

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - MESTRADO

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E ESPAÇOS

LINHA DE PESQUISA I: RELAÇÕES ECONÔMICO-SOCIAIS E PRODUÇÃO DOS
ESPAÇOS

ENTRE MISSAS E *BATUQUES*: IRMANDADE DE *NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO* DOS
HOMENS PRETOS EM RECIFE, GOIANA E OLINDA - SÉCULO XVIII

PAULO ALEXANDRE SICATO CHITUNDA

NATAL, 2014

PAULO ALEXANDRE SICATO CHITUNDA

ENTRE MISSAS E *BATUQUES*: IRMANDADE DE *NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO* DOS
HOMENS PRETOS EM RECIFE, GOIANA E OLINDA – SÉCULO XVIII

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História e Espaços, Linha de Pesquisa I: **Relações Econômico-sociais e Produção dos Espaços**, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Fátima Martins Lopes.

Natal, 2014

**Aos estudantes de escolas públicas das *periferias*,
que com *duras* vivências nos ensinam e nos
motivam a tentar contar histórias vivas.**

AGRADECIMENTOS

À Deus, mistério, princípio criador e agregador de sentido, sem o qual nada aqui se faria, o meu primeiro agradecimento. Agradeço a minha mãe, Amélia Guilherme Sicato Chitunda, exemplo de persistência, que me incentivou e incentiva a trilhar novos caminhos. Igualmente sou grato a meu pai, Teodoro Chitunda (*in memorian*), e aos meus (sete) irmãos que durante a vida, contribuíram e contribuem, em meio a conflitos e conciliações, para minha formação enquanto gente. Especialmente, lembro de Gilda Chitunda, irmã querida (*in memorian*) que através de sua sensibilidade e intelectualidade mostrou-me o caminho dos livros e da arte. Aos amigos, e aos da “igrejinha”, o meu agradecimento pelo suporte e pela experiência singular de estarmos juntos.

Sou grato ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte por todo o suporte oferecido ao longo destes dois anos e meio de convivências no curso de Mestrado. Desde a seleção, com a generosidade e respeito dos professores que participaram na fase de entrevista, até os incentivos durante todo o curso, para que, além das disciplinas regulares, não perdêssemos o foco da pesquisa e da escrita. Em especial, agradeço a atenção e dedicação de minha orientadora, a professora Dr^a Fátima Martins Lopes, sempre pronta a dialogar e contribuir (inclusive me presenteando com livros) para o aperfeiçoamento do trabalho. Aos colegas da turma 2012, pela acolhida e discussões que valorizaram esta experiência acadêmica e pessoal. Ao Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD) ligado à Capes, que me possibilitou estar por um mês no Rio de Janeiro, para desenvolvimento do trabalho em centros de pesquisa daquela cidade.

Ao município de Olinda e ao Estado de Pernambuco, que, através de suas respectivas administrações, apoiaram-me integralmente durante o período que precisei me afastar das atividades profissionais no setor público, para dedicar-me ao Mestrado. Não posso deixar de mencionar o meu agradecimento a Levi Rodrigues do Dept^o de História da UFPE, por ter me apresentado os códices digitalizados do projeto Resgate, bem como Alexandre Alves Dias, do Arquivo Municipal de Olinda, que me deu inestimável suporte na transcrição da maior parte dos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, que foram utilizados como recurso neste trabalho.

Por fim, sempre serei grato à Fafá, companheira que me fez conhecer outras faces do Amor, pela transparência, cooperação, compreensão, paciência, respeito e ternura. Muito obrigado.

RESUMO

Este trabalho representa um estudo comparativo entre três Irmandades negras que existiam em Pernambuco no século XVIII, trata-se da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, Goiana e Olinda. O objetivo foi perceber as semelhanças e diferenças entre elas, tendo como parâmetro de comparação os seus estatutos de funcionamento, chamados de Compromissos. A partir da análise dos dados dos Compromissos, associados a outros documentos produzidos pelas Irmandades e pelas autoridades administrativas e religiosas da época, buscou-se o perfil social das vilas em evidência, bem como a participação da população negra em seu interior. Procurou-se entender as condições históricas daquele período, a partir do fato de que na sociedade escravista, o negro estava posicionado em uma situação de subalternidade. Entretanto, como elemento portador de cultura, apesar desta condição, conseguiu transpor obstáculos sociais, abrindo possibilidades para que pudessem ocorrer manifestações culturais próprias de seu grupo. A convivência nas Irmandades do Rosário, que, além de organismos de assistência mútua no âmbito da religião católica, também se constituíram como campos mediadores entre a cultura erudita e a cultura popular, fez com que aquelas organizações se tornassem espaços de sociabilidade e de representação permitidos pela ordem vigente. As Irmandades do Rosário em Recife, Goiana e Olinda, possuíam lógicas hierárquicas próprias que se engendravam ao processo de construção de novas identidades negras marcadas pela circularidade cultural que se tornou possível em função da diáspora atlântica.

Palavras-chave: Compromissos. Cultura. Circularidade Cultural. Diáspora negra. Irmandade do Rosário. Subalternidade.

ABSTRACT

This work is a comparative study of three black brotherhoods that existed in Pernambuco in the eighteenth century, it is the Brotherhood of Our Lady of the Rosary of Black Men of Recife, Olinda and Goiás. The goal was to understand the similarities and differences between them, taking as benchmark their operating statutes, called Appointments. From the data analysis of the commitments associated with other documents produced by the Brotherhoods and the administrative and religious authorities, we sought the social profile of the villages in evidence, as well as the participation of black people inside. We sought to understand the historical conditions of that period, from the fact that the slave society, the black was placed in a position of subordination. However, as a carrier element of culture, although this condition, was able to overcome social obstacles, opening possibilities for own cultural manifestations of his group could occur. The coexistence in the Brotherhoods of the Rosary, which in addition to organizations for mutual assistance within the Catholic religion, is also constituted as fields mediators between high culture and popular culture, made those organizations become social spaces and representation allowed the existing order. The Brotherhoods of the Rosary in Recife, Olinda and Goiás, had their own hierarchical logic that engendered the construction of new black identities marked by cultural circularity that became possible due to the Atlantic diaspora process.

Keywords: Compromises. Culture. Cultural Circularity. Black Diaspora. Rosary's Brotherhood. Subordination.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 PELO OLHAR DAS AUTORIDADES: O NEGRO E A ESCRAVIDÃO EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII	19
2.1 O TRABALHO ESCRAVO EM PERNAMBUCO	19
2.1.1 Câmara Municipal de Olinda – produção açucareira e trabalho de canoeiros.....	22
2.1.2 Câmara Municipal do Recife e o comércio de rua praticado por escravas.....	28
2.1.3 Câmara Municipal de Goiana e os problemas da vila	31
2.2 CAMINHOS E DESCAMINHOS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS	37
2.2.1 De Angola e Costa da Mina para Pernambuco (1719-1747).....	40
2.2.2 Das condições do tráfico.....	45
2.3 GRUPOS SUBALTERNOS NA POPULAÇÃO DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO	50
2.3.1 Ao Norte e ao Sul, tensões sociais – bandos de <i>facinorosos</i> e quilombolas em Pernambuco	51
2.3.2 Tensões na administração: Câmaras Municipais de Olinda, Goiana e Recife contra o monopólio da Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba.....	55
2.3.3 Enumeração dos povos em Pernambuco no século XVIII.....	60
3 ROSÁRIO “DOS PRETOS” EM RECIFE, GOIANA E OLINDA	65
3.1 <i>CATOLICISMOS, GENTE PRETA</i> E IRMANDADES	65
3.1.1 Correspondências culturais e o culto a <i>Nossa Senhora do Rosário</i>	69
3.1.2 Origem da Irmandade de <i>Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos</i>	76
3.2 IRMANDADE DE <i>NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS</i> EM RECIFE, GOIANA E OLINDA NO SÉCULO XVIII.....	81
3.2.1 Os Compromissos	85
3.2.2 Especificidades da Irmandade do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, a partir de seus Compromissos.....	93

3.2.3 Semelhanças entre a Irmandade do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, a partir de seus Compromissos	110
3.3 OS TEMPLOS: ESPAÇO DE VIVOS E MORTOS.....	120
3.3.1 Outros olhares sobre os templos das irmandades negras	123
3.3.2 O olhar da Irmandade de <i>Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos</i> de Goiana, Recife e Olinda sobre os seus templos	127
4 ENTRE MISSAS E <i>BATUQUES</i> : LIBERDADE, ENTERROS E FESTAS.....	132
4.1 EM FAVOR DA LIBERDADE	132
4.1.1 Caminhos trilhados em favor de alforrias individuais em Pernambuco no século XVIII	133
4.1.2 Posturas da Irmandade de <i>Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos</i> de Recife, Goiana e Olinda em favor de liberdades individuais no século XVIII	141
4.2 PERSEGUINDO O <i>BEM MORRER</i>	147
4.2.1 Disputa por esquife no Recife: Irmandade de <i>São Benedito</i> dos Homens Pretos, Irmandade de <i>Nossa Senhora</i> do Rosário dos Homens Pretos e a <i>Santa Casa</i> de Misericórdia	149
4.2.2 Missas e regras de enterramento na Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Recife, Goiana e Olinda.....	157
4.3 DAS FESTAS AOS <i>BATUQUES</i>	166
4.3.1 Irmandade do Rosário dos Pretos de Recife, Goiana e Olinda e as regras das festas.....	168
4.3.2 Em dias de <i>batuque</i>	173
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
LISTA DE DOCUMENTOS	187
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	191

1 INTRODUÇÃO

Entre “missas e *batuques*¹”, tema deste estudo, apresenta a atuação de irmandades religiosas compostas por negros em Pernambuco, durante o século XVIII. Com base na religiosidade que existia no espaço da Capitania de Pernambuco, procuramos comparar diferentes situações para imergirmos no universo social onde estas irmandades se constituíram, como indicadores da participação coletiva e assistencial entre seus membros, e como espaços de sociabilidade que apresentavam conflitos ao produzirem novas identidades envolvendo grupos subalternos.

As irmandades do Rosário que iremos analisar tinham como membros indivíduos negros escravizados e forros. Pessoas que consideramos subalternas no contexto social do século XVIII. A subalternidade será tomada aqui a partir das reflexões realizadas por Gayatri Chakravorty Spivak em seu livro *Pode o Subalterno falar?* Nele a autora caracteriza os subalternos como pessoas que estariam envolvidas em um silêncio social, sem voz ou fala. Esta condição não se relaciona apenas com a situação econômica dos indivíduos, mas também com outros elementos construídos historicamente, que, juntamente com a condição econômica desfavorável os conduziria para o silêncio.²

A autora define o termo subalterno o descrevendo como referente “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”.³ Assim, aproximamos esta definição aos grupos que compunham as Irmandades do Rosário na sociedade que se estabeleceu na América portuguesa no século XVIII, notadamente conduzida por uma elite branca.

Os subalternos eram os negros, indígenas, mestiços, escravizados ou forros, além de brancos pobres. Por não estarem na direção da sociedade, nem ditarem os parâmetros culturais, não ocuparem posição privilegiada nas testas econômicas e nas instâncias administrativas e jurídicas, e, ainda, por sobre eles pairarem muitas desconfianças e preconceitos, entendemos que obstáculos se erigiam e se mostravam quase que intransponíveis para que qualquer um daqueles elementos desse grupo pudesse ascender socialmente, ao nível de ser investido como membro da classe dominante no interior da

¹ A expressão “batuque”, que faz parte do título deste trabalho, está grafada com destaque, pois aparece em um dos documentos pesquisados por nós como estando associada a danças e músicas praticadas por negros em Pernambuco no final do século XVIII. Detalharemos esta questão no último capítulo.

² SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?*, p. 110.

³ *Ibidem*, p.14.

sociedade escravista colonial. Destacaremos neste trabalho os negros cativos ou forros, membros de Irmandades religiosas em Recife, Goiana e Olinda.

Apesar de percebermos, como se demonstrará, que através das Irmandades do Rosário, os indivíduos que delas faziam parte muitas vezes se posicionavam ou efetivamente falavam pela mediação dos estatutos, das cartas, das requisições, das festas ou dos *batuques*, assinalamos que tais posturas estavam sob a vigilância e controle dos grupos que de fato dirigiam aqueles ambientes sociais. Desta forma, o negro na sociedade escravista da América portuguesa, exposto a um escravismo capitalista assentado em bases étnicas, era submetido a uma condição que não lhe oferecia outra alternativa, isto é, que lhe pressionava a subalternidade.

A condição de subalternos que repousava sobre os grupos que destacaremos neste trabalho, não os impedia de serem portadores de cultura. Na América portuguesa, durante o século XVIII, esta cultura não era apresentada pelas classes dirigentes, e nem, muito menos era letrada. Assim a trataremos neste trabalho como cultura popular, ainda que no século XVIII, talvez o conceito de popular não fosse tão exato, ao menos no que tange aos indivíduos que a praticavam, pois, havia indivíduos da classe dominante que não se comportavam de acordo com a cultura erudita ou letrada. Portanto, é um tanto quanto problemático falarmos em cultura popular em nosso recorte temporal, entretanto, utilizaremos esta terminologia ao longo do trabalho, mais no sentido de caracterizar a cultura praticada pelos indivíduos negros no interior das Irmandades do Rosário e com menor preocupação em conceituá-la com exatidão.

Entretanto, este conceito foi verificado por alguns pensadores, e um deles nos serviu de parâmetro. Michel Vovelle tratou da cultura popular e da religiosidade popular no livro *Ideologias e Mentalidades*, revelando as dificuldades de acessá-la historicamente, em função das poucas fontes, principalmente porque ela se revela mais oralmente. Então ele nos propõe a abordagem indireta das fontes oficiais escritas, recomendando ao pesquisador buscar nestas fontes a visão do negativo, para perceber os comportamentos relacionados à cultura popular que é essencialmente oral.⁴ Ao longo de nosso estudo direcionado a documentos oficiais, utilizaremos esta indicação como chave para percebermos as manifestações religiosas praticada pelos negros em Pernambuco.

Procuraremos entender quem eram estes atores que no Pernambuco Setecentista, atuaram em algumas vilas, na busca por seus interesses de mais representatividade,

⁴ VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*, p. 151-254.

acomodando-se à ordem vigente, ou buscando subvertê-la. Um dos caminhos trilhados por eles nesse processo foi a religião ou a religiosidade, que, no espaço colonial, de acordo com o exposto no parágrafo anterior, tanto poderia possuir uma face erudita apresentada pelos padres, como outra popular, interpretada pelos leigos.

O recorte temporal da pesquisa é o século XVIII. Naquele período a configuração de um catolicismo popular, relacionava-se ao fato de que o clericalismo romano do século XVI⁵ ainda não havia sido implementado na América portuguesa, e mesmo na Europa. Porém, diferentemente do que acontecia na América portuguesa, no “velho mundo”, a fiscalização era maior e mais antiga. Isto é, existia um distanciamento entre as orientações religiosas de Roma e as práticas religiosas na América portuguesa, recaindo-se esta situação tanto sobre homens escravos como sobre os livres. Tal condição foi denominada por Mariza de Carvalho Soares de “cristianização incompleta”.⁶

Dito de outra forma, a partir dos parâmetros religiosos apregoados como cristãos, porém, sem sê-lo necessariamente⁷, e estabelecidos pelas autoridades metropolitanas e coloniais, verifica-se que o comportamento devocional dos pretos nascidos em África ou na América, muitas vezes apresentava “desvios” logo estigmatizados como práticas gentílicas, que também poderiam ocorrer ao nível das irmandades como veremos.

O conceito de irmandade, que percorrerá todo o trabalho, baseia-se nos estudos de Julita Scarano. Seu livro *Devoção e Escravidão* é um clássico nas pesquisas sobre as irmandades religiosas. Nele a autora, apesar de reconhecer a existência de diferenças no que tange a questões religiosas, aproxima o termo irmandade ao de confraria, grêmio e associação, pois seus aspectos históricos e sociais seriam semelhantes.⁸ Assim, as irmandades se configurariam como associações religiosas aglutinadoras de pessoas em torno de uma devoção específica, com prerrogativas assistencialistas entre os seus membros.

⁵ O Concílio de Trento realizado entre 1545 e 1563, representou uma resposta da cúpula da Igreja Católica as propostas da Reforma Protestante. A reafirmação de certos dogmas católicos, como a infalibilidade papal, questionados pelos integrantes da Reforma Protestante, assim como a padronização dos atos da Igreja, foram dois elementos presentes. Portanto, aquele concílio buscou a moralização do comportamento do clero em todo o mundo católico, e resgatar o controle do culto. Este processo é o que estamos denominando aqui de clericalismo romano do século XVI

⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p. 134. “Cristianização completa”, neste contexto seria a condição do indivíduo que se comportasse de acordo com as orientações da doutrina ortodoxa católica, ditada pela cúpula da Igreja Católica romana no século XVI, através do Concílio de Trento.

⁷ Considerando que a base doutrinária do Cristianismo se encontra nos quatro Evangelhos: Mateus, Marcos, Lucas e João, verifica-se que muitas práticas e representações disseminadas pela Igreja Católica naquele período, não encontravam justificativa nos citados evangelhos.

⁸ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, p. 2.

Utilizaremos a metodologia da história comparada.⁹ No caso, compararemos três irmandades negras e as sociedades locais onde elas se inseriam. Nossa base de comparação serão os documentos normativos das irmandades, os Compromissos. No caso das confrarias que destacamos, seus Compromissos foram confeccionados no final do século XVIII, na década de 80.

O Compromisso era a base legal de toda e qualquer irmandade. Sem ele a irmandade estava descoberta para agir e, juridicamente, permanecia inexistente. Esta noção nos é fornecida também pelo estudo citado acima de Julita Scarano. Entender os dispositivos presentes nos Compromissos das Irmandades do Rosário de Recife, Olinda e Goiana, será um dos objetivos desta pesquisa.

Depois de analisar os Compromissos, trabalharemos com outras fontes com as quais eles poderão dialogar. A maioria delas faz parte do acervo do Conselho Ultramarino português, sendo documentos manuscritos catalogados e digitalizados dentro do Projeto Resgate¹⁰. Trata-se de ofícios feitos por governadores da Capitania de Pernambuco em diferentes períodos do século XVIII, requisições das Câmaras municipais de Recife, Goiana e Olinda, certidões, requisições pessoais e cartas das Irmandades do Rosário de Olinda, Recife e Goiana. Estes documentos nos ajudarão a caracterizar as pessoas que faziam parte das irmandades que estudaremos, bem como as vilas onde se localizavam estas irmandades.

⁹ BARROS, José D'Assunção. *História Comparada: da contribuição de Marc Bloch à construção de um moderno campo historiográfico*. Disponível em: <www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/download/207/199>. Acesso em: 21/03/2014.

¹⁰ Disponível em: <http://www.cmd.unb.br/resgate_index.php>. Acesso em: 24 Maio 2014. “O Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco foi criado institucionalmente, em 1995, por meio de protocolo assinado entre as autoridades portuguesas e brasileiras no âmbito da Comissão Bilateral Luso-Brasileira de Salvaguarda e Divulgação do Patrimônio Documental (COLUSO). Tem como objetivo principal disponibilizar documentos históricos relativos à História do Brasil existentes em arquivos de outros países, sobretudo Portugal e demais países europeus com os quais tivemos uma história colonial imbricada. Desde 1996, o Ministério da Cultura coordena o *Projeto Resgate*, iniciativa bilateral Portugal/Brasil conduzida no contexto das comemorações dos 500 anos do descobrimento. O significado e importância da proposta residem no apoio à preservação da memória histórica nacional e na democratização do acesso ao patrimônio documental brasileiro. Teve ampla participação da comunidade científica, de empresas privadas e de várias instituições estatais, nos dois lados do Atlântico (agências de fomento à pesquisa, universidades, secretarias de estado da cultura, prefeituras, fundações, arquivos estaduais, Ministérios da Cultura, da Ciência e Tecnologia e das Relações Exteriores etc.). Mais de 110 instituições públicas e privadas, brasileiras e portuguesas e mais de uma centena de pesquisadores desenvolveram iniciativa sem precedentes na preservação em meio digital dos suportes documentais da memória nacional. Aproximadamente 150.000 documentos dos sécs. XVI-XIX (cerca de 1,5 milhões de páginas manuscritas) relativos a 18 capitanias da América portuguesa e depositados no renomado Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (AHU) - o maior acervo de documentação colonial brasileira no exterior - foram descritos, classificados, micro filmados e digitalizados. Publicaram-se 20 catálogos em 27 volumes, quatro guias de fontes e 380 CD-ROMs de documentos digitalizados. O penúltimo catálogo da documentação (Capitania da Bahia) está no prelo. No Brasil, os arquivos “estaduais receberam cópia micro filmada da documentação pertinente ao passado colonial de seus respectivos territórios e a Biblioteca Nacional acolheu toda a coleção de microfilmes”.

Os Compromissos das Irmandades do Rosário de Recife e Goiana foram pesquisados a partir do acervo digitalizado do Conselho Ultramarino. Já o Compromisso da Irmandade do Rosário de Olinda de 1786, é uma peça documental original, que está sob os cuidados do Arquivo Público Municipal de Olinda. Por ser um documento muito fragilizado pela ação do tempo, optamos por analisá-lo a partir de uma transcrição realizada e disponibilizada pelo mesmo Arquivo.

Juntamente com os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino digitalizados pelo Projeto Resgate, pesquisamos outros, obtidos na seção de manuscritos da Biblioteca Nacional e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), no Rio de Janeiro, quando viajamos com destino aquela cidade no período de Julho/Agosto de 2012, com apoio de convênio existente na época entre a Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), a Universidade Federal Fluminense (UFF) e a Universidade de São Paulo (USP). Dentre estes documentos destacamos um mapa estatístico de Pernambuco do século XVIII.

Outros conceitos consagrados pela historiografia farão parte dos conteúdos apresentados neste trabalho, dos quais destacamos o de “diáspora negra”¹¹ e o de “circularidade cultural”. A diáspora negra ou diáspora atlântica deve ser compreendida aqui como o processo no qual milhões de africanos foram desterrados do seu continente de origem, ao longo dos séculos XV e XIX, por força das demandas do sistema escravista que se configurou envolvendo a Europa, a América e a África. Com a grande dispersão forçada de povos africanos, através do Atlântico, tendo como pontos de chegada espaços da Europa, da América e também da Ásia, novas identidades culturais foram forjadas, assim como novas tradições, no seio da imensa comunidade africana desterrada e enviada a diferentes espaços, ao longo do tempo. Esta linha de pensamento se coaduna com os estudos de Luis Felipe Alencastro sobre as interfaces entre Angola e a América portuguesa na época colonial no livro *Trato dos Viventes*.¹²

¹¹ MENDES, Matias. *Diáspora Africana: conceito desvirtuado*. Disponível em: <<http://www.gentedeopiniao.com.br/lerConteudo.php?news=99535>>. Acesso em: 23/05/2014. Este artigo sugere que o uso do termo “diáspora africana” está errado para caracterizar a dispersão forçada de populações africanas entre os séculos XVI e XIX. Pois, de acordo com o autor, do ponto de vista do conceito etimológico, filológico e até histórico, de diáspora, o que ocorreu não foi efetivamente uma diáspora e sim uma “*sangria demográfica*”. Para ele, o conceito de diáspora Africana deveria estar apenas relacionado ao deslocamento de africanos, no século XX, após o processo de descolonização africana que produziu uma série de sangrentas guerras civis em várias partes da África, que terminou por fazer com que voluntariamente muitos deixassem o continente. Apesar de acharmos estes argumentos bastante relevantes, continuaremos, neste trabalho a usar este termo porque entendemos que a forma como foi pensado originalmente, nos ajuda a compreender os arranjos e rearranjos feitos pela comunidade negra nos espaços coloniais durante o século XVIII.

¹² ALENCASTRO, Luis Felipe. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, p. 88-89.

A circularidade cultural será pensada ao modo de Carlo Ginzburg, no livro *O Queijo e os Vermes*.¹³ Nele o autor nos explicita que a transmissão da cultura popular se dá principalmente de forma oral, aproximando-se da visão de Michel Vovelle, como vimos. No contexto colonial de Pernambuco no século XVIII, o encontro entre a “tradição oral” de um catolicismo formado na África¹⁴ com a cultura escrita do catolicismo romano, produziu a formação de algo novo, personificado nas manifestações culturais ao nível das irmandades negras. E, diante destas manifestações, muitas autoridades não sabiam exatamente como proceder, pondo-se diante de um problema: permitir ou reprimir? Veremos no último item deste trabalho o desdobramento desta questão.

As vilas onde se constituíram as irmandades que focamos neste estudo, localizavam-se relativamente próximas umas das outras, inserindo-se dentro dos limites de Pernambuco na região que abrangia a atual zona da Mata, onde, originalmente havia a incidência da mata atlântica. Isto é, procederemos a comparação de situações sociais próximas, dos pontos de vista temporal e espacial.

A possibilidade desta história, e, da História em geral, dá-se em função da presença humana no tempo e no espaço. Antes de haver História, podemos intuir que o tempo e o espaço já existiam, como uma espécie de *a priori*, para a atuação humana. Ao agir em um espaço o homem atribui significados às coisas e às situações que o integram e, desta forma, constrói suas representações materiais e simbólicas.

Em relação à discussão sobre espaço, achamos pertinentes as considerações de Deleuze e Guatarri, quando apresentam a idéia da existência de espaços lisos e estriados a partir do exemplo de dois jogos: o *go*¹⁵ e o *xadrez*. A teoria destes jogos envolve a atuação de peças em um espaço. No *go* as peças se deslocam no espaço que não apresenta limites, e elas podem surgir e desaparecer representando qualquer coisa, isto é, tanto as peças do jogo como o seu tabuleiro são livres, exemplificando “um espaço liso”. Enquanto no *xadrez* o espaço é delimitado e cada peça tem uma função específica que não pode mudar representando um “espaço estriado”. O espaço liso estaria isento de significados rígidos, já o estriado seria o reflexo de um conjunto de atributos e significados específicos e invariáveis.¹⁶

¹³ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, p. 116.

¹⁴ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de rei do Congo*, p. 310. Sobre a idéia de um catolicismo africano, desenvolvida por esta autora, voltaremos a trabalhar no último capítulo, ao tratarmos sobre as festas das Irmandades de *Nossa Senhora do Rosário*.

¹⁵ Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Go>>. Acesso em: 27/05/2014. Jogo de estratégia originário na China, com primeiras referências no século VI a.C. Atualmente é muito popular no Leste da Ásia.

¹⁶ DELEUZE, Giles e GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, p. 13-14.

De forma análoga em termos sociais, estes exemplos apontam para uma dinâmica específica na qual um espaço liso pode sofrer um processo de estriamento, assim como um espaço estriado pode ser exposto a um processo de alisamento. Estriar ou alisar o espaço resultaria, nestes termos, das atitudes e posições tomadas pelos sujeitos sociais. E este processo pode ser entendido como dialético, na medida em que ocorre dentro do “jogo social” ou da “trama”, a partir das vivências e inclinações dos atores sociais, que, em coletividade, podem se mostrar convergentes ou divergentes. Desta forma, a atividade de subverter uma ordem estabelecida em qualquer espaço social representaria alisá-lo, e estabelecer ou construir uma nova ordem, significaria estriá-lo.

O espaço social apresenta o dinamismo próprio das relações que nele se sucedem, mediante as condições históricas de cada época. Estas relações são a base para a atribuição de certos sentidos aos elementos que o compõe. Em outras palavras, o espaço não representa uma matéria estática ou inflexível no que se refere aos significados de seus elementos, pois, ele mesmo representa a possibilidade da mudança. Seus agentes operam os elementos (naturais e/ou sociais) presentes nele, e isso pode redundar em mudanças ou continuidades, ao longo do tempo.¹⁷

Entre as irmandades religiosas, que na América portuguesa estão presentes desde os séculos iniciais da colonização, o catolicismo popular pode ser representado, principalmente naquelas que abrigavam negros e/ou pardos. Pensando especificamente nas Irmandades do Rosário dos Pretos que, no século XVIII, também funcionavam em Olinda, Recife e Goiana, este aspecto se mostra, sobretudo, na preparação e execução das festas e coroações dos reis do Congo, que aconteciam no âmbito daquelas Irmandades¹⁸, as quais analisaremos no último capítulo deste trabalho. Para nós, as atividades das irmandades negras na sociedade colonial exemplificam simultaneamente atitudes de alisamento e de estriamento.

Ao promoverem comportamentos coletivos que contrariavam a determinadas ordens civis ou eclesiásticas, por exemplo, através de algumas festas, as irmandades estariam “alisando” o espaço. Já a elaboração de seus estatutos, ou Compromissos, revela o “estriamento” do espaço pelas normas as quais os irmãos tinham a obrigação de seguir.

As atitudes da Irmandade do Rosário que suscitaram desconfianças, por parte dos grupos que dominavam a sociedade, seja os elementos ligados à Igreja, ou aqueles agentes metropolitanos não religiosos, são demonstrações, a nosso ver, de “alisamento” do espaço

¹⁷ ARRAIS, Raimundo. *O Pântano e o Riacho: formação do espaço público no Recife do século XIX*, p. 11.

¹⁸ A festa dos reis do Congo foi instituída nas irmandades do Rosário. Falaremos sobre os seus significados no último capítulo. A principal base documental que utilizaremos na busca de compreendermos aquelas manifestações será o compromisso das irmandades em tela.

normativo por parte da Irmandade. Isso acontecia, como veremos, justamente quando tais comportamentos não eram consenso, entre as autoridades, de que deveriam ser proibidos. Esta indecisão entre os membros da elite representou uma oportunidade para que os membros das Irmandades do Rosário se manifestassem com autonomia.

Por outro lado, a existência de uma norma rígida, os Compromissos, naquelas irmandades, revela-nos o contrário. Isto é, o estriamento do espaço. A presença de regras e determinações naqueles estatutos, davam às Irmandades um caráter de organizações sobre controle interno e externo, e, ao mesmo tempo, privavam os seus membros de atitudes imprevisíveis ou não esperadas.

Historiadores brasileiros e estrangeiros desenvolveram pesquisas sobre a condição dos grupos subalternos e o catolicismo na América portuguesa, preocupados em perceber alguns aspectos como: as características destas categorias, os processos de dominação e resistência que envolve os sujeitos participantes, bem como as contradições sociais que emergiam da sociedade a partir deste tema. No caso específico das irmandades negras na América portuguesa, a historiografia tem consagrado diferentes interpretações, entretanto, pensamos que elas podem se aglutinar em pelo menos quatro vertentes de análise. Duas, cronologicamente mais antigas, e duas mais recentes. São elas: resistência, acomodação, conflitos internos e representações culturais.

As duas primeiras vertentes (resistência e acomodação) foram definidas entre autores que defendem ou a tese de que as irmandades negras eram locais de resistência à dominação econômica e cultural branca, dentro da sociedade escravista, ou, pelo contrário, eram organismos constituídos em prol da manutenção da supremacia branca sobre os grupos subalternos, ao nível da colônia.

Julita Scarano, autora de *Devoção e Escravidão*, e, Antônia Aparecida Quintão no livro *Lá Vem o Meu Parente*, estariam dentro da perspectiva de resistência atribuída às irmandades negras. Já Virgínia Almoêdo de Assis, em sua dissertação de Mestrado de 1988, *Pretos e Brancos A Serviço de Uma Ideologia de Dominação*, aproxima-se da perspectiva de que as irmandades de modo geral eram instrumentos de dominação. Visão que Russel-Wood também imprimiu as irmandades negras de Minas Gerais no século XVIII, especialmente no capítulo oitavo do seu livro *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*.

As duas últimas vertentes (conflitos internos e representações culturais) buscam linhas de análise que se desdobram para além do binômio resistência-acomodação. São estudos que levam em consideração as relações e conflitos interiores nas irmandades negras, portanto, focam mais as dinâmicas internas daquelas organizações, para, a partir delas, entender o seu

papel no espaço social. O trabalho de Marcelo Mac Cord, *O Rosário de D. Antônio*, é exemplo de pesquisa que se voltou para analisar as disputas pelos maiores cargos hierárquicas no interior da Irmandade do Rosário do Recife, revelando ainda as ligações de certos membros da Irmandade com personagens da classe dominante. Mariza de Carvalho Soares, autora de *Devotos da Cor*, persegue as disputas étnicas, a partir dos pretos-minas em irmandade negra do Rio de Janeiro no século XVIII. Há, portanto, foco na questão do poder interno. A obra de Lucilene Reginaldo, *O Rosário dos Angolas*, também segue esta linha, quando rastreia as razões da maior presença e força que as etnias oriundas de Angola tinham no interior das irmandades do Rosário, diante de outros grupos étnicos.

Os livros de Reginaldo e de Soares, também abordam questões culturais, já que discutem as etnias presentes no interior das irmandades negras, e, por isso, também devem ser incluídos no último vetor interpretativo que destacamos aqui: os estudos que dão atenção especial as manifestações e representações culturais desenvolvidas a partir das irmandades negras. *A Morte é Uma Festa*, de João José Reis, e *Reis Negros no Brasil Escravista*, de Marina de Mello e Souza, são, igualmente, representantes dos estudos das práticas culturais das irmandades negras. Reis analisa os ritos funerários entre as irmandades negras, e Mello, centra as atenções na festa de reis do Congo que aconteciam ao nível das irmandades do Rosário.

Nosso estudo sobre as irmandades do Rosário dos Pretos em Pernambuco, apesar de dialogar com todas estas linhas de estudo, aproxima-se mais da última. Visamos perceber os processos de re-significações culturais que norteiam a formação de identidades culturais nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Recife, Goiana e Olinda, e, comparativamente, observar o alcance social e grau de representatividade das demandas internas que estas Irmandades obtiveram em Pernambuco, ao longo do século XVIII. A atuação cultural destas Irmandades transitava entre duas de suas manifestações mais recorrentes, as missas e as festas permeadas por *batuques*.

As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos que estudaremos, eram instituições organizadas em vilas, e estavam essencialmente integradas as dinâmicas dos núcleos delas. Desta forma, voltamos o olhar para espaços que, se não eram “urbanos”, na mais ampla acepção da palavra, eram centros que abrigavam as principais edificações da vila – a câmara municipal e a Igreja Matriz. Assim veremos algumas modalidades de trabalho urbanas, entretanto, não perderemos de vista as atividades rurais que tinham nos negros escravizados os principais agentes, e que, de uma maneira ou de outra se atrelavam a

dinâmica das vilas que focalizaremos. No que se refere às irmandades seus estatutos internos, os Compromissos, nos fornecerão algumas pistas destes espaços.

O presente trabalho está dividido em três capítulos, que formam o conteúdo dos itens 2, 3 e 4, previstos no sumário. No item 2 buscaremos caracterizar alguns elementos que compunham a trama sócio-econômica e administrativa de Pernambuco no século XVIII, destacando as vilas de Recife, Goiana e Olinda, por intermédio de documentos produzidos pelas autoridades civis e religiosas. Através das falas presentes na documentação, perceberemos a presença dos negros na população da Capitania, rastreamos sua participação na economia das vilas, as procedências e condições do tráfico e sua enumeração relativa. Tais elementos indicarão a subalternidade deste grupo, e nos darão a visão de quais pessoas, em potencial, seriam as participantes das irmandades do Rosário em Recife, Goiana e Olinda, no final do século XVIII, foco principal desta pesquisa.

O item 3 apresentará os fundamentos religiosos, culturais e históricos das Irmandades do Rosário dos Pretos de Recife, Goiana e Olinda e suas marcas nos espaços onde se estabeleceram, com o auxílio do conceito de “circularidade cultural”. Inicialmente procuraremos discutir as possíveis implicações culturais que nos ajudarão a compreender a ligação dos negros ao culto a *Nossa Senhora do Rosário* em Pernambuco. Em seguida apresentaremos o processo de formação das irmandades religiosas, e, em especial, as irmandades que tinham sua devoção direcionada a *Senhora do Rosário*, buscando perceber as origens desta organização em Recife, Goiana e Olinda. A partir dos Compromissos, faremos algumas comparações. Primeiro entre as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário assinaladas neste trabalho, em relação à primeira irmandade do Rosário erigida em Portugal, com sede em Lisboa (séculos XV e XVI).¹⁹ Depois, exclusivamente, entre as três irmandades entre si, buscando perceber diferenças e semelhanças significativas, que dialoguem com as situações espaciais onde estavam postas. Por fim, apresentaremos os templos destas Irmandades como marcos materiais e simbólicos da presença negra nos espaços urbanos de Recife, Goiana e Olinda.

No item 4 analisaremos a relação que as Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda tinham com outros entes presentes nas vilas, a partir de suas demandas. Depois de compreendermos algumas estratégias que pessoas escravas usaram para alcançarem suas liberdades individuais, veremos as posturas que as irmandades do Rosário apresentavam em relação ao tema da alforria de escravos. Em seguida procuraremos analisar uma disputa entre

¹⁹ A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Lisboa foi criada em 1460, entretanto, o seu Compromisso, que é o registro mais antigo de documento desta natureza ainda existente, é de 1565.

irmandades, em torno da posse de esquife²⁰, bem como a importância da morte para os irmãos, através das regras de enterramento estabelecidas nos Compromissos das confrarias em tela. Por fim, analisaremos as manifestações públicas mais recorrentes das irmandades - além dos sepultamentos - as procissões e as festas. Estas apresentações públicas estavam permeadas pela devoção e obrigações hierárquicas que, simbolicamente, materializavam-se em torno das missas da Irmandade e de suas comemorações preenchidas com danças e músicas de matrizes culturais africanas, os *batuques*.

As impressões das leituras propostas ao longo de pouco mais de dois anos do curso de mestrado, adicionadas ao estudo de fontes documentais escritas a que tivemos acesso, estarão sendo discutidos neste trabalho na perspectiva de diálogo permanente entre a história e o espaço. A comparação das Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, revelar-nos-á o espaço interno daquelas confrarias, e mais, o espaço social de Pernambuco no Setecentos. Assim, iniciaremos este trabalho investigando as marcas da presença de pessoas negras na Capitania, ao longo do século XVIII, como se verá nas próximas páginas.

²⁰ No século XVIII, esquife era o objeto destinado a abrigar o corpo de um morto, na condução para a sepultura. No capítulo do item 4 voltaremos a falar sobre este assunto com mais profundidade.

2 PELO OLHAR DAS AUTORIDADES: O NEGRO E A ESCRAVIDÃO EM PERNAMBUCO NO SÉCULO XVIII

2.1 O TRABALHO ESCRAVO EM PERNAMBUCO

As Irmandades do Rosário se caracterizaram na diáspora africana¹ por serem organizações que se compunham essencialmente por homens e mulheres negros.² Desde o século XVI estas Irmandades passaram a figurar nos mais variados espaços coloniais formados pelos portugueses ao longo das duas margens do Atlântico. A América portuguesa foi incluída neste processo. A Capitania de Pernambuco, que durante os séculos XVI, XVII e XVIII, foi referência econômica no mapa do império português, desde o século XVI, também assistiu a formação de Irmandades do Rosário em muitas das vilas e povoados que dela faziam parte.

O segmento populacional negro em Pernambuco, durante o século XVIII, constituiu-se como produto da diáspora africana, no fluxo que foi direcionado à América, e que desde o século XVI, tem a América portuguesa como um de seus principais destinos, comparando com outras áreas do continente americano.³ Durante a vigência do tráfico, entre os anos de 1560 e 1856, com destino a América portuguesa foram deslocados cerca de 4.864.374 africanos.⁴ Deste número, estima-se que entre o século XVI e o XIX, cerca de 853.833 indivíduos foram trazidos para Pernambuco.⁵ Portanto, neste período, Pernambuco, principalmente através do porto do Recife (mas, não só), terminou sendo um dos locais da América portuguesa que mais recebeu pessoas da África. Estas pessoas, no século XVIII, juntamente com a descendência, dividiam-se entre “nacionais” ou de “nação” (nascidos na África) e crioulos ou nascidos na América.⁶

¹ Utilizamos o conceito de diáspora africana como sendo a migração compulsória de milhões de africanos entre o século XV e XIX, no contexto do comércio de escravos que serviu de fundamental subsídio tanto às economias metropolitanas européias, como às suas coloniais enquanto durou aquele período, sendo utilizado na ocasião, como rota principal do tráfico escravista, o oceano Atlântico, interligando a África à Europa e às Américas.

² SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, p. 145.

³ ALENCASTRO, Luis Felipe de. *Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul séculos XVI e XVII*, p. 43.

⁴ ALBUQUERQUE, Débora de Souza Leão. VERGOLINO, José Raimundo Oliveira. VERSIANI, Flávio Rabelo. *Financiamento e Organização do Tráfico de Escravos Para Pernambuco no Século XIX*. Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/revista/aprovados/Escravos.pdf>>. Acesso em: 15/05/2014.

⁵ Idem.

⁶ A expressão “nacional”, em relação a negros, no século XVIII, significava pessoas que vinham de Angola ou da Costa da Mina conforme veremos nas páginas 39 e 40. Esta mesma expressão aparece no Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, 1786, que é uma das fontes deste trabalho, e, por isso, de agora em diante sempre estará no texto entre aspas.

A principal fonte de reposição de escravos, que substituía - os que morriam, ou, aqueles que em vida conseguiam sair do sistema escravagista através da alforria ou da fuga - era o tráfico atlântico.⁷ No século XVIII, o ritmo anual do tráfico para Pernambuco aponta para o ingresso de 3.300 africanos em média, que seriam incorporados às dinâmicas econômicas da Capitania.⁸ Este fluxo demográfico também foi direcionado para Recife, Olinda e Goiana, importantes vilas que estavam ligadas direta ou indiretamente a Pernambuco, como era o caso de Goiana.⁹ Portanto, entre os moradores destas vilas, havia um número elevado de negros no século XVIII.

O contingente populacional formado por negros fazia parte dos indivíduos inseridos na paisagem urbana daquelas vilas, trabalhando nas ruas, estabelecimentos comerciais ou casas, bem como nas lavouras e roçados das áreas rurais integradas às cidades. Na sociedade de Pernambuco, entre os negros “nacionais” e crioulos havia indivíduos classificados como forros ou livres e outros, cativos ou escravos.¹⁰

A princípio inseridos nos espaços da Capitania como mão-de-obra, pouco a pouco os negros também passaram a se fazer presentes em outras situações sociais que se apresentavam nas vilas. Algumas destas situações tinham conotação religiosa e lúdica, demonstrando desta forma, caráter cultural. Eram manifestações públicas, como festas, cortejos fúnebres, procissões, e certos “batuques”, que, apesar de serem abertos ao público, poderiam ocorrer longe dos olhares vigilantes das autoridades que se direcionavam mais as áreas centrais das vilas. No final do século XVIII os “batuques” realizados por negros nos arredores de Olinda e Recife terminaram suscitando muitas discordâncias entre as autoridades.¹¹

A vida dura de trabalhos levava muitas pessoas escravizadas à morte, na margem oeste do Atlântico. Aqueles indivíduos das classes subalternas que em vida haviam se ligado a irmandades negras¹², principalmente às devotas a *Nossa Senhora do Rosário*, tinham enterros

⁷ ALENCASTRO, Luis Felipe de. Op. cit., p. 149.

⁸ ALBUQUERQUE, Débora de Souza Leão. VERGOLINO, José Raimundo Oliveira. VERSIANI, Flávio Rabelo. *Financiamento e Organização do Tráfico de Escravos Para Pernambuco no Século XIX*. Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/revista/aprovados/Escravos.pdf>>. Acesso em: 15/05/2014.

⁹ Até o ano de 1756, Goiana fazia parte da Capitania de Itamaracá, vizinha de Pernambuco. Apesar disso, mantinha ligações com Olinda e Recife, seja do ponto de vista político, econômico ou religioso. Discutiremos um pouco mais este aspecto, a diante.

¹⁰ Cativos ou sujeitos, e, livres ou forros são terminologias que encontramos nos Compromissos das irmandades do Rosário de Olinda, Recife e Goiana.

¹¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 135, D. 10140. OFÍCIO do Governador da Capitania de Pernambuco ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar. 22/03/1780.

¹² Eram organizações religiosas formadas em torno de alguma devoção, que possuíam em sua maioria, membros negros, com intuito de ajuda ou assistência mútua. Trataremos com três delas, as Irmandades de Nossa Senhora do dos Homens Pretos de Recife, Goiana e Olinda, de forma menos superficial, nos capítulos dos itens 3 e 4.

católicos, com todos os sufrágios previstos para estas ocasiões.¹³ Aliás, era em torno das irmandades negras que aconteciam a maior parte das manifestações públicas das pessoas de ascendência africana citadas no parágrafo anterior, onde se incluíam os cortejos fúnebres.

Antes de iniciarmos a análise das Irmandades de *Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* de Recife, Goiana e Olinda, buscaremos aqui apresentar um perfil das vilas onde se estabeleceram estas Irmandades, partindo de situações econômicas experimentadas por indivíduos negros no interior dos limites territoriais daqueles espaços, tendo como fonte a interlocução das suas respectivas Câmaras municipais, que nos ajudarão nesta seção e na última do presente capítulo. Por isso, é importante percebermos um pouco da estrutura e funcionamento destas instituições.

Se por um lado, como veremos, as Irmandades do Rosário tornaram-se importantes campos mediadores entre a cultura erudita e a popular, dentro da perspectiva da circularidade cultural, envolvendo os sujeitos subalternos negros forros ou escravizados, por outro, do ponto de vista administrativo metropolitano, as Câmaras municipais nas vilas do império português se constituíram como importantes instrumentos que mediarão às questões políticas locais frente às determinações da metrópole.¹⁴

Na condição de entes administrativos, em geral as Câmaras eram compostas por um juiz – presidente que podia ser *ordinário* (quando eleito localmente) ou de *fora* (quando nomeado pelo rei), dois vereadores e um procurador, além de outros oficiais indicados pelos vereadores que podiam ser responsáveis por questões específicas da vila como o abastecimento, a fixação dos pesos e medidas e os preços dos produtos.¹⁵

Os membros das Câmaras municipais faziam parte da elite local que do ponto de vista legal previsto nas Ordenações Afonsinas – século XV, Manuelinas – século XVI e nas Filipinas – século XVII, em Portugal, deveriam se enquadrar a partir de critérios de “pureza de sangue”, excluindo-se, portanto, mouros, judeus, ciganos, indígenas, negros e mulatos.¹⁶

Porém,

“embora as diferentes câmaras espalhadas pelo Império português possuíssem muitos pontos em comum com suas congêneres metropolitanas, a diversidade sócio-cultural que os portugueses encontraram em sua faina

¹³ Analisaremos com mais cuidado o aspecto dos funerais de escravos no âmbito das Irmandades do Rosário, adiante no capítulo do item 4.

¹⁴ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Mediação, Pureza de Sangue e Oficiais Mecânicos. As Câmaras, as Festas e a Representação do Império Português. In: PAIVA, Eduardo França. ANASTASIA, Carla Maria Junho (orgs.). *O Trabalho Mestiço: Maneiras de Pensar e Formas de Viver (séculos XVI a XIX)*, p. 307.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem, p. 308.

colonizadora criou matizes e adaptações no aparato institucional e legal trasladado do reino, colorindo-as de tons específicos, quando adaptadas à realidade das diferentes colônias, quer a Ocidente, quer a Oriente.¹⁷

As Câmaras de Olinda, Recife e Goiana, no século XVIII, envolviam-se com algumas destas características. Porém, em função das dificuldades em se atestar a “pureza de sangue”, a limpeza de sangue nos espaços coloniais, poderia ser uma realidade para indivíduos que, no processo de conquista, tivessem prestado serviços relevantes aos interesses da coroa lusa.¹⁸ Estes continuavam a ser membros da elite, no entanto sob uma maior flexibilização em relação aos critérios estabelecidos nas Ordenações régias entre os séculos XV e o XVII. Vejamos o olhar dos membros das Câmaras de Olinda, Recife e Goiana sobre suas vilas e a população negra.

2.1.1 Câmara Municipal de Olinda – produção açucareira e trabalho de canoeiros

No início do século XVIII, Olinda, ainda sede das principais instituições governamentais da capitania de Pernambuco, não conseguiria recuperar todo o prestígio que a ela foi atribuído até 1630, ano que marcou a invasão holandesa sobre a cidade. O prestígio de Olinda se calcava em pioneirismos. Ela foi uma das primeiras vilas da Capitania de Pernambuco, fundada ainda na 1ª metade do século XVI, assim como foi uma das primeiras vilas da América portuguesa a se dedicar a produção açucareira, quando aquela colônia respondia pela posição um na oferta de açúcar ao mercado mundial. Recife, hoje cidade vizinha, representava até então, apenas o sítio onde estava localizado o seu porto, por onde se escoava grande parte da riqueza produzida pela vila Duarte¹⁹, com destino à Europa ou à África.²⁰

Arruinada por incêndio em 1631, provocado pelos holandeses durante a guerra de conquista, suas edificações residenciais, religiosas e administrativas ficaram em estado lastimoso, e assim permaneceu por algum tempo, pois, mesmo depois de concluída a conquista holandesa, os conquistadores pouco se interessaram em recuperar os imóveis de

¹⁷ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Mediação, Pureza de Sangue e Oficiais Mecânicos. As Câmaras, as Festas e a Representação do Império Português. In: PAIVA, Eduardo França. ANASTASIA, Carla Maria Junho (orgs.). *O Trabalho Mestiço: Maneiras de Pensar e Formas de Viver (séculos XVI a XIX)*, p. 308.

¹⁸ Ibidem, p. 311.

¹⁹ Olinda, chamada aqui de vila Duarte por ter sido fundada pelo fidalgo português Duarte Coelho entre 1535 e 1537.

²⁰ COSTA, Robson. *Vozes na Senzala: cotidiano e resistência nas últimas décadas da escravidão Olinda 1871-1888*, p. 26.

Olinda, preferindo ir se estabelecer no Recife. A partir da escolha dos holandeses por Recife, como local de moradia e administração, a urbanização daquela vila teve grande impulso.²¹

Do ponto de vista econômico, Olinda encontrava-se em decadência desde a segunda metade do século XVII, quando sofreu novamente com os holandeses, só que desta vez com os confrontos bélicos que resultaram na derrota e expulsão deles dos domínios lusos em 1654. Esta decadência se acentuara no século XVIII. O reflexo político disso foram os embates entre a elite de Olinda e a de Recife, que terminou produzindo uma guerra chamada “dos Mascates”. A vitória do Recife sobre Olinda no início do século XVIII, promoveu a “inversão hegemônica”²², discutida por Robson Costa. Sua economia desde então se mostrava em crise. O açúcar não apresentava mais os resultados positivos de outrora²³ e no século XIX havia uma certa nostalgia.

