Organizadas em torno de um santo padroeiro, as irmandades leigas representaram um espaço de liberdade no contexto da escravidão.

Referências Bibliográficas

- Fontes:

a). Fontes Manuscritas:

- Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo – Fundo Associações Religiosas

- Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos:

- Termo de entrada de irmãos – 1755-1880; Localização: (04-02-044)
- Compromisso – 1778; Localização: (1-3-8)
- Contas – 1784-1809; Localização: (2-4-52)
- Registro de termos de eleição e sessões – 1803-1825; Localização: (04-02-77)
- Registro de certidões de missas – 1806-1882; Localização: (4-2-62)
- Entrada de dinheiro no cofre – 1807-1825; Localização: (04-02-78)
- Termo de saída de dinheiro do cofre – 1807-1834; Localização: (03-01-51)

- Irmandade de São Benedito

- Assentamento de irmãos – 1759-1855; Localização: (2-2-1)
- Assentamento de irmãs – 1803-1805; Localização: (2-2-10)
- Assentamento de irmãs cativas – 1820-1878; Localização: (2-2-13)
- Assentamento de irmãs libertas – 1820-1878; Localização: (2-3-40)
- Assentamento de irmãos cativos – 1820-1878; Localização: (2-2-18)

- Irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão

- Atas da irmandade – 1862-1885; Localização: (4-2-28)
- Compromisso – 1813; Localização: (19-2-42)

- Irmandade dos Santos Benedito, Efigênia e Elesbão

- Compromisso – 1801; Localização: (74-01-02)

- Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo – Fundo Irmandades

- Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos

- Notificação de irregularidades nas contas da irmandade – 1818; Localização: pacote no.03
- Pedido de realização de leilão para concluir as obras da Igreja – 1820; Localização: pacote no.04
- Documentos sobre a eleição da Mesa – 1821; Localização: pacote no.06

- Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia

- Intimação para prestação de contas – 1822; Localização: pacote no.03
- Solicitação de venda de bens da irmandade – 1822; Localização: pacote no.05

b) Fontes Impressas

- Legislação eclesiástica

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º. arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de sua Magestade: propostas e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707, Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, São Paulo, 1853.

Bibliografia:

- Obras de Referência

BLUTEAU, D. Rafael. *Vocabulário Português e Latino*, Lisboa, Oficina de Pascoal da Sylva, 1790.

- Livros, Teses, Dissertações e Artigos

AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Negras Minas Gerais: Uma História da Diáspora Africana no Brasil Colonial*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História, FFLCH-USP, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo, 1999.

ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente*. Estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808-1822. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia: Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Edunb, 1993.

_____. Famílias e Vida Doméstica In: SOUZA, Laura de Mello e, Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa, (org.), vol. I da *História da Vida Privada no Brasil*, coleção dirigida por Fernando Novais, Companhia das Letras, São Paulo, 1997.

AMARAL, Raul Joviano. *Os pretos do Rosário de São Paulo: subsídios históricos*. 2ª. Edição, João Scortecci Editora, São Paulo, 1991 (1952).

ARAÚJO, Maria Lucília Viveiros. *Os caminhos da riqueza dos paulistanos na primeira metade do Oitocentos*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade

de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Nelson H. Nozoe. São Paulo: FFLCH/USP, 2003.

ARIÉS, Philippe e DUBY, Georges (org.), *História da Vida Privada – Da Renascença ao Século da Luzes*, Companhia das Letras, vol. 3, São Paulo, 1995.

ARROYO, Leonardo. *Igrejas de São Paulo*. Editora José Olympio, 1952.

AZZI, Riolando. *O Catolicismo Popular no Brasil: aspectos históricos*, Editora Vozes, Petrópolis, 1978. (Coleção Cadernos de Teologia e Pastoral, 11)

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Tradução De Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl, Editora Pioneira, São Paulo, 1971, 2 v.

BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. 3ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

BERTIN, Enidelce. *Alforrias na São Paulo do século XIX: liberdade e dominação*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2004.

BLOCH, Marc. *Introdução à História*, Publicações Europa-América, Lisboa, s.d.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*, Editora Ática, São Paulo, 1986.