... sua prosperidade transformou-se, no século XIX, em apenas uma lembrança dos tempos coloniais. Talvez, o que mais tenha permanecido como suporte simbólico da sociedade no decorrer dos séculos foi a presença marcante da Igreja, tanto em seus fundamentos ideológicos quanto arquitetônicos.²⁴

A realidade de Olinda no século XIX, que o trecho acima descreve, teve no século XVIII parte de sua gestação. Durante o Setecentos, apesar da decadência de Olinda em relação aos tempos passados, a sociedade olindense estava viva e fazia a “urbe Duartina” continuar pulsando mesmo diante de dificuldades e contradições crescentes. E o negro era uma das peças presentes neste tabuleiro, que se movia dentro daquela trama, envolta de adversidades.

Em 1734, o açúcar continuava sendo o principal produto do comércio externo da capitania, do qual dependia as principais relações econômicas de Pernambuco. No entanto sua produção estava em declínio por causa da diminuição relativa de escravos, não chegando a 25% da produção de tempos anteriores. Este foi um dos problemas apontados em carta da Câmara de Olinda endereçada ao rei de Portugal naquele ano:

Todos sabem q’ o asucar he o principal e quazi o total gênero q’ se estabalece o commercio deste estado, a q’ faltando, tudo fica destruhido; e

²¹ MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*, p. 446.

²² A Guerra dos Mascates (1710-1711) que opôs as vilas de Olinda e Recife, trouxe a vitória à Recife. A derrota de Olinda significou para o Recife constituir sua Câmara municipal, e ampliar sua influência política sobre Pernambuco, antes este papel era desempenhado por Olinda. Tais mudanças políticas se denominam a “inversão hegemônica” de Olinda para Recife.

²³ COSTA, Robson. Op. cit., p. 27.

²⁴ Ibidem, p. 26.

agora de presente o estamos experimentando: por q' o que se fabrica he tam limitado, por falta de escravoz, q' não chega a quarta parte, e que de antes se fazia...²⁵

Outro problema apontado na carta dos “homens bons” de Olinda, era o endividamento de muitos moradores junto aos comerciantes que traziam produtos para a vila e, a princípio, só queriam receber pagamento em ouro, e quando recebiam o açúcar como forma de pagamento, em função da escassez de moedas, estabeleciam um valor muito baixo para aquela mercadoria, de maneira que tal valor não cobria as despesas dos produtores, sendo altos os prejuízos. Chama a atenção a utilização do açúcar como moeda de troca em Olinda, o que explica muito da dependência que se tinha daquele gênero na 1ª metade do século XVIII.

Os comerciantes e credores que atuavam em Olinda, provavelmente, tinham residência no Recife, pois, desde a presença holandesa em Pernambuco, no século XVII, o comércio havia se tornado uma das principais atividades da vila. A “inversão hegemônica” entre Olinda e Recife, ocorrida no início do século XVIII, tem como uma de suas faces o crescente endividamento dos senhores de engenho de Olinda em relação aos comerciantes do Recife.

Como parte mais forte nessa relação econômica, os comerciantes, de acordo com o que se afirma na carta da Câmara de Olinda ao rei, vinham arbitrando o preço das mercadorias que vendiam, como também o valor do açúcar que os moradores de Olinda forneciam a eles. Aquele juízo era duplamente prejudicial aos moradores da vila de Olinda. Ao que requeria a Câmara:

... tendo isto facil remédio, sendo VMagestade Servido mandar q' os credores os recebão pello preço, q' VMagestade ordena se lhe ponhão... lhe rogamos humildemente se digne VMagestade de mandar, neste particular, dar a providencia mais conveniente, para que estes seus necessitados vaçalos, possam alcançar o dezejado alivio, nesta grande afflicção, com que se acham tam vigorozamente opprimidos.²⁶

Ao que parece, do ponto de vista dos proprietários olindenses, a situação estava bastante complicada, a ponto deles, através da Câmara, apelarem ao rei D. João V, pra que interviesse na relação que tinham com os seus credores. Apesar de que para o governador de Pernambuco a situação não se mostrava tão difícil, conforme podemos depreender de seu curto parecer presente como nota ao lado do corpo do documento: “Parece-me que a causa não he tão grave...”.²⁷ A contradição entre a posição da Câmara de Olinda e a do governador

²⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 47, D. 4194. CARTA dos oficiais da Câmara ao rei D. João V. 26/08/1734.

²⁶ AHU_ACL_CU_015, Cx. 47, D. 4194. CARTA dos oficiais da Câmara ao rei D. João V. 26/08/1734

²⁷ Idem.

não invalida o fato de que Olinda, em 1734, passava por dificuldades. Talvez seja indício de que o governador de Pernambuco ou estava articulado com os comerciantes, ou intencionava ocultar os problemas de Olinda das autoridades de Lisboa.

As dificuldades de Olinda relacionavam-se com a mão-de-obra. No que tange aos negros presentes na cidade, apontamos que uma das causas apresentadas pela Câmara municipal, que alimentava os problemas relativos ao açúcar com a queda da produção, era a falta de escravos. A produção açucareira dependia deles. Podemos supor, que se era exata a informação da Câmara de que o número de escravos estava menor, as exigências e o volume de trabalho sobre aqueles que restaram ou os que foram trazidos, relativamente em número menor naquele período, aumentou. Infelizmente, a carta da Câmara de Olinda, não apontou a razão dessa falta de escravos.

No século XVIII, apesar do trabalho negro em Olinda se apresentar ligado a atividades relacionadas à agricultura, não se pode negligenciar a prestação de serviços urbanos. Neste setor, destacamos o transporte fluvial de pessoas e mercadorias. É bem verdade que o transporte fluvial foi uma marca, tanto no período colonial como no império e mesmo, no início da república, que tem muito haver com a formação do Recife, sobretudo porque o mesmo é cortado por dois importantes rios, o Capibaribe e o Beberibe.²⁸ Porém, esta modalidade de transporte também ocorria em Olinda no século XVIII, tendo em pessoas negras a principal mão-de-obra.

O rio Beberibe ligava a região portuária do Recife a uma área importante de Olinda, onde se localizava um cais para pequenas embarcações, denominado Varadouro. Por esta rota fluvial trafegavam canoas, conduzidas por pretos canoieiros que levavam e traziam pessoas e produtos de Olinda para Recife.²⁹ Por este serviço os canoieiros cobravam um valor.

A profissão de canoieiro devia ser procurada por muitos libertos e livres, principalmente quando era possível ter uma canoa própria. Quanto maior, maiores os negócios, que poderiam se combinar com a pesca para consumo doméstico... Todavia, como qualquer outro trabalho braçal, essa também era ocupação de escravos.³⁰

A realidade apresentada no extrato acima, foi descrita originalmente para caracterizar os canoieiros no Recife na primeira metade do século XIX. Contudo, devido a ligação entre Recife e Olinda e a proximidade das duas vilas, entendemos que em Olinda não era diferente

²⁸ CARVALHO, Marcus J. M. de. *Os Caminhos do Rio: negros canoieiros no Recife na primeira metade do século XIX* in Afro - Ásia n° 19/20 1997 UFBA. p. 75.

²⁹ Ibidem, p. 84.

³⁰ Ibidem, p. 84-85.

o perfil daqueles que trabalhavam como canoieiros. Apresentando-se para aquela atividade tanto pretos forros como cativos que deveriam prestar contas a um determinado senhor.

No século XVIII uma das principais mercadorias que saíam de Olinda em direção ao Recife, em cima de canoas era água potável. A água do Recife recolhida muitas vezes em cacimbas, apresentava gosto desagradável por ser salobra, Por isso Olinda com suas bicas e fontes também abastecia o Recife. No final do século XVIII, não era mais possível a Olinda atender as suas demandas internas por água e as demandas do Recife. Assim, usando as rotas fluviais do rio Capibaribe, os moradores do Recife começaram a rumar em direção ao subúrbio, rio acima em busca de uma água de melhor qualidade.³¹

No ano de 1756, quando Olinda ainda fornecia água potável aos moradores do Recife, por intermédio das canoas que riscavam o Beberibe, uma carta da câmara de Olinda destinada ao rei D. José I, nos trás alguns indicadores de como se colocava a questão dos canoieiros na vila “Duartina”. Vejamos:

Huã das couzas tocantes ao bem comum de que agora querendo tratar não podemos he a prohibição de que os prettos canoieiros, que [caregão?] para hirem a Villa do Reciffe, e virem, não levem mais que cem reis por hida, e outras cem por vinda..., pois este preço tanto para elles, como para quem os aluga he racional, e suposto este Senado tem dado a providencias necesarias para remediar os excessivos preços, que levão os ditos canoieiros,... nem com tudo deichão os ditos canoieiros de levarem conforme nececidade que julgão de quem os aluga 320, 400 rs, e as vezes 640, de que se segue hum grande prejuízo destes moradores, e sem hutilidade dos senhores dos ditos canoieiros; por que estes com 640 rs lhes pagão a jornal de huã semana...³²

Como se vê, o problema que os oficiais da câmara de Olinda estavam verificando, girava em torno dos valores cobrados pelos “prettos canoieiros” para fazerem o trajeto Olinda-Recife-Olinda. Segundo a Câmara os valores cobrados eram exorbitantes. Talvez fosse assim para que houvesse rentabilidade suficiente para os senhores e para seus escravos, ou pretos forros. Pois, como o extrato acima nos informa, os canoieiros de Olinda trabalhavam para algum senhor ou patrão a quem deveriam prestar contas do apurado, talvez diariamente ou semanalmente.

De qualquer maneira, nos chama atenção o fato de ser um grupo de trabalhadores que, ainda que fossem escravos tinham acesso a valores arrecadados junto às pessoas que lhe solicitavam o serviço. Destes valores deviam prestar contas aos senhores, retirando a parte

³¹CARVALHO, Marcus J. M. de. *Os Caminhos do Rio: negros canoieiros no Recife na primeira metade do século XIX* in Afro - Ásia nº 19/20 1997 UFBA, p. 85.

³²AHU_ACL_CU_015, Cx. 81, D. 6730. CARTA dos oficiais da Câmara de Olinda ao rei D. José I. 15/05/1756.

que lhes cabia, o que, de certa forma, os colocava em um patamar financeiro diferente de outros escravos. Se fossem indivíduos forros, trabalhavam para alguém, em troca de remuneração. Se os valores discriminados na carta estiverem corretos, os rendimentos mensais de um canoeiro poderiam chegar no mínimo a cerca de 2.500 réis.

Não conseguimos nesta pesquisa perceber quantas viagens em média eram feitas diariamente por um canoeiro de Olinda para o Recife e do Recife para Olinda. Mas, certamente era um trabalho que além de precisar de habilidade, requeria do canoeiro agilidade, resistência e força.

Para se evitar os supostos abusos cometidos pelos canoeiros na hora de se cobrar a viagem, os oficiais da Câmara sugerem às autoridades superiores que se faça um contrato com alguém que, sob firma, se comprometesse a cobrar o valor de 200 réis, ida e volta, por ser “racional” para todos. Ao que um dos conselheiros do rei refuta tal proposta, pois: “em poder de um rendeiro que há de cuidar do só no seu interesse. Deve a Câmara obrigar os canoeiros a observarem a taxa...”.³³

A taxa citada era de 100 réis por trecho, e ela havia sido estabelecida há mais de 40 anos antes através de portaria de 31 de Agosto de 1714.³⁴ Aos canoeiros ou senhores de canoeiros que não respeitassem tal limite de cobrança, previa aquela portaria que a punição seria o pagamento de multa no valor de 6000 réis e mais 20 dias de cadeia. Se já havia uma norma que regulamentava as cobranças dos canoeiros para a rota específica Olinda-Recife-Olinda, e esta não era cumprida, temos uma indicação de que tal regra havia se tornado “letra morta” em 1756. As necessidades das pessoas que usavam as canoas entre Olinda e Recife eram diversas. Provavelmente esta diversidade fazia com que os preços se adequassem proporcionalmente ao serviço, conforme aparece no primeiro trecho da carta dos oficiais da Câmara de Olinda citada acima. Onde são escritos valores diferentes cobrados pelos canoeiros, sempre acima do limite de 200 réis. Resgatar o que a portaria definia significaria, por parte da Câmara de Olinda, ampliar sua fiscalização sobre aquela atividade e sobre as pessoas que trabalhavam diretamente com ela.³⁵

Não sabemos se a Câmara obteve algum êxito, entretanto, a questão está posta aqui indicando a presença de serviços de natureza urbana praticados por pessoas subalternas em Olinda, no século XVIII. Igualmente desconhecemos a quantidade de canoeiros em Olinda, mas, de acordo com Evaldo Cabral de Mello, sabe-se que na vizinha Recife, os canoeiros

³³AHU_ACL_CU_015, Cx. 81, D. 6730. CARTA dos oficiais da Câmara de Olinda ao rei D. José I. 15/05/1756.

³⁴Idem.

³⁵Idem.

eram tão numerosos que possuíam até uma capela própria, onde festejavam *Nossa Senhora da Conceição*. Em 1912, esta capela foi demolida.³⁶ Já em Olinda, o número de canoeiros talvez fosse menor. É possível que os canoeiros de Olinda e os de Recife estivessem integrados como irmãos na irmandade negra de *Nossa Senhora do Rosário* na cidade, pois, afirmou Pereira da Costa, comemoravam na cidade fundada por Duarte Coelho, a festa dedicada àquela *Santa*.³⁷

2.1.2 Câmara Municipal do Recife e o comércio de rua praticado por escravas

Durante a “inversão hegemônica”, entre Olinda e Recife, no início do século XVIII, Recife era o lado que se fortalecia em detrimento de Olinda que continuava em decadência. Mas, como assinalamos, esta inversão não começara no XVIII. Era algo que teve início no século XVII após a chegada dos holandeses em Pernambuco. Portanto, de porto de Olinda, Recife chegou à condição de vila no XVIII, e alcançou o auge na primeira metade do XIX, quando se tornou a nova capital de Pernambuco, desbancando completamente Olinda desse posto.³⁸

No Recife, além de indivíduos negros envolvidos com o trabalho de transporte em canoas pelo rio Capibaribe, integrando os bairros centrais aos subúrbios, igualmente o comércio se avolumava com o auxílio do trabalho de negros forros e escravos. O bairro do Recife, onde se localizava o porto, foi o primeiro bairro da cidade. Em 1828 possuía a maior concentração de escravos em relação à população livre, entre os três bairros pioneiros da cidade: Recife, Santo Antônio e Boa Vista.³⁹

Pensamos que não há razão para considerarmos que durante o século XVIII esta distribuição da população escrava pela cidade era muito diferente em relação ao início do século XIX. Assim naquele antigo bairro concentravam-se as principais atividades de escravos e forros na cidade:

Havia muito trabalho braçal a ser feito no porto, como o trabalho na estiva, a carga e descarga das balsas, jangadas e carros de boi que traziam açúcar e algodão do interior e levavam outras tantas mercadorias... Não faltavam também negros de ganho e de aluguel pelas ruas e, é claro, muito trabalho

³⁶ Apud CARVALHO, Marcus J. M. de. Op. cit, p. 84.

³⁷ Ibidem, p. 85.

³⁸ COSTA, Robson. Op. cit, p.27.

³⁹ CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1855*, p. 52.

braçal a ser feito nas grandes casas de exportação e importação que se localizavam...⁴⁰

Recife possuía o movimento do comércio, tanto no interior da vila, como o realizado com outras vilas da Capitania de Pernambuco ou de Capitânicas relativamente próximas. Isso por causa do porto. Também em função dele, o Recife era a “porta” de entrada e saída para o comércio intercontinental. Mas, pensando apenas na dimensão do comércio interno, no Recife, além de lojas, também se praticava o comércio de rua no século XVIII. Este último era feito, na maioria das vezes, por pessoas de ascendência africana, sobretudo mulheres. Provavelmente, porque aos homens cabia as ocupações que exigiam maior força física entre aquelas descritas no trecho acima.

No ano de 1743, um conflito se estabeleceu, em torno de grupos que eram a favor de que negras escravizadas comercializassem nas ruas, frente aos que eram contra. Nesta questão se expôs também a polarização de posições entre a Câmara do Recife e o Juiz de Fora que atuava nela na época. A Câmara, que no documento é denominada “Senado”, através de seus oficiais, havia proibido que negras escravizadas fizessem comércio de “fazendas”⁴¹ pelas ruas da cidade, pois constava acusação, feita por comerciantes proprietários de lojas, de que parte das “fazendas” comercializadas por elas era resultado de furto, e que o comércio ambulante era, no mínimo duvidoso, pois, não se tinha como saber com precisão, se era feito com produtos de roubo das lojas ou não. Conforme se vê abaixo:

Snr em observância da boa ordem de V. Majestade... se fes neste Senado hua postura pela qual se prohibia haver negras cativas regateiras de fazendas secas, pelo damno que ao povo rezulta das ditas vendas, como nos fizerão presente todos os mercadores de logeas desta prassa, em razão dos muitos e contínuos furtos que se fazem em fazendas para a venda, das quaes sempre buscão as ditas negras regateiras em cujo poder se não pode, ao depois averiguar quaes sejão as fazendas próprias que vendem ou as furtadas...⁴²

Na primeira metade do século XVIII, negras escravas podiam ser encontradas nas ruas vendendo mercadorias para si ou para seus senhores. Na resolução da Câmara citada acima, percebemos que de alguma forma aquela prática comercial incomodava algumas pessoas da

⁴⁰ Ibidem., p. 53.

⁴¹ *Houassis Dicionário eletrônico 2.0.1. 1* – FAZENDA: conjunto de gêneros ou produtos destinados à venda; mercadoria. 2 – qualquer pano ou tecido.

⁴² AHU_ACL_CU_015, Cx. 59, D. 5040. CARTA dos oficiais da Câmara do Recife ao rei D. João V. Recife. 04/04/1743.

elite da cidade. No entanto, mesmo entre esta elite, não havia consenso, conforme se nota nas contradições presentes no interior da Câmara.

O documento faz menção a quatro “homens do povo” que se puseram contra a proibição, tendo obtido a anuência do Juiz de Fora que presidia a Câmara. Juntos conseguiram anular a sentença que proibia o comércio de rua. Ao que os demais oficiais da Câmara afirmam que tal anulação além de ser desnecessária ia contra os interesses da coroa, e, por isso pedem que o rei intervenha no sentido de fazer valer a proibição. Nos termos abaixo:

... eis que o referido procedimento rezulta em desservisso a V. Majestade... representamos para que as mande executar e moderar o procedimento do dito presidente, e juntamente advertir para que no Senado não entrem a servir homens que se interessem em semelhantes mercancias e negócios...⁴³

Os oficiais da câmara do Recife pedem ao rei que torne o ato do juiz de fora que presidia a Casa, sem efeito, ao mesmo tempo em que se criasse condições para que se poder vetar a participação na Câmara do Recife, de homens que tinham interesse em continuar com o comércio das negras nas ruas da vila. Esta questão evidencia o conflito entre visões diferentes por parte daqueles que atuavam na Câmara, o que sugere que as atividades dos escravos, o que eles podiam fazer ou o que não podiam praticar, não apresentava unanimidade entre os grupos dominantes na sociedade recifense no século XVIII. A falta de um posicionamento único na Câmara representava uma brecha para que pessoas na condição de subalternidade, buscassem ter atuação mais autônoma.⁴⁴

Este mesmo episódio testemunhou outro conflito envolvendo desta vez as forças comerciais do Recife e os poderes ligados a produção agrícola de outros sítios. Tal embate aparece na correspondência da Câmara do Recife que pediu a intervenção real no caso das pretas comerciantes. Em função das condições oferecidas pelo espaço, percebemos que o Recife do século XVIII se especializara nas atividades comerciais e no transporte. Enquanto outras vilas de Pernambuco eram marcadamente ligadas à agricultura e a pecuária.

Havia condição de que, para que a Câmara do Recife existisse, deveria permitir que alguns “homens bons”, moradores em localidades fora dos termos das três freguesias pioneiras da cidade, Recife, Santo Antônio e Boa Vista, pudessem ter participação nela. Provavelmente, os de fora poderiam ser pessoas ligadas a atividades agrícolas com possíveis ligações com a “nobreza da terra” de Olinda, que mesmo tendo sido derrotada no conflito

⁴³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 59, D. 5040. CARTA dos oficiais da Câmara do Recife ao rei D. João V. Recife. 04/04/1743.

⁴⁴ CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade...*, p. 321-324.

direto com Recife em 1710⁴⁵, mantinha influência sobre o “Senado” do Recife. Afirmamos isso com base no que diz o documento:

...sempre que no Senado sirvão alguns homens de fora das três freguezias do termo desta vila, além dos muitos e idôneos que há nesta prassa, livres de mercancias, o que se não observa sendo certo que como estes, e os de fora se não interessão mais que nos rendimentos dos seus engenhos e lavouras...⁴⁶

Os “livres de mercancias”, ou não comerciantes, que atuavam na Câmara, pouco se interessavam com as questões que preocupavam a elite recifense das três freguesias pioneiras da vila do Recife, questões estas, bem entendido, ligadas ao comércio. Segundo a acusação do documento, as preocupações daqueles homens estavam relacionadas ao lucro de seus engenhos. Este continuava sendo um ponto sensível na relação entre os comerciantes do Recife e os senhores de engenho de outros locais produtores, principalmente Olinda. Percebe-se no tom desse trecho que os oficiais da Câmara do Recife que tinham envolvimento com o comércio, buscavam o favor real também para garantir decisões mais autônomas, sem a influência de grupos que praticavam atividades rurais, ou que estivessem ligados aos interesses de outras vilas.⁴⁷

2.1.3 Câmara Municipal de Goiana e os problemas da vila

A situação econômica da vila de Goiana, no século XVIII, era equivalente aquela em que se encontrava Olinda. Isso se explica em boa parte porque os engenhos de açúcar de Pernambuco (não só os de Olinda) enfrentavam sérios problemas, desde o século anterior, em função dos desdobramentos advindos da expulsão holandesa. Assim como Olinda, Goiana tinha na produção açucareira o centro de sua economia. Porém, diferente de vila “Duartina”, o comércio de carnes também mobilizava a economia daquela cidade. Goiana havia participado das batalhas contra os holandeses e a elite política e econômica da vila tinha orgulho disso e usava este aspecto para obter favores da coroa portuguesa, conforme o relato do extrato abaixo, retirado de certidão de 1779:

⁴⁵ SOUZA, George F. Cabral de. Patrimônio, Territorialidade, Jurisdição e Conflito na América Portuguesa: Pernambuco, século XVIII. In: OLIVEIRA, Carla Mary S. MENESES, Mozart Verguetti de. GONÇALVES, Regina Célia (orgs.). *Ensaio Sobre a América Portuguesa*, p. 81-84.

⁴⁶ AHU_ACL_CU_015, Cx 59, D. 5040. CARTA dos oficiais da Câmara do Recife ao rei D. João V. Recife. 04/04/1743.

⁴⁷ OLIVEIRA, Carla Mary S. MENESES, Mozart Verguetti de. GONÇALVES, Regina Célia (orgs.). *Op.cit.*, p. 85-86.

... aquella Povo dizemos, que com hum animo intrépido, sem auxilio, sem armas, sem munições, sem posses respirou do poder de Holanda, para o de V. Magestade... chegando a sofrer assim mesmo, com as limitadas munições, e armas tomadas a aquella infiel nação, o orror de três batalhas Campaez, trabalhadas pela gente mais Luzida do dito Paiz, vindo a ter o ultimo vencimento em 27 de Janeiro de 1654...⁴⁸

Passados mais de cem anos da participação de Goiana na expulsão dos holandeses de terras sob a autoridade de Portugal, os autores do documento fazem questão de rememorá-los como forma de persuadir seus interlocutores, sobre a necessidade de auxílio diante da crise que se abatera sobre a vila. No ano de 1779, a razão da crise, segundo a Câmara de Goiana, era a atuação opressora da Companhia Geral, conforme trataremos ainda neste capítulo. Contudo, o mesmo documento menciona outra crise que atingiu Goiana no ano de 1723, deixando um rastro de morte, sobretudo entre os escravos.⁴⁹

O maior problema dos donos dos engenhos de Goiana, na 1ª metade do século XVIII era o endividamento. As dívidas deles junto a comerciantes que praticavam o transporte do açúcar para a Europa, fazia com que muitos engenhos fossem executados pelo governo, com a possibilidade de perderem suas propriedades. Essa situação levou a Câmara de Goiana em 1724, pedir ao rei provisão para que os senhores de engenho não fossem cobrados judicialmente. Ao qual respondeu o rei D. João V favoravelmente ao pleito dos oficiais da Câmara de Goiana:

... Faço saber aos officiaes da Camara de Goyana que havendo visto o que me representastes em Carta de dezeceis de Março do presente anno, Representandome o miseravel estado em que se achava essa Cappitania de Itamaracá pellas execuçoens que se fazia a esses moradores, e que assim vos devia eu conceder huã Provizão... para não serem executados os Senhores de Engenho nas fabricas delles... Me pareceo mandarvos dizer por Resolução de vinte e sete de outubro deste presente anno... que houve por bem concedervos se vos passe nesta parte a mesma Provizão que se passou aos moradores de Pernambuco de que avizo para que assim o tenhaes entendido, para que mandeis tirar ao Reyno a Provizão da graça que vos tenho feito para ahy se praticar...⁵⁰

Vale destacar que Goiana até meados do século XVIII estava ligada a Capitania de Itamaracá. Sendo aquela Capitania administrada diretamente pela coroa. Porém, depois que a Capitania de Itamaracá foi extinta em 1756, a cidade se aproximou mais da Capitania de

⁴⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10010. CERTIDÃO do Secretário do Conselho Ultramarino. 12/05/1779.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx 30, D. 2741. REQUERIMENTO dos oficiais da Câmara de Goiana ao rei D. João V. Anterior a 20/06/1724.

Pernambuco. Em relação à Itamaracá, Goiana havia se constituído uma de suas principais vilas e a Câmara exercia autoridade sobre uma área que ia além dos termos dela, abraçando uma região mais ampla, devido a sua importância política e posição estratégica. Goiana estava localizada entre Pernambuco e às Capitanias estabelecidas mais ao Norte, como a da Paraíba, e do Rio Grande do Norte e a do Ceará.⁵¹

Convergia para Goiana o gado que vinha destas Capitanias que se localizavam mais ao Norte, e isso alimentava o comércio de carnes na região.⁵² Do ponto de vista administrativo, somente no século XVIII Goiana iniciou sua aproximação a Pernambuco, entretanto, politicamente e economicamente aquela vila possuía estreitos e antigos laços com aquela Capitania⁵³. Por exemplo, em matéria de assuntos eclesiásticos, a vila de Goiana deveria responder ao Bispado de Pernambuco com sede em Olinda, mesmo antes de se desligar de Itamaracá, assim como também, era a administração de Pernambuco quem monitorava a situação espacial de Goiana e informava às autoridades superiores.⁵⁴

A peculiaridade de Goiana se revelava em função de outras questões. Vejamos as tensões políticas. A tensão que levou Olinda a se levantar militarmente contra o Recife no início do século XVIII, também se apresentava em Goiana. A vila possuía atores ligados ao setor açucareiro e ao comércio. Estes mantinham canais de contato e relações clientelares respectivamente com a “nobreza da terra” de Olinda e os mascates do Recife. A tensão entre estes grupos em Goiana apresentou diferentes contornos, pois, enquanto naquela vila os homens da terra e os do comércio partilhavam do mesmo espaço, disputando o controle da Câmara e a hegemonia política local, no caso de Olinda e Recife era diferente, pois, em Olinda estava estabelecida a “açucarocracia” e em Recife a “mascataria”, cada qual em seu espaço.⁵⁵ Entretanto, um ponto em comum entre Goiana e Olinda, eram as dificuldades encontradas pelos moradores ligados à produção açucareira. Porém, a questão que aproximava as três vilas era clara dependência do trabalho escravo.

⁵¹ Biblioteca Nacional. II – 32, 33, 006. OFÍCIO da Câmara de Goiana. 15/12/1785. Em 1785, a Câmara de Goiana afirmava que o gado do Ceará que não havia sido embarcado pelo porto de Assu e nem no de Mossoró, chegava a vila de Goiana por um preço muito alto, tão elevado que a população não conseguia comprar carne. Argumentavam que as populações da Bahia e do Rio de Janeiro não precisavam das carnes secas de Pernambuco pois possuíam outros fornecedores, rogando, portanto, que as carnes secas em vez de irem para fora da capitania se desviem para a vila de Goiana.

⁵² BARBALHO, Luciana de Carvalho. *Capitania de Itamaracá, poder local e conflito: Goiana e Nossa Senhora de Conceição (1685-1742)*. Dissertação CCHLA/UFPB, p. 83. Disponível em <http://bdtd.biblioteca.ufpb.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=959>. Acesso em 28/04/2014.

⁵³ Idem, p. 81-83.

⁵⁴ Biblioteca Nacional. 10, 03, 018. DESCRIÇÃO da Capitania de Pernambuco. Século XVIII. Apesar de não apresentar uma data específica, o documento ainda descreve Goiana como parte da Capitania de Itamaracá, possuindo quatro freguesias, Tejicupapo, Tacuará, Desterro e Itamaracá. Portanto, ele deve ter sido confeccionado em período anterior a 1756, ano da extinção da Capitania de Itamaracá.

⁵⁵ BARBALHO, Luciana de Carvalho. Op. cit., p. 74.

No que diz respeito à pessoas negras, afirmamos que elas também estavam representadas em Goiana e região, fazendo parte da sociedade durante os anos de dificuldades, e, desta forma, também estavam sujeitos a crise econômica que atingira a todos na vila. Sobre os grupos subalternos da vila, a crise se traduziu em fome e mortes, como se depreende no trecho da cópia de uma certidão do secretário do Conselho Ultramarino, Joaquim José Lopes de Lavre, que faz referência a situação de parte da população negra de Itamaracá e, por extensão, de Goiana, na 1ª metade do século XVIII:

... e depoiz posta na ultima miseria por hum contagio pestilencial, e ultimamente por huma fome que arreduzio à ultima extremidade, chegando os naturaes a sustentarem-se de raízes de pao, que matando-lhes a fome, também lhe erão correiyoz da morte, cuja ultima calamidade sofrerão em 1723, deixando morrer a montes seus escravos, que constituem neste Pais a melhor posseção, por não terem com que os alimentar...⁵⁶

O ano de 1723 foi de calamidade para Goiana e outras localidades da Capitania de Itamaracá. Os proprietários tendo prejuízos econômicos, e, na ponta inversa da escala social, os negros escravizados perdendo suas vidas em função da falta de gêneros básicos para a sua alimentação. Estes que estavam morrendo aos “montes”, ao longo de suas vidas na vila, integravam-se economicamente às principais atividades econômicas, de maneira subordinada. Assim como os brancos, freqüentavam a Igreja e participavam de irmandades como a do *Rosário dos Homens Pretos*, ereta dentro dos termos da vila.

A morte era algo latente às condições de vida a que estavam expostos os negros em Goiana. Na 2ª metade do século XVIII, mais de 50 anos depois, permaneciam as mesmas dificuldades verificadas na 1ª metade do século. Na ocasião a Câmara de Goiana reclamava do preço dos escravos. O preço mínimo que pagavam por um escravo era de 80.000 réis, e, apesar do alto valor, os negros que lhes eram oferecidos estavam doentes. Duas epidemias ocorreram sobre a cidade, vitimando principalmente pessoas daquele grupo social. Tantos foram os mortos que não havia mais espaço, na Igreja Matriz, para se enterrá-los.⁵⁷ Por isso, por quase um ano, o costume de se enterrar os mortos na Matriz foi suspenso, e, mesmo

⁵⁶ AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10010. CERTIDÃO (cópia) do secretário do Conselho Ultramarino. 12/05/1779.

⁵⁷ Veremos no último item deste trabalho a questão do uso das Igrejas para o enterro das pessoas no século XVIII. Um costume que começou a ser combatido pelo discurso médico no século XIX, o que levou a construção de espaços específicos para o sepultamento dos mortos por parte das autoridades civis, os cemitérios. Tal espaço foi planejado para se localizar longe das cidades. Veremos também que o uso das igrejas como locais de enterramento estava relacionado com a atuação das irmandades leigas na América portuguesa.

assim, nas sepulturas que na Igreja haviam sido abertas, por falta de espaço, em cada uma não era raro colocar-se até três mortos.⁵⁸

Goiana era uma vila menos desenvolvida do que Olinda e Recife, apesar de possuir algumas características que a aproximava destas duas. Aquela cidade apresentava menos visibilidade no contexto da América portuguesa. Contudo, entendemos que a rigidez da estrutura da escravidão apresentou faces parecidas nas três vilas, tendo em vista que as mesmas se integravam no projeto colonial português, marcado pela exploração econômica baseada no trabalho escravo. O índice elevado de mortos entre a população escrava de Goiana nos revela um quadro tenebroso, e nos indica parte das dificuldades sociais e como elas se projetavam sobre os grupos subalternos, especificamente, os negros, no XVIII.

A partir do que vimos até aqui acerca das vilas de Recife, Olinda e Goiana, gostaríamos de apresentar o quadro seguinte para que visualizemos outros aspectos comparativos entre elas:

QUADRO 1

Situação administrativa, militar e econômica de Olinda, Recife e Goiana, século XVIII (anterior a 1756)

	Olinda	Recife	Goiana
Nº de Freguesias	8	3	4
Quantidade de Soldados ou guarnições	1.254	2.086	877
Nº de engenhos moentes	49	46	16

Fonte: Biblioteca Nacional. 10, 03, 018. DESCRIÇÃO da Capitania de Pernambuco. Século XVIII.

A quantidade de engenhos moentes ou ativos apresentados no quadro são indicadores que dimensionam o nível da atividade econômica que era desenvolvida nas três vilas. Apesar do desenvolvimento do comércio em Recife, a produção açucareira no século XVIII continuava a ser o principal critério para se mensurar a riqueza de uma cidade. Neste quesito Olinda e Recife se destacam em relação à Goiana. Também nos revela o crescimento do Recife em relação a Olinda, posto que no século XVII, o Recife se resumia a porto de Olinda, e, provavelmente, possuía menos engenhos do que na época que foi feito este levantamento.

⁵⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10010. CERTIDÃO (cópia) do secretário do Conselho Ultramarino. 12/05/1779.

Antes de 1756, aquela cidade passou a possuir uma produção açucareira independente de Olinda, quase que equiparada à vila “Duartina”, que sempre se pautou nesta atividade. As áreas de plantio do Recife localizavam-se distantes dos três bairros pioneiros da cidade que correspondiam ao espaço urbano propriamente dito da vila: Recife, Santo Antônio e Boa Vista.⁵⁹

A maior relevância de Recife sobre as outras duas também se mostra no quesito das guarnições lá presentes. O número de soldados de prontidão em Recife era muito superior a quantidade que se apresentava em Olinda e em Goiana, revelando o quanto se tornou necessário se guardar o porto, porta de entrada e saída das riquezas que se traziam e produziam em Pernambuco.

Em relação às freguesias o número maior delas em Olinda, provavelmente é um indício de que aquela cidade era a que possuía o maior território, em relação às outras duas, o que não deve causar admiração, pois Olinda, entre as três vilas, foi a que primeiro constituiu uma área urbana. As três freguesias do Recife citadas eram Cabo, Muribeca e Ipojuca que estavam separadas do porto por três, duas e três léguas respectivamente. Enquanto Goiana possuía quatro freguesias e uma delas, a de Tejucupapo distanciava-se do porto da vila por menos de meia légua. Enquanto as freguesias de Recife tinham como referencial de espaço e distância o porto da cidade - que era o principal de Pernambuco, pelo volume de produtos que por ele entravam e saíam da Capitania - as freguesias de Goiana também usavam como referencial que marcava as suas distâncias, o porto daquela vila, apesar de menor em comparação com o de Recife.⁶⁰ Por ser relativamente menor, e não permitir que certas embarcações pudessem aportar nele, o porto de Goiana, por vezes foi preterido pelo porto do Recife.⁶¹ Portanto, Goiana apresentava ligações econômicas (circulação de mercadorias) com Pernambuco e o porto do Recife, inclusive com a ingerência dos governadores da Capitania de Pernambuco⁶², apesar de até meados do século XVIII, estar vinculada a jurisdição de outra Capitania, a de Itamaracá.⁶³

Estas cidades e suas freguesias tinham o negro totalmente integrado a sua produção econômica e material. A vivência da comunidade de ascendência africana em Pernambuco,

⁵⁹ CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade...*, p. 21-22.

⁶⁰ Biblioteca Nacional. 10, 03, 018. DESCRIÇÃO da Capitania de Pernambuco. Século XVIII.

⁶¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 28, D. 2564. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João V, sobre a carta dos oficiais da Câmara de Goiana, informando a necessidade que têm aqueles moradores de escravos e pedindo autorização para poderem navegar embarcações para Angola e Costa da Mina. 03/07/1719.

⁶² Idem.

⁶³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 30, D. 2741. REQUERIMENTO dos oficiais da Câmara de Goiana ao rei D. João V, pedindo uma certidão da provisão passada na qual se proíbe de se arrematarem as fábricas dos engenhos e lavradores. 20/06/1724.

formada por ações que redundaram em produção material em Olinda, Recife e Goiana, dialoga com a constituição da cultura imaterial naquelas localidades. A fé e a religiosidade daquelas pessoas era a principal fonte de produção de cultura imaterial naqueles espaços. Como agentes nesse processo, os negros possuíam história. Uma história de grupos etnicamente e politicamente unidos ou separados em África, e que, a partir da diáspora, também se tornou a história do tráfico transatlântico de pessoas.

2.2 CAMINHOS E DESCAMINHOS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS

De portos localizados na costa africana eram embarcadas as pessoas que irrigariam com suor as terras do outro lado do oceano Atlântico. Estes locais de embarque terminaram sendo os pontos de procedência das populações que compunham a comunidade negra na diáspora. Luanda, em Angola, foi um dos principais portos de embarque de um número significativo de pessoas destinadas a América portuguesa. Entre os aspectos históricos desse processo incluem-se as condições favoráveis de navegação entre Angola-América, por causa do regime dos ventos que contribuía para a navegação “lusobrasileira, transatlântica e negra”.⁶⁴ Não só Angola, mas também Costa da Mina⁶⁵ possuíam portos que testemunharam um dos maiores dramas da história – o tráfico de escravos entre os séculos XV e XIX.

A procedência dos indivíduos de ascendência africana, na América portuguesa, era a forma usual de identificá-los no século XVIII, sempre se reportando ao porto de embarque. Porém, esta forma de identificação não era exata, uma vez que a indicação da procedência, como sendo os portos de onde saíam os escravos, não dava conta dos movimentos populacionais intestinos da África, resultantes das relações sociais que imbricavam etnias diferentes. Dos portos africanos podiam partir indivíduos de grupos étnicos diferentes.

Este problema foi levantado pelos estudos dedicados a assentos de batismo feitos por Mariza Carvalho, referentes ao Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII. Ali se distribuía entre os procedentes da costa ocidental da África, os “cacheus” e os “minas” embarcados respectivamente no porto do Cacheu e na baía do Benim. Os escravos de São Tomé e Cabo Verde integravam o circuito do comércio da Mina. Da costa centro ocidental

⁶⁴ ALENCASTRO, Luis Felipe de. Op. cit., p. 61-63. Navegação entre Portugal e a sua colônia na América.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 63.

vinham os do reino do Congo, e os de Angola. Entre os grupos que partiram de Angola, podemos citar os *massanganas*, os *caçanges*, *loandas*, *cabundás*, *benguelas*, entre outros.⁶⁶

De maneira que ao visualizarmos na documentação as expressões “preto da nação Angola”, ou da Guiné, ou de qualquer outro lugar de embarque na África, efetivamente estaremos falando de pessoas que também poderiam possuir histórias diferentes, por fazerem parte de povos diferentes, apesar de embarcados em um mesmo lugar e reduzidos a mesma condição social, de escravidão e de subalternidade.

Para além da procedência, no caso da América portuguesa, um outro aspecto deve ser levado em consideração para entendermos os caminhos do tráfico, a precedência de alguns grupos diante de outros. Ou seja, quais foram os primeiros grupos que foram trazidos para cá? E, igualmente importante, quais foram os últimos? No caso da América portuguesa, a precedência entre os escravos aponta para aqueles que partiram do Congo, da Guiné e, principalmente, a partir do século XVII, do reino do *Ndongo* ou Angola.⁶⁷

O reino de Portugal estabeleceu suas primeiras relações comerciais em África, junto ao reino do Congo no século XV. Os laços entre os dois reinos se estreitaram, inclusive com a conversão ao catolicismo realizada pela nobreza congoleza. O reino do Congo controlava várias localidades da África central pela força, e sua aliança com Portugal o ajudaria a aumentar este controle. Em contrapartida, os portugueses tinham acesso aos escravos que de forma progressiva passavam a ser fundamentais para os trabalhos nas ilhas atlânticas sob o domínio luso. Um dos locais que pagavam tributos ao Congo era o reino do *Ndongo*.⁶⁸

Contudo, no século XVI, as relações de Portugal com o Congo começaram a dar sinais de desgaste, pois, os portugueses passaram a procurar fazer outras alianças em África com povos que eram tributários do reino do Congo. Um desses foi justamente o *Ndongo*. Em meados daquele século as relações entre o *Ndongo* ou Angola e o Congo, se modificaram bastante, por causa da ingerência portuguesa. A partir daquele momento, atraídos pela possível existência de metais preciosos e escravos no território do *Ndongo*, os portugueses buscaram se aproximar mais de Angola.⁶⁹

Como desdobramento daquela aproximação, em 1575, os portugueses fundaram a sua primeira colônia em solo africano, São Paulo de Luanda, dentro do território que correspondia ao *Ndongo*. A partir de então Angola passou a ser a principal região fornecedora de escravos

⁶⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p. 109-110.

⁶⁷ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de rei Congo*, p. 113.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 100-102.

⁶⁹ *Idem*.

para os trabalhos na América portuguesa tendo, no século XVII, o apogeu desse comércio que interligava os dois lados do Atlântico.⁷⁰ Em estimativa de Joseph Miller, dos aproximadamente 10 milhões de escravos africanos que foram trazidos para as Américas, cerca de 40% eram procedentes do Congo e de Angola.⁷¹

Mas, no século XVIII, alguns navios negreiros começavam a vir de outros pontos do litoral ocidental africano, isto é, de regiões mais ao Norte como a Costa da Mina. Muitos desses navios eram oriundos de pontos do litoral da América portuguesa, isto é, traficantes radicados na América portuguesa, com autorização régia, partiam de Salvador, Rio de Janeiro e Recife, com destino a Angola e Costa da Mina.⁷² Esta realidade fez com que se agrupassem na América portuguesa, africanos de etnias que provavelmente não tinham qualquer afinidade em África. Esta variedade étnica entre os indivíduos de ascendência africana na América portuguesa, diferentemente do que ocorreu na metrópole, fez com que os pretos “angolas”, em função da precedência, tivessem uma representação social mais destacada do que outros grupos que chegaram depois, como os pretos “minas”.⁷³

Como veremos nos capítulos seguintes, nos documentos das irmandades negras, aparece a expressão “preto nacional” ou de “nação”. O significado efetivo de ser um “preto nacional” foi explicado por Mariza de Carvalho Soares. Entre os documentos pesquisados pela autora estão presentes duas expressões que se relacionavam aos negros escravizados – “gentio” e “nação”. Segundo Soares, “gentio” é um termo que estaria associado ao discurso religioso de conversão e catequese de um determinado grupo. Já a palavra “nação” corresponderia à população de um território que possuía unidade lingüística e leis comuns. Desta forma, o termo “gentio” tanto poderia referir-se a povos africanos como a povos indígenas, alvo da catequese missionária. Enquanto a expressão “nação”, estaria ligada a povos cristãos ou não com os quais o Estado português mantinha algum tipo de relação política ou econômica, de guerra ou paz.⁷⁴

Nos documentos pesquisados por Soares, relativos à primeira metade do século XVIII, a Guiné se apresentava para os portugueses como um espaço gentílico, sendo um campo missionário; enquanto Angola e a Costa da Mina, eram consideradas “nações”. Desta forma sugere-se que os pretos de Angola ou da Costa da Mina seriam os ditos “nacionais”, apesar de que aqueles que foram embarcados nos portos daquelas localidades, não

⁷⁰ SOUZA, Marina de Mello e. Op.cit., p. 103.

⁷¹ Apud SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 116.

⁷² REGINALDO, Lucilene. *O Rosário dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*, p. 250-252. Ver também SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 73-74.

⁷³ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 320.

⁷⁴ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 103.

necessariamente faziam parte de uma mesma etnia ou Estado. Em comum eles tinham pelo menos, o fato de terem sido embarcados para a América naqueles sítios. De maneira que esta terminologia utilizada pelas autoridades eclesiásticas na América portuguesa referindo-se aos “nacionais” de Angola ou da Costa da Mina, não era exata para representar a diversidade étnica africana que para a América portuguesa foi direcionada.⁷⁵

Não será nossa preocupação aqui, investigar o perfil étnico dos grupos africanos que se apresentavam em Recife, Olinda e Goiana. Antes nos interessa apenas percebermos as procedências em alguns momentos do século XVIII, a fim de entender de onde partiam os negros que iriam se integrar na trama social da Capitania de Pernambuco no Setecentos.

2.2.1 De Angola e Costa da Mina para Pernambuco (1719 e 1747)

A articulação para trazer africanos para Pernambuco na primeira metade do século XVIII envolvia diferentes agentes existentes na América portuguesa e na África. O tráfico foi feito a partir de comerciantes independentes ou vinculados à coroa portuguesa, que atuavam de forma articulada com nobres africanos. Na maior parte dos casos, as pessoas que foram trazidas para a América portuguesa como escravas, estavam em uma situação de subalternidade na África, pois eram prisioneiros de guerra ou criminosos aprisionados sob o poder de um líder (*soba*) ou rei.⁷⁶

A princípio alguns limites não foram ultrapassados pelos traficantes. Pois o comércio das gentes envolvia exclusivamente aqueles que já estavam subjugados em função de guerras ou crimes no continente. Os traficantes respeitavam os líderes de certos Estados ou nações africanos. Porém, posteriormente a escravidão se abateria sobre todos os segmentos sociais, estando, entre as pessoas reduzidas à escravidão, também membros da nobreza. Foi o que ocorreu com o Congo no século XVI, e marcou os desencontros entre os congolezes e os lusos. Este foi um dos fatores da crise do Congo no século XVII que motivou a batalha de *Mbwila*, entre forças portuguesas e congolezas, das quais os primeiros saíram vitoriosos.⁷⁷

Observando os documentos administrativos vinculados ao Conselho Ultramarino relativos à Capitania de Pernambuco no século XVIII, presentes no catálogo do “Projeto Resgate”⁷⁸, notamos que Angola e Costa da Mina, apesar de não serem os únicos locais

⁷⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 104.

⁷⁶ SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 100

⁷⁷ Ibidem, p. 74. O reino do Congo foi derrotado, e um longo período de guerras civis em seu interior foi iniciado marcando a decadência de sua unidade política.

⁷⁸ O qual nos referimos na Introdução deste trabalho, página 11.

citados, aparecem constantemente como áreas da África recorrentes, na escolha dos traficantes.

Antes do ano de 1756, segundo certa descrição da Capitania de Pernambuco, enviavam-se à Angola, a partir do porto do Recife, os seguintes produtos: “aguardente de cana, fábrica de farinha da terra, arroz, tabaco, doces, chinelas e botas”. E de lá vinha: “panos, marfim, esteiras, cachimbos, paus de redes, cera e *escravos*.”⁷⁹ (grifo nosso) Da Costa da Mina vinha: “ouro em pó, marfim e *escravos*”.⁸⁰ (grifo nosso) E para lá, remetia-se: “tabaco, aguardente de cana, açúcar, ouro lavrado e em pó”.⁸¹ Destacamos entre os produtos que vinham destes locais para a Capitania de Pernambuco, os escravos.

Dos principais produtos que eram remetidos dos portos da América portuguesa, que serviriam como moeda de troca no continente africano por escravos, estava o tabaco, gênero que também era produzido em Goiana para esta finalidade.⁸² A Câmara de Goiana no início do século XVIII se organizou para solicitar ao rei, D. João V, o direito de enviar embarcações para Angola e Costa da Mina a fim de trazer escravos para a vila e áreas adjacentes da Capitania real da qual ela estava ligada, Itamaracá. Argumentava a Câmara que havia grande “carestia” de escravos e, por isso desejava ela própria conduzir o comércio.⁸³

Porém, tal solicitação não foi bem recebida pelos governadores da Capitania vizinha de Pernambuco, pois ia de encontro aos interesses administrativos dela. Buscaram os “homens bons” de Goiana fazer articulações com os funcionários da fazenda régia e alfândega no sentido de conseguirem o seu pleito, tirando da discussão as autoridades locais de Pernambuco, ao que obtiveram êxito.⁸⁴

Durante o processo, que foi mediado por cartas e pareceres, destacamos algumas passagens. Uma delas é a que pontua claramente o que desejavam os “moradores” da vila de Goiana. João do Rêgo Barros em carta escrita no Recife afirma qual era o interesse da Câmara de Goiana da Capitania de Itamaracá:

... pedem a V.Magestade que os governadores desta Capitania (*Pernambuco*) se não intrometão nos ditos despachos, e que só os oficiais da Fazenda de VMagestade, a quem ocorre, naquella Capitania (*Itamaracá*), o fação. E que Liberalmente possuão as ditas Embarcações navegar para

⁷⁹ Biblioteca Nacional. 10, 03, 018. DESCRIÇÃO da Capitania de Pernambuco. Século XVIII.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem.

⁸² AHU_ACL_CU_015, Cx. 28, D. 2564. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. 03/07/1719.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Idem.

todas as partes com as mercadorias daquela Capitania (*Itamaracá*), izentas da subjeição dos governadores desta (*Pernambuco*).⁸⁵ (grifos nossos)

O pedido era para que os governadores de Pernambuco não se intrometessem nos despachos de mercadorias de Goiana, e que os moradores de Goiana tivessem liberdade para mandar suas embarcações de seu porto diretamente para “todas as partes”, isto é, África, sem nenhuma sujeição ou prestação de contas ao governo de Pernambuco, que, por sua vez, através do relato do mesmo João do Rêgo Barros, se posiciona de forma contrária as pretensões da Câmara de Goiana conforme o trecho abaixo:

Comtudo he sem duvida, que a dita Villa de Goyana não tem Porto que permita franqueza para Liberal negocio, e como fica em distância de doze legoas desta praça [] vem sem nenhum empedimento em todo o tempo do anno, os gêneros que lá se cultivão; E como os moradores daquela Capitania querem, como a VMagestade pedem que he quem só pode darlhes Licença para que Liberalmente possam navegar para todas as partes as mercadorias, izentos dos governadores desta praça, sem nenhuã destinação ou declaração, esta deve ser a cauza porque os governadores (*de Pernambuco*) lho não concentem, atendendo pois ao bem público, que a particullar conviniência daquelles moradores.⁸⁶ (Grifo nosso)

Além disso, estava posto na carta de João do Rêgo Barros que, a alegada falta de escravos para trabalho em Goiana ou na Capitania de Itamaracá, também se sentia em Pernambuco e adjacências, pois, naquela época os traficantes estavam preferindo direcionar os escravizados que traziam da África para o Rio de Janeiro, de onde seriam utilizados na mineração. E desta forma, procurava Rego Barros, diminuir a relevância do pedido de Goiana junto ao rei.⁸⁷

Por provisão real, e a despeito das autoridades em Pernambuco, Goiana ganhou direito de mandar navios diretamente para Angola e Costa da Mina, sem serem obrigados a ter no porto do Recife, intermediários neste negócio. A autorização teria validade de 6 anos. O rei ainda determinou que quando os navios fossem sair com destino à África, o provedor geral da Capitania da Paraíba deveria inspecionar-lhe a carga de tabaco que se remete à África no negócio do tráfico negreiro.⁸⁸ Neste episódio evidencia-se a intenção da coroa em desviar de Pernambuco, pelo menos naquela ocasião, a responsabilidade de inspecionar às cargas de

⁸⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 28, D. 2564. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. 03/07/1719.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Idem. “Sendo certo que a carestia dos Escravos não procede da falta de navegação naquela Capitania, pois, o mesmo se exprimenta nesta, e em todas as conquistas, depois que os Escravos tiverão melhor saída, e mais avantajado preço nas Minas do Rio de Janeiro.” (Trecho da carta de João do Rego Barros na Consulta ao Conselho Ultramarino)

⁸⁸ Idem.

Goiana, promovendo a Capitania da Paraíba para aquela função. Goiana conquistou o seu pleito, porém este tema também era relevante para a vila do Recife e o seu comércio em geral.

A Câmara do Recife em 1747 escreveu ao rei D. João V sobre um problema que os moradores daquela vila estavam enfrentando em torno da questão do tráfico negreiro. Esta carta apontava, em primeiro lugar, a rentabilidade da atividade do tráfico para os donos de navios que traziam os escravos, e como lucravam, igualmente, ao preparar as embarcações, carregando-as com produtos que seriam comercializados lá. Nesta questão se estabeleceu conflito.

A queixa era de que, contrariando os costumes correntes, os donos dos navios só estariam alocando cargas próprias nas embarcações, tirando a oportunidade dos “moradores” embarcarem suas mercadorias. Havia uma dependência dos produtores em relação aos donos dos navios para escoarem os seus produtos. Porém, ao que parece, alguns proprietários de navios eram também produtores ou tinham alianças econômicas com certos fazendeiros, e, em suas embarcações, só se carregavam produtos deles próprios ou de seus aliados. A Câmara municipal do Recife então sugeriu que o rei interviesse e determinasse pelo menos que a lotação dos navios fosse preenchida em 50% com produtos dos “moradores”, e os outros 50% com os produtos dos donos dos navios.⁸⁹ Esta situação revela indícios das possíveis alianças entre traficantes e alguns produtores em Pernambuco, prejudicando aqueles produtores que não tinham nenhuma sociedade com os donos de navios.

A carta da Câmara do Recife menciona o destino do navio: Costa da Mina. Para a Câmara o número ideal de navios, que possibilitaria se dinamizar o comércio com a África, seria oito por ano. Entretanto, queixava-se de que apenas três ou quatro cumpriam esta carreira, encerrando em duplo prejuízo. Primeiramente chegariam menos escravos para atender as necessidades econômicas. E, em segundo lugar, o fato do tabaco produzido (pela falta de transporte) correr o risco de estragar antes de ser embarcado.⁹⁰

Angola e Costa da Mina foram, no século XVIII, locais de onde partiu grande parte da população negra presente em Recife, Olinda e Goiana.⁹¹ Estes documentos vistos confirmam

⁸⁹ AHU_ACL_CU_015, Cx 66, D. 5588. CARTA dos oficiais da Câmara do Recife ao rei D. João V. 08/07/1747.

⁹⁰ Idem. “Senhor, foy V. Magestade servido mandar que os navios que fossem para Costa da Mina, ao negocio de escravos, sahisse por sortes com numero determinado, do que tem rezultado perjuizo aos povos, por que os senhores dos navios, e interessados, somente os carregão a sua custa, feyndo o negocio para sy e não admitindo carregações dos povos, sendosó elles os que particularmente se utilizam do negocio. Pelo que suplicams a V. Magestade se dugne mandar por negocio franco como de antes se praticava, ou ao menos que lotada a carga do navio, a metade carregue o senhorio e a metade os povos; porque se he bom esse negocio seja para todos. E que ao menos sejam oyto navios por anno...”

⁹¹ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 51. A autora afirma que os reinos do Congo/Angola e Costa da Mina, tornaram-se as principais áreas do tráfico já no início do século XVII.

isso. Porém, de Angola veio para a Capitania de Pernambuco um número de pessoas muito superior em relação à Costa da Mina, como afirma Quintão, ao citar o estudo de José Carlos Venâncio:

Entre 1742 e 1760 foram feitas 121 viagens entre Pernambuco e Angola (...) Provenientes da Costa da Mina no mesmo período (...) vieram 64 embarcações. (...) De Angola veio a maior parte dos escravos, representando mais de 85% do total (...). A Costa da Mina e Angola com seus três portos, Congo, Luanda e Benguela, são as duas regiões de que procedia a quase totalidade dos africanos vindos para o Brasil.⁹²

Indivíduos eram embarcados naqueles portos africanos e desembarcados no porto de Goiana (Itamaracá), e, principalmente, no de Recife. Apesar do porto do Recife ser muito importante, pois lá, os navios tinham a chance de obter mais mantimentos para uma nova travessia, ele não era exclusivo no desembarque dos escravos, conforme vimos o caso de Goiana em 1719. Além disso, outros pontos do litoral de Pernambuco tinham competência física para receber os navios do tráfico. No século XIX, em um contexto de proibição do tráfico, a partir de 1831, os traficantes desviavam suas embarcações com escravos para outros portos da costa de Pernambuco, a fim de burlarem a fiscalização no porto do Recife.⁹³ Acreditamos que alguns destes portos já existiam no século XVIII.

Em levantamento feito por Débora Albuquerque, Flávio Versiani e José Vergolino, que fizemos referência nas páginas 19 e 20, constatou-se o número aproximado de africanos que foram trazidos para Pernambuco entre do século XVI até o XIX. Os autores tomaram como referência os navios que chegavam ao porto do Recife vindos da África. Assim, em média, no século XVIII, foram desembarcados no Recife cerca de 3.300 indivíduos por ano. A média do século XVII foi menor, em torno de 2.500 por ano. Entretanto, entre 1801 e 1856, a média subiu para cerca de 5.000 africanos desembarcados por ano.⁹⁴

As dificuldades do período do século XVII, como as disputas com os holandeses na Bahia e em Pernambuco, bem como as que ocorreram no continente africano pelo controle dos portos, talvez expliquem a menor média apresentada no século XVII. No caso do século XIX, mesmo em se tratando de um período menor (não foi contabilizado o século como um

⁹² Apud QUINTÃO, Antonia Aparecida. Op. cit., p.173-174.

⁹³ CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade...*, p. 103-104.

⁹⁴ ALBUQUERQUE, Débora de Souza Leão. VERGOLINO, José Raimundo Oliveira. VERSIANI, Flávio Rabelo. *Financiamento e Organização do Tráfico de Escravos Para Pernambuco no Século XIX*. Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/revista/aprovados/Escravos.pdf>>. Acesso em: 15/05/2014. O resultado do levantamento foi colocado neste artigo. Eles se basearam nos dados *The trans-Atlantic Slave Trade Database*, atualizado pela última vez em 2007, que tem o apoio da Universidade de Harvard.

todo), a média de entrada de escravos foi a mais alta. Para os autores deste levantamento isso sugere que a economia pernambucana estaria aquecida no período.⁹⁵

Assim o Setecentos, no que se refere ao tráfico de escravos se caracterizaria como uma fase de transição ou intermediária, entre a baixa e a alta. Entretanto, olhando para os números percebe-se que a situação do século XVIII se aproximava mais da baixa do século XVII do que da alta do XIX, isto é, apesar da leve recuperação, a economia da Capitania de Pernambuco permanecia em crise. Pernambuco perdia escravos para o Rio de Janeiro no século XVIII, como se pode perceber em queixas de Câmaras municipais de Pernambuco, desta vez na 2ª metade do século, como veremos a diante,⁹⁶ e esta realidade apresentou reflexos econômicos sobre as irmandades negras daquele período, pois como veremos no próximo capítulo, o número elevado de irmãos alistados em uma irmandade significava mais rendas para ela, assim, como a diminuição de membros, era um fator de empobrecimento da mesma.

2.2.2 Das condições do tráfico

A vida destinada aos homens e mulheres escravizados em Pernambuco era obviamente dura e a trama social a qual eles estavam envolvidos, apresentava-se totalmente inclinada, do ponto de vista ideológico, a mantê-los como grupo subalterno conformado a esta condição. Antes, porém, aquelas pessoas tinham que literalmente sobreviver à travessia do Atlântico. Isso porque as condições da viagem eram as piores⁹⁷. Navios abarrotados de escravos, devido à ganância de contratadores inescrupulosos, levavam muitos africanos à morte durante a travessia. Por isso a coroa portuguesa, no século XVII, resolveu criar um ambiente jurídico estabelecendo limites e indicando como se deveriam transportar escravos da África para a América nas embarcações, era a Lei das Arqueações.⁹⁸

⁹⁵ ALBUQUERQUE, Débora de Souza Leão. VERGOLINO, José Raimundo Oliveira. VERSIANI, Flávio Rabelo. *Financiamento e Organização do Tráfico de Escravos Para Pernambuco no Século XIX*. Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/revista/aprovados/Escravos.pdf>>. Acesso em: 15/05/2014.

⁹⁶ Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Arq. 1. 2. 11. Conselho Ultramarino. OFÍCIOS das Câmaras (Olinda e Recife), p. 26, 26V, 27, 27V, 28 e 28V. 1780. Representação junto à rainha D. Maria I que fala do deplorável estado que os moradores das vilas de Recife e Olinda se encontravam desde a fundação da Companhia de Comércio de Pernambuco e da Paraíba, e que, entre outras acusações, atribui a dita Companhia o fornecimento de escravos sem competência, pois enviava para o Rio de Janeiro os melhores deixando os doentes e os “de refugio” para os lavradores e fabricantes de Pernambuco.

⁹⁷ ALENCASTRO, Luis Felipe de. Op. cit., p. 85.

⁹⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx 94, D. 7456. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar. 14/01/1761. O documento cita a Lei das Arqueações.

Um exemplo foi o que ocorreu com a corveta Nossa Senhora de Guadalupe, cujo capitão era Francisco Xavier de Carvalho. De acordo com o relato do governador de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva, em 20 de Outubro de 1757, aquela corveta que deveria transportar cerca de 356 escravos no máximo, teve em Angola o embarque de 395 africanos adultos e mais 9 crianças, dos quais durante a viagem 43 morreram. Dois anos depois, mais uma vez a corveta estava na costa africana onde embarcou em Angola cerca de 234 pessoas, um número abaixo do que a lei estabelecia para embarcações de seu porte, tendo como destino provável a vila do Recife. Chegando em 11 de Outubro de 1759 com menos 14 pessoas, que faleceram na travessia, isto é, um número bem menor de baixas.⁹⁹

O exemplo da corveta Nossa Senhora de Guadalupe, se repetiu em outras embarcações oriundas da África que aportaram em Pernambuco. Pois, onde se observara ou se calhara, ter-se o número de embarcados dentro do limite estabelecido pela lei, a mortalidade era menor. Entretanto, em todos os cinco casos de navios descritos por Luís Diogo Lobo da Silva, com o histórico de duas viagens cada, que partiram da África com destino a Pernambuco, sempre ocorreu a morte de pelo menos dois indivíduos. Isto é, mesmo se a referida Lei das Arqueações fosse cumprida pelos traficantes, não conseguiria reduzir a zero o número de vítimas nas travessias.¹⁰⁰

O índice de mortalidade elevado na travessia atlântica, provavelmente não representava menores lucros para os traficantes. Não era o bastante para que os contratadores e negociantes de escravos mudassem o seu comportamento no que se refere a superlotação dos navios. Ao que parece, quanto mais escravos pudessem ser embarcados, ainda que houvesse vítimas durante a travessia, o número absoluto dos que sobreviviam, ainda era alto o suficiente para que os traficantes obtivessem lucros elevados. Pensando novamente na Corveta Nossa Senhora de Guadalupe, que embarcou 395 adultos quando a Lei da Arqueação estabelecia que, pelo seu porte, só poderia ter embarcado 356, vejamos a conta. Com as 43 pessoas que morreram na travessia, chegaram ao Recife cerca de 352 indivíduos vivos, fora as 9 crianças que também foram embarcadas em Angola. Ou seja, na conta do contratador havia o total de 361 pessoas que podiam ser comercializadas, cinco a mais do que a lei permitia. Veja-se o que continua dizendo o governador de Pernambuco em sua carta ao Secretário da Marinha e Ultramar:

⁹⁹AHU_ACL_CU_015, Cx 94, D. 7456. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar. 14/01/176.

¹⁰⁰ Idem.

... praticaram os contratadores e negociantes a fraude que dezejavam, obrigando quando lhe defendia todo o excesso pellas clauzulas que nella se expressa a trazerem as embarcações, tal quantidade de Escravos, além dos que podem admitir a seus bordos...¹⁰¹

E acrescenta ainda sobre um navio de guerra, a “Galera” Nossa Senhora da Conceição da Ponte:

... que tendo hido lotada na antecedente viagem em trezentas e trinta e três cabeças, e não metendo além destas, mais de oito crias, entrou nesta praça com sette mortas, que pode ser não experimentasse a não lhe introduzir as ditas crias,... e vindo na última viagem pella arqueação que lhe fizerão em Angola, de quatrocentas e noventa e nove, e quinze crias, chegou a este porto com oitenta e seis mortos, de que se deve não ser a mortandade procedida de terem enchido estes miseraveis o tempo que a providencia lhe destinou de vida, mas sim da crueldade com que os apertam, sem atenção [a área] necessária para se deitarem, ar preciso para respirarem e lugar competente as águas e mantimentos, que lhe são indispensáveis, e não poderem acomodar os limitados porões e payos destas Embarcações...¹⁰²

Quase 17% de mortalidade na viagem da galé Nossa Senhora da Conceição que partiu de Angola com cerca de 499 africanos adultos e 15 crianças com destino a praça do Recife. Este é um número elevado de mortes de onde se depreende que as condições da travessia, obviamente, eram extremamente precárias, inclusive do ponto de vista do governador Luís Diogo Lobo da Silva.

Os sobreviventes muitas vezes desembarcavam doentes. Além disso, em terra, estes doentes poderiam não recobrar a saúde, chegando rapidamente à morte, aumentando as estatísticas de mortalidade. Luis Diogo Lobo da Silva, apesar de ser uma autoridade que buscava manter o sistema escravista funcionando em Pernambuco, portanto longe de ser um abolicionista ou alguém a favor dos negros, ressentia-se do comportamento dos contratadores e negociantes de escravos.¹⁰³

Em sua carta fala-se em “dano espiritual” das “almas” que jaziam em função da prática contumaz de se encher os navios vindos da África com africanos escravizados. O governador usa a cosmovisão católica para condenar a prática dos traficantes junto ao Secretário de Estado e Ultramar em 14 de Janeiro de 1761.¹⁰⁴

¹⁰¹ AHU_ACL_CU_015, Cx 94, D. 7456. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar. 14/01/1761.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem.

A travessia poderia durar quase 1 mês. Nas condições descritas no trecho da carta que colocamos acima, a morte para alguns era certa. Dezenove anos depois, em 1780, pouca coisa ou nada havia mudado com relação a esta questão. Chegara a Pernambuco, vindo de Angola, uma corveta com 360 escravos. Em verdade foram embarcados na África 400. Portanto, durante a viagem que durou 27 dias, 40 cativos morreram.¹⁰⁵

No último ano do século XVIII, mais um conflito estabelecido no espaço social de Pernambuco veio à tona. O problema em questão era a necessidade de se fazer a quarentena sobre os escravos que chegassem à Capitania vindos da “Costa de África”. Através de uma correspondência entre o bispo, D. José da Cunha Azeredo Coutinho e o Secretário de Estado Marinha e Ultramar, Rodrigo de Sousa Coutinho temos acesso aos termos. Percebemos que o conflito envolvia o governo da Capitania e os negociantes de escravos da mesma.¹⁰⁶ A raiz daquele conflito não buscamos levantar neste trabalho com exatidão, mas, acreditamos que possa ser que remonte aos problemas entre os produtores e os mascates da capitania e suas redes de relacionamento existentes nos séculos XVII e início do XVIII.¹⁰⁷ Pois, se a quarentena fosse realizada, os senhores de engenho teriam tempo de chegar ao Recife para poderem concorrer com os outros interessados por escravos, em condições iguais.

O bispo de Pernambuco escreveu ao secretário pondo o problema de uma forma didática, usando da eloquência, que desenvolveu a partir de sua experiência como padre. Este documento expõe mais uma vez as condições terríveis as quais os negros escravizados eram submetidos na travessia e nos primeiros momentos na Capitania.

E os negros da Costa da África o menor mal que eles trazem é a sarna, a bexiga, as bobas, o mal de Loanda, e outros próprios de um país impestado e doentio, ou provenientes da imundície, e falta de aceio, e de limpeza dos navios: cada armazém onde se recolhem taes escravos é um Hospital, uma enxovia, uma casa de imundície... espalhar estez armazéns pelo meio desta Povoação é espalhar o mal por toda a parte.¹⁰⁸

¹⁰⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 136, D. 10171 OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar. AHU_ACL_CU_015, Cx. 136, D. 10171. 07/05/1780.

¹⁰⁶ De acordo com o levantamento citado anteriormente, sobre o tráfico de escravos para Pernambuco nos séculos XVII, XVIII e XIX, a maioria das embarcações, carregadas de escravos, que chegaram à Capitania pernambucana haviam partido de Pernambuco, isto é, iniciaram a viagem em Pernambuco com destino à África e daquele continente retornaram à Pernambuco. No período descrito foram 1364 embarcações que adentraram em Pernambuco, de onde cerca de 1189, haviam partido desta capitania com destino à África e retornaram com escravos. Este dado, segundo os autores, sugere que a organização e o financiamento daquelas viagens era feito por pessoas que moravam em Pernambuco. Corroborando com esta tese lembramos-nos da Câmara de Goiana que teve permissão para que os moradores da vila, durante seis anos pudessem ir livremente à Angola e Costa da Mina buscar escravos.

¹⁰⁷ BARBALHO, Luciana de Carvalho. Op.cit., especialmente o capítulo 4.

¹⁰⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 216, D. 14657. OFÍCIO do Bispo de Pernambuco ao Secretário de Estado Marinha e Ultramar. 06/06/1800.

Muitos africanos chegavam doentes, depois de sobreviverem à travessia atlântica, conforme verificamos antes. Aqui o bispo lista algumas destas doenças e indica a razão delas terem se disseminado entre os negros. Por esta passagem se percebe que após desembarcarem em solo da Capitania, os africanos eram deslocados para galpões existentes na vila. Estes foram caracterizados pelo bispo como sendo verdadeiros hospitais, onde as condições higiênicas eram inexistentes, e, portanto, em seu interior as doenças teriam um terreno fértil para se proliferar. Portanto, tais galpões ou “armazéns” eram uma ameaça a saúde de toda a povoação. Este argumento foi utilizado por ele para justificar a necessidade de se proceder a realização de quarentena.

Assim o bispo acusa os negociantes de negligenciarem esta orientação pois “aos negociantes desta praça só importa o seu dinheiro e não importa a saúde destes povos.”¹⁰⁹ Ao passo que, segundo o mesmo religioso, os negociantes acusavam o governo de Pernambuco, em suas exigências relativas à quarentena, como estando a abusar de sua autoridade pois disseram “que este governo excedeu todos os limites da sua jurisdição, quando sem dar parte, ou receber as reais ordens, tomou sobre si o abraçar e fazer executar a quarentena dos escravos da Costa da África.”¹¹⁰

Na defesa da quarentena diante do Secretário da Marinha e Ultramar, o bispo, enquanto emissário do governo de Pernambuco, afirma que ela seria duplamente útil. Em primeiro lugar para se averiguar a existência ou não de algum tipo de peste ou doença contagiosa entre os escravos, e, em segundo lugar, dar-se tempo para que os senhores de engenho conseguissem chegar a cidade do Recife a fim de terem a oportunidade de adquirir escravos sem o monopólio e as fraudes dos negociantes.¹¹¹

Em relação a esta segunda utilidade da quarentena, acusa o bispo uma prática fraudulenta praticada pelos negociantes que traz sérios prejuízos aos senhores de engenho que precisam de tempo para se deslocar de suas localidades até a praça do Recife, para comprarem escravos recém-chegados. Com diz:

fingem vendidos os escravos em prasa publica por um preso geral em grandes lotes de 200 e 300 escravoz aos seus Caixeiros e amigos, para assim darem as contas aos seus correspondentes, como fez José Fernandes da Cunha ao seu Caixeiro João Paulino e outros, para depois os revenderem

¹⁰⁹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 216, D. 14657. OFÍCIO do Bispo de Pernambuco ao Secretário de Estado Marinha e Ultramar. 06/06/1800.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Idem.

por duas e três vezes mais caro aos pobres Lavradores e Senhores de Engenho, que não tem outro remédio;...¹¹²

Por trás destes conflitos que envolvia pessoas que faziam parte de grupos com posses em Pernambuco, por mais que o bispo tenha chamado de “pobres” os lavradores que vinham ao Recife adquirir escravos, estava o público alvo da questão, os africanos. Aqueles homens e mulheres, recém-chegados, ainda trilhariam um tortuoso caminho de adaptação, conhecimento do novo espaço, conhecimento da dinâmica social, e dos códigos de sobrevivência no escravismo. Conhecer as brechas ou “criar fissuras onde não havia brechas”.¹¹³ Conhecer ou reconhecer outros de ascendência africana, enfim construir uma identidade diaspórica. Neste processo como veremos, terão nas irmandades negras, como a de *Nossa Senhora do Rosário*, um importante aliado.

2.3 GRUPOS SUBALTERNOS NA POPULAÇÃO DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO

A população da Capitania de Pernambuco no século XVIII deve ser classificada de uma maneira que vá além do binômio senhores - escravos. Sem detalharmos o que realizava cada sujeito naquele espaço, podemos considerar que existiam grupos diferentes de pessoas em seu interior. Destacamos aqui o dos subalternos¹¹⁴. Esta subalternidade relacionava-se com a imposição de limites por parte das elites sobre aqueles indivíduos, que buscava inviabilizar qualquer tentativa dele ingressar nesta elite.

Porém, diferente da uniformidade que a princípio possa parecer que fazia parte daquele grupo, os subalternos eram um grupo heterogêneo¹¹⁵ pois era composto por homens e mulheres índios, negros, brancos ou pardos, não proprietários, livres ou cativos. Entre os cativos poderiam ser listados os negros, e os pardos. No que se refere aos negros, além de cativos ou forros, quanto ao nascimento, havia os “crioulos” e os “nacionais”.¹¹⁶

¹¹² AHU_ACL_CU_015, Cx. 216, D. 14657. OFÍCIO do Bispo de Pernambuco ao Secretário de Estado Marinha e Ultramar. 06/06/1800.

¹¹³ Marcus J. M. de Carvalho na Apresentação do livro *Vozes na Senzala: cotidiano e resistência nas últimas décadas da escravidão em Olinda 1871-1888*, de Robson Costa, p. 13-14.

¹¹⁴ O grupo dos subalternos como as pessoas mais pobres da sociedade e que, de alguma forma estavam a serviço de grupos que apresentavam condição econômica melhor. Por esta condição econômica desfavorável, socialmente foi construído, a partir das ideologias da classe dominante, representações que os denigrem. Finalmente, aos subalternos é negada a oportunidade de expressar-se acerca de si e dos outros, a ponto de subverter a sociedade, pondo-a a serviço de seus interesses. Neste sentido sendo silenciados, de acordo com a visão de Spivak, que apresentamos na introdução deste trabalho.

¹¹⁵ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?*, p. 73.

¹¹⁶ Crioulo correspondia ao negro nascido na América portuguesa, era o “natural da terra”. “Nacional”, no século XVIII, significava o negro procedente de Angola ou da Costa da Mina, como vimos na página 39.

Sobre os pardos existiam grandes desconfianças por parte da elite branca. Diz Hebe Mattos, que sua consolidação como livres na sociedade fazia com que não mais se recaísse neles o “estigma da escravidão”, porém, também não se esquecia este estigma completamente.¹¹⁷

Em meio a esta população que vivia em Pernambuco, importantes contradições se configuravam, às vezes opondo pessoas de um mesmo grupo, em função das redes que se formavam, como por exemplo, quando vimos os processos relacionados aos conflitos entre a “nobreza da terra” e a “mascataria” no início do século XVIII, envolvendo grupos que formavam a classe dominante.¹¹⁸ Outro exemplo dessas contradições, foi a disputa interna por cargos na sucessão da direção da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário* do Recife em meados do século XIX, opondo membros daquela irmandade negra.¹¹⁹ Também veremos no item 4 deste trabalho as disputas entre duas irmandades negras no Recife (Rosário e São Benedito).

Evidentemente, para além das contradições intra-grupo, ocorriam também as contradições que opunham grupos em condições sócio-econômicas opostas, classes dominantes e classes subalternas. Este quadro indica o potencial de tensões presentes no bojo da população da Capitania de Pernambuco, as quais passaremos a apresentar a seguir.

2.3.1 Ao Norte e ao Sul, tensões sociais – bandos de *facinorosos* e quilombolas em Pernambuco

Em Pernambuco no seio da população espalhada pela costa, as contradições sociais por vezes se transformaram em tensões sociais. Entre os grupos subalternos¹²⁰ livres havia poucas alternativas de sobrevivência na sociedade, uma delas era partir para a subversão da ordem, outra, era tentar ingressar nas forças constituídas para a manutenção da ordem, ainda que tal ordem, objetivamente, não fosse favorável a ele, no longo prazo. Esta última alternativa se concretizava ao percebermos pessoas do grupo subalterno sendo recrutadas para

¹¹⁷ Apud REGINALDO, Lucilene. *O Rosário dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*, p. 54.

¹¹⁸ BARBALHO, Luciana de Carvalho. Op.cit., p. 80-81.

¹¹⁹ MAC CORD, Marcelo. *O Rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife 1848-1872*, p. 52-53.

¹²⁰ Por grupo subalterno indicamos na introdução deste trabalho o nosso entendimento. Ver página 8.

compor as forças militares da ordem vigente, muitas vezes se colocando contra outras, que estavam expostas a condições materiais e sociais semelhantes.¹²¹

Em 20 de Julho de 1768, o governador de Pernambuco, Luís José da Cunha Grã Ataíde e Melo, escreve ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, informando que o capitão-mor de Goiana, Sebastião Correa Lima, apresentou-lhe, dois meses antes, um problema que estava ocorrendo naquele distrito nos lugares chamados “Carissê” e “Terra-Dura”.

Dois bandos formados por pretos, mamelucos e outros mestiços estavam roubando pessoas e casas, e, além disso, praticavam “cruelíssimos” assassinios na região, que “haviam posto em terror todos aqueles habitantes” da região. Aqui queremos destacar quem eram as pessoas que, segundo a carta do governador, participavam daqueles bandos, a saber, pretos e mestiços. Não se cita a presença de brancos.¹²² Eram pessoas que, na estratificação social do período colonial, estavam na base subalterna.

O governador de Pernambuco expediu ordem com o objetivo de “surpreender com a brevidade possível aos agressores”, direcionada ao coronel de cavalaria de Goiana, Antonio Albuquerque e Melo e ao capitão-mor da vila, Sebastião Correa Lima, para que unissem esforços no combate aos “facinorosos”. Nesta tarefa o coronel deveria mobilizar suas forças militares. No documento do governador não conseguimos perceber qual era o perfil destas forças militares, porém, acreditamos que ela poderia ser formada por mestiços e pretos livres.¹²³

O governador de Pernambuco também convoca o diretor da vila de Alhandra, localizada perto de Goiana, para ajudar na captura dos integrantes daqueles bandos, com “índios competentes para a empresa”. A presença de índios nas forças da ordem talvez se explique pelo conhecimento que os mesmos deveriam ter dos caminhos da região. Um conhecimento equivalente ao conhecimento dos integrantes dos bandos.¹²⁴ Percebe-se a contradição neste episódio tenso, que envolvia membros de camadas subjugadas, uma vez que estavam colocados em lados opostos (ou com interesses diferentes), grupos subalternos dentro do espaço social sob a administração do governador de Pernambuco. É possível que aqueles que cooperavam com as forças do governo, o faziam sobre pressão ou coação.

¹²¹ SILVA, Kalina Vanderlei. *O Miserável Soldo e a boa ordem da sociedade colonial*, p. 115-138. O ingresso de pretos e mestiços livres nas milícias estava aberto pelo número reduzido de brancos livres pobres. E, para aqueles grupos subalternos ingressar nas milícias poderia significar uma chance para se ascender socialmente.

¹²² AHU_ACL_CU_015, Cx. 105, D. 8186. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar.20/07/1768.

¹²³ Idem.

¹²⁴ Idem.

Em 25 de Junho de 1768, a primeira diligência executada contra os bandos obteve sucesso, ao capturar cerca de 16 pessoas e encerrá-las na cadeia de Goiana, a fim de que aguardassem a condenação definitiva daquele governo.¹²⁵ As tensões sociais também ocorriam no Sul da Capitania.

Na mata Sul de Pernambuco, vários engenhos se formaram originando povoações que se vinculavam a Olinda, pois alguns povoados se tornaram freguesias da vila Duartina. Naquela região de produção açucareira no período colonial em função do propício solo massapé, um engenho foi estabelecido por Bernardo Pereira Simões no lugar chamado “Arandepé”, sito a dez léguas do Recife.¹²⁶

Contudo, o proprietário afirmou em requerimento de 25 de Janeiro de 1787, que não podia ir ao seu engenho por este ter se tornado um local que lhe oferecia “risco de vida”, razão pela qual requeria ele o “privilégio de trazer pistolas e armas para a inculpável e necessária defesa da vida”.¹²⁷

A insegurança de Bernardo Simões, provavelmente afetava a outros proprietários de engenhos em Pernambuco no século XVIII, causando novas tensões, porque ela estava diretamente ligada a relação escravo-senhor, que na América portuguesa significava um conflito que envolvia negros escravizados e senhores brancos. O motivo da insegurança que levou o senhor de engenho a solicitar permissão para portar armas de fogo é o que se depreende no trecho abaixo:

Senhora

Diz Bernardo Pereira Simoens que ele suplicante, e pelos documentos juntos, mostra ter fundado hum engenho de assucar a sua custa em Arandepé,... adonde não podia hir risco de vida pela invazão de escravos fugidos, que andam por aqueles matos e solitárias estradas...¹²⁸

Temia Bernardo Pereira Simões o fato de a região ter se tornado refúgio de pessoas que haviam conseguido escapar de locais onde eram escravos. Tais pessoas deveriam se ressentir daqueles que os oprimiram no tempo do cativo. De maneira que um senhor de engenho em poder de comunidades negras “clandestinas”, naturalmente, não esperaria outro tratamento que não fosse proporcional à violência que ele empregara sobre seus escravos. Bernardo Simões devia saber disso, por isso não queria cair nas mãos daqueles pretos que,

¹²⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 105, D. 8186. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar. 20/07/1768.

¹²⁶ AHU_ACL_CL_015, Cx. 158, D. 11414. REQUERIMENTO do Senhor de Engenho em Arandepé à rainha D. Maria I. Anterior a 25/01/1787.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Idem.

próximo a sua propriedade, haviam se refugiado e, provavelmente, organizado ou se incorporado a um quilombo.

Sobre o significado da expressão “quilombo”, devemos considerar que remete a um tipo de organização guerreira que existia na África central composta por *jagas*. Os *jagas* eram conhecidos no século XVI como combatentes habilidosos e ferozes que atuavam tanto no território do Congo como em Angola. O “campo militar e confraria de iniciação de novos guerreiros” *jagas* em África chamava-se *kilombo*.¹²⁹

Na América portuguesa, os quilombos podiam ter a conotação de serem locais onde viviam guerreiros e ex-escravos que estavam dispostos a lutar pela sua liberdade, não procurando atuar de acordo com as leis sociais da época, mas apresentando claro comportamento que visava subverter a ordem. Mas, por outro lado, alguns quilombos mantinham relações freqüentes com as vilas administradas pelos brancos, o que revela os arranjos que foram se delineando no processo de construção dos espaços coloniais na América portuguesa. Por serem organizações que ensejavam uma coletividade de indivíduos, os quilombos na América portuguesa, seriam representações das aspirações de parte da população negra e subalterna onde quer que eles tenham se constituído. Neles havia hierarquia, inclusive com reinados¹³⁰, a semelhança do que, como veremos adiante (item 4), acontecia nas Irmandades de *Nossa Senhora do Rosário* dos Homens Pretos.

O senso de comunidade ou coletividade seria o aspecto que aproximaria os quilombos das irmandades de negros. Assim como os quilombos, as irmandades negras terminaram representando algumas demandas daquela população que nelas se enfileiraram, entretanto, as irmandades eram organismos constituídos nos limites da legalidade da época, sob a vigilância das autoridades constituídas pela coroa. Assim, veremos nos itens 3 e 4, os mecanismos utilizados por estas irmandades, que, mesmo sendo estriados pelo poder vigente, permitiram “alisamentos”¹³¹ ao se observar o comportamento da comunidade negra, sobretudo nos períodos festivos, que operavam e ajudavam a construir novas identidades culturais na América portuguesa em geral, e, em Pernambuco, em particular.

Nas áreas centrais da vila do Recife, onde não se praticavam atividades rurais, muitos escravos procuravam se desvencilhar do cativo através do anonimato que o aglomerado de pessoas poderia proporcionar, camuflando-se na multidão.¹³² Nos espaços rurais, as fugas

¹²⁹ ALENCASTRO, Luis Felipe de. Op. cit., p. 90.

¹³⁰ SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 241.

¹³¹ Ver a discussão feita na Introdução deste trabalho, sobre espaços estriados e espaços lisos. Páginas 13 a 15.

¹³² CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade...*, p. 177.

para o mato com a conseqüente constituição de quilombos, parece ter sido uma estratégia mais plausível para se alcançar a liberdade.

Contudo, de maneira nenhuma queremos aqui enquadrar um ou outro comportamento de maneira dura. Pois, escravos do eito podiam tentar fugir para as cidades e escravos urbanos poderiam buscar refúgio nos quilombos que se formaram nas matas de Pernambuco. O que determinaria a opção por uma dessas alternativas era a oportunidade. O quilombo Malunguinho, nas imediações de Olinda e Recife, por muito tempo foi refúgio de escravos urbanos. Sua destruição no século XIX, fez com que fugir para o mato tenha perdido o sentido para os escravos urbanos das ditas vilas.¹³³

Como veremos nos itens adiante, que tratam das Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, as confrarias negras como estas citadas, também poderiam atuar como elos condutores de liberdades individuais, mas, diferente dos quilombos, reafirmamos que na maioria das vezes atuavam em conformidade com os mecanismos legais.

2.3.2 Tensões na administração: Câmaras Municipais de Olinda, Goiana e Recife contra o monopólio da Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba

Como vimos, o espaço relativo à Pernambuco no século XVIII, foi palco de algumas disputas. Contudo, um incômodo, político administrativo, comum às Câmaras municipais de Olinda, Recife e Goiana, na segunda metade do século, era a existência e a atuação da Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba¹³⁴, criada em 1760.¹³⁵

A instalação daquela Companhia Geral resultou da política monopolista mercantilista estabelecida pelo Marquês de Pombal, ao se tornar o principal ministro do rei D. José I, entre 1750-1777. Sua criação em 1759 e instalação em 1760, ocorrera depois que Pombal já houvera estabelecido a Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755. As Companhias pombalinas possuíam uma administração que gozava de autonomia, apesar de que parte de suas atividades eram financiadas pelo Estado. Visavam combater o contrabando e controlar o comércio no Norte e Nordeste da colônia, aumentando o fisco e as arrecadações

¹³³ CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade...*, p. 190-191.

¹³⁴ daqui em diante será utilizada apenas a expressão Companhia Geral.

¹³⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10010. CERTIDÃO (cópia) do secretário do Conselho Ultramarino. 12/05/1779.

da coroa na região, assim como estabelecendo uma distância segura em relação à Inglaterra, para que aquele país não interferisse no comércio colonial português.¹³⁶

Tais Companhias foram extintas no governo de D. Maria I (1777-1792) no contexto da “Viradeira”¹³⁷; talvez, no caso da Companhia Geral, estimulada por uma enxurrada de reclamações contra ela, enviadas pelas Câmaras das principais vilas de Pernambuco, Olinda, Goiana e Recife.

As tensões políticas em torno desta Companhia Geral renderam queixas por parte das Câmaras, e justificativas pelo lado dos delegados da dita Companhia Geral. O principal problema, ponto do conflito, era o monopólio comercial exercido por esta Companhia Geral, o que ia contra os interesses dos “homens bons” das vilas citadas. Este conflito tinha relação direta com os grupos subalternos de Olinda, Recife e Goiana, especialmente a população negra, pois um dos monopólios questionados pela elite local envolvia a questão do fornecimento de escravos.

Em 23 de Abril de 1777, a Câmara de Olinda se queixou diante do rei, através de carta, dos problemas referentes à Companhia Geral. A carta afirmava que a política em curso praticada pela Companhia Geral vinha deixando Olinda em estado “deplorável”. Os vereadores que, ao longo do século XVIII viram a vila definhando, acreditaram que a instituição da Companhia Geral, poderia significar o início de sua recuperação. Dezesete anos depois não havia mais esta esperança, só queixas.¹³⁸

De acordo com a Câmara de Olinda, o problema era o pouco numerário em dinheiro que fazia parte dos fundos da Companhia Geral, insuficientes para abastecer a terra com os “gêneros necessários”. Aquela falta de moeda estava “aniquilando” os fabricantes, que não obtendo crédito em moeda junto a Companhia Geral, viam-se na obrigação de venderem o seu açúcar com descontos de 400 réis por arroba, a fim de ter acesso ao dinheiro.¹³⁹

Por outro lado cabia à Companhia Geral fornecer escravos aos senhores de engenho para a produção açucareira. Porém, o valor cobrado era bastante elevado, e o negócio só se fazia com dinheiro. A reclamação da Câmara era de que aos fabricantes a quantidade e qualidade de escravos tornavam-se “ínfimas, porque os administradores da Companhia Geral reservam para si e seus parciais os melhores”, restando para os fabricantes da terra os

¹³⁶ DIAS, Érika. *A Capitania de Pernambuco e a Instalação da Companhia Geral de Comércio*, p. 10. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/erika_dias.pdf>. Acesso em: 17/05/2014.

¹³⁷ Expressão utilizada para caracterizar a transição do fim do governo do Marquês de Pombal (principal ministro do rei D. José I) para o início da era de D. Maria I, rainha de Portugal. O processo foi marcado pela reaproximação à Inglaterra, no plano externo, e pela volta da ingerência da nobreza e do clero no plano interno.

¹³⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 126, D. 9577. CARTA da Câmara de Olinda ao rei D. José I. 23/04/1777.

¹³⁹ Idem.

escravos doentes que logo morreriam nos engenhos, resultando sempre em um número baixo de trabalhadores. Agindo assim a Companhia Geral contribuía para os descontos nas mercadorias dos senhores de engenho, vendendo sempre os gêneros mais necessários a eles só por dinheiro. Desta forma, denunciava a Câmara, ia se “esterilizando” a agricultura e o comércio na vila.¹⁴⁰

A Câmara de Goiana usou o mesmo tom de crítica à Companhia Geral. Um tom queixoso, diante da rainha, através de carta enviada em 8 de Agosto de 1778. As queixas eram direcionadas a falta de apoio na produção e distribuição dos bens produzidos na localidade, como tabaco e açúcar, desde quando a Companhia Geral foi instituída. Outro problema era o endividamento e os juros cobrados por ela.¹⁴¹ Conforme se vê:

... porque olhando para os que fabricão tabacoz, se vê este gênero de todo sem sahida... sem contradição se corrompe huma boa parte nos Armazéns da Praça para elles destinado pela mesma Companhia, pela demora da sua expedição... Os fabricantes de Assucar, tanto Senhores de Engenho, como Lavradores se vem com suas Fabricas muito empenhadas e atrazadas...¹⁴²

Sobre os escravos que “constituem neste país a melhor possessão”, a Câmara de Goiana reclamava que a política da Companhia Geral contribuía para que os preços dos mesmos fossem muito superiores em relação à época em que ela ainda não havia se constituído. Os escravos, antes da Companhia Geral, de acordo com a reclamação, poderiam ser comprados por “quarenta, cinqüenta e sessenta mil réis cada um”, ao passo que na vigência da Companhia Geral, esse preço não era inferior a oitenta mil réis. E os indivíduos escravizados não tinham saúde, o que fazia com que a mortalidade e os prejuízos que ela produzia fossem altos.¹⁴³

A comunidade negra em Goiana, no século XVIII, como indica a documentação produzida pela Câmara, enfrentou sérios problemas de saúde e mortalidade tanto na 1ª metade do século como na 2ª. Se considerarmos que pelo menos uma parcela destes indivíduos participava da principal irmandade negra da vila, a de *Nossa Senhora do Rosário dos Pretos*, podemos entender que muito trabalho teve aquela confraria no enterramento dos seus, uma vez que, como veremos, uma das principais atividades das irmandades era prestar auxílio na hora da morte.

¹⁴⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx. 126, D. 9577. CARTA da Câmara de Olinda ao rei D. José I. 23/04/1777.

¹⁴¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10010. CERTIDÃO do Secretário do Conselho Ultramarino. 12/05/1779.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ Idem.

A Câmara do Recife, a semelhança do que fizeram as Câmaras de Olinda e Goiana, também se correspondeu com o Estado luso, em especial o Conselho Ultramarino, para proferir queixas acerca da administração da Companhia Geral, nos negócios da Capitania e da dita vila.

Basicamente o que ela pedia em Carta de 12 de maio de 1779, além da extinção da Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba, era que a mesma pagasse o subsídio do açúcar que por 12 anos, “e contra as ordens régias deixou de pagar aos fabricantes”, além de que mantivesse os juros praticados sobre os empréstimos realizados aos senhores de engenho, sem aumentá-los, e, finalmente, que nas cobranças dos empréstimos, fosse dado um prazo mais longo para o pagamento, e não cobrado de uma vez.¹⁴⁴

O imbróglio do subsídio do açúcar tem suas origens ligadas ao decreto real proferido em 27 de Janeiro de 1751, onde estava estabelecido que aqueles responsáveis em transportar o açúcar deveriam pagar cerca de 60 réis por cada arroba carregada, ao lavrador.¹⁴⁵ Devido ao não cumprimento deste decreto por parte da Companhia Geral, ao longo de 12 anos, um novo decreto real em 1775, ainda sob a vigência do Marquês de Pombal, obrigou tal Companhia Geral a retomar aqueles pagamentos aos senhores de engenho. No entanto, e aí residia o conflito, enquanto a Companhia Geral interpretou que os pagamentos não retroagiriam ao tempo em que deixou de pagar, a Câmara do Recife entendia que sim.¹⁴⁶

Quanto a prerrogativa da Companhia Geral em comercializar bens no espaço colonial, a Câmara do Recife apresentava reclamações semelhantes àquelas proferidas por Olinda e Goiana, por exemplo, que eram:

... exorbitantes os preços porque vende a Companhia todos os seus gêneros aos necessitados fabricantes: aos tanto por cento do seu transporte, que já recaem sobre outros tantos por cento carregados na Europa, acumulando-se-lhe agora o juro, que sucessivamente se vai amontoando a sorte principal,... absorve-se o patrimônio de todos habitantes, desanimam-se a agricultura e faz-se a dívida insolúvel.¹⁴⁷

¹⁴⁴ AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10009. CARTA dos oficiais da Câmara do Recife à rainha. 12/05/1779.

¹⁴⁵ Idem. “assim o praticou sempre a praça antes de haver Companhia, e, depois, a mesma Companhia, nos quatro primeiros anos, até que voluntariamente, de seu próprio arbítrio e autoridade, suspendeu o pagamento do dito subsídio... continuou no seu despotismo pelo espaço de 12 anos, até que representando a Vossa Majestade, Francisco Xavier Cavalcanti Albuquerque, um dos maiores fabricantes do país, a injustiça de semelhante procedimento, foi Vossa Majestade servida mandar que se pagasse o subsídio de todo açúcar pelo decreto de 6 de Maio de 1775, que com efeito tornaram e vão pagando.”

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Idem.

Entre os “gêneros” que a Companhia Geral distribuía e comercializava em Recife, listavam-se escravos, que vimos, enfrentavam um drama na vila de Goiana. Em Recife também a situação dos negros escravizados e forros, no século XVIII, caracterizava-se pela binômio doença e morte.

Segundo a Câmara do Recife, os então 19 anos de vigência da Companhia Geral, representaram 19 anos de acumulação de dívidas crescentes dos “moradores da terra”, bem entendido, dos proprietários rurais, junto a ela. Portanto, já que a dívida se encontrava bastante elevada e o que ocasionou o seu crescimento havia sido a política “injusta” praticada pela Companhia Geral, a Câmara pleiteava junto à rainha uma determinação para que seu pagamento fosse realizado em parcelas anuais até a sua quitação, sendo “o único remédio que pode salvar a Capitania”.¹⁴⁸

A sintonia dos discursos das Câmaras de Olinda, Goiana e Recife, é indício de que havia articulação política entre os membros dos “Senados” daquelas vilas, através de redes que extrapolavam o espaço delimitado das vilas, pois, nas correspondências de cada Câmara, aqui e acolá, aparecem referências feitas sobre as queixas das outras Câmaras, inclusive com, os desfechos e pareceres dados pela coroa. No mínimo, aquelas Câmaras se comunicavam e compartilhavam informações, e, desta forma, terminaram agindo de forma mais ou menos orquestrada contra a Companhia Geral, solicitando sua extinção.¹⁴⁹ Isso em um ambiente favorável, devido a saída do governo do Marquês de Pombal.

O escrivão da alfândega do Recife, Miguel da Cunha Ferreira Souto Maior, em certidão de 1778, relata o fluxo de escravos que entraram em Pernambuco, em períodos anteriores e posteriores à instauração da Companhia Geral. Nos dezoito anos anteriores à instalação da Companhia Geral, entre 1742 e 1759, de Angola vieram cerca de 35.231 escravos e mais 362 crianças. Da Costa da Mina foram 16.189 escravos e 133 crianças. Portanto, considerando apenas os adultos, 68,5% eram oriundos de Angola, enquanto 31,5% eram da Costa da Mina. Sobre a administração e controle da Companhia Geral, entre 1760 e 1777, foram trazidos de Angola 29.733 escravos e mais 232 crianças, e, da Costa da Mina,

¹⁴⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10009. CARTA dos oficiais da Câmara do Recife à rainha. 12/05/1779.

¹⁴⁹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10010. CERTIDÃO do Secretário do Conselho Ultramarino. 12/05/1779.

“... por serem seu flagelo uns poucos de homens comerciantes, e insaciáveis dos bens caducos, os quais formando uma Companhia, por ela se fizeram senhores, não só dos bens e suor dos povos pernambucanos, se não ainda deles mesmos, sem que lhes aproveitasse o único refúgio de recorrerem a Vossa Real Majestade para os favorecer e remir do poder deste miserando cativoiro, **como fizeram todas as Câmaras no ano de 1770...**” (*grifo nosso*).

780 escravos e mais 94 crianças. Respectivamente, 97,4% (Angola) para 2,6% (Costa da Mina).¹⁵⁰

Estes dados apontam e confirmam aquilo que afirmamos na página 44, que Angola e Costa da Mina eram os principais locais de procedência de africanos destinados à Pernambuco. Também revelam que, pelo menos, entre 1742 e 1777, a maioria dos escravos que entraram pela alfândega de Pernambuco eram procedentes de Angola, principalmente no tempo da administração da Companhia Geral. Portanto, os “pretos nacionais” de Angola, teriam maior presença no espaço da Capitania de Pernambuco, ao lado dos crioulos, e, por consequência, nas irmandades negras de Pernambuco que atuavam no período, sobretudo as do Rosário.