BOXER, C.R. *O Império Colonial Português*. Tradução de Inês Silva Duarte, Edições 70, Lisboa, 1977.

BRAUDEL, Fernad. *Escritos sobre a história*. 2ª. Edição, São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

CADORNEGA, António de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas – 1680*. Tomo III. Anotado e corrigido por José Matias Delgado. Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1972.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia* (12ª. edição). São Paulo: Editora Ática, 1999.

CYMBALISTA, Renato. *A Cidade na América Portuguesa: uma comunidade de vivos e mortos*. XII Encontro Nacional da ANPUH, Belém, 2007.

DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, tradução Miguel Candel, Editorial Labor, Barcelona, 1973.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1984.

ELIADE, Mircea. *Tratado da História das Religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993 (1949).

FALCON, Francisco José Calazans. *A Época Pombalina*, São Paulo: Ed. Ática, 1993.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*. São Paulo: Editora Globo, 1975.

FERNANDES, Florestan. *O Negro no Mundo dos Brancos*, Difel, São Paulo, 1972.

FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas Crioulas”: o Significado Plural da Mestiçagem Cultural na África Atlântica, *Revista de História* 155, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humans, USP, 2º. Semestre, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1975.

GONÇALVES, António Custódio. *Le Lignage Contre L'état – Dynamique politique Kongo de XVIème au XVIIIème siècle*. Instituto de Investigação Científica Tropical – Universidade de Évora, 1985.

GONÇALVES, Rosana. GONÇALVES, António Custódio. “A História Revisitada do Kongo e de Angola. Lisboa: Editorial Estampa, 2005”. *Revista de História*, no.155, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2º. Semestre, 2006.

HEINTZE, Beatrix. Angola nas garras do tráfico de escravos: as guerras do Ndongo (1611-1630). *Revista Internacional de Estudos Africanos*, no.2.

HEYWOOD, Linda. “As conexões culturais angolano-luso-brasileiras” IN PANTOJA, Selma et alli (org.). *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15 – São Paulo: Marco Zero, 2001.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro (1500-1800)*, 2ª ed., Editora Vozes, Petrópolis, 1978. (Publicações CID-História, 2)

JOVIANO, R. Amaral. *Os pretos do Rosário de São Paulo: subsídios históricos*. Editora Alarico, São Paulo, 1954.

- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5ª. Edição, Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.
- LUNA, Francisco Vidal e KLEIN, Herbert S. *Evolução da Sociedade e Economia Escravista de São Paulo, de 1750 a 1850*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.
- MACGAFFEY, Wyatt. "The west in Congolese experience" In: CURTIN, Philip D. *Africa & the West*. Madison, University of Wisconsin Press, 1972.
- _____. "Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa" IN: SCHWARTZ, Stuart B., edited by, *Implicit Understandings: Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era*. University of Minnesota: Cambridge University Press, 1994.
- MACHADO, Maria Helena P. T. Sendo cativo nas ruas: a escravidão urbana na Cidade de São Paulo, In: PORTA, Paula (org.). *História da Cidade de São Paulo. A cidade no Império – 1823-1889*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2004.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. *Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)*. Tese de Livre-docência apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/ USP, 1974.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um Calundu colonial. *Revista de História/ USP*, 155, 2º. Semestre, 2006.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. Tradução James Amado. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*, 16ª. impressão, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.
- MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Pallas, Universidade Candido Mendes, 2003.

MONTERO, Paula. Missionários, índios e mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.) *Deus na Aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

MOTT, Luiz. “Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a Capela e o Calundu”, in: SOUZA, Laura de Mello e, Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa, (org.), vol. I da *História da Vida Privada no Brasil*, coleção dirigida por Fernando Novais, Companhia das Letras, São Paulo, 1997.

MULVEY, Patrícia. *The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: a history*. Tese de Doutorado. City University of New York, 1976.

NOVAIS, Fernando. “Condições de privacidade na colônia” IN: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. I da *História da Vida Privada no Brasil*, coleção dirigida por Fernando Novais, Companhia das Letras, São Paulo, 1997.

OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante de. *A Ação Pastoral dos Bispos da Diocese de Mariana: Mudanças e Permanências (1748-1793)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História, IFCH-UNICAMP, sob a orientação da Profa. Dra. Leila Mezan Algranti, Campinas, 2001.

OLIVEIRA, Anderson José M. de. A Santa dos Pretos: apropriações do culto de Santa Efigênia no Brasil colonial. *Revista Afro-Ásia*, 35, 2007, pp.237-262.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Bauru – SP, Edusc, 2003.

PROSPERI, Adriano. O Missionário, IN: VILLARI, Rosário (org.) *O Homem Barroco*. Tradução Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

QUEIRÓS, Suely Robles Reis de. *Escravidão Negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*. Prefácio de Sérgio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: José Olympio – Brasília: INL, 1977.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (1870-1890)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História, FFLCH-USP, São Paulo, 1991.

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

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História, IFCH-UNICAMP, Campinas, 2005.

_____. Senhora do Rosário Mameto Kalunga: devoções, irmandades e experiência negra no Império português no século XVIII. Comunicação apresentada no Colóquio Internacional *Contextos Missionários: Poder e Religião no Império português*. Departamento de História/ Cátedra Jaime Cortesão, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2007.

REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. Companhia das Letras, São Paulo, 1991.

_____. “Nos achamos em campo a tratar da Liberdade”: quilombos e revoltas escravas no Brasil, *Revista USP*, no.28, 1995-6.

REIS, J. J. e GOMES, F. dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: a história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1997.

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*, UFMG/Centro de Estudos Mineiros, Belo Horizonte, 1963.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, Editora Nacional, São Paulo, 1976.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Nos 5 séculos de Misericórdia de Lisboa: um percurso na História, IN: *Misericórdia Cinco Séculos. Revista Oceanos*, 35, jul-set. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2002.

_____. *Um Rio Chamado Atlântico – A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira/ UFRJ, 2003.

_____. *A enxada e a lança: A África antes dos portugueses*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SKIDMORE, Thomas E. *Uma História do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem! A África coberta e a descoberta do Brasil”. São Paulo, Revista da USP, no.12, dez-fev.1991-1992.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor – identidade étnica, religiosa e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2000.

_____. A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 26, no. 2, 2004.

SOUSA, Ivo Carneiro de. Da Fundação e da Originalidade das Misericórdias Portuguesas (1498-1500), IN: *Misericórdia Cinco Séculos. Revista Oceanos*, 35, jul-set. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colônia*, Companhia das Letras, São Paulo, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e (org.). *Dimensões do Império Português: Investigação sobre as estruturas e dinâmicas do Antigo Sistema Colonial*. Projeto Temático FAPESP/ Cátedra Jaime Cortesão – USP. Departamento de História/ Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ USP, 2004.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista – História da Festa de Coroação de Rei Congo*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2002.

_____. *Os espaços de sociabilidade na Ibero-América (Séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

_____. “História, Mito e Identidade nas Festas de Reis Negros no Brasil – Séculos XVIII e XIX” In: JANCSO, Istvan. *Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001, pp.248-261.

_____. Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas. Congresso Internacional “O espaço atlântico de antigo regime: poderes e sociedades”, promovido pelo CHAM e pelo IICT e realizado de 2 a 5 de novembro de 2005 na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

_____. “Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII” IN FRAGOSO, João et alli (org.) *Nas Rotas do Império – eixos*

mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. Ilha de Vitória: EDUFES, 2006.

SWEET, James. *Recreating Africa. Culture Kinship and Religion in the Africa-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2003.

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

TORRÃO FILHO, Amílcar. *Paradigma do caos ou cidade da conversão? : a cidade colonial na América portuguesa e o caso da São Paulo na administração do Morgado de Mateus (1765-1775)*. Dissertação de Mestrado, IFCH-UNICAMP, Campinas, 2004.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. 12ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1995.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Tradução Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2004.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos Africanos, Vivências Ladinhas – Escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Editora Hucitec/ FFLCH/ USP, 1998.

ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História, IFCH-UNICAMP, sob a orientação da Profa. Dra. Leila Mezan Algranti, Campinas, 1999.