A Companhia Geral não concordava com as acusações que as Câmaras de Olinda, Recife e Goiana lhe faziam, principalmente na questão do fornecimento de escravos. Um dos motivos das queixas das Câmaras era de que os melhores escravos entravam em Pernambuco, porém, a Companhia os direcionava para o Rio de Janeiro, deixando em Pernambuco os doentes ou de “refugo”. Dessa acusação a Companhia se defendia dizendo que entre 1750 e 1759. Isto é, no período anterior a administração dela, dos 21.849 escravos vindos de Angola que entraram pelo porto do Recife, cerca de 13.385 foram despachados para o Rio de Janeiro. No tempo de sua administração, entre 1761 e 1770, foram 21.299 escravos trazidos de Angola, sendo despachados, naqueles dez anos, apenas 1.653 para o Rio de Janeiro, isto é, um número bem menor do que aquele descrito para entre 1750 e 1759.¹⁵¹

As contradições entre as Câmaras pernambucanas e a Companhia Geral revelam uma “guerra de forças” que terminaria com a extinção da Companhia Geral em 1780, durante o governo de D. Maria I.

2.3.3 Enumeração dos povos em Pernambuco no século XVIII

As fontes sobre o número populacional da Capitania de Pernambuco para o século XVIII, não são muitas, e por isso não conseguimos nesta pesquisa fazer um mapa evolutivo da população, como pretendíamos, mas, buscaremos registrar aqui um retrato da população, em alguns momentos específicos, com o intuito de perceber nos números ou enumerações da população, as pistas da comunidade negra no seio da sociedade.

¹⁵⁰ Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Arq. 1.2.11. Conselho Ultramarino. CERTIDÃO assinada por Miguel da Cunha Ferreira Souto Maior. 1778, p. 171V e 172.

¹⁵¹ Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Arq. 1.2.11. Conselho Ultramarino. QUADRO informativo sobre a quantidade de escravos de Angola que entraram e saíram de Pernambuco, p. 103V, 104, 104V.

Na descrição da Capitania de Pernambuco, documento do século XVIII, que não precisa o ano, a Capitania é apresentada como um espaço com população formada por “brancos, pretos, mulatos, mamelucos, índios tapuias, caboclos e coribocas”. O documento também define as características dos tipos mestiços que existiam em Pernambuco. O mulato, de acordo com o registro, resultava da mistura entre branco e preto; carijó, índio mais preto; mameluco, índio e branco; e coriboca, mulato e negro.¹⁵²

Vê-se que entre os mestiços somente o tipo mameluco ocorre sem a participação do negro. Ao que a mestiçagem no século XVIII teria como base o negro, o que representa as interfaces variadas que este grupo poderia ter com os outros dentro do espaço colonial. Os mestiços faziam parte de um grupo que apresentava grande complexidade na sociedade colonial, considerando que as diferenças de cor de pele entre os membros da sociedade colonial ou metropolitana, eram “marcas simbólicas de distinção social”.¹⁵³

Os mestiços, enquanto indivíduos que resultavam de “mistura de sangue” não apresentavam um fenótipo padrão, de maneira que as investigações de “pureza de sangue” não eram tão rigorosas, dependendo da situação. Na sociedade colonial a estrutura da divisão racial que separaria brancos, negros e mestiços não era tão rígida, quanto uma primeira vista, pode sugerir. Ela também refletia as contradições presentes no espaço colonial, onde, por exemplo, nos regimentos de milícias os soldados deveriam ser brancos, porém muitos eram mulatos, cafuzos ou mamelucos, isso devido a dificuldade de se estabelecer quem era realmente branco. Desta forma se admitiam “brancos de origem duvidosa” entre os pares das milícias.¹⁵⁴

Algo semelhante deveria ter ocorrido em relação às irmandades, não as voltadas para o público negro e pardo, que eram obrigadas a aceitar elementos brancos, porém, sobretudo, àquelas voltadas para os brancos. É possível que alguns mestiços tenham tido participação nelas devido aos problemas de investigação do “sangue” dos indivíduos, sendo determinante, nesta análise, muito mais a aparência do que qualquer outra coisa, isto é, a clareza da pele.

Sobre a população da Capitania no século XVIII, visualizamos outro documento que descreve seu perfil a partir dos grupos raciais encontrados em seu espaço. Quando a Capitania era governada por Luiz Diogo Lobo da Silva, um “mapa geral” dos fogos, filhos, filhas, clérigos, pardos forros, pretos forros, agregados, escravos e escravas, capelas, almas,

¹⁵² Biblioteca Nacional. Ref. 10, 03, 018. DESCRIÇÃO da Capitania de Pernambuco, século XVIII.

¹⁵³ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p.148.

¹⁵⁴ SILVA, Kalina Vanderlei. Op. cit., p. 118.

freguesias, curatos e vigários, foi confeccionado. Extraindo-se os dados do período entre 1762 e 1763.

Em números absolutos, temos o seguinte quadro para o biênio 1762-1763:

QUADRO 2
Pessoas de ascendência africana em Pernambuco

Pardos forros	4.381
Pardas forras	5.339
Pardos cativos	2.080
Pardas cativas	2.333
Negros forros	3.289
Negras forras	2.264
Negros cativos	12.910
Negras cativas	5.976
TOTAL	38.572

Fonte: Biblioteca Nacional. 03, 01, 038. Mapa Estatístico de Pernambuco. 1763.

Este mapa, apesar de não referir-se diretamente a população branca, cita o número de casados, filhos, filhas, agregados e clérigos. Estas categorias, provavelmente seriam representadas por pessoas brancas, uma vez que o quadro faz questão de definir o número dos indivíduos da “cor” preta e parda¹⁵⁵ e sua condição social. O documento afirma que eram 14.538 os casados, 10.259 os filhos, 8.588 as filhas, 954 os agregados e 487 os clérigos. Perfazendo um total de 34.826 indivíduos.¹⁵⁶

Se esta conta se mostra correta, temos na passagem de 1762 para 1763, um universo populacional em Pernambuco com cerca de 73.398 pessoas onde quase 32% era formada por pessoas cativas distribuídas entre pardas e negras. Entre os cativos a maioria era de pessoas negras. Por outro lado entre os livres e forros de Pernambuco, pouco mais de 32% era

¹⁵⁵ Pardo no século XVIII, segundo Bluteau, era o indivíduo filho (a) de negro (a) com branco (a). Também poderia ser considerada a cor entre branco e negro. Vocabulário português e latino [1712] apud REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 149.

¹⁵⁶ Idem.

formado por pessoas pardas, negras e brancas na condição de agregados. Deste grupo com 16.227 indivíduos, cerca de 9.720 eram pardos, 5.533 negros e 954 agregados.¹⁵⁷

Pouco mais de 46% da população era formada por uma “elite” branca, onde se inclui os filhos, as filhas, os clérigos e as mulheres. Portanto, mais da metade da população, aproximadamente 54%, encontrava-se na condição de subalternidade, incluindo-se aí pretos, pardos e brancos pobres.¹⁵⁸

Como vimos, a mortalidade entre os escravos era elevada. Os riscos à vida deles começava na travessia do Atlântico, e continuava ao longo da vida de trabalho na América portuguesa. Entretanto um caso chamou a atenção do governador de Pernambuco, José César de Menezes, quando realizava a elaboração de um “mapa de enumeração dos povos” em 1777, que vai contra esta tendência. Tratava-se de um caso de longevidade de uma “preta”, por nome Antonia da Costa que supostamente teria a idade de 130 anos.¹⁵⁹

Trazida a presença do governador, que queria tirar a limpo esta informação, a mulher, que era crioula e moradora na freguesia do Recife, respondeu a alguns questionamentos. A impressão inicial do governador, quando a viu, foi achá-la “muito trêmula, com cabelo todo branco...”. Respondia o que lhe era perguntado, dando conta de acontecimentos do século XVII, pelo menos ocorridos há 99 anos. Portanto, se ela não tinha 130 anos, sua idade se aproximava deste número.¹⁶⁰

A população de Pernambuco no século XVIII mostrava-se heterogênea.¹⁶¹ A divisão racial ou pela cor da pele dos indivíduos estava estampada na cosmovisão¹⁶² dominante na sociedade e em suas instituições. Um exemplo disso foi o estabelecimento de irmandades religiosas na América portuguesa, formadas por leigos, porém, segregadas a partir do critério classificatório da cor. Assim organizaram-se no espaço colonial irmandades para brancos,

¹⁵⁷ Apud REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 149.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 127, D. 9668. OFÍCIO do Governador da Capitania de Pernambuco, José César de Menezes. 30/09/1777.

¹⁶⁰ No ofício do governador, ele menciona as declarações feitas pela velha mulher. Antonia da Costa fez declaração sobre Miranda Henriquez que havia tomado parte do governo de Pernambuco em 1667. Também disse que assistiu a primeira Missa que disse o bispo Dom Estevão Briozzo, ao tomar posse do bispado em 28 de Maio de 1678.

¹⁶¹ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 148. De acordo com a autora, na cosmovisão social do século XVIII, no Brasil, o indivíduo da cor branca indicava distinção e liberdade, já o da cor negra associava-se direta ou indiretamente a escravidão. Os pardos viviam diante de uma incerteza social, por nem serem brancos e nem pretos. Esta estrutura aponta para a presença de heterogeneidade e diversidade racial e cultural.

¹⁶² PEARCEY, Nancy. *Verdade absoluta: libertando o Cristianismo de seu cativo cultural*. p. 56-57. A autora aborda a cosmovisão como o modo a como se responde a questões importantes da vida como o sentido dela e seu propósito, ou a existência da verdade.

pardos e pretos.¹⁶³ De acordo com Julita Scarano, esta característica diferia das irmandades que se formaram no espaço metropolitano.¹⁶⁴

Porém, como vimos, a estruturação da sociedade nestas bases não era rígida ou totalmente impossibilitada de mover-se em direção a situações novas. Havia rachaduras, brechas e partes sensíveis ou maleáveis, onde, independente da cosmovisão dominante no século XVIII, os grupos subalternos poderiam produzir fissuras em prol de obterem espaço na sociedade.

Desta forma, podemos perceber as representações que se faziam acerca da atuação de indivíduos negros em Pernambuco por intermédio dos discursos oficiais apresentados pela representação das Câmaras municipais, pelos governadores, por religiosos e pelos representantes da Companhia Geral, nos próximos capítulos analisaremos como os negros, escravizados e forros, desenvolveram ou construíram representatividade social na Capitania (ainda que limitada ou filtrada pela elite), através de irmandades religiosas reservadas a eles, em Recife, Olinda e Goiana, ao longo do Setecentos.

¹⁶³ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 99-100.

¹⁶⁴ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 44.

3 ROSÁRIO “DOS PRETOS” EM RECIFE, GOIANA E OLINDA

3.1 CATOLICISMOS, GENTE PRETA E IRMANDADES

O espaço da Capitania de Pernambuco no século XVIII se mostrou como um local que tinha no grupo composto por africanos de nascimento e descendentes de africanos nascidos na América, uma importante dependência econômica. Na condição de trabalhadores escravizados ou livres, a participação sócio-econômica deste grupo foi fundamental para o cumprimento das metas econômicas impostas à colônia pela metrópole. E, como foi demonstrado no capítulo anterior, Recife, Olinda e Goiana não destoaram desta característica.

As representações e demandas desse grupo, no meio da trama social da Capitania têm sido contempladas pela historiografia na maioria das vezes, através de documentos administrativos ou reguladores, isto é, em registros produzidos por agentes ligados ao Estado, ou que tem nele o seu interlocutor. Isso porque dificilmente, aquela gente tinha a oportunidade de produzir registros escritos sobre si mesmos, em função da falta de domínio da escrita ou por causa de outras situações sociais desfavoráveis. Por isso a tarefa de entender historicamente esse grupo a partir de seus próprios registros, torna-se mais difícil.

A voz daquele grupo na sociedade colonial não tem sido suficientemente audível, uma vez que outras vozes se sobrepuseram sobre ela. De maneira que para se tentar acessá-la, há de se percebê-la de forma indireta na documentação,¹ ao se fazer a leitura do discurso contrário, presente nos registros ou nas requisições. Desta forma, um leque de comportamentos ou atitudes atribuídos àquele grupo subalterno pode ser revelado. Mensurar o alcance dessas atitudes continua sendo uma tarefa desafiadora a qualquer investigador que se esmere por este caminho. De qualquer forma, seguir esta trilha conduz ao entendimento da cultura popular produzida pelos subalternos.²

A cultura popular vem sendo objeto de estudo por parte de historiadores da mentalidade, e a religiosidade é um aspecto importante dela.³ Como dissemos na introdução deste trabalho⁴, utilizamos este conceito apenas nos preocupando em separar os elementos culturais postos pelos representantes da Igreja Católica daqueles interpretados e praticados pelos leigos na América portuguesa e, em especial, na Capitania de Pernambuco.

¹ VOVELLE, Michel. *Ideologia e Mentalidade*, p. 182-183.

² SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?*, p. 83

³ VOVELLE, Michel. Op.cit., p. 183.

⁴ Ver página 9.

Sendo a religião uma relevante expressão do ser humano, perceber suas manifestações nos contextos históricos é uma forma de se conhecer a ação dos grupos sociais subalternos, uma vez que o comportamento religioso destes grupos muitas vezes representa “desvios” em relação às proposições religiosas dos clérigos. Concentraremos aqui em ponderar alguns aspectos dessa categoria relacionando-os à população de “ascendência africana”, para usar terminologia presente na obra de Russel-Wood⁵, dentro da realidade sócio-espacial da Capitania de Pernambuco no século XVIII.

O grupo formado por indivíduos negros forros e cativos, em Pernambuco, estava em uma condição de subalternidade, a partir da constatação de que, pelas condições econômicas e sociais impostas a eles no decorrer da história da América portuguesa, exercia-se, por parte das autoridades coloniais e dos membros das classes proprietárias, forte repressão sobre suas aspirações sócio-culturais no contexto de uma sociedade escravista e marcadamente católica. As pessoas de ascendência africana podem ser qualificadas como subalternas naquele contexto, também pela pouca documentação e registros escritos que produziram sobre si mesmas.⁶

Como parte da população de Pernambuco, as pessoas de ascendência africana integravam o cotidiano da Capitania, expostos às contradições que ela apresentava, relacionando-se entre si e com os outros grupos da sociedade, dentro do espaço colonial. Desta forma, os negros e as negras, forros e cativos adaptavam-se às instituições coloniais, apossavam-se de seus códigos, e, trilhavam alternativas oferecidas pelas brechas da estrutura social, conquistando assim a oportunidade de vivenciarem a constituição de novas identidades culturais.⁷

Das instituições coloniais, a que talvez tenha apresentado maior apelo junto à comunidade negra, foi a Igreja Católica, não só em função das interfaces e permeabilidade que ela possuía com todos os setores da sociedade, mas, essencialmente por estar envolvida a algo tão caro aos seres humanos, a fé.

A ideologia católica romana foi o principal norte moral para as atitudes do Estado português e seus colaboradores, na construção de seu império. Dela se formou o caráter missionário e difusor dos dogmas religiosos do catolicismo, que estão na raiz da formação

⁵ RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, p. 19-50.

⁶ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Op. cit.*, p. 70-74.

⁷ CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*, p. 180.

social dos espaços coloniais produzidos dentro do império ultramarino português.⁸ Mas, contraditoriamente, as autoridades locais constituídas nas colônias, em função de não haver dinheiro, negligenciavam a tarefa de promoverem o catolicismo construindo templos.⁹ Esta lacuna terminou sendo preenchida pelas Ordens Religiosas e pelos fiéis leigos, principalmente reunidos em irmandades, assim como também por esforços individuais.¹⁰

Desta forma, foi em torno de algumas crenças ou devoções entre os grupos subalternos da colônia, em especial, os negros, estimulados por ordens religiosas, que um catolicismo popular¹¹ ou uma nova tradição se inventava. Entre estas devoções, destacamos o culto a *Nossa Senhora do Rosário* e o surgimento de irmandades ou confrarias dedicadas a ela.¹²

Apesar de haver diferença entre os significados dos termos irmandade e confraria, neste trabalho, como já alertamos na introdução, utilizaremos essas expressões de forma indistinta. No entanto, formalmente as irmandades eram organismos regulados por um estatuto, enquanto as confrarias eram organizadas apenas para a promoção de um culto público a alguma devoção.¹³

No século XVIII, paralelamente ao culto dedicado a *Nossa Senhora do Rosário* na Capitania de Pernambuco, assistiu-se a formação de outras manifestações coletivas ou individuais do grupo de pessoas de ascendência africana que não possuíam, pelo menos diretamente, relações com a questão da religiosidade. Algumas destas manifestações, como vimos no capítulo anterior, indicava situações de ruptura com a ordem estabelecida, o que ocasionou situações de tensão social junto às classes dominantes. Por exemplo, os negros

⁸ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de rei Congo*, p. 103. Nas conquistas portuguesas em África, nos XVI e XVII, o estabelecimento de relações políticas e econômicas era acompanhado da catequese católica.

⁹ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, p. 14. Na qualidade de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, por força do mecanismo do Padroado Régio referendado pela *bula Inter Coetera* no final do século XV, os reis de Portugal teriam a prerrogativa de recolher os dízimos dos fiéis existentes no interior dos domínios lusos, para com este recurso construir ou reformar templos, pagar salários dos padres ou financiar campanhas missionárias. Porém, pouco o dízimo foi se transformando em mais uma renda do Estado, desviada das questões eclesiásticas.

¹⁰ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 14. Ver também ASSIS, Virgínia Almoedo de. *Pretos e Brancos – A Serviço de Uma Ideologia de Dominação: o caso das Irmandades do Recife*, p. 33.

¹¹ A idéia de catolicismo popular, na qual nos baseamos, seria a de um catolicismo marcado mais por tradições orais do que escritas, a semelhança da cultura popular, na forma como nos é apresentada por autores como Carlo Ginzburg e Michel Vovelle.

¹² RUSSEL-WOOD, A. J. R. Op. cit., p. 193-200. Neste trabalho utilizamos as expressões confraria e irmandade, com o mesmo sentido, pois é desta forma que estas terminologias são apresentadas na documentação pesquisada, sobretudo nos compromissos das irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Recife, Olinda e Goiana. O conceito seria de reunião de leigos em torno do culto a algum santo, com finalidades devocionais e assistenciais, bem como o desfrute de uma vida com aspectos comunitários, onde o que se faz depende da participação coletiva.

¹³ BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*, p.52.

refugiados em “Arandepe” em 1787.¹⁴ Porém, em torno das devoções católicas as manifestações negras foram investidas de alguma legitimidade dentro dos limites e códigos da sociedade de então. Entretanto, esta legitimidade não deixou de ser igualmente acompanhada por situações tensas, como veremos no item 4.

Observando o conjunto de atitudes das pessoas negras a partir de documentos do Conselho Ultramarino¹⁵, em Pernambuco no século XVIII, percebemos que a atividade e relevância desse grupo, apesar de toda dificuldade em mensurá-la com mais exatidão, foi relativamente ampla.

Dimensionar o comportamento religioso, assistencial e cultural das irmandades é fundamental para se entender a participação do negro, enquanto ator social na trama do século XVIII em Pernambuco. Dentro dos limites impostos pela ordem estabelecida, o principal espaço de representatividade negra, no âmbito da legalidade Setecentista, eram as confrarias.

As irmandades negras se tornaram lugares legítimos onde se podiam verificar expressões de culto e devoção a santos católicos e auxílio mútuo. Mas, também, aquelas organizações foram espaços onde se fizeram requisições por alforrias, autonomia administrativa de bens, representações culturais e disputas hierárquicas; que operavam em paralelo com a construção de identidades em seu interior. Assim a atuação das irmandades apresentou maneiras diversas no espaço social. Entretanto, não podemos deixar de pontuar, a diversidade de atuação delas tinha limites estabelecidos pelas elites. Esta condição indica a situação subalterna dos indivíduos que faziam parte destas irmandades.

As identificações culturais entre os negros revelavam-se novas, pois, forjavam-se a partir da realidade do espaço colonial. As culturas em movimento dialogam com os problemas concretos encontrados pelos grupos na sociedade, e daí se depreende as identidades. Não se trata de desfigurar uma cultura com novas identidades e sim reinventá-la a partir de questões concretas postas diante das pessoas no tempo e no espaço.¹⁶ No caso que estamos analisando, o problema objetivo que seria enfrentado pelos grupos subalternos era a sociedade escravista e o seu estriamento¹⁷. A construção de novas identidades na diáspora foi possibilitada pelas

¹⁴ AHU_ACL_CU_015, Cx. 158, D. 11414. REQUERIMENTO do Senhor de engenho em Arandepe. Ant. 25/01/1787.

¹⁵ O conselho ultramarino foi criado em 1642 pelo Estado Monárquico Português com o objetivo de administração da fazenda régia, do movimento marítimo das embarcações, do atendimento dos ofícios de justiça e requerimentos variados oriundos da Índia, Brasil, Guiné, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Açores, Madeira e todas as demais possessões marítimas portuguesas. Foi desativado em 1833.

¹⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p. 114-115.

¹⁷ DELEUZE, Giles e GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, p. 13-14. Ver a introdução deste trabalho, páginas 13 a 14.

correspondências possíveis entre a cultura da África centro-ocidental e a cultura religiosa católica, realizadas pelos negros.

3.1.1 Correspondências culturais e o culto a *Nossa Senhora do Rosário*

A apropriação dos códigos religiosos católicos pelas populações que foram transplantadas da África para a América portuguesa viabilizou o acesso daquelas pessoas, ao universo das irmandades. Esta condição foi possibilitada a partir de correspondências culturais possíveis, as quais se podem compreender melhor à luz da noção de circularidade cultural.¹⁸ O exemplo do moleiro italiano *Menocchio* que na segunda metade do século XVI enfrentou a inquisição em Friulli, por que interpretou os dogmas católicos de uma forma diferente de como as autoridades religiosas esperavam nos é basilar. *Menocchio* trazia consigo elementos culturais advindos de certa tradição oral, que foi sua lente para enxergar os dogmas da cultura letrada ou erudita do catolicismo romano.¹⁹

Os indivíduos negros que se alistavam nas irmandades do Rosário também carregavam aspectos culturais que representavam a sua ferramenta primeira para desenvolver um culto de base católica diferente do tradicional, pois era composto por elementos de uma cultura transmitida oralmente. As manifestações advindas desse culto foram toleradas, se não por todas as autoridades, pelo menos, por parte delas, como veremos no próximo capítulo.

Entendendo que a cultura não é estática e sim dinâmica, e que ela pode se movimentar em todas as direções no interior da sociedade, por mais rígida que seja sua estratificação (conforme se pode depreender das idéias de Mikhail Bakhtin citadas por Ginzburg²⁰), então se pode perceber os novos sentidos que os negros deram aos signos católicos. Desta forma, no século XVIII, os diferentes grupos sociais presentes na América portuguesa, expostos a mesma situação religiosa, poderiam interpretá-la de maneiras diferentes em função das características ou matrizes culturais particulares que os norteavam. No entanto, estas matrizes, na diáspora negra também não se mostravam estáticas. Representavam sim mais um “ponta-pé” inicial para o que se construiu na América portuguesa em termos culturais, isto é, novas identidades, a partir da realidade histórico-social objetiva em que se inseriam.²¹

¹⁸ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, p. 21. O autor apresenta a circularidade como o “influxo recíproco” entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica.

¹⁹ GINZBURG, Carlo. Op. cit., p. 39-45.

²⁰ Apud GINZBURG, Carlo. Op. cit., p. 21. Bakhtin percebe na obra “Gargantua e Pantagruel” de Rabelais, apesar de considerada parte da cultura erudita, indícios da cultura popular.

²¹ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 115.

Não se trata tão somente de um sincretismo. A noção de miscigenação cultural para caracterizar as relações sociais na América portuguesa, em especial, o contato do catolicismo com formas de crenças religiosas africanas e indígenas, apesar de revolucionária no âmbito dos estudos sociais da década de 1930²², não é suficiente para dar conta de uma cultura que se interpreta e re-interpreta, sendo assim dinâmica e não estática. O contato entre a cultura religiosa européia e a cultura religiosa africana e indígena é mais bem compreendido levando-se em consideração a condição complexa da circularidade cultural operando nos agentes envolvidos no espaço e no tempo.

O princípio desse processo ocorreu no século XV, com a atuação de missionários católicos em áreas externas à Europa. A expansão portuguesa propiciou a atuação desses missionários católicos, além de mercadores e traficantes de escravos. Na medida em que o Estado português avançava na apropriação de espaços fora da Europa, também se esforçava para edificar algumas de suas instituições nos lugares que passavam a pertencer aos seus domínios. O desdobramento das ações missionárias nos séculos XV, XVI e XVII fez com que surgissem na África e na América portuguesa irmandades de devoção constituídas por pessoas de ascendência africana,²³ seguindo modelos pré-existentes na metrópole.²⁴

Para as irmandades negras constituídas na diáspora, é possível identificar alguns cultos recorrentes. Por exemplo, os voltados a *São Benedito*, *Santa Ifigênia*, *Santo Elesbão*, *Santo Antônio de Catageró* e *Nossa Senhora do Rosário*, citados por Caio Boschi, com exceção de *Santo Antônio de Catageró*.²⁵ Os quatro primeiros eram devoções que iconograficamente tinham a pele escura. Além disso, as biografias deles estavam relacionadas a situações de escravidão. Daí podermos fazer a associação de que a devoção a eles dispensada pela comunidade negra na diáspora estava relacionada ao aspecto físico e/ou a sua história pessoal.²⁶ A biografia deles, de acordo com Caio Boschi, cheia de “agruras”, que se constituiriam uma importante base de identificação com os negros na diáspora.²⁷ Se não vejamos:

²² FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, p. 29-30.

²³ REGINALDO, Lucilene. *O Rosário dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista.*, p. 59-60.

²⁴ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 27-28.

²⁵ Apud QUINTÃO, Maria Aparecida. *Lá Vem o Meu Parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*, p.71-72. Sobre *Santo Antônio de Catageró* ou *Catagerona*, encontramos referências nos três Compromissos que estudamos, das Irmandades de *Nossa Senhora do Rosário* dos Homens Pretos de Recife, Goiana e Olinda, como um orago que ocupava altar lateral nos templos de cada uma daquelas Irmandades, inclusive, com previsão nos Compromissos, de realização de festa em homenagem a ele.

²⁶ Ibidem, p.76-77.

²⁷ Apud REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 138.

São Benedito, apesar de ter nascido na Itália em 1524, era filho de escravos mouros. *Santa Ifigênia*, princesa (negra) núbria que havia se convertido ao Cristianismo e que ajudou a disseminar a doutrina cristã na Etiópia. *Santo Elesbão*, rei etíope do século VI, segundo a tradição descendente do rei Salomão e da rainha de Sabá, teria sido um grande defensor do Cristianismo no Iêmen. *Santo Antônio de Catageró* teve um passado de escravidão e conversão ao catolicismo na Itália, para onde havia sido vendido. Estes oragos foram abraçados por grande número de negros na América portuguesa. E, de acordo com Anderson José Machado de Oliveira, coube a Ordem Carmelita a difusão do culto dos três primeiros santos.²⁸ Ressaltamos que a base de identificação desses santos com a comunidade negra na diáspora ou se relacionava com a cor da pele ou com a condição de escravidão.

Entretanto, diferentemente de *São Benedito*, *Santa Efigênia*, *Santo Elesbão* e *Santo Antônio de Catageró*, a tez escura não era característica da representação iconográfica de *Nossa Senhora do Rosário* e nem sua história pessoal se relacionava com a escravidão. Assim faz-se necessário pensar em outras conexões para compreendermos as escolhas das devoções negras, para além do critério da identidade física ou biográfica. Jonh Thornton sugere que a chave que pode explicar este fenômeno da escolha das devoções negras na diáspora, está no entendimento da cultura religiosa centro-africana e seus canais com antigas tradições que existiram naquela região.²⁹

A partir da cosmovisão presente na região centro-africana, é possível que as populações que lá viviam, em contato com a religião católica, tenham feito associações entre os santos católicos e o panteão dos deuses cultuados na sua terra. Desta forma, o catolicismo na África centro-ocidental só foi possível em função de correspondências que terminaram sendo feitas pelos africanos, entre os santos católicos e suas divindades locais.³⁰ Como sugere James Sweet, os santos católicos foram incorporados ao panteão das divindades locais da África central, pois, assim como os espíritos ancestrais deles, os santos católicos poderiam socorrê-los no sentido de solucionar problemas específicos de suas vidas, sendo esta a primeira correspondência.³¹

Antes de investigarmos os “por quês” da escolha de *Nossa Senhora do Rosário*, faz-se necessário compreendermos melhor como se formou o catolicismo africano. O entendimento desta questão passa pelos significados do impacto da chegada dos portugueses em África no século XV através dos contatos que eles fizeram com os povos centro-africanos. Aquilo

²⁸ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 67-68.

²⁹ Apud REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p.69.

³⁰ Ibidem, p. 66-68.

³¹ Apud REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p.69.

redundou na iniciação do catolicismo naquela região. Um dos mais poderosos reinos africanos no século XV, o reino do Congo, foi a porta de entrada da religião católica na África centro-ocidental.

No âmbito do principal reino da África centro-ocidental no século XV, o reino do Congo, ocorreram uma série de reinterpretações ou trocas simbólicas, a partir dos contatos entre pessoas daquele reino com indivíduos que chegavam à região vindos de Portugal. Este processo produziu a elaboração de um catolicismo africano, pois formado em bases da cultura bacongo, presente na região.³² Aquela situação imbricou questões políticas internas e externas ao Congo, aspectos econômicos e, evidentemente, elementos religiosos.

A nobreza congoleza, entendendo que os laços com Portugal poderiam lhe ser úteis para o fortalecimento do poder na região, deu abertura a diferentes elementos culturais portugueses inclusive a religião católica. O *Mani Congo*, líder principal do reino foi batizado em 1491. A chave para entendermos a motivação desta iniciação está na forma como a sociedade congoleza se organizava, com base em princípios excludentes. Os nobres do Congo tinham o entendimento de que a nova religião era especial e a participação em seus ritos, fator de distinção social entre os súditos do reino. Desta forma, os primeiros a serem batizados no Congo, foram os membros da nobreza. O batismo católico inseria o Congo em um novo contexto sócio-político, e sua prática passaria a ser manipulada pelas elites congolezas como algo que deveria ser restrito aos nobres e soberanos locais.³³

Apesar destas restrições, o catolicismo no Congo, depois de 1491, ano do batismo do *Mani Congo*, passou a fazer parte do cotidiano. Há informações que apontam para o envio de jovens congolezes nobres à Portugal a fim de estudarem a religião e se ordenarem padres, para trabalharem em África. A atuação de jesuítas e capuchinhos, buscando aprender as línguas nativas e traduzindo textos bíblicos do português para estas línguas, é outro importante aspecto que ajudou na difusão do catolicismo por outras partes da África centro-ocidental.³⁴

Não parece exato pensar que o catolicismo no meio da comunidade negra da África centro-ocidental foi o resultado da ação unilateral dos missionários e agentes do Estado português. Mais provável parece ser que a construção do catolicismo no espaço do Congo, foi fruto inicialmente de interesses político-comerciais do reino de Portugal e do reino do Congo, mas, igualmente, das re-significações e interpretações dos habitantes locais, a partir de suas próprias visões de mundo. Como afirma Souza: “é evidente que não havia outra maneira de o

³² SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 52-71.

³³ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 32-34.

³⁴ Ibidem, p. 40-41.

povo congolês do século XV compreender o que acontecia a não ser a permitida pelo seu universo cognitivo.”³⁵

A religião Católica se tornou real em África por causa dos próprios africanos. Como afirma Marina de Mello e Souza parafraseando Jonh Thornton, “o Cristianismo africano não foi fruto de uma combinação de cosmologias, e sim dinamicamente construído, resultando da forma de interação e validação das revelações ocorridas.”³⁶ No caso do Congo, aquelas revelações foram diversas vezes aceitas tanto pelos portugueses como pelos congoleses. Nestes termos, um exemplo de operação da circularidade cultural.

A cultura religiosa presente no Congo serviu como filtro para o novo fluxo que irrigava aquele espaço com a ideologia cristã católica romana. Assim, entre os africanos deslocados, posteriormente, para Portugal ou para a América portuguesa, existiam indivíduos que já haviam tido contato com o catolicismo e vivenciavam da sua versão africana.

A idéia de um “catolicismo africano” é defendida, além do historiador Jonh Thornton, pelo antropólogo Wyatt MacGaffey. Esta modalidade de catolicismo teria se formado ao longo dos aproximadamente 200 anos de contatos entre os congoleses e os europeus, quando:

os missionários cristãos viam sua religião, e as populações congolesas a sua forma tradicional de reverenciar os deuses e relacionar-se com o além. Diálogo de surdos ou reinterpretação de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao Cristianismo foi dada como fato pelos missionários e pela Santa Sé, assim como a população e os líderes religiosos locais aceitaram as designações e ritos cristãos como novas maneiras de lidar com velhos conceitos.³⁷

Entre estes “velhos conceitos”, destacamos a água ou o mar dentro da cosmologia congolesa, pois ele nos auxilia a compreender a recepção dos portugueses no Congo, no final do século XV. Para os *bacongos* “todo acontecimento excepcional, bom ou ruim, é explicado com referência ao outro mundo e os seus rituais estão centrados na água ou em túmulos, as duas principais vias entre os dois mundos.”³⁸ Baseado em relatos do século XIX deixados por um missionário, W. G. L. Randles argumenta:

o oceano era para os congoleses domínio do além, uma via de acesso para o outro mundo, espaço no qual estavam os mortos, que seriam brancos como albinos. Dessa forma, esse autor concorda que a aparição dos portugueses

³⁵ SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 62.

³⁶ Apud SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 67.

³⁷ Ibidem, p. 63.

³⁸ Ibidem, p. 64.

no Congo foi um acontecimento traumático, e, por terem vindo do mar, eles pertenciam ao domínio do sagrado.³⁹

Estes são alguns elementos que nos ajudam a compreender a ligação dos povos centro-africanos com o catolicismo, e, os desdobramentos destas ligações no espaço da América portuguesa. A cultura bacongo também estava presente no *Ngola*, ou Angola, de onde, como vimos, partiu grande fluxo de pessoas com destino à América portuguesa, desde o século XVI, mas principalmente, no século XVII e XVIII. Esta cultura fornece um caminho interpretativo para o culto a *Nossa Senhora do Rosário*, com base em algumas tradições estabelecidas na América portuguesa.

Segundo Lucilene Reginaldo, Elizabeth Kiddy interpretou a tradição dos congadeiros de Minas Gerais, com base na cosmovisão centro-africana. Reginaldo afirma que Kiddy concorda que o oceano e a influência dos espíritos das águas, faziam parte da visão de mundo centro-africana. Segundo a tradição dos congadeiros mineiros, a *Senhora do Rosário* apareceu no mar, e, para resgatá-la das águas músicos e sacerdotes brancos tentaram atraí-la para a terra, porém, foi só a partir do ressoar dos tambores negros que a *santa* se deixou atrair para a terra firme⁴⁰.

Lucilene Reginaldo afirma, sobre as considerações de Elizabeth Kiddy, que a autora ressalta que é necessário se levantar outros elementos para buscar a compreensão sobre a ligação entre *Nossa Senhora do Rosário* e a comunidade negra na diáspora.⁴¹ Apesar disso, entendemos que as considerações culturais feitas por Kiddy e expostas por Reginaldo, ajudam-nos a compreender a identificação do *Rosário* com as comunidades negras.

Maria Aparecida Quintão apresentou a idéia de que a identificação da comunidade negra com *Nossa Senhora do Rosário* se explicaria em função das importantes vitórias da cristandade católica sobre os turcos, desde a batalha de Lepanto, passando pela libertação de Viena no século XVII, chegando à vitória do príncipe Eugênio no início do século XVIII próximo ao Danúbio.⁴² Esta última vitória inclusive motivou o Papa Clemente XI a estender a festa do Rosário a toda a Igreja, fixando o primeiro domingo de Outubro, como o seu dia. A

³⁹ Apud SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p.64.

⁴⁰ Apud REGINALDO, Lucilene. Op.cit., p. 66. Manifestação cultural presente em Minas Gerais e em outras partes do Brasil que possui elementos religiosos e culturais católicos e centro-africanos. A Congada, também é chamada de reisado, significa uma representação da coroação do rei do Congo surgida no âmbito das irmandades do Rosário dos Pretos e do Santo Elesbão.

⁴¹ Idem.

⁴² QUINTÃO, Maria Aparecida. Op. cit., p. 79. Lepanto, vitória dos cristãos sobre os turcos na Grécia, onde mais de 20 mil escravos foram libertos na ocasião. Em Viena, no ano de 1683, Carlos, imperador do Sacro Império Romano-germânico, derrotou mais uma vez os turcos, libertando a cidade. Os turcos foram de novo derrotados em 1716, desta vez pelo príncipe Eugênio, próximo a Neusatz no Danúbio. As três vitórias foram emblemáticas pois foram vitórias de cristãos sobre os turcos, não cristãos.

libertação, promovida aos cristãos por estas batalhas, teriam sido interpretadas analogamente à luz do desejo de libertar-se do jugo da escravidão por parte de muitos indivíduos de ascendência africana que estavam submetidos. Sendo esta uma segunda correspondência.⁴³

De uma forma ou de outra, a partir do que estes autores nos apresentam, parece-nos que a questão cultural, dos significados atribuídos aos símbolos, é a alternativa mais plausível para entendermos a devoção de *Nossa Senhora do Rosário* por parte dos negros no espaço colonial da América portuguesa, em especial, em Pernambuco. A representação iconográfica da *Santa do Rosário* é de uma mulher branca, que segura em seu colo um bebê, o menino Jesus, e, na sua mão direita um objeto se apresenta, o Rosário, espécie de colar com contas.

As ressignificações dos símbolos cristãos, incluindo neste rol as imagens de santos, não se limitaram à aparência das coisas. A analogia podia se dar em termos mais abstratos. O comércio de objetos sagrados do catolicismo, tais como crucifixos, *rosários* e imagens de santos, foi prática comum desde o início da presença portuguesa no Congo.⁴⁴ (grifo nosso).

O culto a *Santa do Rosário* se consolidou entre os negros em várias partes do império ultramarino português. No bojo das atribuições de novos sentidos dados aos ícones católicos, não só à *Santa*, mas também ao próprio *Rosário*, e a outro importante símbolo do catolicismo, a *Cruz*, pelos africanos da região centro-ocidental.

Sobre a atração ao ícone da *Santa* ou ao ente que ela representava, há pelo menos um caminho interpretativo. Várias imagens da virgem Maria no século XVII foram “achadas” em locais de acesso comum. Estátuas dela “apareceram” inusitadamente em locais considerados não sagrados, pela visão católica. Por exemplo, uma árvore, um canto do solo, ou correntes de águas de uma fonte. Outro detalhe era que quem as descobria, de acordo com os relatos, era sempre um leigo. Daí se pode extrair o caráter de uma *Santa* que se apresenta ao povo subalterno ou humilde (pescadores e camponeses, pardos ou negros), mais do que aos padres ou outro grupo dominante. Também se poderia pensar que a Igreja ou a nobreza não detinha o controle sobre ela. Ela estaria associada para sempre aos grupos subalternos.⁴⁵

O Rosário católico poderia também ter sido compreendido por parte da comunidade de ascendência africana na diáspora, como sendo representação de um objeto de culto local africano. O espaço onde este objeto era conhecido corresponde atualmente à Nigéria e ao Benim, região onde se desenvolveu o grupo ioruba que, apesar de não estar tão associado ao

⁴³ QUINTÃO, Maria Aparecida. Op. cit., p. 79.

⁴⁴ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 68.

⁴⁵ QUINTÃO, Antonia Aparecida. Op.cit., p. 78-79.

culto de *Nossa Senhora do Rosário*, na diáspora também terminou por se integrar a organizações de devoção voltadas a ela. Tratava-se de um oráculo que se assemelha ao Rosário católico por ele ser feito com as nozes de uma palmeira que lembram as contas do objeto católico. O objeto é o Rosário de Ifá.⁴⁶

Outra correspondência, que corrobora com o processo de re-significações que a comunidade afro-descendente poderia ter feito em torno de objetos católicos, é em relação à *Cruz*. Para um grande número de pessoas que faziam parte de povos bantos, a *Cruz* simbolizava as relações entre o mundo natural e o sobrenatural, o mundo dos vivos e o dos mortos.⁴⁷ Quando os congoleses, no seio do catolicismo, no final do século XV, adotaram a *Cruz* como um de seus ícones de culto, talvez a estivessem utilizando a partir dos códigos do seu culto tradicional, sem que as autoridades portuguesas, naquele momento, percebessem, justamente porque não dispunham de todos os códigos culturais daquelas populações.⁴⁸

O culto à *Nossa Senhora do Rosário* foi estimulado e fortalecido na diáspora no interior de irmandades leigas dedicadas a ela. Estas irmandades se tornariam grandes campos mediadores. A cultura religiosa africana, sobretudo o catolicismo centro-africano do Congo em contato com a cultura católica portuguesa, por intermédio da operação da circularidade no interior das irmandades, e das condições históricas que envolviam os grupos, promoveu o surgimento de expressões novas de culto. Como surgiram tais irmandades? Como se dava o ingresso de pretos cativos e forros? São questões que abordaremos a seguir.

3.1.2 Origem da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*

O advento das associações religiosas leigas foi um fenômeno presente em vários países europeus. Em Portugal, associações desta natureza existiam desde o século XIII, como foi o caso da Confraria dos *Homens Bons*, organizada em Beja em 1297, da Irmandade da *Imaculada Conceição* de Sintra e a Ordem Terceira de *São Francisco* de 1289.⁴⁹ A origem das irmandades remonta à existência das corporações de ofício da Europa medieval, e, a atuação delas na sociedade, as caracterizava como instituições voltadas para assistência mútua, pois o auxílio entre seus membros se tornou uma de suas principais prerrogativas⁵⁰.

⁴⁶QUINTÃO, Antonia Aparecida. Op.cit. p. 78.

⁴⁷SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 60.

⁴⁸Idem.

⁴⁹ASSIS, Virgínia Almoedo de. *Pretos e Brancos: a serviço de uma ideologia de dominação*, p. 28.

⁵⁰QUINTÃO, Antônia Aparecida. Op. cit., p. 73.

Quatro ordens religiosas estabelecidas na América portuguesa no século XVI constituíram a “coluna vertebral do aparelho eclesiástico” no espaço colonial – jesuítas, franciscanos, beneditinos e carmelitas. A Capitania de Pernambuco foi um dos locais onde se assistiu à constituição destas ordens. Nesta Capitania os seguidores de *Nossa Senhora do Carmo* concluíram em Olinda aquele que veio a se tornar o primeiro convento carmelita na América portuguesa em 1584. Um ano depois foi a vez dos franciscanos edificarem a primeira Custódia em solo pertencente à América portuguesa, também na vila de Olinda, e, nesta mesma cidade, surgiu em 1592 o mosteiro de São Bento. Além destes, ainda no século XVI foi edificado um colégio jesuíta na Capitania.⁵¹

Considerando que o processo da construção destes edifícios não foi algo simples ao contemplarmos o porte físico monumental e sólido dos prédios que bem ou mal têm resistido ao tempo, podemos concluir que a presença destes religiosos na Capitania deve ser remetida a períodos ainda mais remotos.

As ordens religiosas tornaram-se os espaços propícios onde se desenvolveram irmandades leigas, como frutos da obra missionária e da promoção da devoção a entes específicos entre pessoas não religiosas. Foi o caso do desenvolvimento do culto à *Nossa Senhora do Rosário*. Em Portugal, a difusão do culto àquela *santa*, é atribuída aos membros da ordem de São Domingos. Porém, na América portuguesa, os dominicanos só se estabeleceriam de forma mais sistemática por volta do século XIX⁵². Portanto, na América portuguesa, o culto a *Senhora do Rosário* deve ser atribuído a outros atores.

A ligação de *Nossa Senhora do Rosário* com os dominicanos na Europa remonta ao século XIII, ocasião na qual, de acordo com a crença, ela teria aparecido a São Domingos. Na ocasião a *virgem* teria recomendado São Domingos à utilização do rosário, enquanto meio mais eficaz para o combate das heresias religiosas existentes na época, sobretudo a dos Albigenses. Esta aparição a São Domingos tem o peso de ser o marco inicial ligado à fundação da ordem religiosa dominicana, sucedendo-se a formação de conventos e templos congêneres.⁵³

A partir de então os dominicanos se esmeraram na tarefa de serem os principais divulgadores do culto à *Senhora do Rosário* e de sua popularização não só em Portugal, como também em outras partes da Europa. Três séculos mais tarde, quando o culto já estava consolidado, a popularidade da *virgem do Rosário* aumentara ainda mais na Europa, por

⁵¹ ASSIS, Virgínia Almoedo de. Op. cit., p. 127.

⁵² REIS, João José. *A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*, p. 50.

⁵³ QUINTÃO, Maria Aparecida. op. cit., p.79.

ocasião do desfecho da batalha de Lepanto⁵⁴, quando os católicos venceram os turcos reabrindo o mar Mediterrâneo às navegações dos europeus no século XVI. Em função dessa vitória, o papa Pio V, que era dominicano, criou a festa do Rosário.⁵⁵

Naquela altura, o rosário foi associado às novas conquistas territoriais e, desta forma, passou a ser adotado por outras “ordens religiosas expansionistas”, como a *Companhia de Jesus*, que, segundo Juliana Beatriz Almeida de Souza, a elegera como padroeira das conquistas espirituais no processo de conversão dos povos considerados gentios.⁵⁶

Ainda que, no império português, a difusão da devoção à *Nossa Senhora do Rosário* tenha sido obra de outras ordens, há de se ressaltar a atuação pioneira dos dominicanos em Portugal, base para o que se assistiu em termos de culto à *Nossa Senhora do Rosário*, sobretudo, na vinculação dessa devoção às pessoas de ascendência africana em Portugal e, a partir daí, em seus domínios d’além mar.

Julita Scarano levanta a hipótese de que a devoção a *Nossa Senhora do Rosário* foi trazida à América portuguesa no século XVI por confrades portugueses que se esforçavam em espalhar esta crença nos lugares onde se estabeleceram. Confrades rosarianos sim, pois em Portugal as Irmandades do Rosário existiam desde o século anterior. Ao que parece, pelo menos naquele período, não havia impedimento para que religiosos se alistassem nas irmandades leigas, até porque, normalmente as irmandades tinham a sua disposição um *irmão pároco* para que se realizassem os atos religiosos (missas, confissões, sepultamentos). Como diz Scarano, referindo-se à Portugal:

De fato, os dominicanos e as associações que haviam criado contribuíram eficazmente para estimular a devoção do Rosário, tanto no próprio Reino quanto no ultramar. Desde o século XIV eram muito numerosos os conventos dessa ordem no país. Tanto os conventos de monges como os de monjas fundaram irmandades do Rosário, que assim se espalharam rapidamente.⁵⁷

O século XV foi uma época de transição na qual aconteceram mudanças no perfil da população portuguesa em função dos desdobramentos da expansão ultramarina portuguesa. Estas modificações deram-se principalmente por causa da integração crescente na economia, de pessoas oriundas da África centro-ocidental pelo tráfico negreiro.⁵⁸ Estas mudanças no quadro populacional refletiram-se nas irmandades. A do Rosário de Lisboa, que surgira no

⁵⁴ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 39.

⁵⁵ QUINTÃO, Maria Aparecida. Op. cit., p. 79.

⁵⁶ Apud REGINALDO, Lucilene. op. cit., p.357.

⁵⁷ SCARANO, Julita. Op. cit., p.47.

⁵⁸ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 42-43.

final do século XV dentro do convento de São Domingos, era originalmente uma associação de pessoas brancas, porém, na 1ª metade do século XVI, já abrigava pessoas negras, que, paulatinamente, passaram a ser o principal grupo no seu interior, também como esforço da Igreja Católica portuguesa em integrar socialmente os negros.⁵⁹

Portanto, muito provavelmente, no caso do espaço da América portuguesa, os confrades referidos por Scarano deveriam ser jesuítas, sendo eles os principais responsáveis pela introdução do culto rosariano neste espaço.⁶⁰ Entre as irmandades mais antigas de São Paulo destaca-se a dedicada a *Nossa Senhora do Rosário*; e, ao que parece, tal irmandade foi criada pelo jesuíta padre José de Anchieta.⁶¹

Outro membro da *Companhia de Jesus*, o padre Antônio Vieira, no século XVII associou o tráfico negreiro praticado em sua época, não a um flagelo e sim a um milagre produzido por, nada mais, nada menos, *Nossa Senhora do Rosário*: “extraídos da África pagã, os negros podiam ser salvos para Cristo na América portuguesa”.⁶² O tráfico que passaria a ser praticado, ao longo do século XVIII, estaria assim fundamentado na ideologia católica “Vieirense”.

No século XVIII, ser devoto ao rosário ou à *Nossa Senhora do Rosário* eram coisas semelhantes. O rosário representava um objeto que remeteria o fiel a certo conjunto de rezas ou orações que teriam, de acordo com a tradição católica romana, poderes em si; e a *virgem* era vista como aquela que ensinou o valor das rezas. De maneira que estas duas figuras se associavam simbioticamente. O conhecimento dos “feitos” da *Senhora do Rosário* ou do próprio rosário, deviam estar sedimentados no imaginário das pessoas que viveram no século XVIII, tanto no espaço metropolitano como no colonial. Isso pode ser afirmado com base no expressivo número de templos e irmandades que se voltavam ao seu culto, existentes em Portugal e na América portuguesa durante o Setecentos.⁶³

As irmandades na América portuguesa se agrupavam exclusivamente por critérios étnicos. Classificavam-se entre aquelas que abrigavam apenas brancos, outras voltadas para agregar negros e ainda outras para os pardos. Como vimos, em Portugal, os negros inicialmente começaram a participar das irmandades formadas por pessoas brancas, mas, estimulados pelos dominicanos, começaram a se reunir em irmandades próprias.⁶⁴ A

⁵⁹ Ibidem, p. 40-41.

⁶⁰ ASSIS, Virgínia Almoedo. Op. cit., p. 91.

⁶¹ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 47-48.

⁶² ALENCASTRO, Luis Felipe de. *Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII*, p.53.

⁶³ RUSSEL-WOOD, A. J. R. Op. cit., p. 200.

⁶⁴ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 44.

participação daquele grupo nas irmandades atendia às necessidades de se acomodar o negro, principalmente o “nacional”, a uma ideologia de dominação traçada pelo branco. Esta ideologia envolveria não só a religião, mas também a economia, a política e o comportamento social. Enfim, à princípio as irmandades estariam a serviço da integração social dos africanos à sociedade escravagista e a acomodação daquele grupo junto às diretrizes do poder vigente, que os mantinha em uma condição subalterna.⁶⁵

Entretanto, os resultados destas ações sobre a população negra no espaço social colonial, terminaram se revelando imprevisíveis para os grupos dominantes, e, muitas vezes foram vistos de forma negativa pelas autoridades civis e religiosas, que, devido às situações contraditórias da sociedade, em algumas ocasiões, divergiram quanto ao tratamento que deveria ser dispensado às manifestações dos negros resultantes da política oficial de dominação sobre ele.

A maioria das irmandades negras que se formaram na América portuguesa, no século XVII e XVIII, tinha em *Nossa Senhora do Rosário* sua devoção principal.⁶⁶ As irmandades negras, como as do Rosário, representavam uma das poucas formas de associação entre pessoas de ascendência africana permitida legalmente no império português, sendo este um dado muito importante para a compreensão do alcance das ações de seus agentes.⁶⁷ Pois, naquelas associações, apesar da submissão ao controle religioso e estatal, o grupo subalterno em seu interior esboçou certos movimentos que, como veremos melhor no item 4, não estavam previstos no esboço normativo das autoridades portuguesas eclesiais e temporais. E esta movimentação, por vezes, sinalizava expressões culturais e demandas por questões valiosas ao grupo que em outras circunstâncias não seriam toleradas.

As irmandades estiveram presentes em todas as partes do império português, seja na África, na Ásia ou na América, contudo, o maior número de irmandades negras registradas, terminaram por se localizar na América portuguesa. No espaço do continente americano, sob o controle português, elas se formaram em praticamente todas as vilas e cidades que tinham pessoas negras. No espaço colonial, foram os negros os seus organizadores.⁶⁸ Neste contexto se incluem as Irmandades do Rosário dos Homens Pretos das vilas de Recife, Olinda e Goiana que analisaremos a seguir.

⁶⁵ Ibidem, p. 43. Ver também a dissertação de Virgínia Almoêdo de Assis, citada neste trabalho, que corrobora com a idéia de que tanto as irmandades negras como as formadas por pessoas brancas, atuaram como ferramentas de dominação nas mãos do Estado metropolitano português, apesar de discordarmos quantos aos efeitos desta política.

⁶⁶ QUINTÃO, Maria Aparecida. Op. cit., p. 75-76.

⁶⁷ RUSSEL-WOOD, A. J. R. Op. cit., p. 226.

⁶⁸ RUSSEL-WOOD, A. J. R. Op. cit., p. 230.

3.2 IRMANDADE DE *NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS* EM RECIFE, GOIANA E OLINDA NO SÉCULO XVIII

As Irmandades de *Nossa Senhora do Rosário* em Portugal e na América portuguesa passaram a abrigar pessoas de ascendência africana. Logo mudaram a sua denominação para Irmandades *dos Homens Pretos*, fazendo alusão ao grupo que deveria ter preponderância em seu interior. Preponderância sim, mas, não exclusividade, pois, a participação de brancos e pardos em irmandades do Rosário foi significativa e não havia obstáculos legais para isso.⁶⁹

Pessoas brancas poderiam, inclusive, ocupar cargos importantes dentro da hierarquia da confraria, como o de tesoureiro, escrivão e capelão.⁷⁰ Contudo, algumas posições de maior destaque na irmandade eram exclusivas a irmãos negros, como o cargo de juiz, bem como o número de integrantes negros superava ao de brancos e pardos.⁷¹ Conforme se vê em trecho abaixo retirado do Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos de Olinda de 1786, que cita quais indivíduos teriam preferência naquela confraria e a situação dos pretos “nacionais”, que discutimos no capítulo anterior:

... (...) o primário benefício do accidente preto sendo por essa razão maior o numero dos individuos desta qualidade alistados quando pela maior parte se vê a concurrencia dos habitantes que não são nacionais acontecendo ordinariamente não serem promovidos a cargos da meza, se comprazem por antigo uso e costume aggregarem-se a hum chamado Rey e outra Rainha, que fazendo cabeça no dia de Reys se contão...⁷²

A quantidade de irmandades constituídas por pretos ou pardos na América portuguesa, isto é, por grupos subalternos ou que não fazia parte das classes hegemônicas, tornou-se superior àquelas formadas pelos brancos.⁷³ A condição econômica da elite branca fazia com que os indivíduos daquele grupo não estivessem sob a exposição de situações de vulnerabilidade social na mesma medida que os negros e pardos. Outro dado que, no nosso entender, explica o número elevado de irmandades formadas por pessoas subalternas na

⁶⁹ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 130

⁷⁰ Idem.

⁷¹ BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 80.

⁷² Fundação Centro de Preservação do Sítio Histórico de Olinda – FCPSHO. Capilha nº 5, folha 01V, COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, 1786 (transcrição). A partir de agora, quando nos referirmos a esta fonte, utilizaremos a sigla FCPSHO, em vez de escrevermos por extenso o seu significado.

⁷³ REIS, João José. Op. cit., p. 54.

América portuguesa é o da evolução da população no espaço colonial, cada vez mais marcada pelo crescimento da presença negra e parda, conforme vimos no final do item 2.

Entre os *santos* negros adorados pela comunidade de ascendência africana na diáspora, *São Benedito* se destacava. Como nos informa Julita Scarano:

Em Portugal, ao que consta, as imagens de santos negros foram introduzidas por volta do século XI. São Benedito é o mais familiar dentre os santos de cor e o seu culto, desenvolvido na Europa, alcançou imensa aceitação no Brasil por parte de escravos, forros, mulatos e mesmo brancos. Considerado o advogado dos negros, foi objeto de uma festa especial e solene, que ainda se realiza em algumas velhas cidades.⁷⁴

Entretanto, como já anotamos, após a batalha de Lepanto no século XVI, a popularidade de *Nossa Senhora do Rosário* aumentou muito na sociedade metropolitana. Este aumento da devoção a *Nossa Senhora do Rosário*, foi acompanhado pela construção de várias igrejas em seu nome e pela constituição de irmandades que a invocavam. Entre os pretos a devoção crescera, mais até do que ao mais popular dos santos negros, *São Benedito*. Há grande dificuldade de precisar a data do início do culto e, conseqüentemente, das Irmandades do Rosário na América portuguesa. Sabe-se apenas que as mais antigas se estabeleceram nas cidades litorâneas e, posteriormente, também se organizaram no interior.⁷⁵

Em Pernambuco, na época colonial, tanto houve a formação de Irmandades do Rosário dos Pretos nas vilas próximas ao porto do Recife, como nas outras mais distantes. De qualquer forma, há de se ressaltar o caráter urbano delas. Entre as irmandades negras na América portuguesa, além de *Nossa Senhora do Rosário*, existiam outras invocações. Entretanto, comparando com as irmandades negras formadas no Rio de Janeiro, o número de invocações em Pernambuco era menor, evidenciando como principal invocação negra nesta Capitania, *Nossa Senhora do Rosário*.⁷⁶

Marcelo Mac Cord no seu livro sobre as alianças e conflitos presentes na Irmandade do Rosário do Recife, cita a pesquisadora Patrícia Mulvey, que afirma que entre as Irmandades de homens pretos em Pernambuco, ao longo do período colonial, havia um predomínio daquelas que tinham em *Nossa Senhora do Rosário* o seu culto central. No levantamento, das vinte irmandades que congregavam homens pretos, doze eram do Rosário.

⁷⁴ SCARANO, Julita. Op.cit., p. 38.

⁷⁵ Ibidem, p. 48.

⁷⁶ QUINTÃO, Antonia Aparecida. Op. cit., p. 75-77.

Incluindo-se na lista as Irmandades do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, Goiana, além, evidentemente, a do Recife.⁷⁷

As confrarias negras mais antigas da América portuguesa, que tinham como devoção *Nossa Senhora do Rosário*, de acordo com o levantamento de Edison Carneiro estariam localizadas respectivamente em Belém, 1632 e no Rio de Janeiro, 1639.⁷⁸ Contudo, mesmo com poucos registros, nos parece que a primeira metade do século XVII indica não a formação destas irmandades e sim sua oficialização ou regularização com a aprovação de seus Compromissos.⁷⁹

Em Pernambuco, a Irmandade do Rosário de Goiana, segundo estudos da professora Maria de Jesus Santana Silva, data de 1596, sendo fundada exclusivamente por homens.⁸⁰ De acordo com Eduardo Hoornaert, o Rosário do Recife se constituiu como irmandade de pretos em 1685, e a Irmandade do Rosário de Olinda, em 1688.⁸¹ Estas duas últimas, apesar de serem igualmente apontadas para o século XVII, carecem de registros mais exatos acerca de suas origens. Em função da existência pioneira de Olinda e Recife, enquanto núcleos econômicos e de povoamento, na Capitania de Pernambuco, não acreditamos que a Irmandade do Rosário de Goiana seja mais antiga do que as Irmandades do Rosário de Olinda e de Recife. Embasa esta afirmação um documento apresentado por Aparecida Quintão que faz referência à presença de cerimônias realizadas por negros em homenagem à *Nossa Senhora do Rosário* em Olinda, por volta de 1552. Trata-se de uma carta escrita pelo jesuíta Antônio Pires, na qual, além de estar registrada a existência da confraria, apresenta o grupo que dela fazia parte, a “grande escravaria assim de Guiné como da Terra”.⁸² Portanto a reunião de negros em torno da devoção a *Nossa Senhora* pode ser mais remota. As datas apresentadas por Hoornaert ao se referir às Irmandades do Rosário de Recife e Olinda, como sendo as que marcam o início delas, podem ser na realidade os anos nos quais se aprovaram os primeiros Compromissos daquelas associações.⁸³

Como observamos no item 2, se o século XVI foi o período em que a maioria dos escravos que entraram na América portuguesa procedia das rotas do Congo/Angola, no século

⁷⁷ Apud MAC CORD, Marcelo. *O Rosário de D. Antônio: Irmandades Negras, Alianças e Conflitos na História Social do Recife (1848-1872)*, p. 45-46.

⁷⁸ Apud REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 135.

⁷⁹ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 48. Sobre os compromissos das irmandades iremos tratar a seguir.

⁸⁰ SILVA, Maria de Jesus Santana. Irmandades de Homens Pretos de Goiana/PE: Núcleos de Táticas de Controle Social das Autoridades Católicas e Civis. In: XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. *Anais*, p. 3.

⁸¹ Apud ASSIS, Virgínia Maria Almoedo de. Op. cit., p. 88.

⁸² QUINTÃO, Antonia Aparecida. Op. cit., p. 76-77.

⁸³ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 48

XVII, o tráfico escravo que fornecia a mão-de-obra necessária às várias localidades do império ultramarino português, passou a ser realizado basicamente a partir do *Ndongo* (Angola).⁸⁴

Desde o início do século XVII o porto de Luanda se tornou fundamental para que a América portuguesa prosperasse, pois havia uma grande dependência dos escravos de Angola.⁸⁵ Portanto, os membros fundadores das associações negras em torno do Rosário na América portuguesa, na segunda metade do século XVI e ao longo do XVII, deveriam ser em maioria procedentes de Angola, ou descendentes destes nascidos na colônia.

Ainda lembrando o que vimos no item 2, durante o século XVIII as embarcações que aportaram no porto do Recife trazendo escravos da África, além de Angola, também eram procedentes da Costa da Mina. Portanto, ao longo daquele século, o perfil das pessoas negras que ingressaram em Pernambuco e poderiam fazer parte das Irmandades do Rosário, há muito existentes em Olinda, Recife e Goiana, começou a mudar. A possibilidade de se perfilarem no interior daquelas associações, além de negros nascidos na América - os crioulos - também negros da nação Angola, do gentio da Guiné e da Costa da Mina, aumentara.

Apesar de não termos verificado em nosso estudo, conflitos de natureza étnica no interior das Irmandades do Rosário de Olinda, Recife e Goiana, isso não significa que eles não existiram. Mas, o que pudemos notar através da análise dos Compromissos dessas Irmandades, é que havia uma hegemonia hierárquica dos pretos crioulos e angolas, sobre os “nacionais” de outras procedências. E, neste quesito, em outros espaços da colônia como a Bahia e o Rio de Janeiro, igualmente as Irmandades do Rosário também eram dirigidas por negros crioulos ou angolas. Mariza Soares identificou na Bahia pelo menos três irmandades negras “constituídas com base étnica, das quais os angolas estavam excluídos”, e, no Rio de Janeiro, várias se formaram com estas bases, do que ela conclui:

os africanos da Costa da Mina, excluídos das esferas de poder das irmandades do Rosário, resolveram criar suas próprias agremiações. Ao impedir ou restringir a entrada de crioulos e angolas, colocam-se numa postura contrastiva em relação a esses grupos. Nessas agremiações de menor porte as identidades étnicas acabam aflorando com mais facilidade, do que nas irmandades do Rosário, onde elas ficam encobertas pela predominância da identidade contrastiva em relação aos brancos.⁸⁶

⁸⁴ SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 100-113.

⁸⁵ Ibidem, p. 109-110.

⁸⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 188.

As irmandades negras na Capitania de Pernambuco e na América portuguesa em geral, por serem as únicas associações permitidas aos negros forros e libertos, estavam sempre na mira do olhar das autoridades. O controle sobre as irmandades era fundamental na manutenção da ordem, e, uma das formas de controlá-las era através de seus estatutos internos. Estes estatutos, já citamos, denominavam-se Compromissos.⁸⁷

Algumas questões nos são propostas quando nos aproximamos destas confrarias: afinal, como eram governados os membros das Irmandades do Rosário? As leis da Irmandade eram cópias das leis das confrarias portuguesas? E entre a Irmandade do Rosário do Recife, Olinda e Goiana, até que ponto seus estatutos dialogavam com o espaço onde haviam sido constituídas? Tentaremos responder a estas questões no tópico seguinte, a partir das informações que colhemos nos Compromissos.

3.2.1 Os Compromissos

A vida comunitária no interior das irmandades, na época colonial, era normatizada pelo Compromisso. Cumprir o estabelecido naquele documento era obrigação de todos os irmãos, a partir do momento em que ingressavam na irmandade. Todos participantes deveriam conhecer o seu conteúdo, que era a principal diretriz do governo e conduta dos irmãos, e referência dos direitos e dos deveres a serem observados por eles.⁸⁸

O Compromisso representava o documento mais importante da irmandade. Praticamente todos os aspectos ligados à confraria deveriam estar previstos nele. Além disso, ter um Compromisso era mais uma determinação administrativa. Por estas razões, as irmandades cuidavam de que ele fosse aprovado e reconhecido pelas autoridades. A aprovação do Compromisso concedia à irmandade legitimidade dentro do espaço social, e, desta forma, a confraria teria interlocução dentro da sociedade junto a outros agentes. A Irmandade do Rosário de Goiana registrou no seu Compromisso de 1783 as seguintes considerações:

Todas as vezes que fizerem Meza terão presentes este Compromiço para que havendo algumas duvidas p. elle as disfação sobre qualquer matéria que se offerecer, o que individuarão nos Capitulllos que nelle se conthem, e o mesmo observarão nas facturas das Eleições e todos os particulares da

⁸⁷ BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 79.

⁸⁸ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p.118.

Meza, pois d'elle consta o encaminhado de todas as couzas para o bom governo da nossa Santa Irmandade.⁸⁹

“Fazer Meza” era uma expressão que significava: reunir-se os dirigentes ou oficiais da irmandade. Naquele ato se tornava obrigatório a presença do Compromisso. Observando os escritos das Irmandades do Rosário de Recife e Olinda de 1782 e 1786, respectivamente, pudemos perceber que, para estas Irmandades, o Compromisso também apresentava grande importância. Na Irmandade do Rosário do Recife, por exemplo, em todas as reuniões da Mesa o Compromisso deveria estar presente a fim de “dissipar qualquer dúvida”.⁹⁰ Em Olinda, nas eleições anuais dos diretores da Irmandade do Rosário, que ocorriam entre os mesários em exercício no consistório da Igreja, “todos os livros da governança” tinham que estar presentes, principalmente o Compromisso.⁹¹

A elaboração do Compromisso estava sobre a responsabilidade da Mesa regedora da irmandade composta por pessoas que desempenhariam funções específicas. Alguns desses cargos eram o de juiz, escrivão, tesoureiro e mordomos.⁹² Por vezes nas Irmandades do Rosário, a Mesa também possuía representação feminina com juíza, escrivã e mordomas. Esta característica estava presente nas Irmandades do Rosário de Olinda, Recife e Goiana, na penúltima década do século XVIII, como se vê, por exemplo, no extrato a seguir, referente a Goiana: “Haverá nesta Santa Irmandade hum Juiz da Meza, hum Escrivão, hum Procurador, hum Tezoureiro, doze Mordomos, hum Andador, hum Sacristão... e da mesma forma a Irmã Juíza e Escrivã da Meza.”⁹³ Na hierarquia das Irmandades do Rosário dos pretos de Olinda, Recife e Goiana, os principais cargos eram o de juiz, escrivão, procurador e tesoureiro.

O juiz ocuparia os primeiros lugares nas manifestações públicas da irmandade (procissões e enterros) e presidiria as Mesas. Do ponto de vista hierárquico representava o cargo principal da confraria.⁹⁴ O escrivão, na hierarquia das Irmandades que destacamos, era alguém que ocupava o cargo imediatamente inferior ao do juiz, isto é, ele era a segunda pessoa da Mesa. A atribuição dele na irmandade era de ser responsável pelos livros da

⁸⁹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXXVII. 1783.

⁹⁰ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 37^a. 1778.

⁹¹ FCPSHO, Capilha n° 8, folha 01. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

⁹² REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 117.

⁹³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo V. 1783.

⁹⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XV. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 19^a. 1778.

confraria fazendo as devidas anotações e observações neles. Por isso, evidentemente, como aponta o Compromisso da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* de Recife, o escrivão era obrigado a saber “ler, escrever e contar”.⁹⁵

Os procuradores tinham atribuições variadas dentro da irmandade. Em Recife e em Goiana deveriam observar as necessidades apresentadas pelos templos e comunicá-las ao juiz, além disso, deveriam fazer o controle das esmolas que se tirassem nas ruas ao longo de um mês, prestando contas aos outros mesários daqueles valores que deveriam ser entregues ao irmão tesoureiro. Em Olinda, assim como no Recife e em Goiana, o procurador também era responsável pelo sistema de comunicação da Irmandade, fazendo circular informações, entre todos os membros, sobre qualquer novo evento que estivesse ligado à Confraria.⁹⁶

Ao tesoureiro, tanto em Recife como em Olinda ou Goiana, cabia a função de recolher todo o dinheiro da Irmandade, fruto de variadas receitas, as quais algumas trataremos adiante. Sob esta atribuição pesava também o recolhimento de ouro e prata que poderiam advir “de penhores de caução”, conforme empréstimos que a Irmandade porventura realizasse a alguém, ou que, em poder da Confraria, estivesse destinado a algum ornamento do templo de *Nossa Senhora do Rosário*. Os recursos da Irmandade debaixo da administração do tesoureiro deviam ser encerrados em um cofre que possuía três chaves. Uma delas ficava em poder daquele oficial mesário.⁹⁷

De acordo com o Compromisso do Rosário dos pretos do Recife, os mordomos (em número de doze), como na Irmandade do Rosário de Goiana, deveriam “assistir a todos os enterros que se realizassem através da Irmandade”.⁹⁸ As Mesas das Irmandades escolhiam entre os irmãos, aqueles que ocupariam o cargo de andadores. A atribuição dos andadores estava relacionada às atividades que necessitavam de deslocamento por um determinado

⁹⁵ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XVI. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 20^a. 1778. FCPSHO, Capilha n° 4, folha 01. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

⁹⁶ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XVII. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 21^a. 1778. FCPSHO, Capilha n° 4, folha 01V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

⁹⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XVIII. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 22^a. 1778. FCPSHO, Capilha n° 4, folha 01. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

⁹⁸ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 23^a. 1778. Veremos no item 4 deste trabalho, a importância do enterramento nas irmandades negras em destaque neste trabalho.

espaço, seja para anunciar algo, ou, como no caso do Rosário de Olinda, fazer cobranças a devedores da Irmandade.⁹⁹ Mas, o atributo principal dos andadores estava no recolhimento das esmolos¹⁰⁰ que, como veremos, eram uma das principais fontes de renda das Confrarias.

As atribuições dos cargos masculinos aparecem nos Compromissos daquelas Irmandades de forma mais clara do que os papéis femininos. Desta forma, não sabemos efetivamente em que consistia a participação das mulheres nas Mesas regedoras das Irmandades do Rosário em questão. De qualquer forma, em meio a uma sociedade comandada por homens¹⁰¹, chama atenção a equivalência formal entre os cargos de direção ou da Mesa regedora. Na Irmandade do Rosário de Goiana, por exemplo, no que se referia às prerrogativas de funeral de membros da Mesa em exercício ou de ex-membros, havia isonomia entre homens e mulheres, conforme vemos no seguinte extrato: “... Nas primeiras covas abaixo do Arco da Capela Mor só se enterrarão os Juízes e Ex Juízes, Juízas e Ex Juízas, no segundo andar das ditas Sepulturas os Escrivães e ex Escrivães, Escrivãs e Ex Escrivãs...”¹⁰²

Aqui temos um elemento cultural provavelmente introduzido pelos africanos, visto que o tratamento dispensado às mulheres ligadas as mais importantes irmandades brancas, tanto na América portuguesa como na metrópole, no que se refere a cargos de Mesa, as exclui. Como foi o caso do Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de 1738, que apresenta nos seus cargos da Mesa apenas postos masculinos.¹⁰³

Voltaremos a analisar a questão dos funerais nas irmandades no item 4, porém, adiantamos que os ritos funerários na irmandade obedeciam a regras baseadas no privilégio de uns membros sobre outros no interior das confrarias. Os irmãos mesários ou diretores eram as pessoas que gozavam de maior privilégio dentro da irmandade. Esta prerrogativa tinha que ser notória não só entre os membros da irmandade, como também pelo público em geral, tanto em situações de vida como na hora da morte. Desta forma, as Irmandades do Rosário que vimos

⁹⁹ FCPSHO, Capilha nº 4, folha 02. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786. Como veremos, provavelmente, o capítulo do Compromisso do Rosário de Olinda que trata desse assunto, era o de número XV, e ele precisou ser alterado para que o Compromisso pudesse ser confirmado em 1786.

¹⁰⁰ BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 91-92.

¹⁰¹ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, p. 17.

¹⁰² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXII. 1783.

¹⁰³ OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. *Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. (1738)* in Revista Cantareira, 16ª ed. Disponível em: <www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/upload/2013/04/a8.pdf> Acesso em: 24/10/2014.

destacando também apresentavam duas entre as principais características das confrarias: precedência e hierarquia.¹⁰⁴

Estas características das Irmandades do Rosário de Recife, Olinda e Goiana, refletem o comportamento social vigente no século XVIII, em que as posições hierárquicas no espaço social precisavam ser reconhecidas e respeitadas por todos. O fato de se pertencer a uma irmandade dava ao indivíduo um aspecto de distinção. Não se pode perder de vista, porém, que as irmandades leigas, de modo geral, estavam inseridas em um ambiente social estamental rígido. Assim, a organização interna delas baseava-se segundo os princípios que regiam a “sociedade de corte” analisada por Norbert Elias. Isto é, muito do que existia na Igreja em Roma se reproduzia nos Bispados. No caso das irmandades negras, verifica-se que, na América portuguesa, procuravam seguir os padrões adotados pelas irmandades brancas de maior prestígio, como as do Santíssimo Sacramento¹⁰⁵ e a Santa Casa de Misericórdia.

Entretanto, em termos culturais, o que ocorria no interior das Irmandades do Rosário era a operação da circularidade cultural envolvendo as características da sociedade de corte européia e aquelas que apontavam para as realidades culturais de espaços africanos. Não se trata de um sincretismo estático, mas, sobretudo, de re-significações culturais.

Assim, o fato das juízas e escritãs terem o mesmo tratamento, em caso de falecimento, que era dispensado aos Juízes e Escrivães, denota o prestígio e a deferência que eram feitas as mulheres da Mesa. No âmbito da Irmandade elas se distinguiam das demais, ainda que efetivamente (de acordo com os Compromissos) nos assuntos internos da irmandade, as deliberações gerais da confraria eram encaminhadas pelos homens.

A elaboração do Compromisso ao nível da irmandade, não encerrava o processo de reconhecimento oficial da mesma. Depois de ser discutido pelos membros irmãos da Mesa regedora, a irmandade devia encaminhar o Compromisso para a autoridade a quem competia autorizá-lo. Cópia do estatuto era remetida a esta pessoa para que fosse apreciado e obtivesse parecer sobre seus capítulos ou constituições. Com base neste parecer, o monarca tinha a opção de confirmar ou não as leis da confraria. Nos séculos XVI, XVII e parte do XVIII, a esfera competente para analisar aqueles documentos eram os Bispados, portanto, os Compromissos estavam submetidos à autoridade eclesiástica. Não devemos ignorar o fato de que, por força do *padroado régio* (que punha a Igreja Católica em Portugal sob o controle do

¹⁰⁴ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 136

¹⁰⁵ Apud SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 165-166.

rei), os bispados faziam parte do aparelho estatal, portanto eram instrumentos da coroa portuguesa no espaço colonial também para desempenhar esta função.¹⁰⁶

O primeiro Bispado da América portuguesa foi constituído no século XVI na cidade de Salvador e por mais de um século foi o único. Somente na segunda metade do século XVII foi criado o Bispado de Pernambuco. Os Bispados tinham entre as suas prerrogativas determinarem as normas religiosas para uma região específica formada por várias paróquias. Eles teriam, portanto, a jurisdição espiritual sobre um determinado espaço dentro da colônia. Desta forma, no século XVIII, a hierarquia católica na América portuguesa estava disposta da seguinte forma: “1 Arcebispado (Bahia), 6 Bispados (Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão, Pará, Mariana e São Paulo) e 2 Prelazias (Goiás e Mato Grosso)”.¹⁰⁷ O Bispado da Bahia se transformou em Arcebispado ou Arquidiocese em 1675, a “primeira e a única Arquidiocese colonial do império português”.¹⁰⁸

Entretanto, na segunda metade do século XVIII, a competência de autorizar ou confirmar um Compromisso foi transferida para autoridades civis, ligadas ao Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, isso como reflexo da crescente preocupação do Estado português em exercer controle direto sobre as irmandades. Por força da política absolutista portuguesa sob a batuta do Marquês de Pombal (1750-1777), No dia 8 de Março de 1765, foi publicada Provisão que obrigava todas as irmandades a submeterem os seus Compromissos à aprovação daquele Tribunal.¹⁰⁹

O fortalecimento do regime absolutista português ocorria proporcionalmente ao aumento da vigilância sobre as associações de leigos. Este controle interessava tanto as autoridades temporais como as eclesiais que necessitavam de mais mecanismos de controle sobre os grupos que faziam parte do espaço colonial que, de uma forma ou de outra, ameaçavam com suas demandas e comportamentos a ordem vigente.¹¹⁰

Russel-Wood ao estudar os Compromissos de irmandades do Rosário dos Pretos formadas na América portuguesa entre o século XVI e XVIII, afirmou que as características daqueles documentos se aproximavam das características do Compromisso da primeira Irmandade do Rosário dos Pretos do império português, edificada em Lisboa em 1460, no convento dos dominicanos.¹¹¹

¹⁰⁶ ASSIS, Virgínia Almoedo de. Op. cit., p. 145

¹⁰⁷ QUINTÃO, Maria Aparecida. Op. cit., p. 57.

¹⁰⁸ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 111-113.

¹⁰⁹ ASSIS, Virgínia Almoedo de. Op. cit., p. 145.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ RUSSEL-WOOD, A. J. R. Op. cit., p. 221-222. Na época do reinado de D. Manoel (1495-1521) aquela irmandade recebeu favores régios, como por exemplo, o direito de que irmãos escravos tivessem garantias em

A partir desta consideração do autor de *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, procuramos comparar os Compromissos das Irmandades do Rosário de Olinda, Recife e Goiana no final do século XVIII com o da Irmandade do Rosário de Lisboa. O Compromisso lisboeta que foi formulado em 1565 é tomado, a partir de agora neste estudo, como referência de comparação para a realidade temporal e espacial a qual nos detemos neste trabalho, a saber, o século XVIII e algumas vilas da costa da Capitania de Pernambuco.

Entre os aspectos que aproximam o Compromisso do século XVI àqueles os quais nos dedicamos neste trabalho, que foram formulados no século XVIII, está a disposição textual. O Compromisso do Rosário de Lisboa é um documento que divide os vários assuntos referentes à Irmandade em capítulos. Ao todo eram 28 capítulos que tratavam assuntos específicos. Esta forma de apresentação também foi acompanhada pelos redatores dos Compromissos do Rosário de Olinda, Recife e Goiana.¹¹²

Para além da forma da disposição textual, quando comparamos os conteúdos dos Compromissos do Rosário de Pernambuco com o de Lisboa, podemos destacar pelo menos dois pontos de aproximação: a hierarquia interna que aparece em Lisboa e também em Olinda, Recife e Goiana; assim como também os processos de arrecadação de dinheiro, as chamadas esmolos.¹¹³ Sobre a hierarquia interna registrou-se no Compromisso do Rosário de Lisboa o seguinte:

Acordarão que afã na dita Confraria e irmandade hum juiz, e dois mordomos e hum escrivão o qual será branco e hum homem nobre e pessoa de que se tenha respeito que chame os irmãos quando se ouver de fazer alguma cousa... e juiz, e escrivão e andador servirão na mesa da dita Confraria do seu ano de dia a dia e darão ao escrivão... e lhe guardarão respeito e o que for desobediente o Poder aprender, e depor da Confraria.¹¹⁴

testamento de seus proprietários mortos, de que seriam libertos. Contudo, o que se assistiu, foi a negativa a liberdade daqueles irmãos por parte dos herdeiros. O rei então determinou que a mesa da Irmandade do Rosário de Lisboa, poderia agir em favor das vítimas, abrindo processo contra aqueles que não cumpriam as determinações régias relacionadas a esta matéria, e, de certa forma, abrindo precedente importante que nortearia a atuação de outras irmandades congêneres situadas dentro do império ultramarino português.

¹¹² Biblioteca Nacional de Lisboa, Ms. Ilum. 151. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Lisboa (Cópia). 1565.

¹¹³ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 69. As esmolos eram donativos recolhidos entre os moradores da vila onde se inseria a irmandade, voltados para a organização de festas ou realização de alguma obra, portanto, era um donativo que chegava ao poder da confraria através de pedidos deliberados às pessoas, que estavam relacionados a um fim definido como a construção de um templo. Contudo, e não menos importante, elas também tinham, em âmbito das irmandades do século XVIII, conotação de serem as taxas pagas anualmente pelos irmãos da Mesa regedora em função do cargo que ocupavam.

¹¹⁴ Biblioteca Nacional de Lisboa, Ms. Ilum. 151. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Lisboa (Cópia), capítulo II. 1565.

Em Lisboa, o escrivão era a figura central na hierarquia da irmandade, e por sinal, o único entre os oficiais listados no fragmento acima que obrigatoriamente tinha que ser homem branco. Portanto, na hierarquia ele estava no topo. Nas Irmandades do Rosário da Capitania de Pernambuco do século XVIII, havia também uma disposição hierárquica bem definida nos Compromissos das mesmas, porém, em vez do escrivão, era o juiz a figura central na Mesa diretora da Irmandade e este devia ser preto e forro.¹¹⁵ No que tange às arrecadações da Irmandade, dizia o Compromisso do Rosário de Lisboa:

Acordarão que na dita irmandade e confraria aja hua arca das esmolos a qual terá três chaves, uma terá o Juiz outra hu mordomo, outra o escrivão segundo aforma da irmandade da Mz. a... avrea hum livro pêra esta receitas e despeza...¹¹⁶

Os Compromissos determinavam as formas de arrecadação de dinheiro para a irmandade. Dentre elas destacavam-se as diversas formas de petítórios¹¹⁷ (mecanismo utilizado pelas irmandades para recolherem esmolos junto às pessoas, que consistia basicamente em pedir dinheiro a elas). De acordo com Célia Borges, no século XVIII podiam ser recolhidas nas portas das igrejas ou dentro dos termos da vila; de uma forma ou de outra, sempre sob a autorização da coroa.¹¹⁸ Os andadores ou “ermitães”, como vimos, eram os agentes específicos da Irmandade que tinham a seu cargo a responsabilidade de pedir esmolos nos termos da vila.¹¹⁹

Além dos petítórios, outra fonte de renda fundamental às Irmandades, eram os anuais ou anuidades pagas pelos irmãos e as inscrições ou “jóias de entrada” dos novos membros. De maneira que se aumentava a importância para que a irmandade se apresentasse publicamente de uma maneira que impressionasse aos que vissem suas manifestações, pois esta era um forma de atrair mais pessoas para a confraria e, conseqüentemente, ampliar suas rendas.¹²⁰

Os recursos arrecadados deveriam ser encerrados no cofre da irmandade que como vimos, possuía três chaves que sempre ficavam com três diferentes membros da Mesa. O controle sobre os recursos era uma preocupação recorrente nos Compromissos, talvez por causa de casos de desvios ou desfalques que inviabilizavam os projetos formulados pela Mesa

¹¹⁵AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo V. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 6ª. 1778.

¹¹⁶ Biblioteca Nacional de Lisboa, Ms. Ilum. 151. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Lisboa (Cópia), capítulo IV. 1565.

¹¹⁷ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 69

¹¹⁸ BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 91.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 198.

regedora da irmandade, como reparos ou construção de templos¹²¹, o pagamento das missas e as festividades.

Havia semelhanças em como as questões referentes ao dinheiro da Irmandade eram tratadas pelas Confrarias do Rosário de Lisboa (século XVI) de Olinda, Goiana e Recife (século XVIII). Os respectivos Compromissos previam a existência de um cofre ou arca, e este possuiria três chaves que ficariam sob o controle de três diferentes irmãos integrantes da Mesa – o juiz, o escrivão e o tesoureiro da confraria. A abertura desse cofre deveria ser feita com todo o critério e cuidado, sempre na presença de toda a Mesa.¹²²

Portanto, as questões relativas à forma da disposição textual do Compromisso, à hierarquia e às rendas da irmandade, seguem o modelo de 1565. Entretanto, ao analisarmos isoladamente os Compromissos feitos pelas Irmandades do Rosário na Capitania de Pernambuco no século XVIII, e, comparando-os dentro de um recorte temporal e espacial de proximidade, podemos perceber algumas especificidades, sobretudo, em função da relação existente entre aqueles Compromissos com a comunidade e esta com o espaço onde fora edificada.

Os Compromissos das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário em Pernambuco, no século XVIII, possuíam particularidades que os distanciam da condição de serem meras cópias do documento do século XVI. Tentaremos demonstrar mais adiante que apesar de muito parecidos formalmente e também textualmente, os Compromissos que nós contemplamos refletem de alguma forma os espaços onde suas Irmandades estavam inseridas, bem como o momento histórico.

3.2.2 Especificidades da Irmandade do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, a partir de seus Compromissos

Os processos de confirmação dos Compromissos das três Irmandades do Rosário que estamos estudando, apresentaram características próprias. O Compromisso da Irmandade do Rosário do Recife, que ficou pronto em 1782, até meados de 1783 ainda não havia sido

¹²¹ BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 89.

¹²² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XII. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 22^a. 1778. FCPSHO, Capilha nº 4, folha 01. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

autorizado.¹²³ Infelizmente não conseguimos, nesta pesquisa, descobrir se tal documento chegou a ser confirmado, mas, desconfiamos que ele está inserido em um processo que se iniciou no ano de 1778.

Em 1778 a Irmandade do Rosário do Recife provavelmente apresentou as autoridades um Compromisso para ser aprovado. Por algum motivo que não conseguimos esclarecer, o documento teve vida curta. Desta forma, em 1782 a Irmandade do Rosário do Recife apresentou outro Compromisso para que as autoridades apreciassem e aprovassem. Afirmamos que se tratava de outro documento, por estar registrado na capa de apresentação dele, que estava sendo feito “novamente”.¹²⁴ Este é o Compromisso que vimos utilizando como suporte para nossas análises e comparações, e assim continuaremos.

Entretanto, localizamos outro Compromisso que foi feito pela Irmandade do Rosário do Recife em data posterior, entre 1784 e 1795. Não precisamos sua data porque ela não aparece no documento. Porém, tanto na requisição de confirmação feita pela Irmandade do Rosário do Recife em Abril de 1796¹²⁵, quanto em um anexo do conjunto documental relativo a este Compromisso¹²⁶, encontramos a seguinte passagem:

Senhora,
 Dizem o juiz e mais Irmãos da Irmandade de nossa Senhora do Rozario dos homens pretos da Villa de S. Antônio do Reciffe de Pernambuco, que elles unanimim. te tem feito o Compromisso, que com este offerecem, assignado por todos para o regulamento, e economia da sobredita Irmandade, a qual sente notável perjuizo sem elle, e por isso,
 P. a V. Magestade como Soberana protetora, que se digne de lhes fazer a graça da sua confirmação, e Real beneplácito.
 E.R.M.ce¹²⁷

Desta maneira, concluímos que estes documentos estavam atrelados, isto é, a requisição de confirmação de 1796 relacionava-se ao Compromisso feito pelos irmãos do Rosário do Recife, portanto, em data posterior a 1784 e anterior a 1796.¹²⁸

¹²³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 148, D. 10775. REQUERIMENTO do juiz e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife à rainha D. Maria I. Anterior a 03/07/1783.

¹²⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, capa. 1778.

¹²⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 193, D. 13268. REQUERIMENTO do juiz e demais irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da vila de Santo Antônio do Recife à rainha D. Maria I, pedindo confirmação do Compromisso da dita Irmandade. Anterior a 28/04/1796.

¹²⁶ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1293. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife. Século XVIII.

¹²⁷ AHU_ACL_CU_015, Cx. 193, D. 13268. REQUERIMENTO do juiz e demais irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife à rainha D. Maria I. Anterior a 28/04/1796. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1293. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife. Século XVIII.

Na próxima página comparamos alguns aspectos dos dois Compromissos que acessamos referentes à Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário* estabelecida no Recife. O primeiro de 1782 e o outro com data posterior a 1784 e inferior a 1796, a fim de percebermos o que mudou e o que continuou na Irmandade do Rosário do Recife. Conforme se vê na página seguinte:

¹²⁸AHU_ACL_CU_015, Cx. 193, D. 13268. REQUERIMENTO do juiz e demais irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife à rainha D. Maria I. Anterior a 28/04/1796. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1293. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife. Século XVIII.

QUADRO 3

Quadro comparativo entre os Compromissos da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário* dos Homens Pretos do Recife (Século XVIII)

Quantidade de capítulos ou constituições	de Assuntos mais recorrentes (entre os capítulos dos Compromissos)	Outros assuntos nos Compromissos	Assuntos com apenas uma referência nos Compromissos
<u>Compromisso de 1782</u>	42 1º) Eleições, funções, obrigações e reuniões dos membros da Mesa diretora – 23,8% 2º) Festas, procissões e missas – 16,6% 3º) Enterramentos e cerimônias mortuárias – 14, 28%	• Obrigações e direitos dos irmãos – 11,9% • Requisitos para ingresso na Irmandade – 4,76%	• Andadores • Assistência aos irmãos • Bens da Irmandade • Capelania • Empréstimos • Esmolas • Fechamento do Compromisso • Juízes brancos • Livros da Irmandade • Reinado do Congo • Requerimentos • Sacristão TOTAL: 28,57%
<u>Compromisso posterior a 1783 e anterior a 1796</u>	28 1º) Eleições, funções, obrigações e reuniões dos membros da Mesa diretora – 28,57% 2º) Enterramentos e cerimônias mortuárias - 17,85% 3º) Festas, procissões e missas – 10,71% TOTAL: 57,14%	TOTAL: 16,66% • Bens da Irmandade – 7,14% • Capelania – 7,14% • Obrigações dos irmãos – 7,14% • Requisitos para ingresso na Irmandade – 7,14% TOTAL: 28,57%	• Assistência aos irmãos • Empréstimos • Reinado do Congo • Situação de irmãos expulsos TOTAL: 14,28%

Fonte: AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1293. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife. Século XVIII.

Observando o quadro da página anterior, podemos considerar alguns pontos. Em primeiro lugar, o Compromisso de 1796³¹³ apresenta-se menor ou mais enxuto do que o de 1782. No processo de elaboração do novo documento, os irmãos do Rosário, diminuíram a quantidade de “constituições” que passaram a ser denominadas “capítulos”, a semelhança de como se chamavam nos Compromissos das Irmandades do Rosário de Goiana (1783) e de Olinda (1786). Foram suprimidos alguns pontos e outros condensados em um mesmo capítulo. Este mecanismo fez com que a leitura do documento de 1796 tenha se tornado mais dinâmica e simples.

Nota-se também que os temas relativos à eleição da Mesa diretora, aos ritos fúnebres e às festas, missas e procissões, que eram centrais em 1782, continuam a sê-lo em 1796. Reunidos, eles ocupavam mais da metade dos capítulos daqueles estatutos. E, deste núcleo central de assuntos, destacam-se os capítulos sobre os processos de escolha dos dirigentes da Irmandade. Indício de que o provável crescimento da Irmandade do Rosário do Recife era acompanhado pelo crescimento das disputas pelos cargos em seu interior, justificando o peso crescente, verificado no Compromisso de 1796, de capítulos sobre este assunto. Em números absolutos, em 1782, apenas uma constituição tratava das eleições internas da Irmandade³¹⁴, ao passo que em 1796, mesmo tendo diminuído a quantidade de capítulos, o Compromisso apresentava pelo menos três capítulos específicos sobre como as eleições na Irmandade deveriam ser realizadas³¹⁵.

Diferentemente do que previa o Compromisso de 1782, que regulava as eleições estabelecendo como eleitores apenas os membros da Mesa em atividade (juiz, escrivão, tesoureiro, etc.), com a direção do juiz³¹⁶, no Compromisso de 1796, estava registrado que além da Mesa em exercício, ex-juizes vivos também teriam direito à voto. Outra diferença no processo se encontrava na quantidade de dias para a eleição. Em 1782, o Compromisso previa que o dia 29 de Setembro seria o dia da eleição de todos os membros da Mesa regedora da Irmandade. Já no Compromisso de 1796, apenas a eleição do juiz deveria acontecer em 29 de

³¹³ Apesar deste documento não ter data, como já mencionamos, utilizaremos a partir de agora, ao nos referirmos a ele, o ano de 1796. Apenas como mecanismo para melhor identificá-lo ao longo da leitura.

³¹⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, constituição 12^a. 1778.

³¹⁵ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1293. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, capítulos VIII, IX e XIX. Século XVIII.

³¹⁶ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, constituição 12^a. 1778.

Setembro. Os outros oficiais da Mesa deveriam ser eleitos no primeiro domingo de Outubro.³¹⁷

Três pessoas na condição de definidores ou mordomos da Irmandade do Rosário do Recife em 1782 estavam entre aqueles que posteriormente seriam registrados no Compromisso de 1796, como membros da alta hierarquia da Irmandade. Referimo-nos a João da Costa Palma, que assinou como juiz da Irmandade, Manoel Mendes dos Prazeres (escrivão em 1796) e Theodoro Ferreira do Rozário (ex-escrivão em 1796).³¹⁸ O Compromisso de 1782 estabelecia que a Irmandade deveria possuir doze mordomos, dos quais, seis tinham que ser “crioulos”³¹⁹ e seis “da Costa da Mina ou Angola”.³²⁰

Não sabemos qual era a situação de nascimento dos três definidores citados (se eram crioulos ou nascidos em África), porém, a partir do que o Compromisso de 1782, informa-nos sobre os mordomos, temos a indicação de que eram pretos. Neste aspecto chama a atenção além do fato daqueles três homens transitarem entre as pessoas mais importantes da Irmandade por mais de 13 anos (1782-1796), também a condição de Manoel Mendes e Theodoro Ferreira, respectivamente, escrivão e ex-escrivão da Irmandade do Rosário, saberem ler e escrever, revelando que alguns pretos conseguiram alcançar este nível cultural, o que certamente os distinguia socialmente e diminuía a sua situação individual de subalternidade, mesmo inseridos na sociedade escravista do século XVIII.

Por fim, o Compromisso de 1796, acaba com a possibilidade de se elegerem pessoas escravizadas para cargos da Mesa regedora³²¹, fato que no documento de 1782, era permitido com alguns limites³²². Contudo, o governo da Irmandade do Rosário do Recife continuaria aos cuidados de homens pretos, ainda que a participação de homens e mulheres brancos ou pardos fosse tolerada.

O fato de, em um curto espaço de tempo (1778-1796), a Irmandade do Rosário do Recife ter elaborado pelo menos 3 Compromissos indica ou as dificuldades enfrentadas por aquela Confraria para obter a confirmação de seu Compromisso no final do século XVIII, ou

³¹⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1293. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, capítulos VIII e IX. Século XVIII.

³¹⁸ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, capa. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1293. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife. Século XVIII.

³¹⁹ Crioulo era a designação para os pretos nascidos na América portuguesa.

³²⁰ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, constituição 6^a. 1778.

³²¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1293. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, capítulo XIX. Século XVIII.

³²² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, constituição 6^a. 1778.

as disputas internas na Irmandade que desencadearam em mudanças no processo eleitoral interno, ou os dois aspectos juntos. Isso talvez tenha acontecido em função de uma maior vigilância sobre aquela associação, em comparação com as Irmandades do Rosário de Olinda e de Goiana. A progressiva visibilidade que o Recife alcançara ao longo do século XVIII, foi proporcional à vigilância empregada sobre as instituições erigidas naquela vila, e esta situação também se repousaria sobre o Rosário do Recife.

Como assinalamos as datas dos Compromissos não correspondem ao momento em que a irmandade ou a reunião de pessoas em torno de alguma devoção começou a existir. As irmandades poderiam se organizar muitos anos antes da construção e aprovação de seus Compromissos.³²³ Além disso, uma irmandade, no decorrer de sua existência, tinha a possibilidade de ter vários Compromissos, como ilustra o caso do Rosário do Recife que apresentamos acima. Aqueles documentos podiam sofrer atualizações de acordo com mudanças que tanto ocorriam no interior das irmandades, por exemplo, a ascensão de um grupo que não tinha muito espaço; ou externas a elas, como novas diretrizes do governo.³²⁴

Ao regularem a vida no interior das irmandades, os Compromissos se constituíam como o principal documento das confrarias. Era o código de conduta da irmandade, enquanto ente coletivo com um lugar específico na teia social, e também dos irmãos na condição de entes individuais com lugar definido dentro da irmandade e da sociedade. O espaço onde estes pontos se cristalizavam era os Compromissos. A confirmação deles por parte das autoridades competentes significava o atestado maior de que a dinâmica proposta neles tinha a ciência e a concordância do Estado.

A fiscalização sobre as irmandades aumentou, sobretudo, na década de 1760. Em 1765, os bispados da América portuguesa foram notificados pelas autoridades régias de que todos os Compromissos das irmandades eretas na América portuguesa teriam que ser submetidos à apreciação do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, para serem confirmados. Mesmo aqueles Compromissos que tinham sido aprovados pelos bispos, teriam que ser enviados a Lisboa.³²⁵ Estas eram as novas diretrizes para o tratamento com as irmandades: levar ao Tribunal todos os assuntos de caráter religioso das colônias no final do século XVIII.³²⁶ Os Compromissos das Irmandades do Rosário dos Homens Pretos de Recife (1782), Goiana (1783) e Olinda (1786), inserem-se nesse contexto.

³²³ SCARANO, Julita. *Op. cit.*, p. 48.

³²⁴ SOARES, Mariza de Carvalho. *Op. cit.*, p. 180.

³²⁵ *Idem*, p. 195. Ver também RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Op. cit.*, p. 202.

³²⁶ ASSIS, Virgínia Almoedo de. *Op. cit.*, p. 61.

Vejamos agora a situação das confirmações das Irmandades do Rosário eretas em Goiana e Olinda. Os Compromissos das Irmandades do Rosário de Olinda e Goiana, que datam de 1780 e 1783 obtiveram confirmações em 1786 e 1784, respectivamente.³²⁷ No caso de Olinda esta confirmação ocorrera seis anos após a primeira requisição feita pela confraria. Já, no que se refere à de Goiana, o processo foi relativamente mais rápido, e em dois anos estava concluído.³²⁸

Em Olinda, a aprovação de 1786 ocorreu com emendas em dois capítulos do Compromisso. Entre os conselheiros da coroa, chegou-se ao consenso que dos dezenove capítulos do documento, o quinto e o décimo quinto precisariam de uma nova redação.³²⁹

O capítulo cinco versava sobre a competência de a Irmandade impor multas aos irmãos, ratificando que a Confraria poderia punir os membros que não cumprissem suas obrigações com a expulsão. As multas, as quais o capítulo cinco originalmente se referia, seriam aplicadas aos irmãos que, uma vez convocados pela Mesa, recusavam-se em comparecer. Tendo que pagar pela falta de primeira vez, meia libra de cera branca; em faltando segunda convocação, pagaria uma libra de cera. Porém, em caso de terceira reincidência, o tal irmão precisaria enfrentar um julgamento da Mesa, que poderia levá-lo à expulsão se não pedisse perdão.³³⁰ A aplicação de multas como pena administrativa, do ponto de vista da Irmandade significaria autonomia no estabelecimento de mecanismos de controle sobre o comportamento dos irmãos. A provisão vetava a Irmandade a condição de impor multas.³³¹

O outro Compromisso confirmado, o do Rosário de Goiana, também tinha um capítulo que tratava do problema do irmão que foi convocado em mesa e se recusou a comparecer

³²⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, anexos. 1783. FCPSHO, Capilha nº 3, folha 03/03V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786. Neste trabalho, sempre que nos referirmos aos Compromissos das Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, utilizaremos as datas 1782, 1783 e 1786, respectivamente. Pois são estas datas que aparecem grafadas nas capas dos Estatutos das Confrarias em questão.

³²⁸ Mesmo que o Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, não tenha sido confirmado, nesta pesquisa atribuímos a ele o mesmo valor dos outros dois que conseguimos atestar a confirmação. Consideramos estes Compromissos, com confirmação ou não, expressões das Irmandades e do grupo que delas tomava parte, em sua maioria, pessoas subalternas na estrutura social vigente. Portanto, para nós o valor está nos significados que deles se pode obter. Desta forma as comparações que fazemos envolvendo estes três Compromissos, ajudam-nos a entender quais projeções as Irmandades que vimos estudando neste trabalho faziam para elas mesmas, a partir das realidades espaciais onde se inseriam.

³²⁹ FCPSHO, Capilha nº 3, folha 03V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

³³⁰ FCPSHO, Capilha nº 9, folha 02. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

³³¹ FCPSHO, Capilha nº 3, folha 03V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

perante ela. As punições previstas eram muito parecidas com aquelas determinadas no Compromisso de Olinda, porém, no caso de Goiana, este capítulo foi aprovado sem restrições.³³²

A confirmação do Compromisso do Rosário de Goiana em 1784 foi passada por provisão provisória da Rainha Dona Maria I, com a exigência de que dentro de um ano, o Compromisso também fosse submetido ao Tribunal da Consciência e Ordens (como era *praxe* desde 1765), para que o mesmo também desse a sua confirmação. A exigência de remeter o Compromisso ao Tribunal da Consciência e Ordens já havia sido cumprida pela Irmandade do Rosário de Olinda e o resultado, como vimos, foi a determinação de retirada do dispositivo de impor multas aos irmãos.

Provavelmente o parecer contrário a se aplicar as multas pela irmandade foi aplicado pelos conselheiros do Tribunal da Consciência e Ordens. Para os outros conselheiros de instâncias menores ou não competentes para se posicionarem nestes casos, tal questão não era digna de ser vetada. Isso justificaria o tratamento diferenciado dado aos Compromissos de Olinda e Goiana sobre o mesmo assunto.

O capítulo XV do Compromisso da Irmandade do Rosário de Olinda, também foi alvo de restrições por parte das autoridades. Ele tratava sobre a atuação dos andadores. Na provisão de confirmação do Compromisso de 1786, a rainha determina que os ermitães e os andadores do Rosário de Olinda não poderiam atuar em lugares vizinhos à freguesia de Olinda, como previa o capítulo décimo quinto. Só poderiam fazer os seus petições em nome da Irmandade dentro da freguesia onde estava construída a igreja do Rosário. Naquele documento, Dona Maria I, em referência aos andadores e ermitães do Rosário de Olinda, determinou que só poderiam atuar dentro da freguesia e nunca fora dela.³³³ Demonstração de controle para se evitar maior autonomia financeira da Irmandade, através da limitação espacial do raio de ação de seus representantes.

O Compromisso da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos* de Goiana, ficou pronto em 1783. Um ano depois os irmãos pretos do Rosário de Goiana requereram junto a rainha Dona Maria I, a confirmação do Compromisso, o que terminou se

³³² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXI. 1783.

³³³ FCPSHO, Capilha nº 3, folha 03V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

concretizando em 1784. Os confrades de Goiana se apressaram em registrar em cartório a confirmação régia, como forma de garantir a autenticidade da mesma, pois era provisória.³³⁴

Como o recomendado, a Irmandade encaminhou o documento para o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, mas, ao que parece, até 1807, ainda não havia recebido parecer acerca da confirmação do Compromisso. Por isso, a direção da Confraria recorreu mais uma vez ao favor real. No requerimento, pedia que o Compromisso de 1783 fosse aprovado juntamente com a provisão de confirmação de 1784, excluindo-se a cláusula que os obrigava a ter parecer favorável do Tribunal. Ao que a coroa portuguesa, por intermédio de seus conselheiros, negou, reafirmando a posição do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, como instância obrigatória destes pleitos no ultramar.³³⁵

Na provisão régia de confirmação de 1784, Dona Maria I havia aprovado todos os quarenta capítulos existentes no Compromisso, exceto o vinte e nove que tratava sobre a disposição dos bens da irmandade.

Dona Maria por graça de Deos Rainha de Portugal e dos Algarves daquem e dalem mar em África Senhora de Guiné. Faço saber aos que esta Minha Provisam de confirmação virem que por parte dos irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rozario dos homens prettos da Villa de Goiana Capitania de Pernambuco se lhe representou: que elles tinham feito o Compromisso que oferecião para o governo da ditta Irmandade, e porque precisavão confirmação do ditto Compromisso. Me pedião fosse servida confirma-lo mandando lhe passar Provisam na forma costumada e sendo visto seu Requerimento, dito Compromisso, e (parecer) dos Procuradores de Minha Fazenda... Hey por bem confirmar, como por esta confirmo, o sobredito Compromisso, menos pelo que diz respeito à possessão de bens de raiz da mesma Irmandade por lhe ser prohibida, ficando nesta parte sem effeito o capitulo vinte e nove do mesmo Compromisso...³³⁶

As irmandades se mantinham a partir de recursos próprios, obtidos por meio de doações particulares, uma vez que não havia nenhum apoio financeiro oficial. Como vimos, outras rendas advinham dos petítórios, normalmente realizados quando as despesas superavam as receitas.³³⁷ A proibição da Irmandade de Goiana possuir bens de raiz, citada na provisão da rainha acima, não se estendeu ao Rosário de Olinda, pois em um dos capítulos do seu Compromisso aprovado em 1786 se diz:

³³⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, anexos. 1783.

³³⁵ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, anexos. 1783.

³³⁶ Idem.

³³⁷ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 171.

... havendo matéria de Litígio controverso se elegerá Advogado sábio e Temente a Deos que aconselhe, de sorte que sejam evitados demandas injustas e tão bem superfulas por inúteis, e danificativas dos bens, estes sendo de raiz nunca poderão ser vendidos nem ipotecados sem concurso e deliberação de Meza Geral, e todo o contrario procedimento será nullo...³³⁸

Este capítulo não foi anulado na provisão de confirmação de 1786 do Compromisso do Rosário de Olinda. O que é mais um indício daquilo que afirmamos anteriormente, de que o governo português não tinha um padrão único de tratamento dispensado às irmandades, ainda que fossem irmandades de grupos subalternos. Dependendo de qual seja, ou do espaço onde a Confraria estivesse inserida, as limitações do governo sobre elas variariam. Assim as determinações régias modificavam-se em função das realidades sócio-políticas e econômicas presentes no espaço onde se localizava a irmandade.

As três Irmandades negras que estamos contemplando neste trabalho, não faziam restrições quanto ao ingresso de pardos e brancos. Provavelmente uma exigência social que pairava sobre todas as irmandades negras. Assim sendo, a presença de brancos nas Irmandades negras também poderia ser um mecanismo de legitimização daquelas organizações. Dessa forma se garantiria o privilégio de certos grupos sobre outros no espaço colonial (no caso, brancos sobre os negros). Nas irmandades formadas por brancos, isso não acontecia porque, ainda que sendo minoria da população, aquele grupo estabelecia várias restrições raciais de ingresso, pois a aceitação de negros nelas poderia ser um fator para que fossem desabonadas.³³⁹

Mesmo assim, nas irmandades negras, como a do Rosário do Recife, os Compromissos apresentavam claramente qual era o grupo de pessoas que teriam maior destaque dentro daquelas confrarias, como se vê no seguinte extrato:

Primeiramente nesta Santa Irmandade se admetirão por Irmãos della todos os indivíduos da Cor preta assim criouloz e criolas naturaes desta terra e de outra qualquer, como tão bem Angolas, Cabo Verdes, Santo Thomé e Costa da Mina, sem exceção de liberdade ou cativoiro, com tanto porem que os que houverem de ser Irmãos assim homens como mulheres sejam pessoas de entendimento e que bem saibão a Doutrina Cristã e tenham Capacidade de Receberem o Sacramento da penitência e Eucaristia... poderá nella entrar tão bem todas Pessoas brancas e pardas de hum e outro sexo que quizerem. Advertindo porem que para se evitarem pertubaçoens ou outro qualquer inconveniente nunca os ditoz Irmãos brancos e pardos terão votos na

³³⁸ FCPSHO, Capilha nº 4, folha 03V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

³³⁹ SCARANO, Julita. Op.cit., p. 145.

Eleyção dos Irmãos pretos que se ham de eleger annualmente para governarem esta Irmandade.³⁴⁰

Diferentemente do que ocorria no espaço social, os privilégios e prerrogativas dentro do espaço das irmandades negras eram dos pretos. A eles se dedicava relativa subordinação de certos brancos e pardos dentro da confraria. A Mesa regedora da Irmandade do Rosário do Recife projetava que só os negros poderiam votar. Percebe-se, nas afirmativas estabelecidas no extrato acima, a defesa da prerrogativa de governar a Irmandade. Se os brancos tentassem usurpar esta prerrogativa, estabelecendo-se um conflito, os negros da Mesa poderiam exercer o direito de expulsar tal irmão, tendo como fundamento o próprio Compromisso.

Quanto aos negros que poderiam ingressar na Irmandade do Rosário do Recife veja-se que o Compromisso estabelecia uma ordem, começando com os chamados “pretos crioloz” e “pretas criolas”. Estes seriam os negros nascidos na América, naturais de Pernambuco ou de qualquer outra Capitania da América portuguesa. Em seguida aparecem os africanos também definidos como “nacionais” ou “pretos de nação”. Entre estas nações africanas destacavam-se Angola, São Tomé, Cabo Verde e Costa da Mina. Entretanto, a menção destas “nações” nos documentos relativos ao tráfico de escravos, indica os portos de procedência daquelas pessoas do que os seus locais de nascimento, em função do dinamismo das rotas do tráfico em África,³⁴¹ como vimos no item 2.

O Compromisso da Irmandade do Rosário de Goiana diz no primeiro capítulo que entre os negros que poderiam ser admitidos estariam os africanos do “Reino de Angola” e os do “gentio da Guiné”.³⁴² Não há nenhuma menção aos negros da Costa da Mina, que no século XVIII, como vimos no item 2, foram trazidos regularmente para Pernambuco. Neste sentido percebe-se que o Rosário do Recife era mais aberto a diferentes grupos de procedência africanos, enquanto Goiana se mostrava mais restritivo.

Esta diferença talvez se explique pelo fato do Recife, vila onde se situava o mais importante porto da Capitania e que apresentava grande fluxo de navios negreiros oriundos da África, ser local onde a população negra africana se apresentava mais diversificada, justamente por causa desse intenso fluxo, do que em Goiana.

Entre os “nacionais” um grupo aparece sem restrições nos Compromissos das Irmandades do Rosário do Recife e de Goiana, trata-se dos da nação angola. No Compromisso

³⁴⁰ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 1ª. 1778.

³⁴¹ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 103-108

³⁴² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo I. 1783.

do Rosário de Olinda, pelo menos nas partes que tivemos acesso, não há menção literal aos angolas, mas o extrato a seguir nos dá um indício de que eles também estavam irmanados naquela confraria:

... o primário beneficio do accidente preto, sendo por essa razão maior o numero dos indivíduos desta qualidade alistados, quando pela maior parte se vê a concurrencia dos habitantes que não são nacionaes, acontecendo ordinariamente não serem promovidos a cargos da Meza, se comprazem por antigo uso e costume aggregarem-se a hum chamado Rey e outra Rainha, que fazendo cabeça no dia de Reys se contão...³⁴³

O rei e rainha citados correspondem ao reinado do Congo, cargos que também faziam parte da estrutura administrativa das irmandades negras, cuja “coroação”, realizava-se anualmente, ocasião na qual tomava corpo uma manifestação presente nas irmandades do Rosário, a festa de reis.³⁴⁴ O rei e rainha normalmente tinham que ser pessoas da nação angola, como se verificava em diversas irmandades do Rosário na América portuguesa, e também se aponta nos Compromissos do Rosário de Goiana e Recife.³⁴⁵ Sendo assim, os “nacionaes” a que a passagem do Compromisso do Rosário de Olinda faz menção, que não conseguiam ser eleitos para os cargos da mesa e eram compensados pela exclusividade para a escolha de rei e rainha do Congo, deveriam ser angolas.

Como veremos mais adiante, os indivíduos eleitos para os cargos da Mesa Regedora da Irmandade eram obrigados a darem um valor anual de esmola³⁴⁶ pelo cargo. O mesmo procedimento foi adotado para o rei e rainha do Congo. O Compromisso do Rosário do Recife indicava que o rei e a rainha do Congo deveriam ser “forros” e “dos da nação de angola”, dando de esmola anual cerca de 4000 réis cada um e seriam “obrigados a convocar aos mais nações de angola para ajudarem com suas esmolas” no serviço da irmandade³⁴⁷. Esta última afirmação nos conduz a entender que Angola era um local de procedência de várias etnias diferentes que desenvolveram no Recife uma identidade que se forjou nas malhas do xadrez que era o tráfico.

³⁴³ FCPSHO, Capilha nº 5, folha 01V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

³⁴⁴ QUINTÃO, Maria Aparecida. Op. cit., p. 122.

³⁴⁵ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo IX. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 7ª. 1778.

³⁴⁶ Ver a página 87, onde procuramos conceituar “esmola”, no contexto confrarial do século XVIII.

³⁴⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 7ª. 1778.

No jogo de forças e poder no interior das Irmandades do Rosário que vimos estudando, havia uma preponderância dos pretos crioulos sobre os pretos nacionais. Os conhecimentos do espaço, da língua e de outros códigos sociais, os colocavam em vantagem em relação aos pretos nacionais, no que se refere à disputa dos cargos de governo da irmandade, isto é, os cargos da Mesa regedora. No entanto, entre os crioulos da Irmandade, que era a grande maioria entre os irmãos alistados, os Compromissos concediam maiores privilégios aos pretos alforriados. Assim podemos pensar que dentro das irmandades negras havia uma elite: os pretos crioulos forros. Porque a estes estava reservado anualmente o principal cargo da mesa, o de juiz. Sobre a questão o Compromisso de Goiana de 1783 afirmava: “... he mui necessário e conveniente que seja o Juiz ou o Escrivão da Meza liberto e não sугeito, como tão bem o Irmão Procurador...”³⁴⁸

O Compromisso do Rosário do Recife de 1782 recomendava o mesmo, conforme se vê: “Advertindo que o Juiz e Escrivão da Meza sempre há de ser hum delles forro, e amboz melhor será para a utilidade...”³⁴⁹

Apesar de não se vetar totalmente ao preto escravo o acesso ao cargo de juiz ou escrivão da irmandade, dificilmente os forros não deixariam de ocupar os dois cargos. A eleição para os cargos da Mesa regedora aconteciam anualmente. Só os membros da Mesa em vigor tinham o direito de votar. Na hora da escolha, cabia ao juiz em exercício apresentar uma lista tríplice de candidatos aos cargos. O juiz escolhia os nomes a partir do livro de assentos da irmandade. A fim de manter a hegemonia de seu grupo, os nomes escolhidos provavelmente eram de irmãos forros. Desta forma, aquele grupo tinha a possibilidade de se perpetuar no poder da irmandade. Porém, esta condição não isentava a confraria de vivenciar conflitos internos por causa dos cargos.³⁵⁰

Os Compromissos não se omitiam sobre esta questão quando listavam as razões para algum irmão ser “riscado” ou expulso da irmandade:

Primeiramente o Irmão que estiver neste Recife e não for acompanhar o Irmão ou Irmã que falecer. Segunda não dando *Esmolla da conhecensa* pedindo-se-lhe tendo posse para a dar. Terceiro Sendo chamado desta Santa Irmandade para as consultas e para o mais que for do serviço desta Irmandade. Quarta *descubrir* os segredos que se tratar em Mesa. Quinta não

³⁴⁸AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo V. 1783.

³⁴⁹AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 6ª. 1778.

³⁵⁰MAC CORD, Marcelo. Op. cit., p. 159-177.

aceitar os cargos que sahir por Eleyção para servir nesta Irmandade sem Repugnar nenhum delles...³⁵¹ (grifos nossos)

Grifamos duas expressões presentes neste extrato que carecem de explicação a cerca de seus significados para a Irmandade: “esmola de conheçença” “descobrir os segredos”. O próprio Compromisso da Irmandade do Recife de 1782, em outra constituição, discorre sobre a esmola de conheçença como sendo o valor pago todos os anos pelos membros da confraria, além da taxa de inscrição.³⁵²

Havia assuntos tratados pela Mesa regedora que não podiam ter seu teor divulgado antes do tempo. Um desses relacionava-se com o resultado das eleições dos novos diretores da Irmandade nas quais se comprometia o capelão (que participava de todo o processo) a não revelar o resultado antes do dia da festa, isto é, a não “descobrir” o que estava em segredo.³⁵³ Vejamos o que determinava o Compromisso do Rosário de Olinda sobre a divulgação dos assuntos discutidos em Mesa:

O juiz, escrivão, serventuários da Meza annoal se (...) gados a concorrer na 1ª Dominga de cada hum mez ao Lugar do Consistório, que he destinado para este adjunto, a que não poderão faltar sem cauza relevante de concurrencia deliberativa das matérias uzuaes e de outras quaes quer treviaes, que ocorrem por concomitância tendente a expediente dispozitivo, e necessário a economia, que deve haver, *com advertência de não se relatar antes do tempo opportuno as decisões* que forem ponderáveis de segredo natural, pena de expulsão da Irmandade,...³⁵⁴ (grifo nosso)

A análise dos Compromissos que vimos acompanhando aponta também para a relação que as Irmandades tinham ou projetavam ter com o espaço, a partir de seus interesses. Evidentemente, as diferenças entre os Compromissos e suas respectivas Irmandades vem à tona, por causa das características geográficas e sociais das vilas onde estavam estabelecidas.

Na Igreja do Rosário do Recife, na penúltima década do século XVIII, a Mesa diretora da Irmandade dos pretos organizada lá, projetou ter dois procuradores, além dos outros cargos da Mesa. O Compromisso confirmado da Irmandade do Rosário de Goiana aponta para a

³⁵¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 18ª. 1778.

³⁵² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 4ª. 1778.

³⁵³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XIV. 1783.

³⁵⁴ FCPSHO, Capilha nº 5, folha 01. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

existência de um procurador³⁵⁵, enquanto no Compromisso do Rosário de Olinda (até onde foi possível se fazer transcrição devido ao seu estado de conservação) não foi possível se determinar o número exato de procuradores que a Irmandade devia possuir, apenas se indicou quais seriam suas atribuições³⁵⁶.

Em Olinda os procuradores deveriam avisar a toda a Irmandade, cujos irmãos, estivessem dentro da cidade, inclusive aos membros da Mesa, aquilo que fosse importante para a Confraria. Estas informações deveriam ser passadas pelo escrivão. Em Goiana, além do que foi disposto para Olinda, o procurador, entre outras responsabilidades, era alguém que tinha que comparecer todos os domingos e dias santos à igreja, para verificar se algo estava faltando; deveria substituir o juiz, quando este estivesse impedido e prestar conta das esmolas que se tirassem durante um mês, entregando o recurso para o tesoureiro o guardar no cofre da Irmandade³⁵⁷.

No caso de Recife, há clara correlação entre o número de procuradores que a Confraria requisitava em seu Compromisso de 1782 com a topografia do lugar. Os dois procuradores que o Compromisso estabelecia, percorreriam ou cobririam espaços específicos da vila. Um daria conta da parte de Santo Antônio e o outro da parte do Recife.³⁵⁸

A vila do Recife, no século XIX era composta por três freguesias, a primeira, onde se localizava o porto, tinha o mesmo nome da vila, Recife. A segunda chamava-se Santo Antônio, onde foi construída a Igreja do Rosário. E, finalmente, a freguesia da Boa Vista.³⁵⁹ As freguesias mais dinâmicas e de maior concentração populacional negra eram Recife e Santo Antônio.³⁶⁰ Nos parece que, no final do século XVIII, esta foi a razão porque no Compromisso de 1782 se estabeleceu um procurador para o Recife e outro para Santo Antônio, não se preocupando com a freguesia da Boa Vista, em função do número relativamente reduzido de negros que se concentravam no interior dessa freguesia.

O Compromisso de Olinda também mantém diálogo com a categoria espaço ao tratar da atuação dos andadores e ermitães da irmandade. Andadores e ermitães, como vimos,

³⁵⁵ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo V. 1783.

³⁵⁶ FCPSHO, Capilha nº 4, folha 01, capítulo XIV. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

³⁵⁷ FCPSHO, Capilha nº 4, folha 01, capítulo XIV. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XVII. 1783.

³⁵⁸ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 6ª. 1778.

³⁵⁹ CARVALHO, Marcus J. M. de. Op. cit., p. 21.

³⁶⁰ Ibidem, p. 62-68.

tinham a responsabilidade de pedir esmolas em favor da Confraria. No texto original do Compromisso, foram estabelecidos três ermitães que atuariam em locais diferentes, cada qual em área específica.

Tanto os andadores quanto os ermitães seriam escolhidos pela Mesa regedora. Essencialmente, a função dos ermitães, de acordo com o texto, seria o recolhimento de esmolas. Desta forma, quanto mais pessoas desempenhando este papel, e em áreas mais distantes, melhor, pois, possibilitaria o crescimento da arrecadação de esmolas. Um ermitão atuaria na vila de Olinda e em vilas e povoados vizinhos. Os outros dois iriam recolher as esmolas “pelas partes do Norte e Sul”, provavelmente, para além dos povoados vizinhos à vila de Olinda. Quando a Mesa regedora decidiu incluir no Compromisso as atuações desses ermitães, deve ter projetado tal função a irmãos forros. Por este trabalho tão caro à Irmandade, receberiam cerca de 1/3 do arrecadado nas esmolas, importante estímulo para se empenhar mais no petítório.³⁶¹

Uma das funções dos andadores, prevista no Compromisso da Irmandade do Rosário de Olinda, era praticar a cobrança aos que deviam à Irmandade, recolhendo os pagamentos. Como se vê na redação, esta tarefa não era fácil e incorria alguns riscos pois os andadores teriam o trabalho de “cobranças das dívidas activas, ou sejam difíceis de procurar, ou litigiosas ... assim entre devedores presentes como auzentes...”. Eles receberiam salário por essa atividade.³⁶² Mas, como vimos, na provisão de confirmação de 1786 este item precisou ser modificado pela Irmandade. Mesmo assim, a presença no texto inicial do Compromisso, revela o diálogo entre a Irmandade e o espaço.

Ao final desta parte do trabalho, consideramos que as diferenças entre os processos de confirmação dos Compromissos das Irmandades do Rosário de Recife, Olinda e Goiana, nas últimas décadas do século XVIII, demonstraram que não havia tratamento uniforme das autoridades com relação as ditas Irmandades. Cada caso apresentou especificidades que indicam que a coroa portuguesa visava o controle, no entanto, este controle apresentava faces diversas. Para nós estas contradições do aparelho estatal português se explicam em função das dinâmicas próprias que cada vila apresentava, e, da Irmandade do Rosário presente nela. Em função do desenvolvimento de cada cidade e das ações das Confrarias naqueles espaços urbanos, as autoridades portuguesas se portavam de maneira unilateral para cada caso.

³⁶¹ FCPSHO, Capilha nº 4, folha 02, capítulo XIV. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

³⁶² Idem.

3.2.3 Semelhanças entre a Irmandade do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, a partir de seus Compromissos

Passaremos a analisar três aspectos semelhantes ou que aproximavam as Irmandades do Rosário do Recife, Goiana e Olinda: as características e funções da Mesa regedora, o relacionamento que aquelas Confrarias projetavam ter com os capelães e as receitas e despesas regulares previstas pelos Compromissos.

Da mesma forma que acontecia com outras irmandades leigas, tanto em Portugal como nas outras partes do império português, as Irmandades do Rosário de Olinda, Recife e Goiana, no final do século XVIII, apresentavam um grupo de pessoas que comandava as atividades regulares da Confraria. Este grupo estava cristalizado na Mesa regedora da Irmandade. Mesmo depois do término de seus mandatos anuais, os membros da Mesa continuavam a ter privilégios no interior da Irmandade.

Nas três Irmandades que temos destacado neste trabalho, as Mesas regedoras possuíam vários membros. Estes, de acordo com os Compromissos, eram eleitos anualmente. No término de um ano, os dirigentes da Irmandade obrigavam-se a deixar os cargos para que suas vagas fossem ocupadas por outros irmãos, exceto, quando a Mesa em vigência estivesse concluindo alguma benfeitoria na igreja que precisasse de mais tempo. Neste caso alguns membros poderiam permanecer em seus cargos até ao término da obra ou por mais um ano.

Sobre os membros da Mesa regedora da Irmandade do Rosário do Recife, vejamos o que dizia o Compromisso de 1782:

Haverá nesta Irmandade hum Juiz da Meza, hum Escrivão e dous Procuradores, hum para a parte do Recife e outro para a parte de Santo Antonio, doze irmãos da Meza, hum Andador, hum Sacristão, e hum Thezoureiro, huma Juíza da Meza, huma Escrivã, e doze Irmãs da Meza, Seis Criolas, Seis da Costa da Mina ou Angolla, que todos estes Officiaes serão eleytos por votos, e se deve escolher homens e mulheres beneméritos tementes a Deos, e zellosos para poderem bem servir... e nunca nestes cargos de Juiz, Escrivão e Irmãos da Meza poderão servir mais de hum anno, e só ficará reeleito estando com obra da Igreja... Advertindo que o Juiz e Escrivão da Meza sempre há de ser hum delles forro e amboz melhor será para a utilidade dos negocios da Irmandade; e o mesmo se entende com os doze Imãos da Meza...³⁶³

³⁶³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 6^a. 1778.

O capítulo IX do Compromisso da Irmandade do Rosário de Olinda é taxativo em afirmar que os processos de votação na Confraria seriam presididos pelo juiz.³⁶⁴ Ele sempre ocuparia os primeiros lugares nas reuniões da Mesa, nas procissões e nos enterros, pois era o principal cargo da Mesa. Contudo, no momento das eleições ao nível da Mesa, o voto do juiz teria o mesmo peso dos votos dos outros irmãos da Mesa, conforme se atesta no capítulo XV do Compromisso da Irmandade do Rosário de Goiana.³⁶⁵ Mesmo assim, a prerrogativa reservada a ele de escolher os candidatos que concorreriam aos cargos, a partir de uma lista tríplice por cargo, o destacava perante os outros. Ainda que os nomes indicados por ele pudessem ser vetados pelos outros mesários, sempre as novas listas seriam feitas por ele. Este processo, de acordo com os Compromissos das três Irmandades que vimos estudando, era semelhante.³⁶⁶

Entre as principais atividades públicas das confrarias, estavam as missas e as procissões. A condução destas atividades era realizada pelo pároco das confrarias. Por causa dos atos devocionais, possuir capelão próprio era fundamental para as irmandades. As Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda estabeleciam em seus Compromissos que caberia à Mesa a prerrogativa de ir à busca de um capelão que servisse aos confrades. O pároco ou capelão era branco. Sua presença no interior das irmandades atendia aos interesses das autoridades coloniais que se preocupavam com as eleições nas confrarias negras e a divulgação do seu resultado. Neste quesito a relação do capelão com a Mesa, muitas vezes se tornou conflituosa, pois a prerrogativa de divulgação do resultado dos pleitos, de acordo com os Compromissos, era da Mesa e não do capelão³⁶⁷.

Para minimizar os efeitos desses conflitos para a irmandade, verificamos que de forma semelhante, as Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, procuraram, através de seus Compromissos, estabelecer as regras da relação da Confraria com os capelães, sempre buscando manter o controle “nas mãos” da Mesa e não nas do pároco, inclusive listando quais seriam as suas obrigações perante a Irmandade e quais os seus direitos. O capelão ou pároco era alguém que deveria prestar serviços importantes às irmandades, como por exemplo: o

³⁶⁴FCPSHO, Capilha nº 7, folha 01V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

³⁶⁵ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XV. 1783.

³⁶⁶ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Código 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 12ª. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XIV. 1783. FCPSHO, Capilha nº 8, folha 01, capítulo IX. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

³⁶⁷ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 177-178.

sufrágio das missas pelos vivos e pelos mortos. Recebia por esses trabalhos remuneração em dinheiro, conforme previsto nos estatutos das confrarias. Sobre o capelão diz o Compromisso do Rosário de Olinda: “... bem entendido que suposto o ministerio do Reverendo Capellão não seja de benefício colativo, todavia não deve ser amovível, sem justa causa, precedendo a resolução da Meza Conjuncta”.³⁶⁸

Nota-se o tom. O capelão não desfrutaria de “benefício colativo”, ou seja, ele não teria estabilidade no cargo, ainda que este extrato também deixe claro que a Irmandade não poderia se desfazer do capelão sem uma causa justa. De qualquer forma, caberia a Mesa reunida decidir esta questão. Estas afirmações revelam a disposição da Irmandade em defender os seus interesses, mesmo diante de padres investidos de autoridade espiritual no interior das confrarias.

Entretanto, por vezes nessa matéria, a monarquia portuguesa poderia intervir de acordo com seus interesses de momento. Atestando o que já afirmamos sobre o comportamento não homogêneo do governo em relação às Irmandades do Rosário que estamos analisando, na provisão régia de confirmação do Compromisso da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda*, em 1786, a Rainha Dona Maria I, afirma, em defesa do pároco da Confraria:

... e que o Parocho presidirá sempre em todos os actos e funçoens da Irmandade, e que nenhum o tem o primeiro Lugar; porque à Irmandade não deve competir privilégio em prejuízo dos Direitos Parochiais, e Cumprirão exactamente tudo que o meo Tribunal da Meza de Consciência e Ordens...
³⁶⁹

Na provisão de confirmação do Compromisso do Rosário de Goiana, não observamos nenhuma ressalva acerca da relação entre a Irmandade e o seu capelão, o que nos leva a acreditar que, provavelmente, em Olinda a Irmandade do Rosário vinha disputando com o pároco a prerrogativa de comando da Irmandade, motivando à Rainha a fazer defesa explícita ao capelão. Isso indica a existência do problema, contudo, não foi possível verificar se nessa relação de forças, os irmãos efetivamente seguiram as orientações régias presentes na provisão.

A Irmandade do Rosário do Recife, no Compromisso de 1782, estabelecia as regras para a escolha do capelão:

³⁶⁸FCPSHO, Capilha nº 4, folha 03V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

³⁶⁹ FCPSHO, Capilha nº 3, folha 03V, Provisão de Confirmação. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

Querendo a Irmandade eleger Capellão mandará o Juiz ao Andador dar parte a todos os Irmãos da Meza para que venhão dar seos votos sobre o Reverendo Sacerdote que há de ser; que sempre será Sacerdote zelozo, e de boa condição, e feito o ditto Capellão se lhe dará posse e se por algum inconveniente for necessário quererem lansar fora o ditto Reverendo Capellão ajuntar-se-há toda a Meza para verem o melhor acerto com que se há de obrar neste particular, e para que nunca saya o Capellão com desdouro de sua pessoa, a ditta Meza lhe satisfará o que lhe dever e o despedirá com toda a atenção e paz como Menistro de Christo a quem se deve goardar todo o respeito.³⁷⁰

Neste extrato observa-se que o capelão que não satisfizesse a Irmandade em suas demandas específicas, seria dispensado pela Mesa “com toda a descrição necessária para não desabonar a sua pessoa perante a sociedade”. Antes, porém, acertar-se-iam as pendências financeiras que porventura a Confraria tivesse com ele. Porém, no final, a última palavra devia ser da Mesa da Irmandade, a qual não queria abrir mão do expediente de exercer o direito de escolher, despedir ou controlar o pároco da Confraria. No Compromisso da Irmandade do Rosário de Goiana, encontramos expectativa semelhante por parte dos confrades, em relação ao capelão, no capítulo VI.³⁷¹

Entretanto, da mesma forma que as Irmandades buscavam ter autonomia para, em caso de necessidade, despedirem os párocos indesejados, também procuravam exercer influência sobre as autoridades quando desejavam manter capelães que lhes satisfaziam. Como vimos, cabia ao capelão realizar os atos religiosos sem falta que terminasse por prejudicar a devoção dos confrades, para isso, o mesmo devia sempre estar pronto para cumprir suas obrigações “espirituais”, perante os irmãos. Na Irmandade do Rosário do Recife, a satisfação dos confrades com a atuação do capelão, fez com que se peticionasse sua permanência a frente dos trabalhos na capela da mesma.

Em Julho de 1759, a Irmandade do Rosário do Recife fez representação perante o rei D. José I, para pedir-lhe a manutenção de seu capelão à frente dos trabalhos da Confraria. Para isso apresentou os seguintes argumentos:

...seu capellão o Padre Joam Pereira da Costa, o qual rege a doutrina aos irmãos com caridade, zelo, exemplo e perfeição no Culto Divino, como he notório sem se excuzar de todo o trabalho andando em procissão com a Senhora todos os mezes cantando o verço pelas ruas publicamente, e por

³⁷⁰ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 15^a. 1778.

³⁷¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo VI. 1783.

que dezeja a mesma irmandade conservar o dito Padre Capelam pelo bem que lhe rezulta...³⁷²

Além das características da Mesa regedora e da busca dela em exercer poder sobre o capelão da Irmandade, outro ponto em comum entre as Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, ligava-se a questões financeiras. As irmandades movimentavam dinheiro. Precisavam de recursos materiais para atender as finalidades para as quais, em última instância, foram criadas: o auxílio mútuo e a promoção do culto a *santa do Rosário*. Nas irmandades do Rosário, que abrigavam, em sua maioria, pessoas subalternas, este auxílio mútuo se traduzia em frentes diferentes como assistência aos irmãos doentes e assistência funerária. Já a parte devocional girava em torno de a irmandade ter um templo ou capela para abrigar sua *santa* de devoção. O atendimento desta necessidade demandava todo o cuidado na administração dos recursos que passavam pela associação. Apesar das diferenças em termos do volume dos rendimentos que cada uma das Irmandades administravam, o controle dos gastos acontecia através de mecanismos semelhantes nas três Confrarias.

As Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda possuíam livros de administração. Estes livros ficavam sobre a responsabilidade do escrivão que lançava sobre eles as várias informações úteis à Confraria, indo desde o assento dos nomes dos membros, passando pelo controle das missas e dos termos ou documentos públicos da Irmandade, entre outros. A Irmandade do Rosário de Olinda possuía sete livros: um de todos os irmãos assentados, um de receitas e despesas, um dos assentos dos mortos, um das eleições, um para o registro da manutenção dos altares, um dos aluguéis, arrendamentos, foros dos prédios urbanos e rurais, e um que constava as resoluções da Mesa. Em Goiana, eram dez os livros da Irmandade do Rosário. Já a Irmandade do Rosário do Recife ultrapassou neste quesito as outras duas. Aquela Confraria possuía cerca de dezesseis livros, que representavam o cuidado pormenorizado com as coisas da Irmandade. Mas, apesar da variação no número de livros, o teor deles era praticamente o mesmo.³⁷³

Todos os livros eram importantes para as Irmandades, uma vez que eram a base para que as Confrarias fizessem os seus planejamentos e administrassem os recursos. Algumas

³⁷² AHU_ACL_CU_015, Cx. 91, D. 7302. REPRESENTAÇÃO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I. 09/07/1759.

³⁷³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 35^a. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXXVIII. 1783. FCPSHO, Capilha nº 9, folha 01V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

receitas eram regulares, outras ocasionais, pois dependiam do fluxo das esmolas que se tiravam na porta do templo e pelas casas dentro dos limites da vila. Entre os recebimentos mais importantes das Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, destacam-se os descritos no quadro que apresentaremos na próxima página:

QUADRO 4

Receitas da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* em Recife, Goiana e Olinda (século XVIII)

Irmandade do Rosário	Inscrição (Réis)	Anuidade (Réis)	Esmola anual dos membros da Mesa regedora (Réis)	Esmola anual do rei e rainha do Congo (Réis)	Juiz especial (Réis)	Uso de esquife por não irmãos (Réis)	Punições por faltas por convocações da irmandade (em cera)	Outro (Réis)
RECIFE (1782)	Preto 1320	Preto 100	juiz/juíza 8000	4000 cada	4000 por juiz ou juíza	6000 (sem fausto/pompa)	1ª vez - ½ arrátel/libra	esmola pelo uso de esquife especial no enterramento de todos os pretos não filiados à irmandades e pobres. 640 para a irmandade e 640 para o capelão, total 1280.
	branco ou pardo 2000	branco ou pardo 160	escrivão/escrivã 4000			8000 (com fausto/pompa)	2ª vez - 1 arrátel/libra (próximo a 500g)	
GOIANA (1783)	Preto 1280	Qualquer irmão 160	juiz/juíza 8000	4000 cada	4000 por juiz ou juíza	7000	1ª vez - ½ arrátel/libra (próximo a 250g)	
	branco ou pardo 2000		escrivão/escrivã 4000				2ª vez - 1 arrátel/libra (próximo 500g)	
OLINDA (1786)	Preto 1000 branco? Ou pardo 2000	?	?	4000 cada	Valores não informados, apenas indicação de pagamento de esmola.	?	1ª vez - ½ libra (250g) 2ª vez - 1 libra (500g)	Esmola, das festas a S. Benedito e a S. Antônio de Catagerona

Fonte: AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife. 1778. FCPSHO. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

Observamos, de acordo com os dados apresentados no quadro 4, que as Irmandades cobravam, além da inscrição, algumas taxas como anuidade, referente ao exercício de cargo na Mesa, referente ao exercício de rei e rainha do Congo e sobre quem quisesse ser juiz especial na festa da Irmandade. Ainda cobravam aluguéis pelo uso do esquife,³⁷⁴ do espaço e do cerimonial oferecido a outras irmandades.

Os valores de inscrição cobrados pelas Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda eram mais ou menos semelhantes. Destacamos que as pessoas negras tinham mais incentivo de ingressar em tais Irmandades por lhes ser cobrado um valor de inscrição inferior ao cobrado aos candidatos brancos e pardos. A contribuição anual do juiz e juíza, era a mais elevada entre os “vogaes”³⁷⁵, o que nos conduz a idéia de que nestas Irmandades havia uma elite negra³⁷⁶, não só pela condição social de ser crioula e forra, mas também pela maior possibilidade material.

Se os valores unitários de inscrição de novos membros eram próximos entre as três Irmandades, concluimos que o poder de gastar por parte destas associações estava diretamente ligado ao número de seus membros. Quanto maior o número de membros, maior a receita, e maiores eram as possibilidades materiais da Irmandade. Outra questão que não podemos deixar de pontuar, é que as anuidades dos escravos que se apresentavam nas irmandades negras, podiam ser pagas por seus senhores, como estratégia de dominação,³⁷⁷ ostentação, ou até mesmo, como resultado de alguma conquista por parte do escravo, nas barganhas possíveis com os senhores. Segundo Julita Scarano, “os senhores sentiam orgulho de ter seus escravos em associações bem aceitas na sociedade”,³⁷⁸ e teoricamente, a presença dos escravos nas irmandades, faria com que eles ficassem mais dóceis ou pouco afeitos a rebeliões.

A partir do que é apresentado nos Compromissos em termos de despesas, podemos ter uma idéia estimada do perfil dos gastos das Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, uma vez que, nesta pesquisa, não localizamos os livros de receita e despesas realizadas por aquelas confrarias, apesar de sabermos que os mesmos deveriam existir nas três Irmandades que vimos estudando. O acesso a eles nos indicaria a realidade das receitas e dos gastos daquelas Confrarias. Entretanto, visualizar a expectativa de gastos presente nos

³⁷⁴ Objeto onde se colocava o corpo do morto para a condução à sepultura.

³⁷⁵ Membro da Mesa Regedora da Irmandade

³⁷⁶ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 174-175.

³⁷⁷ BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 89.

³⁷⁸ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 67.

Compromissos, já nos dá uma certa dimensão, do movimento financeiro das Irmandades e onde os recursos seriam aplicados.

Os gastos ordinários das Irmandades envolviam os pagamentos dos andadores (serventuários que, além de coletar esmolas pelos termos da vila³⁷⁹, levavam e traziam as correspondências, convocavam os irmãos para as reuniões da irmandade ou visitavam os devedores da irmandade), do sacristão ou zelador da igreja, e do capelão. Os maiores gastos declarados nos Compromissos eram aqueles relacionados aos pagamentos dos párocos e dos serviços ligados à direção das missas, das procissões³⁸⁰ e das festas das Irmandades.

Entre os gastos extraordinários podemos citar as obras no templo (construção, reforma e ornamentação), a assistência a irmãos enfermos, com a ressalva de que a Mesa deveria investigar se tal irmão era escravo, pois o sendo, a responsabilidade de cuidar dele recairia sobre o seu senhor e não sobre a Irmandade, salvo se o senhor fosse pobre. Portanto, a assistência deveria ser direcionada preferencialmente para os irmãos forros, que sem senhor e em estado de pobreza, não tinham a quem recorrer, sendo o grupo da Irmandade, em tese, mais desprotegido. Da mesma sorte se processaria a assistência a irmãos presos.

O argumento apresentado no parágrafo anterior revela-nos que ou os critérios de pobreza da época eram complexos, ou o uso dessa expressão em alguns documentos do século XVIII era apenas semântico, não condizendo com a realidade. Neste caso, um senhor de escravo poderia ser classificado como pobre. Lembramo-nos das queixas das Câmaras, que vimos no item 2, sempre se referindo ao “estado de pobreza e miséria” dos moradores da vila. Mas como eles eram pobres sendo proprietários? O texto do Compromisso poderia estar representando a preferência dada aos forros em detrimento dos escravos no interior das Irmandades, que vimos estudando, como a de Goiana, que em seu Compromisso de 1783, dizia:

Por quanto huma das obras de misericórdia he vizitar os enfermos, ordenamos que quando algum Irmão desta Irmandade estiver doente os que primeiro souberem o hira vizitar e lembrar-lhe que se confesse e comungue e farão saber aos Irmãos da Meza os quaes se informarão com todo o cuidado se esta em pobreza, e sendo certo, cada hum dos Irmãos da Meza tirará esmollas pelas portas, e depois convocarão a Irmandade... para alimento e curativo do dito Irmão pobre... e isto hé sendo o Irmão forro, que sendo cativo o deve fazer seo Senhor, salvo se for o Senhorio mui pobre que

³⁷⁹ BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 91.

³⁸⁰ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana. 1783. FCPSHO. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

de nenhuma sorte o possa curar... Tão bem se adverte que estando algum Irmão prezo os Irmãos da meza diligenciarão com suas pessoas ao seo livramento como tão bem os mais Irmãos, em tratar coma maior brevidade na Soltura delle, não sendo a prizão por alguma infâmia que sirva de deshonra a si e a Irmandade...³⁸¹

A assistência jurídica oferecida pela Irmandade a seus irmãos com problemas na Justiça, está presente igualmente nos Compromissos do Rosário de Olinda e do Recife de 1786 e 1782. Na sociedade escravista e racista estabelecida na Capitania de Pernambuco no século XVIII, chama-nos a atenção a possibilidade mediada pelas Irmandades do Rosário, do grupo subalterno, aquele que se encontrava compulsoriamente na base da sociedade, e a quem se negava a voz, ter assistência dessa natureza.

Isso nos mostra que a atuação das Irmandades do Rosário em Recife, Goiana e Olinda, foi muito além das atividades religiosas. Elas se tornaram entes representativos daqueles que a elas estavam filiados, o que dava aos subalternos um pouco mais de condições em se pleitear demandas específicas junto às autoridades. As irmandades negras se caracterizaram por serem espaços de sociabilidade e coletividade, com alianças e conflitos que espaços dessa natureza suscitam³⁸².

Alguns gastos previstos, entre as Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, são rigorosamente iguais, o que sugere que poderia haver comunicação entre elas. O valor do pagamento que deveria ser efetuado ao capelão, por missa realizada na quinta-feira *santa* era o mesmo nas Irmandades de Recife e Goiana: 2000 réis para o pároco e mais outro tanto para outros sacerdotes que participarem, sendo que se houvesse realização de confissão receberiam 960 réis, e, não realizando a confissão dos irmãos, 640 réis. Em Olinda, o valor anual concedido ao sacristão de 12.000 réis era igual ao que Recife pagava³⁸³.

Todavia, existiam também importantes diferenças nos pagamentos entre estas confrarias. O capelão da Irmandade do Rosário de Olinda podia receber anualmente, pelas missas em geral, realizadas na Igreja da Irmandade cerca de 32.000 réis. O pároco da Irmandade do Rosário do Recife receberia cerca de 21.000 réis. Estimamos que o capelão da Irmandade do Rosário de Goiana, não chegava a receber 15.000 réis de anual. Das três

³⁸¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXVI. 1783.

³⁸² SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 113. Esta sociabilidade foi possível em função da procedência das pessoas envolvidas na confraria e também da condição social, criando formas de compartilhamento que puderam ser bem representadas com a experiência das irmandades

³⁸³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana. 1783. FCPSHO. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

Irmandades a que tinha o orçamento menor era a do Rosário de Goiana, com gastos gerais, descontando as despesas com irmãos enfermos ou presos, no valor aproximado de 40.000 réis. Enquanto as Irmandades do Recife e Olinda, na média tinham gastos mais próximos, na casa dos 67.000 réis³⁸⁴.

Das três Irmandades as de Recife e Olinda deveriam ter mais membros o que possibilitava a elas terem maiores gastos em relação a de Goiana. Uma vez que as principais receitas daquelas confrarias, como as inscrições de novos irmãos, as anuidades em geral e as anuidades dos vogaes, apresentavam, como vimos, valores unitários semelhantes. Isso também indica a situação econômica das vilas onde se situavam aquelas Irmandades, onde provavelmente, apesar das dificuldades apontadas nas queixas das Câmaras que visualizamos no capítulo I, mais dinheiro circulava em Recife e Olinda, do que em Goiana, o que poderia se refletir nas esmolas destinadas às Irmandades.

Desta forma, não podemos nos valer das semelhanças apresentadas entre as Irmandades do Rosário do Recife, Goiana e Olinda, para concluirmos que aquelas associações eram iguais na forma e no conteúdo e compartilhavam do mesmo estilo. Pelo contrário, apesar de algumas semelhanças, demonstramos que as diferenças entre elas eram grandes, principalmente, no que tange ao aspecto material. Politicamente, o tratamento oferecido pelas autoridades metropolitanas àquelas Confrarias, como vimos, não se mostrou uniforme. Assim, apesar de certas proximidades, cada uma das três Irmandades que vimos estudando, trilhava um caminho de afirmação social particular, dialogando com as autoridades e o espaço no qual estava inserida.

3.3 O TEMPLO: ESPAÇO DE VIVOS E MORTOS

Construir um templo era a maior glória que uma irmandade poderia almejar. A busca por essa realização apresentava implicações práticas, devocionais e sociais. De forma prática, para se ter um templo, a irmandade precisava levantar uma considerável soma de dinheiro através dos petítórios em geral, ou de esmolas específicas oferecidas por algum benfeitor. Com a construção da igreja a irmandade teria um espaço apropriado para abrigar a imagem do *santo* de sua devoção e para a realização das missas da confraria. Do ponto de vista social, ter

³⁸⁴AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana. 1783. FCPSHO. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

um templo projetava positivamente a irmandade perante a opinião pública ampliando o seu “*status*” no ambiente social.³⁸⁵

As missas em favor dos irmãos vivos e dos mortos poderiam ser realizadas sem o constrangimento de ter que se requerer o favor ou aluguel pelo uso da capela ou templo de outra irmandade. Além do mais, ser proprietária de um templo era uma demonstração de força da irmandade perante as outras, sobretudo aquelas que abrigavam pessoas de um mesmo grupo social,³⁸⁶ haja vista que havia concorrência entre confrarias.

Entre as irmandades havia rivalidades, que envolviam principalmente aquelas que abrigavam pessoas de uma mesma condição social-étnica, como as que abrigavam pessoas brancas (Ordens Terceiras, São Francisco ou a do *Santíssimo Sacramento*), e, da mesma forma, as que envolviam aquelas que abrigavam os negros (Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Santo Elesbão, entre outras). A competição entre as confrarias se evidenciava nas festas, procissões, enterros, e no porte e relevância dos templos. As confrarias “mais ricas estabeleciam padrões que as demais procuravam seguir, na medida de suas possibilidades.”³⁸⁷

A concorrência entre as irmandades era alimentada pela condição ideológica do espaço colonial que apresentava valores hierárquicos e voltava-se a reproduzir aspectos da sociedade de corte, estudada por Norbert Elias, presente no espaço metropolitano. O ambiente o qual as irmandades da América portuguesa estavam inseridas era estamental e rígido, assim, em termos religiosos, o esforço das irmandades negras e pardas residia em procurarem seguir os padrões perseguidos pelas irmandades brancas mais ricas, a fim de galgarem degraus na hierarquia que envolvia as confrarias.³⁸⁸

Porém, o transplante não alcançou resultados semelhantes nos locais onde estava sendo operado. Isto é, da mesma forma que as instituições portuguesas na América precisaram se reinventar a fim de serem operacionais no espaço colonial, a realidade ritual católica das irmandades brancas, quando estabelecidas nas irmandades negras também ganharam novas nuances. Era o embate entre a “cultura erudita” dos padres e a “cultura subalterna” ou popular dos negros, que mais do que mistura, caracterizava-se, como vimos, por uma série de reinterpretações de parte a parte, produzindo no contexto colonial momentos de repressão e outros de tolerância.³⁸⁹

³⁸⁵ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 31.

³⁸⁶ Ibidem. p. 31-32.

³⁸⁷ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 33-35.

³⁸⁸ Apud SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 165-166.

³⁸⁹ GINZBURG, Carlo. Op. cit., p. 17.

Voltando para a importância dada aos templos pelas irmandades compostas por grupos subalternos, vejamos o que afirma Russel-Wood:

As irmandades de negros e mulatos dedicavam muito tempo e despesa às atividades religiosas. A prioridade de todas as irmandades recém-formadas era conseguir uma sede para seus serviços e cerimônias. Algumas, por força do esforço comunitário, de um protetor financeiro ou de alguma herança, conseguiam construir suas próprias capelas desde o princípio.³⁹⁰

Por vezes a edificação do templo colocava as finanças da irmandade em desequilíbrio ou em déficit, porém, o endividamento neste caso, estava ocorrendo por motivo justificável, qual seja “mayor gloria (...) (...) de Deos, e de sua May Santíssima³⁹¹”, mas que de fato, poderia representar a maior glória da irmandade no interior do espaço social. Sobre a construção dos templos no século XIX, Raimundo Arrais afirmou:

As igrejas deram significados à paisagem urbana; componentes de um imaginário de sociedade, projetados sobre o espaço, os templos, adros e ruas receberam um investimento simbólico, destinado a dar grandiosidade às cerimônias pelo efeito impressionante que se procurava dar aos sentidos.³⁹²

A construção do templo, mais do que obra material que demandaria grande energia física e financeira, era obra cheia de simbologias ou com outros significados, para além do material. O espaço do templo construído pela irmandade possuía significados subjetivos, que seriam construídos coletivamente, ao longo do tempo, por aqueles indivíduos que a ele frequentavam. Sobre o espaço, afirma Arrais, que ele:

não se reduz a mero suporte da ação dos grupos sociais, mas abarca os significados que o espaço produz e que mediam as relações entre indivíduos e classes, revestindo-se de simbologias, participando da construção de identidades coletivas.³⁹³

Arrais, quando afirmou estas palavras, estava pensando na construção do espaço urbano do Recife no século XIX, contudo, suas assertivas também servem para refletirmos sobre os templos das irmandades construídos no período colonial e que certamente

³⁹⁰ RUSSEL-WOOD, A. J. R. Op. cit., p.213.

³⁹¹ AHU_ACL_CU_015, Cx 64, D. 5425. CARTA do Juiz e mais irmãos da Mesa da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana. 14/05/1746.

³⁹² ARRAIS, Raimundo Pereira de Alencar. *O Pântano e o Riacho: a formação do espaço público no Recife do século XIX*. p. 134.

³⁹³ Ibidem. p.126.

contribuíram para a formação de novas identidades entre os grupos subalternos na América portuguesa.

Os templos dos irmãos pretos, edificados com muito esforço, poderiam simbolicamente ser investidos de outros sentidos em função dos conflitos presentes no interior da sociedade que envolvia as relações entre grupos sociais distintos, em uma sociedade estratificada. Isto é, além dos valores simbólicos atribuídos pelos membros das irmandades negras aos templos que eles edificaram, estava em operação na sociedade colonial, a elaboração de outros signos voltados aos templos das irmandades negras, por parte das classes dominantes.

Pessoas pertencentes aos estratos não subalternos da sociedade, principalmente ligados à cúpula da hierarquia católica local, projetavam outras finalidades aos templos construídos pelos negros. Vejamos os casos das igrejas do Rosário de Olinda e do Recife, no início do século XVIII.

3.3.1 Outros olhares sobre os templos das irmandades negras

No princípio do século XVIII, a Capitania de Pernambuco, tinha na vila de Olinda o seu principal pólo irradiador de missionários católicos³⁹⁴ que partiam em direção a regiões distantes do litoral, na busca de encontrar povos catequizáveis no sertão. Olinda também era a então sede do bispado de Pernambuco. A partir de um acerto entre o bispo D. Frei Francisco de Lima e o seu principal assessor, João Máximo de Oliveira, algo foi projetado, a revelia da Irmandade do Rosário da cidade, envolvendo as instalações do templo daquela Confraria. Em 1701 o arcedíago da Sé de Olinda, João Máximo de Oliveira, fez um requerimento ao rei D. Pedro II.

João Máximo, enquanto assessor do bispo, e também procurador geral das missões dos padres do hábito de São Pedro, foi nomeado administrador de uma hospedagem ou acolhimento destinado aos padres daquela ordem, que foi instalada na igreja do Rosário dos Pretos de Olinda. Em seu requerimento, João Máximo de Oliveira, comunica ao rei sua condição e informa que, para melhor condução dos trabalhos daquele asilo, doou todos os seus bens para a igreja do Rosário. O requerimento era para que o rei confirmasse a sua condição de administrador do hospício erigido na Igreja dos “pretos”, nos seguintes termos:

³⁹⁴ Como vimos na página 77, em Olinda, desde o final século XVI, estavam edificados um convento carmelita, um franciscano, um beneditino e um colégio jesuíta, instituições que formavam naquela vila o caráter missionário.

Diz o P. João Maximo de Olivr^a Arcediágo da Seé de Olinda q' o Bispo da dita Seé o nomeou procurador geral das Missois dos Sacerdotes do Habito de São Pedro daquelle Bispado Administrador do Hospício que para elles se erigio na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da dita Cidade ao qual fes doação de todos os seus bens para que melhor se conseguise e estabelese aquela obra santa...³⁹⁵

A idéia de João Máximo, com o aval do bispo, era vincular os bens doados à igreja do Rosário, para que eles pudessem ser explorados economicamente e gerassem renda que se destinaria ao sustento dos administradores do hospício que o sucedessem. Esta condição seria definitiva. Os seus sucessores, além de pertencerem ao hábito de São Pedro, deveriam ser investidos por indicação do bispo.

Na escritura de doação existia uma lista dos bens doados à igreja do Rosário e, por extensão, ao hospício, que lá já estava instalado. Neste documento havia a afirmação de que o administrador do hospício também administraria a igreja do Rosário. A escritura foi realizada em Olinda, a 23 de Maio de 1700, numa reunião no palácio do bispo. A lista dos bens doados segue a seguir:

... que entre os mais bens que de seu tem, e possui de que está de mansa e pacífica posse; que são os seguintes; huas cazas de pedra e cal térreas de frente da Igr^a de São Pedro Mártir nesta cidade ... hua morada de cazas de frente a Igr^a de Nossa Senhora do Rozario dos Pretos, e por detrás da tribuna da dita Igreja outra morada de cazas pequenas ...³⁹⁶

Aquela escritura previa também que os ditos administradores do hospício do hábito de São Pedro, se obrigariam pessoalmente ou nomeariam algum padre daquele hábito para que em seu lugar cumprisse todos os terços e outros serviços costumeiros realizados na igreja do Rosário de Olinda:

... e será sempre em hum dos Misionarios do Habito de São Pedro do melhor talento, letras e virtude, que tiver assistido nas Missois do Sertão, o qual será obrigado a fazer o terço, e os mais exercícios que se costumão fazer na mesma Igr^a de Nossa Senhora do Rozario...³⁹⁷

Percebe-se o cuidado com a manutenção dos trabalhos religiosos que eram feitos na igreja do Rosário. Acreditamos que este aspecto envolvia a rotina da Irmandade, ainda que

³⁹⁵ AHU_ACU_CU_015, Cx 19, D. 1870. REQUERIMENTO do padre e arcediágo da Sé de Olinda, João Máximo de Oliveira, ao rei D. Pedro II. Anterior a 14/03/1701.

³⁹⁶ Idem.

³⁹⁷ Idem.

não se faça menção a ela. Contudo, o que queremos evidenciar, é a atribuição de um novo sentido ao espaço da igreja do Rosário, certamente diferente, daquele que os edificadores da igreja, a saber os homens pretos da vila irmanados em torno da *Santa do Rosário*, haviam pensado quando a construíram. E esta evidência significou uma usurpação daquele espaço.

Não conseguimos, nesta pesquisa, perceber o tempo que durou o hospício do hábito de São Pedro. Entretanto, o processo de doação de bens à igreja de *Nossa Senhora do Rosário* por parte de João Máximo de Oliveira, apesar de algumas ressalvas apresentadas pelo provedor da Fazenda Real, teve o apoio do bispo, e também recebeu parecer favorável do Ouvidor Geral de Pernambuco, Manoel da Costa Ribeiro.³⁹⁸

Um documento sobre esta questão, apresentado por Maria Aparecida Quintão, indica que a Irmandade do Rosário de Olinda não ficou conformada com o destino dado a sua capela. No documento os irmãos solicitam ao governador de Pernambuco que trabalhasse para que sua igreja não se tornasse um convento. Isso em Outubro de 1707, portanto, mais de cinco anos depois do envio da carta de João Máximo ao rei.³⁹⁹ Esse fato é um exemplo da condição de subalternidade que pairava sobre os membros da Irmandade do Rosário de Olinda no início do Setecentos, quando pessoas externas àquela Irmandade procuraram decidir o futuro de sua capela, em detrimento da vontade da Associação.

No mesmo período, em Recife, a Irmandade do Rosário erigida naquela cidade, buscou reafirmar o direito que possuía sobre o seu templo, erguido a partir do esforço da própria Irmandade. Em 1696, a igreja do Rosário da vila do Recife foi solicitada pelo bispo Dom Frey Francisco de Lima, o mesmo do caso do hospício instalado na igreja do Rosário de Olinda, para que provisoriamente pudesse abrigar o *Santíssimo Sacramento*, até que se construísse uma nova igreja matriz na vila, que seria o seu local definitivo. Verificou o bispo que os moradores de Santo Antônio estavam desfalcados pela falta dos sacramentos e por isso fez aquela solicitação à Irmandade do Rosário do Recife:

noz resolvemos mudar o Santíssimo Sacramento para esse Ressife para melhor e com mais promptidão se accodir aos infermos, e com Beneplácito da Irmandade de Nossa Senhora do Rozario puzemos o Sacramento na ditta Igreja; e que a Irmandade consentio com Zello... por Empréstimo em quanto se não eregia Freguezia...”⁴⁰⁰

³⁹⁸ AHU_ACU_CU_015, Cx 19, D. 1870. REQUERIMENTO do padre e arcedfago da Sé de Olinda, João Máximo de Oliveira, ao rei D. Pedro II. Anterior a 14/03/1701.

³⁹⁹ QUINTÃO, Maria Aparecida. Op. cit., p. 106.

⁴⁰⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx. 22, D. 2018. REQUERIMENTO dos Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Recife ao Ouvidor-geral da capitania de Pernambuco pedindo traslado de um termo. Anterior a 09/03/1706.

Desta forma, mais uma vez um templo de irmandade negra passou a ter outro significado social e simbólico: abrigar o *Santíssimo Sacramento*. Neste caso, percebemos que o pedido do bispo direcionado à Irmandade do Rosário, foi sucedido pela permissão dos “irmãos pretos”, o que sugere que a Irmandade tinha o controle sobre o que estava acontecendo, e mais, queria manter o seu templo como um espaço reservado para as atividades da Confraria. Por isso o consentimento foi feito por empréstimo.

No entanto, passaram-se quase dez anos, desde que o “*Santíssimo*” havia se mudado para a igreja do Rosário do Recife e não havia avanços na construção da matriz. Por isso a Irmandade do Rosário do Recife procurou se precaver para garantir o controle sobre o templo, ao requerer uma cópia do termo passado em Setembro de 1696, para que de posse de tal documento pudesse ter melhor respaldo legal para afastar qualquer possibilidade de usurpação da igreja pelas autoridades ou pela Irmandade do Senhor, responsável pelo *Santíssimo Sacramento*. O termo dizia que:

... em nenhum tempo a Irmandade do Senhor do Aressiffe ou outra qualquer Instituhida pellos Prellados nossos Sucessores, se chamem a posse e pretensão haverse na ditta Igreja com domínio e queyrão uzurpar aos ditos moradores a sua Igreja; Noz e quem em nosso lugar estiver satisfará os ditos Irmaons da Senhora do Rozario, e os concervará na posse e administração da sua dita Igreja... E outrosy declaramos que a dita Irmandade de Nossa Senhora do Rozario dos Pretos emprestarão o vazo em que de presente está o Sanctissimo Sacramento...⁴⁰¹

O zelo pelo templo, por parte da Irmandade do Rosário do Recife, era tanto que até o vaso onde o “*Santíssimo*” foi depositado estava declarado neste termo como pertencente à Irmandade, revelando que não era só o imóvel objeto de cuidados por parte das irmandades negras, mas, também as peças móveis do mesmo. Nada poderia ser usurpado. Todo o cuidado era pouco, é possível que a Irmandade do Rosário do Recife tivesse conhecimento do que ocorrera naquele mesmo período com o templo da Irmandade do Rosário de Olinda, que passou a servir como hospício religioso. A prática de se usurpar templos de irmandades negras, não acontecia apenas em Pernambuco, pois, irmandades e sacerdotes investidos de autoridade disputavam, no século XVIII, o controle dos templos de confrarias negras também no Rio de Janeiro, na Bahia e em Minas Gerais.⁴⁰²

⁴⁰¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 22, D. 2018. REQUERIMENTO dos Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Recife ao Ouvidor-geral da capitania de Pernambuco pedindo traslado de um termo. Anterior a 09/03/1706. .

⁴⁰² QUINTÃO, Maria Aparecida. Op. cit., p 108.

3.3.2 O olhar da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, Recife e Olinda* sobre seus templos

Em meados do século XVIII, a Irmandade do Rosário de Goiana, através de carta, se posicionou acerca de algo importante que se relacionava organicamente com o espaço do seu templo. O templo enquanto espaço considerado sagrado precisava de ornamentos a altura, como se verifica na petição dos irmãos pretos de Goiana. A 14 de Maio de 1746, a Mesa regedora da Irmandade do Rosário de Goiana escreve ao rei, D. João V.

Expõem a VMagestade o Juiz e mais irmãos da meza da Confraria de N. S.^a do Rozario dos homens pretos da [Villa?] de Goyanna... com a perfeição que permite a terra, e nos foi possível, porque sendo huns pobres prettos cattivos, que [ilegível] [ilegível] os domingos, e dias santos fizemos a dita Igreja a nossa [custa] [ilegível] dos fiéis christãos de pedra e cal com sua porta principal de pedra [lavrada] seu frontão e o pisio, duas portas travessas, arco da capela [ilegível] também de pedra lavrada. Tem a Igreja três altares, hum mayor e dois laterais, os quais por nossa muyta pobreza não podemos ornar; Razão por que recorremos a VMagestade para que nos faça... mandar hum ornamento festivo...⁴⁰³

A condição em que os irmãos de Goiana construíram a Igreja do Rosário expõe a jornada do trabalho praticada na vila. Só foi possível erguer a capela aos domingos e dias santos, pois nos outros dias todos os envolvidos em tal tarefa estariam ocupados ou em serviços próprios (caso dos indivíduos alforriados) ou em trabalhos para terceiros (caso dos escravizados). Na carta, o escrivão faz questão de registrar que a Igreja foi erguida com recursos próprios da Irmandade, apesar do estado de pobreza daqueles que faziam parte da confraria do Rosário, e é justamente essa condição econômica que impede a Irmandade de ornar os seus altares.

A descrição da construção revela, além dos materiais utilizados, a disposição dos seus elementos. Pedra e cal eram, no século XVIII, sinônimos de materiais utilizados em construções mais sólidas. Na América portuguesa foram utilizados em construções desde o século XVI. E foi com estes materiais que se ergueu o templo do Rosário de Goiana. A Igreja foi construída com um altar principal e dois secundários. Estes altares eram os que os irmãos intencionavam ornar.

⁴⁰³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 64. D. 5425. CARTA do juiz e mais irmãos da Mesa da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, ao rei D. João V. 14/05/1746.

O cuidado com os ornamentos da igreja por parte dos irmãos pretos de Goiana indica a importância do templo para eles, enquanto espaço de culto. E, ainda, a valorização de algo erguido com os próprios esforços financeiros, o que terminaria fortalecendo os laços afetivos e/ou simbólicos que havia entre eles e a obra material.

As Irmandades do Rosário de Recife, Olinda e Goiana, no final do século XVIII, consideravam os seus templos como espaços destinados à adoração. No interior das Igrejas, os altares representavam oragos específicos da devoção dos grupos que freqüentavam a igreja. Assim o templo era o espaço sagrado que abrigava as imagens de *santos* católicos. Enquanto espaços sacros, os templos necessitavam estar sempre limpos. O Compromisso do Rosário de Goiana de 1783 também versou sobre este tema, conforme vemos no estrato abaixo:

Por quanto o cargo de Sachristão he hum de que depende a limpeza da Igreja de Deos nosso Senhor e de sua Santíssima May, o dito Sachristão cuidadosamente trará sempre em limpeza com o maior aceyo os Altares e ornamentos delles... concordou toda a Irmandade se lhe desse quatro mil Reis por cada anno e as Irmandades erectas de S. Benedito e S. Antonio cada hua dez tustoes e a do Sr. Jesus dos Martírios dous mil Reis por mais trabalhosa.⁴⁰⁴

Em Goiana, além de *Nossa Senhora do Rosário*, havia no templo imagens de *São Benedito*, *Santo Antônio* e do *Senhor Jesus dos Martírios*, que foram postas por outras confrarias que usavam o espaço da Irmandade do Rosário, a titular. O sacristão que zelava pelo templo, recebia um valor de todas as irmandades anualmente. Das que usavam os espaços colaterais do templo, a que pagava o maior valor era a do *Senhor dos Martírios* “por ser mais trabalhosa”. Nas outras Irmandades também se acolhiam pessoas negras e/ou subalternas. Não pudemos apurar nesta pesquisa como era a relação entre elas, contudo, claro está que do ponto de vista hierárquico, a Irmandade do Rosário tinha proeminência sobre as outras, principalmente porque o templo onde elas estavam abrigadas pertencia ao Rosário.

A Irmandade do Rosário do Recife também emprestava o espaço do seu templo a outras Confrarias. No Compromisso de 1782 se determinou os valores que cada Irmandade que funcionava naquela Igreja deveria pagar ao sacristão pelos serviços prestados, conforme se vê abaixo:

Como quer que Seje o Cargo de Sachristão hum de que dependendo a limpeza da Igreja, será obrigado com grande fervor a trazer os Altares

⁴⁰⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XX. 1783.

limpos e aciadoz... Concordearão todos os Irmãos e Irmãs em Meza que pellas festas de cada Santo lhe desse Nossa Senhora do Rozario Seis mil Reis pella sua; Nossa Senhora da Boa Hora dous mil Reis, Santo Antonio de Calatajerna o mesmo, e São Benedito o mesmo...⁴⁰⁵

Em Recife a Igreja do Rosário abrigava os mesmos oragos presentes em Goiana, exceto o *Senhor dos Martírios*. Por sua vez, a Igreja do Rosário do Recife possuía uma imagem de *Nossa Senhora da Boa Hora*, que, como vimos, não tinha lugar na Igreja do Rosário de Goiana. De qualquer maneira, assim como em Goiana, era a *Santa do Rosário*, neste mini-panteão, o orago que se apresentava no topo da hierarquia, em relação aos outros *Santos* católicos descritos. Em Olinda, a Igreja do Rosário abrigava também imagens de *São Benedito* e *Santo Antônio de Catagerona* ou *Catageró*, como oragos dependentes.⁴⁰⁶

Verifica-se a presença dos *santos São Benedito* e *Santo Antônio de “Catagerona”* nas três Irmandades do Rosário em Recife, Goiana e Olinda. Como indicamos no início desse capítulo, estes *santos* possuíam uma grande aceitação entre os negros. Além de serem representados iconograficamente como negros, tinham uma história ligada à escravidão, o que os aproximava das identidades negras que se forjavam na diáspora.⁴⁰⁷

Por causa destes *santos* católicos, muitas missas aconteciam no interior dos templos, sendo bastante concorridas pelos membros da Irmandade e da sociedade. Nos dias das festas dos *santos*, estava previsto nos Compromissos, que ocorreria missa de adoração. Em Olinda, o Compromisso da Irmandade do Rosário previa missas nos dias de *São Benedito*, de *Santo Antônio de Catagerona* e *Nossa Senhora do Rosário*. Tais missas deveriam ser cantadas. Na festividade dedicada a *Senhora do Rosário*, não poderia faltar sermão e música, mas, nas outras pelo menos a missa deveria acontecer. A restrição tinha a ver com os altos gastos das festas e a Irmandade do Rosário de Olinda preocupava-se com as despesas, no entanto, se era para economizar, que fosse sobre as outras devoções presentes em seu templo e não na festa dedicada a *Nossa Senhora do Rosário*.⁴⁰⁸

Como veremos no item 4, além de espaços de devoção, as Igrejas e áreas contíguas também representavam para as Irmandades que vimos destacando, locais onde se sepultavam as pessoas que em vida haviam se alistado na confraria. Portanto, seu espaço, além de ser

⁴⁰⁵ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 24^a. 1778.

⁴⁰⁶ FCPSHO. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, capilha n° 4 folha 03. (transcrição, 1988). 1786.

⁴⁰⁷ Ver página 70.

⁴⁰⁸ FCPSHO. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, capilha n° 4 folha 03. (transcrição, 1988). 1786.

⁴⁰⁹ CASTRO, Vanessa de. *Das Igrejas ao Cemitério: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX*, p. 69.

ocupado pelos vivos, também era destinado aos mortos. A partir do início do século XIX, medidas administrativas do Estado, procuraram mudar este quadro. Com base em teorias higienistas, o discurso médico começou a condenar a prática costumeira da época de se utilizar as igrejas como locais de enterramento. Basicamente o argumento dos médicos dizia que não era saudável que mortos e vivos estivessem no mesmo espaço, pois poderia acarretar contaminações e doenças sobre os vivos. Vejamos o que nos informa Vanessa de Castro sobre isso:

Em 1801, o príncipe regente de Portugal expediu uma ordem régia determinando que em seus domínios ultramarinos, para o bem da saúde pública, fossem proibidos os sepultamentos nas igrejas, prescrevendo orientações precisas para a construção de cemitérios extramuros nas cidades...⁴⁰⁹

Na prática estas determinações só ganhariam mais força ao se aproximar a metade do século XIX. O costume social de se sepultar os mortos nas igrejas estava muito arraigado, e sobre ele pairava uma série de relações culturais e econômicas que envolvia as irmandades, pois não estavam dispostas a abrir mão de suas prerrogativas tão facilmente.

Podemos considerar o episódio ocorrido em Salvador em 1836, conhecido como a “Cemiterada”, como exemplo de reação de confrarias à proibição dos sepultamentos nas Igrejas. A “Cemiterada” foi uma grande revolta popular encabeçada por irmandades contra o governo que aprovou lei proibindo o sepultamento nas igrejas e cedendo o monopólio dos enterros a uma companhia privada, que deveria praticá-los no cemitério. A revolta popular explodira violentamente em Salvador.⁴¹⁰ A revolta contra aquela nova determinação do governo é exemplo de uma prática de alisamento, na forma como entendemos esta terminologia a partir de Deleuze e Guatarri que discutimos na introdução deste trabalho.⁴¹¹

O que estava por trás da forma violenta com a qual diversas irmandades reagiram às determinações do governo de Salvador, era o valor simbólico e material das práticas dos séculos anteriores. No século XVIII, não havia problema sepultar pessoas nas igrejas, pelo contrário, era o usual, o esperado e, principalmente, o desejado pelos vivos quando morressem. E, se possível, com pompas e sufrágios específicos.⁴¹²

Enfim, o templo das irmandades representava uma modalidade de espaço sagrado, concorrido pelas pessoas na hora da morte, uma vez que era nele onde habitava o *santo* ou

⁴¹⁰ REIS, João José. Op. cit., p. 13.

⁴¹¹ Ver as páginas 13 a 15 deste trabalho.

⁴¹² BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 166-167.

santa de devoção, aquele ente que, simbolicamente, havia protegido o indivíduo em vida e agora o acompanharia na transição da morte. Quanto mais próximo fisicamente deste *santo* melhor. Esse valor atribuído ao templo, em paralelo com a posição do indivíduo na hierarquia da irmandade ou da sociedade, era o critério usado pelas irmandades para posicionar os seus mortos na igreja. Como veremos no item 4.

Ao final deste capítulo, devemos ter em mente que as devoções católicas praticadas entre os negros na América portuguesa foram possibilitadas fundamentalmente pelos elementos culturais que aqueles indivíduos possuíam e que vieram com eles da África. A condição de classe subalterna na sociedade escravista, forçou-os a percorrerem alternativas possíveis de sobrevivência, a partir dos códigos vigentes. Assim, muitos indivíduos negros ingressaram em irmandades religiosas, movidos pela fé, mas também pela busca de espaço na sociedade. As irmandades possibilitavam ao negro uma condição social não experimentada por ele, dentro da legalidade da época.

Apesar das diferenças que mostramos entre as três Irmandades do Rosário que vimos trabalhando, percebemos que tanto na vila do Recife, de Goiana e de Olinda, no final do século XVIII, a Irmandade do Rosário se revelou como um elo aglutinador dos pretos. Mesmo os negros que faziam parte de outras associações, de forma indireta dependiam da Irmandade do Rosário para manifestarem-se publicamente em vida e na morte. Nas três vilas a Irmandade do Rosário representava a principal associação negra e com ela uma série de manifestações culturais tomou corpo no espaço da Capitania de Pernambuco, entretanto, a atuação dela não pode ser compreendida como uniforme em favor de todos os pretos sem distinção, como veremos no próximo capítulo.

4 ENTRE MISSAS E *BATUQUES*: LIBERDADE, ENTERROS E FESTAS

4.1 EM FAVOR DA LIBERDADE

Como afirmamos no capítulo anterior, as irmandades negras, enquanto entes constituídos para assistir os indivíduos que dela faziam parte, terminaram por se tornar espaços representativos dos grupos que vivenciavam do seu dia-a-dia, possibilitando algumas situações aos seus membros que não se configurariam fora de seu âmbito. Entre estas possibilidades, no contexto colonial, estava a condição de pleitear-se liberdade.

Para irmandades compostas e dirigidas por gente subalterna, como pretos e pardos, estas características se tornariam valiosas, visto que as fragilidades sócio-econômicas das pessoas ligadas a esse grupo eram evidentes. Assim, as Irmandades de *Nossa Senhora do Rosário* em Recife, Goiana e Olinda, no século XVIII, também se constituíram como canais em favor da liberdade de indivíduos escravizados alistados entre seus membros.

A prática assistencial das Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, no século XVIII, seguia o modelo da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* de Lisboa, ereta em 1460. Durante o reinado de D. Manoel (1495-1521), a Irmandade do Rosário de Lisboa recebeu diversos privilégios da coroa. Um deles era a possibilidade de recorrer à justiça, em defesa de escravos que, em testamentos, haveriam de ser postos em liberdade, contra herdeiros que não queriam cumprir aquela determinação.¹

Assim, em Portugal, as Irmandades do Rosário existentes em partes diferentes do país organizaram-se em rede, tendo aquela que se formou em Lisboa como matriz. Entre elas havia transferência de recursos, de acordo com as necessidades que surgissem. Além da assistência jurídica oferecida a escravos, o pagamento de alforrias passou a ser um dos motivos do fluxo daquela transferência de recursos entre as Irmandades.²

De modo geral, o comportamento das Irmandades do Rosário da América portuguesa diante da escravidão inclinava-se a promover a alforria de seus membros escravizados.³ Entretanto, por estarem inseridas em uma sociedade escravocrata colonial, que era diferente da sociedade escravocrata da metrópole, situações contraditórias envolvendo as irmandades negras ocorreram, como, por exemplo, o fato de algumas terem possuído escravos. Tal característica - comum entre as irmandades compostas por pessoas brancas como a do

¹ RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, p. 222.

² *Idem*.

³ SCARANO, Julita. *e Escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Dimantino no século XVIII*, p. 73.

Santíssimo Sacramento, que tinha no aluguel de escravos uma de suas principais fontes de renda - não era o usual entre as irmandades negras do Rosário, mesmo que a Irmandade do Rosário do Recife, na primeira metade do século XVIII, listasse entre os seus “bens”, uma criança escrava.⁴ Portanto, a regra era o apoio que elas davam às alforrias,⁵ como veremos adiante.

Entretanto, há de se ter cuidado com o falso entendimento de que a busca pela alforria foi ponto central entre as preocupações das irmandades negras na América portuguesa, ou, em particular, nas que invocavam *Nossa Senhora do Rosário* em Recife, Goiana e Olinda. Mas, é fato que entre os seus atributos assistenciais, havia o trabalho de resgate de membros cativos, principalmente de senhorios que os impunham maus tratos, como também veremos adiante.

Infelizmente, nesta pesquisa não conseguimos mensurar a quantidade de alforrias conquistadas pelas Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, mas, para nós, o importante a se destacar é que aquelas Irmandades se constituíram como um espaço onde esta questão poderia, ao menos, ser discutida pelos negros.⁶

Assim, se existia um lugar, socialmente aceito e permitido, onde o negro cativo poderia discutir e pleitear sua liberdade, sem ser censurado pelo governo por esta atitude, esse lugar era a Irmandade, e isso, por si só, concede àquelas organizações uma posição privilegiada na construção de uma vida com mais autonomia para parte da população subalterna no espaço colonial.⁷ É o que tentaremos demonstrar adiante. Antes, porém, analisaremos algumas buscas individuais por liberdade, realizadas por cativos em Pernambuco, sem a participação (pelo menos direta) das Irmandades.

4.1.1 Caminhos trilhados em favor de alforrias individuais em Pernambuco no século XVIII

Intencionamos demonstrar, que parte da população negra em Pernambuco, estava conectada com os códigos sociais de sua época, para utilizá-los a seu favor, ainda que as características da sociedade escravista eram por demais desfavoráveis àquele grupo. Mas, apesar disso, foi perseguindo brechas na estrutura dura do escravismo que, alguns indivíduos

⁴ ASSIS, Virgínia Almoêdo de. *Pretos e Brancos: a serviço de uma ideologia de dominação*, p. 92

⁵ Ibidem. p. 69-72.

⁶ BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*, p. 113-114.

⁷ SCARANO, Julita. Op.cit., p. 86.

negros tentaram obter a liberdade. Mais do que os resultados desse processo, queremos sublinhar as tentativas, como forma de resistência à escravidão e, igualmente, ascensão social.

Em busca de uma liberdade juridicamente aceita no contexto do espaço colonial do Setecentos – condição chamada de alforria - pessoas que faziam parte das classes ou grupos subalternos de Pernambuco, procuravam, através dos meios legais, conquistá-la. Para tanto, eram necessários alguns pré-requisitos. Em primeiro lugar se ter consciência de sua condição social. Em segundo plano conhecer um pouco das leis da época relativas à escravidão. Assim, desta forma, se optar pela melhor estratégia para superar a condição da escravidão, porém, não a de subalterno.

Nesta empreitada os entraves culturais - religiosos eram grandes e desfavoráveis aos negros. Do ponto de vista ideológico, nos séculos XVI, XVII e XVIII, a admissão do escravismo que se praticava na América portuguesa, baseava-se na construção de concepção que tornava a escravidão sobre os negros aceitável, visto que resultaria de maldição imposta por Noé a um de seus filhos, Cam, em episódio ocorrido após o dilúvio.⁸ Noé e sua descendência deveriam repovoar a terra que havia sido aniquilada pelas águas. Cam foi amaldiçoado porque viu a nudez de seu pai, e por isso sua descendência seria escravizada pelas descendências de seus irmãos. O entendimento nos séculos citados acima, era de que Cam seria o “pai” dos povos da “África negra”. Ou seja, os negros estariam fadados à escravidão, ao se interpretar de maneira oportunista esta narrativa bíblica, para se justificar a sua condição.⁹

O papa Nicolau V no ano de 1455 publicou a bula *Romanus pontifex*, que estabelecia uma justificativa “evangélica do trato negreiro”. Pois “considerava-se justo o comércio e a posse de negros, visto que muitos deles, deportados para Portugal, se tornariam cristãos.”¹⁰ Assim, a Igreja Católica ia se posicionando acerca do problema da escravidão negra, considerando-a justa e até necessária para a conversão dos povos “gentios” da África. Os indivíduos negros assim estariam presos àquela condição social.

Como vimos (item 2, página 62), no quadro 2, sobre o número de escravos em Pernambuco no século XVIII, a maioria era formada por indivíduos negros. Entretanto, havia um número significativo de pessoas pardas na condição de escravas. Em 1753, um escravo

⁸ Destruição de quase toda a criação por Deus, através de uma grande inundação provocada por uma chuva que durou cerca de 40 dias. Passagem encontrada no livro de Gênesis, capítulo 7, versículos de 17 a 24.

⁹ BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, p. 256-258.

¹⁰ ALENCASTRO, Luis Felipe de. *Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul séculos XVI e XVII*, p. 53

pardo, morador do Recife, buscou libertar-se de seu senhor por intermédio de requerimento direcionado ao rei de Portugal.

O dono do dito escravo, João da Fonseca de Oliveira, era uma figura pública importante pois acumulava os cargos de tabelião de notas do crime e cível de Olinda e do Recife. Seu escravo, Thomaz de Almeida de Albuquerque, tinha uma pessoa que por “esmola e caridade”, desejava libertá-lo fornecendo o valor necessário para o pagamento do seu preço junto ao senhor.¹¹

A favor de Thomaz, além desse benfeitor, o qual desconhecemos as motivações¹², estava o fato de que ele era “homem quase branco, por ter muito pouco do acidente de negro, e era também cristão”.¹³ Ter poucas características físicas visíveis de negro, neste caso, era uma vantagem, pois, de acordo com a mentalidade da época, o afastava da “maldição de Cam”.

Segundo o regulamento citado no requerimento do escravo Thomas - que lhe servia de base argumentativa para convencer o rei D. José I a determinar que o senhor João da Fonseca de Oliveira finalmente lhe concedesse a liberdade, mediante pagamento - em casos semelhantes ao dele, que era ou se dizia “quase branco..., se poderia redimir pagando o seu valor e preço, e que seu senhor a deveria receber e forrar”.¹⁴

Acreditava o suplicante que se tivesse meios de ir à justiça em favor dessa causa, certamente ganharia, mas, já que era “(...) pobre e miserável... e por razão também de que o maltratara o dito seu senhor (...)”, recorreu ele ao rei para que o mesmo intercedesse a seu favor. Ao que parece, o requerimento do homem pardo Thomaz foi recusado pelas autoridades ligadas ao rei, em nome de que “ações da liberdade não estão por estilo obrigar o senhor a vender os escravos”, dizia um dos conselheiros reais. Porém, mesmo que não se tenha chegado ao resultado esperado pelo escravo Thomas, o caminho foi trilhado.¹⁵

Outro foi caso da “preta” Izabel Francisca de Souza¹⁶, do “gentio da Costa da Mina”, que morava e trabalhava na vila do Recife, como escrava de Bartolomeu de Souza. A ela, diferentemente do destino de Thomaz, a liberdade foi concedida, não sem antes a mesma ter

¹¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 74, D. 6215. REQUERIMENTO do escravo Tomás de Almeida Albuquerque ao rei D. José I, pedindo carta de alforria. Anterior a 04/08/1753.

¹² O benfeitor poderia, por exemplo, ser alguém ligado à alguma Irmandade negra ou alguém interessado nos serviços de Thomaz.

¹³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 74, D. 6215. REQUERIMENTO do escravo Tomás de Almeida Albuquerque ao rei D. José I, pedindo carta de alforria. Anterior a 04/08/1753.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ AHU_ACL_CU_015, Cx. 138, D. 10266. OFÍCIO do Governador ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, sobre a liberdade concedida a escrava Isabel Francisca de Sousa. 02/11/1780.

que lutar com os instrumentos jurídicos da época para que lhe confirmassem aquela condição. O registro que explica o que acontecera com Izabel é uma carta do governador de Pernambuco ao Secretário da Marinha e Ultramar, atualizando-o sobre o caso.

Izabel vendia produtos pelas ruas do Recife, ofício comum entre escravas naquela cidade.¹⁷ As vendas que fazia rendiam tanto a ela como ao seu dono, Bartolomeu Souza, “cabedaes avultados”. Izabel deveria ser uma escrava com grande habilidade para a prática do comércio nas ruas. Tanto é que conseguiu juntar valor excedente ao necessário para a compra de sua alforria, isto é, mais de 200.000 réis. Entretanto, o senhor Bartolomeu de Souza, não a queria libertar, mesmo tendo ela condições de pagar toda aquela quantia, “obrigando cada vez mais, a miserável suplicante a que no mesmo cativeiro seja eterna”.¹⁸

A escrava Izabel então recorreu junto ao governador, para que o mesmo ordenasse o suplicado, Bartolomeu de Souza, a vir a sua presença para se avaliar a verdade dos fatos, e, em seguida, por em liberdade a mesma, uma vez que além de todo serviço que tinha lhe feito, rendendo a ele muito dinheiro, ela ainda lhe pagou uma quantia muito superior ao seu valor. E assim, depois de averiguada a situação pelas autoridades, Izabel foi posta em liberdade, portando, a partir 23 de Setembro de 1780, sua carta de Alforria.¹⁹

Outra requisição por alforria aconteceu com base em um certo alvará régio. Em 19 de Setembro de 1761, o rei D. José I determinou um Alvará no qual estabelecia que todo escravo que desembarcasse em Portugal, a partir daquela data, automaticamente receberia a alforria ou a manumissão, tornando-se livre. Conforme se vê abaixo:

Eu El REI Faço saber aos que este Alvará com força de Lei virem, que sendo informado dos muitos e grandes inconvenientes que resultam do excesso e devassidão, com que contra Leis e costumes de outras Cortes polidas, se transporta annualmente da África, América e Ásia, para estes Reinos hum tão extraordinário número de Escravos Pretos, que, fazendo nos meus Domínios Ultramarinos huma sensível falta para a cultura das Terras e

¹⁷ Discutimos as práticas comerciais desenvolvidas por escravas nas ruas, no item 2, páginas 29 e 30.

¹⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 138, D. 10266. OFÍCIO do Governador ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, sobre a liberdade concedida a escrava Isabel Francisca de Sousa. 02/11/1780.

¹⁹ Idem. “Em nome de Deos, Amem, Saybam quantos este público Instrumento de Carta de Alforria Liberdade virem que (...) nesta vlla de Santo Antonio do Recife de Pernambuco, (...), em minha presença e das testemunhas ao adiante nomeados e assignadas, que elle (*Bartolomeu de Souza*), entre os escravos que de seu tem e possuía, e bem assim huma preta chamada Izabel Francisca de Souza, (...) a qual letigava a Sua liberdade contra elle, dito Seu Senhor, e chegou a ser avaliada pelloz avaliadores do Conselho em oytenta mil reis, que tinha posto em juízo em dinheiro de contado moeda corrente deste Reino, porem, como se achavam concordes, e a dita preta Izabel ter buscado o patrocínio de pessoa a quem não podia faltar, disse que de Sua Livre vontade, sem objeção alguma, atendendo também ter recebido da dita escrava alguns bons serviços, e o ter servido com muita fidelidade (...) lhe conferia a liberdade por ter recebidos ditos oytenta mil reis que se achavam em Juízo do seu valor... havia a dita preta Izabel por forra... sem espécie de escravidão ou cativeiro algum, e, como tal forra e Senhora de Sua liberdade, se poderá livremente ter para onde quizer e melhor lhe acomodar (...)” (com grifo nosso).

das Minas, só vem a este Continente ocupar os lugares dos moços de servir, que ficando sem commodo, se entregão à ociosidade e se precipitam nos vícios que dela são naturaes consequências... Estabeleço que do dia da publicação desta Lei nos portos da América, África e Ásia, e depois de haverem passados seis mezes a respeito dos primeiros e segundos dos referidos portos, e, hum ano a respeito dos terceiros, *se não possão em algum delles carregar nem descarregar nestes Reinos de Portugal e dos Algarves, Preto ou Preta alguma: Ordenando que todos os que chegarem aos sobreditos Reinos, depois de haverem passados os referidos Termos, contados do dia da publicação desta, fiquem pelo benefício della libertos e forros, sem necessitarem de outra alguma Carta de manumissão ou alforria, nem de outro algum Despacho, além das Certidões dos Administradores e Officiaes das Alfândegas dos lugares onde portarem...* (grifos nossos)²⁰

Neste Alvará percebemos a dinâmica da diáspora africana no século XVIII, que envolvia a África, a Europa a América, e também a Ásia, com seus efeitos sobre a Europa. Nota-se também, sem se revelar os detalhes, as ligações existentes entre as áreas fornecedoras de escravos na África controladas pelos portugueses, com reinos europeus, bem como as interferências que qualquer mudança na dinâmica do tráfico negreiro exerceria sobre a produção econômica nos domínios do império ultramarino português. O desestímulo de se enviar escravos para Portugal e Algarves resolveria dois problemas: a falta de mão-de-obra nas colônias ultramarinas (uma vez que os escravos só seriam deslocados para as colônias) e os problemas sociais na metrópole (pois os escravos não ocupariam o trabalho dos jovens portugueses).

Assim, devemos entender que o Alvará de 19 de Setembro de 1761 não tinha o espírito abolicionista e nem foi formulado a partir de uma visão que entendia a escravidão como sendo algo negativo porque sobrecarregava a população negra.²¹ O objetivo era, exclusivamente, desestimular o deslocamento de escravos para Portugal, a fim de combater a ociosidade daqueles “moços” (brancos) que eram desalojados por causa da continuidade da introdução do escravo no contexto espacial metropolitano, bem como fazer com que a produção econômica nos trópicos permanecesse sem abalos e assentada em sua principal estrutura, a escravidão.

Com base na Lei de 1761, a “*Lei Novíssima*” a que o documento faz referência²², quatro escravos, Joaquim Thomaz, Francisco Pedro, Joaquim Jorge e Joaquim Correa de

²⁰ SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portuguesa*, p. 811-812. 1830. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=1152>. Acesso em: 03/05/2014.

²¹ BOSI, Alfredo. Op. cit., p. 247. Ao analisar trechos do poema *Vozes d’África* de Castro Alves, um dos importantes marcos culturais no abolicionismo brasileiro do século XIX.

²² A expressão “*Lei Novíssima*”, aparece no documento como referência ao Alvará de 19 de Setembro de 1761. No requerimento dos quatro escravos, tal lei seria a principal justificativa para lhes serem concedidas às alforrias.

Brito, todos “homens pretos”, pleitearam suas liberdades. Em Novembro de 1797 enviaram requerimento com este pedido a Lisboa, tendo como “Procuradeira” uma Ignez Maria.²³

Eles eram escravos em Pernambuco pertencentes a donos diferentes. Joaquim Thomaz e Francisco Pedro, serviam a um João Baptista [Pereira ?], Joaquim Jorge era escravo de Jorge Lourenço da Costa e Joaquim Correa de Brito, servo de Pedro Correa de Brito.²⁴ Sobre alguns cativos era posto o sobrenome de seus senhores, conforme vemos no último caso.

Os quatro cativos trabalhavam em uma embarcação como marinheiros, cujo o capitão se chamava Veríssimo dos Santos, até que em confronto com franceses, o barco e eles foram dominados, e por três anos, foram obrigados a trabalhar em um navio francês. O barco francês em que trabalhavam foi aprisionado por outro de bandeira inglesa. Daí terem sido enviados para Londres. Ao tomar conhecimento do caso, o cônsul português na Inglaterra, solicitou e foi atendido, que os quatro fossem remetidos para Lisboa, e por isso, nessas circunstâncias, requeriam a liberdade para que trabalhassem na real marinha, em uma *galé*, tendo direito à salário.²⁵

Esta história, ocorrida no final do século XVIII, que mais parece uma aventura cinematográfica, em sendo verdadeira nos termos utilizados no requerimento, têm como pano de fundo, o esquema das relações internacionais envolvendo Portugal, França e Inglaterra. Onde as relações de Portugal com a França, mostravam-se conflituosas, enquanto com a Inglaterra, um pouco mais harmoniosas. Havia canal de diálogo entre os governos de Lisboa e o de Londres, desde a assinatura de tratado comercial entre os dois Estados no princípio do XVIII.²⁶ Ainda que durante a Era Pombalina (1750-1777), Portugal tenha tentado se distanciar da Inglaterra, o episódio da “Viradeira”, protagonizado pela rainha D. Maria I, que sucedeu a Era Pombalina, reaproximou os dois países no final do século XVIII.²⁷ Esta reaproximação provavelmente, permitiu que o cônsul português conseguisse que escravos do império luso fossem “repatriados” depois de mais de três anos fora dos domínios portugueses.

Os quatro marinheiros cativos em Lisboa requerem a alforria definitiva para trabalharem na armada lusa, argumentando que desde a sua primeira captura pelos franceses, estariam desobrigados da condição de escravos em Pernambuco. E ainda mais, eles se viam

²³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 198, D. 13635. REQUERIMENTO dos negros e ex-escravos na Capitania de Pernambuco, à rainha D. Maria I, pedindo carta de liberdade para continuarem servindo na Armada Real. Anterior a 20/11/1797.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.

²⁶ Trata-se do Tratado de Methuen, apelidado de “tratado dos panos e vinhos”, de 1702, que estreitara os laços comerciais e diplomáticos entre Inglaterra e Portugal.

²⁷ DIAS, Érika. *A Capitania de Pernambuco e a Instalação da Companhia Geral de Comércio*, p.10. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/erika_dias.pdf>. Acesso em: 17/05/ 2014.

desobrigados e separados de seus senhores radicados na Capitania de Pernambuco, em função de terem se extraviado para a França, e depois para a Inglaterra, e de lá remetidos à Lisboa. Conforme pediam a rainha: “... haja por bem ordenar-se-lhes passe sua Carta de liberdade, que por todo direito é favorável, e se achão prontos os suplicantes, para servir nas Reaes Armadas;...”²⁸

Contudo, no despacho final deste processo foi posto que a vontade dos donos dos ditos escravos prevaleceria sobre a vontade deles. Portanto, se os donos os quisessem de volta, eles estariam obrigados a retomar as atividades que desenvolviam para eles no passado. Pois, de acordo com um dos pareceres sobre o caso, “ainda dado por certo quanto dizem os suplicantes, o não estão nos termos de serem deferidos contra a vontade de seus donos...”.²⁹ E ainda, que a vinda deles para a corte portuguesa, não ocorrera por vontade ou desejo dos respectivos senhores, e por isso não estariam cobertos pela Lei de 19 de Setembro de 1761.³⁰

Dois anos depois, em 1799, ocorreu outro episódio em Pernambuco que, desta vez, apresenta-nos indícios dos abusos cometidos por senhores, quando escravos sob o seu poder buscavam a liberdade. É a história do “Preto” Caetano pertencente a “Nação de Angola”. Caetano era escravo do cirurgião Jacintro de Campos Brito. Em uma de suas viagens à Portugal, Jacintro levou o seu escravo e, por força das “*Leis Novíssimas*” – de 19 de Setembro de 1761, que explicamos acima, o mesmo ficou como forro, indo trabalhar na cozinha do castelo em Lisboa.³¹

Já instalado no novo trabalho, tempos depois, seu antigo dono, o cirurgião Jacintro de Campos Brito, o procurou para lhe informar que por estar forro, ele poderia voltar à Pernambuco, no mesmo navio que os tinha trazido à Portugal, o *Flor do Mar*. No dito navio mercante, de acordo com que o cirurgião lhe disse, ele poderia receber um salário pelos trabalhos prestados durante a viagem, e, uma vez em Pernambuco poderia se ocupar trabalhando como canoeiro ou outro ofício de sua preferência.³²

Contudo, o cirurgião e o dono do navio *Flor do Mar*, o capitão Jacintro Gonçalves, eram sócios. Previamente haviam combinado de despacharem o “Preto” Caetano como

²⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 198, D. 13635. REQUERIMENTO dos negros e ex-escravos na Capitania de Pernambuco, à rainha D. Maria I, pedindo carta de liberdade para continuarem servindo na Armada Real. Anterior a 20/11/1797.

²⁹ Idem.

³⁰ Idem.

³¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 207, D. 14120. REQUERIMENTO do preto de Nação Angola, à rainha D. Maria I, pedindo que se faça justiça quanto ao seu direito de estar forro e que ordene ao Governo de Pernambuco a verificação das injustiças cometidas contra ele pelo seu ex-dono. Anterior a 26/04/1799.

³² Idem.

escravo, que ele, com base na referida lei de 1761, já não era. Chegando em Pernambuco, Caetano iniciou uma terrível trajetória. Conforme se vê abaixo:

... logo que chegou a Pernambuco foi pedir hum preto, por nome Lucas do gentio da Costa, a Ignácio José da Silva Guimarães, para hir em companhia do suplicante (*Caetano*) ao Engenho Maragi, buscar um pouco de dinheiro; foi o suplicante (*Caetano*), na companhia daquele Escravo do dito Guimarães, ao dito Engenho Maragi, que é mais de trinta léguas fora da praça, com Carta ao senhor do Engenho, chamado capitão José Roiz Senna, a quem o vendeu por oitenta mil réis, o qual apenas recebeu a Carta do suplicado (*cirurgião Jacintro de Campos Brito*), fez atar ao suplicante (*Caetano*) em cima de hum carro, e, de corpo nu, o mandou açoitar, na forma da ordem do suplicado (*cirurgião Jacintro de Campos Brito*), perguntando se era forro ou cativo, cujos açoites descarregarão enquanto dizia que era forro em Lisboa, e só quando disse que era captivo o mandou soltar; o que tudo presenciou o dito Preto Lucas da Costa...³³ (grifos nossos).

O requerimento provavelmente foi preparado por um João Garcia, que aparece no corpo do documento como Procurador. Este fato pode aproximar o “Preto” Caetano a alguma Irmandade negra, posto que as irmandades também prestavam serviços jurídicos aos seus membros carentes.³⁴ Entretanto, esta é apenas uma suposição do possível, uma vez que não percebemos no documento, como o Caetano reuniu condições de fazer uma representação contra o seu antigo dono, o cirurgião Jacintro de Campos Brito.

De qualquer maneira, a trilha de Caetano, de alguma forma sensibilizou as autoridades que recomendaram:

Informem os Governadores interinos, e sendo verdadeiros estes factos darão a Providência que necessita esta crueldade, fazendo pôr ao suplicante (*Caetano*) no Estado da liberdade <que é a sua, e proceder> provadamente imediatamente ao castigo que merece o Suplicado (*Jacintro de Campos Brito*), e mais compleções deste atentado. Lisboa 26 de Abril de 1799.³⁵ (grifos nossos).

Estes casos descritos ilustram que individualmente, escravos procuraram trilhar os caminhos que os conduzissem à liberdade. Revelam também situações do cotidiano escravista

³³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 207, D. 14120. REQUERIMENTO do preto de Nação Angola, à rainha D. Maria I, pedindo que se faça justiça quanto ao seu direito de estar forro e que ordene ao Governo de Pernambuco a verificação das injustiças cometidas contra ele pelo seu ex-dono. Anterior a 26/04/1799.

³⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 17^a. 1778.

³⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 207, D. 14120. REQUERIMENTO do preto de Nação Angola, à rainha D. Maria I, pedindo que se faça justiça quanto ao seu direito de estar forro e que ordene ao Governo de Pernambuco a verificação das injustiças cometidas contra ele pelo seu ex-dono. Anterior a 26/04/1799.

que como no caso do cozinheiro Caetano e da vendedora Izabel, terminaram por lhes conceder a liberdade. Porém, nos outros casos as tentativas foram frustradas. Os casos também apresentam indícios da tensão permanente que poderia ter a relação entre senhores e escravos, como pudemos observar no caso do Caetano. Mesmo livre, o indivíduo por ser negro, estaria sujeito a sofrer abusos por parte de ex-senhores. E ainda, apesar desta pesquisa não ter fornecido dados suficientes, é possível que a atuação de certos benfeitores neste assunto, esteja ligada as Irmandades.

Veremos a seguir o aprofundamento desta questão, isto é, atitudes das Irmandades negras do Rosário em Recife, Goiana e Olinda, no desempenho do papel de serem meios possíveis por onde se podia pleitear alforria. As empreitadas jurídicas neste sentido tinham alcance limitado, entretanto, não deixavam de acontecer e suas regras estavam presentes nos Compromissos.

4.1.2 Posturas da Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Recife, Goiana e Olinda em favor de liberdades individuais no século XVIII*

No início do século XVIII, um importante debate foi travado em Lisboa, entre os conselheiros do rei D. Pedro II, acerca de caso ocorrido em Olinda, envolvendo um escravo idoso e seu senhor. O fator que desencadeou a discussão foi uma requisição feita pela Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos* de Olinda, dirigida ao rei, a 30 de Outubro de 1702.

Tratava-se de intercessão realizada pela Irmandade do Rosário de Olinda, em favor de Domingos Gomes, “homem de idade de sessenta anos, falto já da vista”. Domingos era escravo de Lourenço Gomes Mourão e almejava se casar. Para isso pleiteou junto ao seu senhor a concessão de carta de alforria. Diante da resistência do senhor em atender a solicitação do escravo Domingos, alguns membros da Irmandade juntamente com religiosos foram então falar com o senhor Lourenço Gomes Mourão a fim de persuadi-lo. Na ocasião a Irmandade ofereceu-lhe, pela liberdade do preto Domingos, “muito mais do que valia”. Lourenço Gomes Mourão não só negou a oferta como também, por causa daquela situação, impôs severo castigo ao seu cativo.³⁶

³⁶AHU_ACL_CU_015, Cx. 20, D. 1897. CARTA da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Olinda ao rei D. Pedro II, pedindo que o ouvidor-geral da Capitania, convença a Lourenço Gomes Mourão a vender o seu escravo. 30/10/1702.

Diante do comportamento hostil do senhor Lourenço Gomes Mourão, a Irmandade recorreu ao Ouvidor geral de Pernambuco e ao rei para que este último orientasse o Ouvidor a convencer o dito senhor a vender seu escravo. Em Lisboa o pedido da Mesa da Irmandade do Rosário de Olinda causou reações diferentes entre os conselheiros do rei.

Roque Monteiro Paym, em parecer dado em 27 de Fevereiro de 1703, portanto, quase 4 meses depois do envio da carta da Irmandade, afirmou que:

Tudo o que relatam os irmãos pretos de Nossa Senhora do Rozario da Cidade de Olinda, he tão certo que passou na minha presença, e de Justiça e piedade lhe deve Sua Magestade, que Deus guarde, deferir e ainda acrescento mandar castigar rigorosamente ao Senhor do preto para exemplo de outros, pois, se tem havido neste particular tão impiamente, como se fosse Turco e não Catholico Romano, e por que se podem offerecer semelhantes casos, me parece que deve V.Magestade ordenar que o Ouvidor Geral de Pernambuco os discida...³⁷

Este parecer foi favorável ao pleito da Irmandade e ao escravo em sua demanda. Sugerindo, inclusive, que o senhor deveria ser castigado por sua atitude diante do preto Domingos. Roque Monteiro Paym aproximou o comportamento de Lourenço Gomes Mourão a práticas turcas. A mentalidade católica da época tendia a associar atitudes negativas ou pouco piedosas aos turcos, pois foi contra eles que os católicos batalharam e alcançaram sucessivas vitórias na Europa no século XVI, XVII e XVIII.³⁸ Vitórias que como vimos, contribuíram para a popularização ao culto à *Nossa Senhora do Rosário* naquele continente.³⁹

Outros pareceres foram mais cautelosos. Em documento conjunto assinado a 6 de Março de 1703 pelos seguintes conselheiros: Conde de V. Flor, Joseph Serrão, Francisco Pereira Silva e Gregório Pereira Fidalgo da Silveira, foram emitidos pareceres mais conservadores do que aquele de Roque Monteiro Paym, pois, receavam as conseqüências que poderiam surgir, ao se libertar o escravo Domingos, naquelas circunstâncias. Por isso, na época:

Pareceo ao Conselho fazer presente a V.Magestade que como esta causa pende em Juízo, se não deve por este caminho extraordinário decidir

³⁷AHU_ACL_CU_015, Cx. 20, D. 1897. CARTA da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Olinda ao rei D. Pedro II, pedindo que o ouvidor-geral da Capitania, convença a Lourenço Gomes Mourão a vender o seu escravo. 30/10/1702.

³⁸ QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá Vem o Meu Parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*, p. 79.

³⁹ Ver o item 3 deste trabalho, páginas 74-75.

conforme o direyto e as leys de V.Magestade, e só se deve recomendar ao Ouvidor Geral a setencie breve e sumariamente...⁴⁰

Os conselheiros recomendaram que aquela questão fosse arbitrada pelo Ouvidor Geral de Pernambuco, com base nas leis régias. Temia-se que aquele caso pudesse abrir precedente jurisdicional, uma vez que atender o pedido da Irmandade poderia significar: “...abrir porta, concedido este caminho a huma grande Ruína de todo o Brazil, pois constam de escravos todas as fazendas delle...”⁴¹

Se mais escravos, além de Domingos Gomes, conquistassem sua liberdade por este meio, estaria decretada a falência da América portuguesa, haja vista a total dependência de escravos que a economia da Capitania de Pernambuco em particular, e da colônia de modo geral, tinha da mão-de-obra escrava. A manutenção da ordem, que também significava manter a economia da América portuguesa atendendo as expectativas da metrópole, era mais importante do que o atendimento dos pedidos por alforrias, por mais justificáveis que eles pudessem ser.

Os conselheiros questionavam também, caso se procedesse a libertação de Domingos, quais seriam os instrumentos que os senhores poderiam utilizar para manter a obediência dos escravos? Assim afirmavam:

... em algum (escravo) sendo menos obediente a seu Senhor, e, por essa cauza o castigar, tratará da liberdade por este meyo ... e como o temor do castigo he o único motivo que conserva os escravos na obediência de seus Senhores, faltarão com facilidade a ella...⁴²

Os conselheiros falavam nos problemas que a indisciplina entre os escravos poderia causar a economia e a manutenção da ordem social, uma vez que os senhores de escravos ficariam de mãos atadas, sem poder castigar seus escravos e assim manter a ordem escravocrata. Outro efeito danoso, do ponto de vista religioso, relacionava o ato de se conceder liberdade ao escravo Domingos como um fator desestimulante aos senhores permitirem que seus escravos participassem de Irmandades. Assim, os conselheiros diziam:

⁴⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx. 20, D. 1897. CARTA da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Olinda ao rei D. Pedro II, pedindo que o ouvidor-geral da Capitania, convença a Lourenço Gomes Mourão a vender o seu escravo. 30/10/1702.

⁴¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 20, D. 1897. CARTA da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Olinda ao rei D. Pedro II, pedindo que o ouvidor-geral da Capitania, convença a Lourenço Gomes Mourão a vender o seu escravo. 30/10/1702.

⁴² Idem.

... além de que os Senhores, que sempre repugnaram mandar seus escravos as doutrinas, e ainda as missas de obrigação, pellos ocupar sempre em seu serviço, vendo agora que lhes permitir a assistência das Igrejas e Confrarias, lhes resultará o perdê-los, os retirarão dellas, em grande prejuízo de suas Almas...⁴³

Muitos senhores não gostavam de mandar seus escravos à Igreja ou as missas de obrigação previstas nos estatutos das Irmandades, porque tais atividades religiosas os desviavam do serviço. No entanto, o permitiam, por descargo de consciência ou por conveniência estratégica (diminuir as tensões). Contudo, se os escravos comessem a usar as Irmandades para buscarem a alforria, então os senhores se viriam estimulados a retirarem seus escravos daquelas organizações.

Porém, do grupo de conselheiros que emitiram pareceres sobre o caso, a opinião do Dr. Gregório Pereira Fidalgo, também seguia a inclinação do que disse Roque Monteiro Paym, favorável ao escravo. Gregório Pereira Fidalgo considerou as circunstâncias em que o senhor Lourenço negou a liberdade a Domingos e recomendou que o rei ordenasse o Ouvidor de Pernambuco a dar logo a liberdade ao dito escravo, estabelecendo primeiro em juízo o valor do escravo a ser pago ao seu dono, “porque não considera poder haver causa para que o Senhor do dito escravo, lhe possa impedir o resgatar-se...” Além disso, o dinheiro com que seria pago o resgate do escravo pertencia à Irmandade do Rosário de Olinda, o que diminuía qualquer razão de contestação por parte do Senhor Lourenço Mourão.⁴⁴

Não conseguimos verificar o desfecho final desse caso, contudo, percebe-se o papel desempenhado pela Irmandade do Rosário de Olinda como instituição desencadeadora de uma discussão sobre um tema tão sensível à sociedade escravista: a alforria. As opiniões daqueles que representavam o Estado se viram divididas. Muito provavelmente, o preto Domingos Mourão fazia parte da Irmandade, e por isso obteve o favor dela na defesa de seu interesse por liberdade. Ainda que a alforria não tenha sido alcançada, a voz de Domingos se fez ouvir entre pessoas do grupo dominante e seu pleito suscitou discussões e reflexões. A Irmandade do Rosário de Olinda se tornou o porta-voz daquele escravo nesta matéria. Porém, Domingos ainda fazia parte do grupo dos subalternos. Seu destino ainda estava nas mãos de outros, porém, a Irmandade do Rosário de Olinda, buscava auxiliar Domingos a traçar o seu próprio destino, em clara atitude de resistência.

⁴³AHU_ACL_CU_015, Cx. 20, D. 1897. CARTA da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Olinda ao rei D. Pedro II, pedindo que o ouvidor-geral da Capitania, convença a Lourenço Gomes Mourão a vender o seu escravo. 30/10/1702 .

⁴⁴ Idem.

Apesar de não ser uma preocupação central nas irmandades negras, o problema das alforrias na Capitania de Pernambuco, no final do século XVIII, não deixou de ser enfrentado por elas. Mesmo a Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos* do Recife, que, segundo Virgínia de Assis, chegou a possuir pelo menos “uma criança escrava”, na 1ª metade do século, ⁴⁵ no seu Compromisso de 1782 estabeleceu-se qual seria a participação dela nos processos de alforrias: sempre a favor. ⁴⁶

Porém, como explicar tal situação ambígua vivenciada pela Irmandade do Rosário do Recife? A resposta é: considerando a sociedade escravista colonial como um poço de contradições, sobretudo porque era formada por grupos e culturas muito distintas. As práticas da classe dominante certamente influenciaram as aspirações sociais do grupo subalterno, assim como, igualmente, certas práticas dos grupos subalternos foram reinterpretadas e passarão a ser operatórias pelo grupo dominante. Ora, trata-se da circularidade cultural.⁴⁷ Porém, é notório nos Compromissos, ainda que só em um capítulo, a preocupação em normatizar como a Irmandade deveria proceder junto a irmãos cativos que desejavam se tornar forros.

Das 42 constituições ou capítulos do Compromisso do Rosário do Recife de 1782, a de número 30, define que a Irmandade não emprestaria dinheiro a juros a ninguém. Esta não devia ser uma ação principal na Irmandade, pois os recursos deviam ser destinados principalmente as obras da Igreja e seus ornamentos. Contudo, o Compromisso previa um único caso em que a Irmandade poderia emprestar dinheiro a algum irmão: só se este estivesse negociando a sua carta de alforria. O dinheiro emprestado dessa forma não renderia juros à Irmandade, porém, para fazê-lo, a confraria exigia garantias sobre penhores de ouro ou prata, ou mediante a apresentação de um “fiador abonado”. Tendo o empréstimo o prazo de 2 anos para ser saldado pelo beneficiado.⁴⁸

O Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, em 1783, estabeleceu o mesmo que a sua congênere do Recife, sem nenhuma diferença, no que tange ao tema da liberdade dos irmãos cativos. O capítulo XXX diz:

Nunca se dará dinheiro a juros, por quanto não falta em que se dispender, tanto em obras como em ornamentos e alfaias da Igreja, sim em extrema

⁴⁵ ASSIS, Virgínia Almoedo de Assis. Op. cit., p. 92.

⁴⁶ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 30ª. 1778.

⁴⁷ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, p. 16-18.

⁴⁸ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 30ª. 1778.

necessidade precisando algum Irmão ou Irmã, de bom procedimento e boa vida, para a sua liberdade se lhe dará, havendo, sobre penhores de ouro e prata, que demais alguma couza cubra a dita quantia, ou dando fiador chão e abonado e desembarassado de algum sequestro que por elle seja dificultoso a cobrança do dinheiro, o qual não passará do tempo de dous anos...⁴⁹

Olhemos como se colocava esta questão no Compromisso da Irmandade do Rosário do Recife:

Nunca se dará dinheiro a juros, nem tampouco a pessoa alguma de qualquer condição, que seja por evitar inconvenientes, porquanto nunca faltam obras na dita Igreja que se façam, e juntamente ornalla com prata e todo o necessário e asseio della, e se no caso que algum Irmão ou Irmã, por sua alforria pedir algum dinheiro a esta Santa Casa, se poderá dar Emprestado sobre penhores de Ouro ou prata e com fiador abonado por tempo de dous annos...⁵⁰

A semelhança do estilo da redação dos dois textos, de Recife e de Goiana, bem como o seu conteúdo, chama a atenção, podendo indicar uma possível correspondência existente entre estas Irmandades do Rosário, ou seja, a existência de uma rede entre elas, a semelhança das redes presentes entre as Câmaras municipais, conforme vimos no item 2.

O Compromisso da Irmandade do Rosário de Olinda, aprovado em 1786, apresenta algumas diferenças em relação aos estatutos do Rosário de Recife e de Goiana, no que tange a questão de empréstimos. O Compromisso do Rosário de Olinda estabelecia que os empréstimos poderiam ser realizados a juros, preferencialmente a irmãos, porém, não se vetava possíveis empréstimos a serem oferecidos a pessoas que não eram membros da organização. Exigiam-se garantias para a operação ser realizada, em penhores de ouro ou prata e não havia vinculação do empréstimo a pessoa que estivesse negociando alforria. Sobre as condições para empréstimo vejamos o extrato abaixo:

... se for a titulo de empréstimo a juro de Ley, será com caução de penhores de ouro ou prata, que cubrão a quantia, corroborando-se a segurança com que digo fiador idôneo de abonação do devedor, preferindo nesta conformidade quem for irmão ou irmã, de quem a Irmandade se há de constituir a credora...⁵¹

⁴⁹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXX. 1783.

⁵⁰ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 30ª. 1778.

⁵¹ FCPSHO, Capilha nº 4, folha 01. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988).

O fato de Olinda se diferenciar de Recife e Goiana, neste aspecto, pode indicar que a Irmandade do Rosário que lá estava estabelecida, buscava manter autonomia frente, principalmente, ao Rosário do Recife. Como vimos no item 3, as Irmandades do Rosário de Olinda e Recife provavelmente possuíam uma quantidade de membros mais elevada do que Goiana. Esse aspecto relaciona-se com a importância econômica e política das vilas em questão. Goiana tinha uma importância local, contudo Olinda e, principalmente, o Recife, destacavam-se como pólos urbanos que exerciam influência sobre um espaço mais amplo. Talvez, as rivalidades entre aquelas vilas, desde o início do século XVIII, tenham respingado nas Irmandades do Rosário presentes em seus territórios, e isso explique o posicionamento semelhante, mas não igual, no que tange às alforrias.

Sendo verdade que a Irmandade do Rosário de Olinda emprestava dinheiro a seus membros que necessitavam, e, de alguma forma tinham como oferecer garantias, então podemos compreender que nada impedia que o contratante do empréstimo não utilizasse o recurso para compra de alforria. Não havia nenhuma cláusula no Compromisso que proibisse o uso do dinheiro emprestado pela Irmandade para fins de se negociar a liberdade. Apesar da separação temporal, pois estamos tratando de documentos produzidos no final do século XVIII, não nos esqueçamos do exemplo do escravo Domingos Gomes em 1702. Foi a Irmandade do Rosário de Olinda quem intercedeu por ele, em favor de torná-lo forro, inclusive, pondo a disposição dinheiro para essa realização.

Percebe-se que entre as Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda havia a inclinação de se facilitar a alforria de membros cativos, mas, não sem garantias de que a Irmandade não teria de volta os recursos investidos nesta ação, pois, o dinheiro da Confraria tinha outros fins, como analisamos no item 3.

4.2 PERSEGUINDO O *BEM MORRER*

A morte é um assunto que sempre acompanhou a humanidade. Todas as culturas desenvolveram formas de lidar com ela. Desde épocas de um passado remoto no qual as explicações baseavam-se em sentidos mágico-religiosos até a Modernidade, com suas construções explicativas mais assentadas em aspectos racionais, o que temos sempre, de uma maneira ou de outra, são representações ou construções simbólicas deste dado. Diferentes concepções sobre a morte apresentaram-se ao longo do tempo, porém, todas elas se calcam em um dado que não muda: a transitoriedade da vida.

A variação das visões acerca da morte ocorre não só no tempo, mas também no espaço, e, assim, culturalmente e historicamente a forma dos seres humanos encararem a morte pode ser situada.⁵² Propomo-nos neste tópico a perceber como a morte era vista pelos membros das Irmandades do Rosário do Recife, Goiana e Olinda, no século XVIII, com base no que os seus Compromissos falavam sobre este assunto. As atitudes dos irmãos do Rosário diante da morte serão tratadas aqui como elementos de um arcabouço cultural e histórico, que envolvia não só Pernambuco, mas outros sítios da América portuguesa.

O aspecto fundamental desta questão envolve a relação dos vivos com os seus mortos. A tradição católica romana desenvolvida na Idade Média, fez com que nos países da Europa Ocidental, existisse uma proximidade física entre vivos e mortos. Os mortos eram enterrados nas Igrejas ou em cemitérios anexados a elas, e, a respeito desse comportamento, não havia nenhuma censura ou discurso contrário. Esta realidade foi vivenciada pelo menos até o século XVIII, entre os países daquele continente que não experimentaram a influência ideológica da Reforma Protestante. Como foi o caso da França.⁵³

A proximidade espacial entre vivos e mortos não significava que os primeiros não tinham medo de certas situações que envolvia a morte. Os vivos temiam alguns tipos específicos de morte, e tinham medo daqueles que haviam morrido de formas trágicas e repentinas. Como afirma João José Reis neste extrato de seu importante livro sobre o tema:

Temia-se, e muito, a morte sem aviso, sem preparação, repentina, trágica e sobretudo sem funeral e sepultura adequados. Assim como se temiam os mortos que assim morriam. Mas desde que os vivos cuidassem bem de seus mortos, enterrando-os segundo os ritos adequados, eles não representariam perigo espiritual ou físico especial.⁵⁴

Por causa da cosmovisão religiosa presente nas sociedades europeias ocidentais desde a Idade Média até o século XVIII, os ritos funerários se estabeleciam em volta de muita pompa e luxo⁵⁵, assim, como também não se podia faltar as missas de corpo presente e tantas outras realizadas mesmo depois de sepultado o morto. Tal cosmovisão foi transplantada para a América portuguesa e nos ajudará a compreender o comportamento das Irmandades negras que vimos estudando, diante da morte no século XVIII.

⁵² REIS, João José. *A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*, p. 73.

⁵³ *Ibidem*. p. 73-74.

⁵⁴ *Ibidem*. p. 74.

⁵⁵ A pompa e o luxo dos funerais significavam a forma barroca de enterramento, cerimônia com muitos cuidados ritualísticos, a fim de que a passagem pela morte fosse bem sucedida, isto é, abrir-se ao morto uma feliz eternidade.

Primeiro analisaremos os conflitos sociais que a morte e os ritos que a cercavam, podiam desencadear. Depois buscaremos perceber o que os Compromissos previam acerca desse tema.

4.2.1 Disputa por esquife no Recife: Irmandade de *São Benedito* dos Homens Pretos, Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* e a *Santa Casa de Misericórdia*

A assistência funerária na América portuguesa Setecentista era um aspecto essencial na vida social presente nas vilas. Sobretudo porque a cosmovisão católica atribuía grande valor aos ritos funerários. No entanto, os custos dos funerais podiam ser muito elevados, e, este fator comprometia o cumprimento dos ritos de enterramento por parte das pessoas mais pobres, ou que faziam parte das classes subalternas. Assim, aos grupos subalternos da sociedade, tanto na metrópole quanto na América portuguesa foi providenciada uma alternativa para que os pobres não deixassem de ser assistidos em suas necessidades, especialmente, no que se referia aos funerais: a Santa Casa de Misericórdia. Por ser uma Irmandade extremamente rica e elitista, deveria empregar parte dos recursos que administrava, filantropicamente, em auxílio aos pobres.⁵⁶

A Santa Casa de Misericórdia, devido ao seu papel assistencial, recebeu privilégios por parte da coroa. Contava com a participação e apoio de parte da população abastada das vilas onde se instalou. A comprovação disso está nas heranças deixadas para ela em muitos testamentos, o que contribuiu decisivamente para que se tornasse instituição com grande poder material.⁵⁷

Russel Wood chegou mesmo a afirmar que a única instituição capaz de oferecer uma cobertura de assistência médica a toda comunidade da vila era a Santa Casa de Misericórdia. Com frequência era ela quem mantinha o único hospital da cidade e ainda “alimentava, vestia, tratava e enterrava os pobres”, independente da nacionalidade ou da cor.⁵⁸

Parece-nos que o autor supervalorizou o papel das Santas Casas, quando não levou em conta na sua análise, a qualidade do serviço, sobretudo o funerário, que foi alvo de críticas, por exemplo, em Salvador, quando a Irmandade de *São Benedito* acusou a Santa Casa de

⁵⁶ RUSSEL-WOOD, A. J. R. Op. cit., p. 219-220

⁵⁷ SCARANO, Julita. Op. cit. p., 27-28.

⁵⁸ RUSSEL-WOOD, A. J. R. Op. cit., p. 219.

costrar caro pelos serviços funerários dispensados a eles, e, mesmo assim, transportavam indignamente os mortos da Irmandade até as sepulturas.⁵⁹

O serviço era pago, pois a Santa Casa de Misericórdia alugava esquifes⁶⁰ ou tumbas para o transporte dos mortos em geral, de acordo com as regras da época.⁶¹ Havia esquifes de toda a qualidade, e o mais simples chamava-se *bangüê*, que se destinava a condução de “indigentes e escravos”. Sobre a origem do esquife *bangüê*, de acordo com o provedor da Santa Casa de Salvador em 1830, temos a seguinte explicação: resultara de um acordo feito entre a Santa Casa de Misericórdia e os senhores, para que seus escravos mortos fossem transportados à sepultura pelo preço de 400 réis a serem pagos por estes senhores à Santa Casa.⁶²

A Santa Casa enterrava negros crioulos ou africanos, “pelo amor de Deus”. Porém, de acordo com algumas acusações contra ela, muitas vezes transportava até três corpos de uma vez em esquife individual, com os defuntos *seminus e*, quando conseguiam chegar ao cemitério, depositava negligentemente seus corpos em valas comuns e sem a devida assistência das missas. Isto é, havia pouco cuidado nesta tarefa. O contraste era grande quando se enterrava algum membro da Santa Casa, pois, neste caso, o luxo e a pompa eram explícitos. Por essa razão, as irmandades negras nas suas operações procuravam cobrir as falhas do sistema assistencial dirigido aos mais pobres ou subalternos.⁶³

Na Bahia, Irmandades negras entraram em conflito com a Santa Casa, procurando ter o direito de sepultar os seus irmãos, uma vez, que o monopólio destes sepultamentos estava a cargo da Santa Casa. Movia aquelas Irmandades o desejo de dar uma “boa morte” aos membros⁶⁴. Do ponto de vista cultural, tanto na cosmovisão católica⁶⁵, como na visão de mundo dos povos da África centro-ocidental, ter um enterro digno era fundamental. No âmbito católico, a dignidade daquele ato residia em primeiro lugar no respeito ao morto, na preparação do corpo, inclusive com a cobertura de certas vestimentas, na condução do mesmo

⁵⁹ REIS, João José. Op. cit., p. 147.

⁶⁰ No século XVIII, esquife ou tumba era um dos objetos mais importantes do cerimonial da morte conduzido na época. Era a peça onde se colocava o corpo do morto para ser conduzido até o local onde ele seria sepultado. Normalmente era feito em madeira e forrado com tecidos nobres como veludo, a Irmandade do Rosário do Recife, por exemplo, possuía tumba de “veludo preto” conforme aparece no capítulo II do Compromisso de 1796. Os esquifes mais simples denominavam-se *bangüês*, e a Santa Casa de Misericórdia os possuía, além de algumas Irmandades do Rosário como a de Recife, conforme determinava outro Compromisso seu elaborado em 1782, constituição 41^a. Os esquifes ou tumbas, diferentemente dos caixões que passaram a ser utilizados a partir do século XIX, não eram fechados, o morto era conduzido neles exposto.

⁶¹ REIS, João José. Op. cit., p. 146.

⁶² *Ibidem*, p. 146-147.

⁶³ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 94-95. As acusações contra a Santa Casa nos serviços funerários deficientes, foram abordadas também em: REIS, João José. op. cit. pp. 147-148.

⁶⁴ REIS, João José. Op. cit., p. 146.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 74.

à sepultura em esquifes devidamente preparados e acompanhados pelo maior número de pessoas possível, e na observância das missas em favor de sua alma.⁶⁶

Apesar das queixas contra a Santa Casa que citamos referirem-se à Bahia, acreditamos que os mesmos problemas verificados lá, também podiam fazer parte da realidade de Pernambuco, sobretudo, em Olinda e Goiana, onde oficialmente existiam Santas Casas no século XVIII, por causa do comportamento de parte da população negra da Capitania de Pernambuco, que, a semelhança dos irmãos negros da Bahia, também pleiteou e conquistou a condição de poder sepultar os seus mortos, através das suas Irmandades e em esquifes próprios.⁶⁷

Em meados do século XVIII ocorreu em Pernambuco, uma disputa em torno do problema do enterramento de pessoas negras. Aquela situação expôs conflitos existentes entre membros das classes dominantes e membros do grupo subalterno da Capitania. Revelando, inclusive, as contradições presentes entre instituições formadas por pessoas do grupo subalterno. Tudo começou quando os irmãos da Irmandade de *São Benedito* dos Homens Pretos do Recife pleitearam, junto às autoridades, o direito de possuírem um esquife próprio para poderem conduzir os seus membros mortos.⁶⁸

Este pleito suscitou reações de oposição não só por parte da Santa Casa de Misericórdia (que supostamente havia se constituído no Recife naquele período, pois ela existia anteriormente em Olinda e Goiana), como também da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Recife. Cada uma apresentando argumentos às autoridades contrários a Irmandade de *São Benedito*, revelando-nos o sistema mortuário aplicado sobre os pretos no Recife, por volta de 1752.

Para tomar sua decisão sobre este caso, o rei D. José I, solicitou o parecer do Ouvidor geral de Pernambuco na época, João Bernardo Gonzaga, acerca do seu ponto de vista sobre aquela situação. Assim, em 14 de Abril de 1753, João Bernardo Gonzaga emitiu o seu parecer, que foi encaminhado ao rei, nos seguintes termos:

Senhor,

⁶⁶ REIS, João José. Op. cit., p. 144.

⁶⁷ AHU_ACL_CU_015, Cx. 43, D. 3842. CARTA da Mesa da Santa Casa da Misericórdia de Goiana ao rei D. João V, pedindo os mesmos privilégios que gozam as Misericórdias de Lisboa, de Olinda e da Bahia. 15/04/1732. Ao analisarmos o catálogo do projeto Resgate do AHU, documentos de Pernambuco, percebe-se nos verbetes uma significativa quantidade de documentos/solicitações direcionadas aos reis portugueses, ao longo do século XVIII, da Santa Casa da Misericórdia de Goiana para que tivesse os mesmos privilégios das Santas Casas de Lisboa, Olinda e Bahia.

⁶⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I, pedindo licença para possuir e usar esquife. Anterior a 27/09/1752.

Pedem os confrades da Irmandade de São Benedito, erecta no Convento de Santo Antônio desta vila, facultade a V. Magestade de poderem ter Tumba ou Esquife, para sepultarem seos Irmãos mortos, tendo já obtido licença do Ordinário, sem embargo de haverem impugnado os confrades da Irmandade de Nossa Senhora do Rozário com requerimentos de petições avulsas e autuadas, a que não foram deferidos cujos autos vi. Impugnão a presente supplica os mesmos confrades e os Irmãos da Misericórdia desta vila, com as respostas incluzas: sem embargo das quaes me parece digna da graça que pedem os supplicantes na sua Petição.⁶⁹

A Irmandade de *São Benedito* dos Homens Pretos do Recife, no seu requerimento para possuir esquife, argumentava que na dita vila não havia Santa Casa de Misericórdia que se responsabilizasse pelos enterros, e que esta teria sido a razão porque as outras irmandades existentes na vila conseguiram junto ao “Ordinário”, isto é, o bispo, licença para terem tumbas ou esquifes próprios para conduzirem seus irmãos à sepultura. E, de semelhante modo, os irmãos pretos de *São Benedito*, também conseguiram a mesma licença. Entretanto, ao tomar conhecimento disso, a Mesa da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Recife procurou junto a justiça impedir que os irmãos de *São Benedito* gozassem de tal graça.⁷⁰

Não obtendo êxito na tentativa de barrar *São Benedito* de ter seu esquife, os irmãos do Rosário começaram a retaliar os irmãos de *São Benedito*, lhes negando as sepulturas⁷¹ e tirando-os de sua Irmandade. Por isso a Irmandade de *São Benedito* pediu ao rei que lhes fizesse uma provisão atestando que os mesmos poderiam usar esquife próprio, com base na licença que haviam obtido anteriormente junto ao bispo.⁷²

No processo, a Irmandade do Rosário apresentou uma sentença de *cominação*, isto é, que proferia uma proibição legal, sobre a Irmandade de *São Benedito*. Não foi possível conhecer o teor desta sentença. De qualquer maneira, era nela que os irmãos do Rosário se baseavam para antepor obstáculo às pretensões de *São Benedito*. Porém, tal documento não foi suficiente para convencer as autoridades de que a Irmandade de *São Benedito* dos Homens Pretos do Recife não tinha direito a possuir esquife próprio, assim como a Irmandade de *Nossa Senhora* Rosário do Recife, que já o possuía.⁷³

Aqui se expõe o conflito entre Irmandades negras da Capitania de Pernambuco na época colonial. A Irmandade do Rosário era mais importante em termos políticos, e mais rica, no

⁶⁹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I, pedindo licença para possuir e usar esquife. Anterior a 27/09/1752.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ As sepulturas localizavam-se no espaço interior das Igrejas. Por não possuir templo próprio a Irmandade de São Benedito dependia da Irmandade do Rosário do Recife para enterrar os seus mortos.

⁷² AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I, pedindo licença para possuir e usar esquife. Anterior a 27/09/1752.

⁷³ Idem.

contexto da vila do Recife no século XVIII. Entre as festas ligadas à Igreja de *Nossa Senhora do Rosário* do Recife, listava-se a dedicada a *São Benedito*, de acordo com o Compromisso de 1782. A imagem do *santo negro* ocupava um dos altares auxiliares da dita Igreja.⁷⁴

A requisição da Irmandade do Rosário revela que em função da hierarquia, tão cara à sociedade da América portuguesa, uma Irmandade negra poderia exercer o papel de ser o agente “estriador”⁷⁵ sobre outra Irmandade negra, hierarquicamente inferior ou dependente. A luta jurídica da Irmandade do Rosário era em manter suas prerrogativas sobre a Irmandade de São Benedito.

Não conseguimos descobrir se havia algum tipo de divisão étnica entre estas duas Irmandades, porém, claro está que o pleito dos irmãos de *São Benedito* revela a busca deles por autonomia em relação aos irmãos do Rosário. Porém, para além da questão da posse de esquife, no que tange aos sepultamentos, a Irmandade do Rosário continuaria tendo monopólio sobre o serviço relativo aos negros em geral, em função de possuir templo próprio na vila do Recife. As sepulturas podiam ser permitidas a pessoas que não fizessem parte da Irmandade do Rosário, mediante permissão da Mesa e respectivo pagamento arbitrado pela direção da confraria.⁷⁶

Os esquifes eram objetos importantes que faziam parte do cerimonial ritual fúnebre, mediando a passagem do morto, do plano físico para o espiritual. A Irmandade do Rosário, antes da requisição dos irmãos de *São Benedito* em 1752 possuía um esquife para o enterramento de negros escravizados ou forros em geral, como se mostra no extrato a seguir: “... costumão as ordens terceiras e as irmandades daquela Villa (*Recife*) obter licença para terem tumbas...”⁷⁷ (grifo nosso)

Entre as Irmandades a que este extrato se refere, estava incluída também a Irmandade do Rosário, que além da tumba/esquife, dispunha também de sepulturas porque possuía Igreja própria. E assim estava na condição de permitir ou negar sepulturas aqueles que não eram membros de sua Irmandade. Conforme se vê na disputa com os irmãos de *São Benedito*, nesta passagem: “... fazendo oposições, ao mesmo tempo, que negam as Sepulturas...”⁷⁸

Portanto, entre as contradições presentes no espaço colonial, temos os choques de interesses entre membros do grupo subalterno. Pessoas que apesar de estarem enfrentando

⁷⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 24ª. 1778.

⁷⁵ DELEUZE, Giles e GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, p. 13-14.

⁷⁶ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 13ª. 1778.

⁷⁷ AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I, pedindo licença para possuir e usar esquife. Anterior a 27/09/1752.

⁷⁸ Idem.

situações semelhantes impostas pela escravidão e pelo preconceito social que pairava sobre dois de seus elementos, o negro e o pardo, entravam em choque para conseguirem os mesmos objetivos.

Se for verdade que a Santa Casa de Misericórdia desejava manter o monopólio sobre os processos de enterramento dos negros, também é correto perceber que a Irmandade do Rosário tentou manter o monopólio dos enterramentos sobre a Irmandade de *São Benedito*. No entanto, da mesma forma que o monopólio da Santa Casa foi quebrado, também ocorreu o mesmo com o “monopólio” do Rosário, ao menos, no que se refere a Irmandade de *São Benedito* dos Homens Pretos do Recife.

Em Salvador o monopólio sobre os esquifes ou tumbas, exercido pela Santa Casa, era direcionado sobre todas as outras irmandades, mesmo as de brancos, como a do Santíssimo, ou as de homens pardos. Segundo Reis, este monopólio foi substituído por uma espécie de imposto funerário pago em benefício da Santa Casa. Deixava-se assim de se pagar o serviço para se pagar pelo costume.⁷⁹

Voltando a discutir o caso do Recife, no parecer do ouvidor João Bernardo Gonzaga, cita-se outro fator que lhe parecia ser favorável ao pleito dos irmãos de *São Benedito*, inclusive, mais determinante do que o primeiro: o fato de não haver no Recife Santa Casa de Misericórdia constituída, na época do pedido. Em outras palavras, a posição do ouvidor poderia ser contrária ao pleito dos irmãos de *São Benedito*, caso houvesse Santa Casa de Misericórdia constituída naquela vila, “pois semelhantes privilégios (monopólio sobre os esquifes) só se concedem as Misericórdias”.⁸⁰ (grifo nosso)

Em Olinda e em Goiana a Santa Casa de Misericórdia já estava estabelecida no século XVIII. Em Goiana, durante a primeira metade do século, ela fez representação junto à coroa portuguesa para que fosse aprovado o seu Compromisso, a semelhança das aprovações feitas anteriormente aos Compromissos das Misericórdias de Olinda, Bahia e Lisboa.⁸¹ Porém, no Recife, em meados do século XVIII, algumas pessoas tentaram garantir na justiça que naquela vila também estava edificada uma Santa Casa de Misericórdia, e por isso se posicionaram contra a conquista dos irmãos de *São Benedito* em terem o direito de possuir esquife. Mesmo

⁷⁹ REIS, João José. Op. cit., p. 146-149.

⁸⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I, pedindo licença para possuir e usar esquife. Anterior a 27/09/1752.

⁸¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 38, D. 3440. CARTA da Santa Casa da Misericórdia de Goiana ao rei D. João V, pedindo confirmação de seu Compromisso, na forma que foi concedida à Santa Casa de Olinda, assim como as da Bahia e de Lisboa. 07/06/1732.

que estivesse havendo naquele momento um imbróglio judicial em torno da existência da Misericórdia no Recife.⁸²

A razão dos problemas judiciais em torno da Santa Casa do Recife se explica através das circunstâncias da fundação daquela Irmandade. Em carta de 28 de Março de 1753, dirigida ao ouvidor, João Bernardo, os diretores daquela Irmandade buscando se afirmar em Recife, escreveram:

Esta Villa de Santo Antonio do Recife de Pernambuco se acha hoje muito populosa, e vai crescendo com o aumento de edificio grande e tendo muitas cazas opulentas, e de gente nobre e illustre, encerra em si muita pobreza, para remédio da qual era necessário que houvesse uma caza de mizericórdia em que se fossem pelo tempo a diante acumulando riquezas, cujo exercicio não há outro mais que o de exercitar obras de caridade com toda a pessoa mizerável de qualquer qualidade... neste grande serviço de Deos, Dom João de Souza..., a quem pertencia a administração do Hospital por invocação Nossa Senhora do Paraíso e São João de Deos, desta mesma vila, vendo-se sem sucessão, e que a administração do dito Hospital passaria a sucessores do morgado que não zelassem..., não teria nunca aumento se não passasse a uma Irmandade tão pia que havia de ser perpétua,.... Resolveu fazer a doação da administração do dito Hospital ao Senado da Câmara desta vila e seus moradores, para na Igreja dele erigirem sua Irmandade de Nossa Senhora da Misericórdia...⁸³

Assim, a partir da doação do Hospital feita por João de Souza por não possuir herdeiros, teria nascido a Santa Casa de Misericórdia do Recife. Entretanto havia dúvidas acerca da doação que João de Souza havia feito. A contestação da doação significava questionar se a doação fora legítima. Se fosse demonstrado que não era legítima, automaticamente a existência da Santa Casa do Recife também seria contestada. Um dos posicionamentos contrários aos interesses da Misericórdia do Recife, vinha da Santa Casa de Misericórdia de Olinda, conforme apontavam os próprios diretores da Misericórdia do Recife:

... emulação dos Irmãos da meza da Santa Casa da Mizericórdia da cidade de Olinda, sendo provedor della o Excelentíssimo Reverendíssimo Bispo D. Luis de Santa Thereza, ..., quizeram mostrar que a nossa Irmandade se achava nullamente erigida por via de embargos...⁸⁴

Ao que a Santa Casa do Recife se defendia dizendo que a doação já havia sido aceita pelo rei em certidões juntadas no processo que tinham termos que remontava ao ano de 1738.

⁸² AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I, pedindo licença para possuir e usar esquiife. Anterior a 27/09/1752.

⁸³ AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I, pedindo licença para possuir e usar esquiife. Anterior a 27/09/1752.

⁸⁴ Idem.

Além de um documento emitido pelo papa que confirmava a doação.⁸⁵ Mesmo assim, e diante de todos estes documentos, o ouvidor, João Bernardo, não confirmou a doação de João de Souza que constituiu um hospital no Recife. E assim o funcionamento da Santa Casa do Recife, pelo menos em 1752, continuava irregular.

Não conseguimos apurar nesta pesquisa a razão precisa do não atendimento do pedido da Santa Casa do Recife pelo ouvidor João Bernardo. Porém, talvez isso também tenha ocorrido, na esteira dos conflitos entre Olinda e Recife. Foi bastante sintomático que uma das vozes contrárias a existência da Santa Casa do Recife tenha vindo da Santa Casa de Olinda, que era dirigida pelo bispo de Pernambuco. Como vimos no extrato da carta dos irmãos do Recife, é levantada a questão de que a vila do Recife vinha crescendo muito no século XVIII. Ora este crescimento ofuscava à Olinda.

Em documento anexo ao requerimento dos irmãos de *São Benedito*, está posto que a doação da administração do hospital foi feita à Câmara do Recife, e que a Igreja do Hospital seria a sede da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia do Recife. Assim podemos propor que havia ligações ou relações entre a Câmara e a Irmandade da Misericórdia do Recife, onde talvez alguns membros da Câmara fossem irmãos da Santa Casa da vila. Se a instituição da Misericórdia do Recife fosse confirmada, representaria mais um duro golpe sobre o orgulho olindense que, cada vez mais, baseava-se na prosperidade de um passado cada vez mais distante.⁸⁶

Neste contexto de conflitos, apesar dos protestos da Santa Casa do Recife e da Irmandade do Rosário, saiu a decisão sobre o esquife de *São Benedito* em 10 de Dezembro de 1753:

Ao Juiz e mais Irmãos da Irmandade de São Benedito, novamente ereta no Convento de Santo Antônio da Vila do Recife de Pernambuco, se há de passar provisão para poderem ter usar de Esquife ou Tumba própria para enterrar os Irmãos da dita Irmandade...⁸⁷

A Irmandade de São Benedito passara então a ter esquife, de acordo com os termos vistos no trecho acima, Assim, seus irmãos poderiam dar melhor assistência nos cortejos fúnebres dos membros da Irmandade. O ritual funerário também era praticado ao nível das

⁸⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I, pedindo licença para possuir e usar esquife. Anterior a 27/09/1752.

⁸⁶ COSTA, Robson. *Voices na Senzala: cotidiano e resistência nas últimas décadas da escravidão Olinda 1871-1888*, p. 26.

⁸⁷ AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife ao rei D. José I, pedindo licença para possuir e usar esquife. Anterior a 27/09/1752.

Irmandades do Rosário que destacamos neste trabalho. O passo-a-passo estava previsto nos Compromissos, nos dando uma mostra de como a morte era encarada pelos confrades do Rosário no final do século XVIII, conforme veremos a seguir.

4.2.2 Missas e regras de enterramento na Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Recife, Goiana e Olinda

Observando os Compromissos das Irmandades de *Nossa Senhora* do Rosário de Recife (1782), Goiana (1783) e Olinda (1786), percebemos quais eram os temas mais caros para elas, a partir de sua recorrência nos capítulos ou constituições que os formavam.

O Compromisso do Rosário do Recife possuía quarenta e duas constituições, dessas, onze tratavam sobre assuntos ligados à morte. Dos quarenta capítulos do Compromisso do Rosário de Goiana, cerca de sete versavam sobre a morte. Apesar de não termos o Compromisso de Olinda na íntegra, sabemos que ele possuía dezenove capítulos. Na transcrição feita pela Fundação Centro de Preservação dos Sítios Históricos de Olinda (FCPSHO), que foi o nosso subsídio para essa pesquisa, e que não corresponde a todo Compromisso, o tema da morte aparece pelo menos três vezes.

Assim como em outras irmandades negras da América portuguesa, como as que existiam na Bahia, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro⁸⁸, nas Irmandades do Rosário de Pernambuco que vimos estudando, a morte era uma das principais preocupações, se não fora a principal. Mas, o que significava esta preferência? Significava que este tema era essencial entre as prerrogativas daquelas Irmandades.

A essencialidade deste tema se constituiu a partir das cosmovisões católica e banto, que valorizavam os processos relacionados à morte, e fizeram com que se construísse um certo cerimonial, que, em si, carregava significados de um estabelecimento “do bem morrer” nos espaços da diáspora atlântica. Desta forma, tem-se a compreensão do porque os Compromissos das Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, insistiam nos cuidados com as atividades relacionadas à morte.

João José Reis nos apresenta algumas importantes considerações de Van Gennep sobre os ritos funerários. Gennep dividiu as cerimônias funerárias entre “ritos de separação”, entre vivos e mortos, e, “ritos de incorporação” dos mortos em seu destino no além. Para cada um

⁸⁸ Como demonstrado pelas autoras: SCARANO, Julita. Op. cit., p.53. SOARES, Mariza de Carvalho. *da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p.153. REGINALDO, Lucilene. *O Rosário dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*, p. 229.

desses modelos, Gennepe verificou algumas práticas específicas que eram seguidas pelas comunidades que nelas depositavam sua fé⁸⁹. Tanto o catolicismo europeu-africano, como a cultura religiosa banto, enquadrava-se melhor aos “ritos de incorporação” definidos pelo modelo de Gennepe. Por isso tanta preocupação com os encaminhamentos que os vivos deveriam dar aos mortos. Preocupação tanto em relação ao destino que os mortos teriam no além, como também com a segurança e tranquilidade dos vivos, sem ameaças de *almas penadas* que, porventura tivessem sido desencaminhadas por força da negligência dos vivos na hora de se preparar os atos fúnebres.⁹⁰

Nas Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, a notícia de que havia algum irmão doente mobilizava a Mesa diretora e a Irmandade como um todo. Em primeiro lugar, qualquer irmão que tivesse conhecimento da enfermidade de outro deveria visitar-lhe e imediatamente aconselhar-lhe a confessar-se e participar da eucaristia. Como determinava o Compromisso da Irmandade do Recife:

Porquanto uma das obras de misericórdia é visitar os enfermos, ordenamos que tanto que algum Irmão desta Irmandade estiver doente, os que primeiro soberem o cionairão visitar e lembrar-lhe logo que se confesse e comungue...⁹¹

De semelhante modo se posicionavam os irmãos do Rosário de Goiana.⁹² A Irmandade do Rosário de Olinda, de igual modo se manifestou:

... assim, sabendo-se que algum Irmão ou Irmã, que não tenha patrono, está com enfermidade grave e reduzido a estado de necessidade se cuidará em que se faça vizita, tanto para o socorro do bom conselho e Christandade, quanto para provimento de alguma esmolla voluntária...⁹³

A presença de uma enfermidade grave em qualquer irmão podia indicar morte iminente, portanto, uma das tarefas fundamentais daquelas Irmandades era aconselhar o membro enfermo a proceder aos atos de confissão e comunhão a fim de, em caso de morte, a alma já estivesse preparada. Esta era uma precaução que as confrarias não podiam abster-se.

⁸⁹ Apud REIS, João José. Op. cit., p. 89.

⁹⁰ REIS, João José. Op. cit., p. 89-90.

⁹¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 17^a. 1778.

⁹² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXVI. 1783.

⁹³ FCPSHO, Capilha n^o 4, folha 03V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

Observa-se também que a preocupação em relação ao enfermo, não se restringia aos conselhos, digamos espirituais, uma vez que as Irmandades, como no caso citado acima, também deveria dar assistência material ao enfermo, principalmente àqueles que não tinham “patrono”, ou seja, os forros. Entre os subalternos que freqüentavam a Irmandade, os forros, de acordo com os Compromissos, eram os que mais estavam descobertos, do ponto de vista material

Não sabemos se a preocupação com os forros ocorria porque este grupo ocupava os principais cargos da Mesa, e por isso eram priorizados nos benefícios da Irmandade, ou se de fato, socialmente, a condição de alforriado poderia conduzir à pobreza e à miséria, pela falta de oportunidades. Porém, os três Compromissos que destacamos foram unânimes em afirmar que era o grupo dos forros da Irmandade o que mais necessitava de auxílio.

Com o falecimento de algum irmão ou irmã, uma série de atos públicos deveria ser acionada, em prol de se contribuir para que o ingresso do morto na vida além pudesse ocorrer da melhor forma.⁹⁴ Mais do que o cumprimento de ritos religiosos associados à morte, os funerais também cumpriam o papel de serem demonstrações públicas que, dependendo da posição do morto dentro da Irmandade e/ou da sociedade, distinguiam socialmente aquele que estava sendo enterrado. Uma destas distinções, por exemplo, davam-se através dos locais destinados as sepulturas, como veremos.⁹⁵

Assim, os ritos precisavam impressionar os vivos da sociedade em geral, pela organização, luxo e concorrência no número de participantes. Os sepultamentos, juntamente com as festas das confrarias, que analisaremos no final deste capítulo, eram o momento de chamar a atenção para a Irmandade, uma espécie de auto-propaganda, que poderia trazer para ela novos membros, contribuindo para que houvesse acréscimo de renda.⁹⁶

Os ritos ligados à morte, ensejavam aspectos voltados para o interior da Irmandade, e outros inclinados para o exterior. Em primeiro lugar, a dimensão interna envolvia os locais e as condições do enterramento na Igreja da confraria. Em seguida relacionava-se ao sufrágio de missas que seriam realizadas na ocasião do sepultamento e também *a posteriori*. Enquanto

⁹⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 5^a. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo IV. 1783. FCPSHO, Capilha nº 4, folha 01V, capítulo XIV. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

⁹⁵ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 13^a. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXII. 1783.

⁹⁶ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p. 193-202.

a dimensão externa ligava-se ao anúncio público da morte de um irmão, e ao cortejo que o conduziria pelas ruas da vila, do local onde falecera até onde seria sepultado.

A morte de algum irmão da Irmandade do Rosário de Recife seria anunciada através de toque de sinos e campainha para convocar, por intermédio destes sinais sonoros, a todos demais a virem se reunir na Igreja. Munidos com a cruz da Irmandade, vestidos com roupas brancas, todos deveriam se dirigir à casa do morto⁹⁷. O toque de sinos por ocasião da morte de algum membro da Irmandade também era praticado pelas Irmandades do Rosário de Goiana e de Olinda. Em Goiana este toque seria diferente, de acordo com a qualificação do irmão que morrera. Se tivesse sido um simples irmão que não ocupasse nenhum cargo, o toque seria feito com o sino menor; porém, se houvesse sido o Juiz, tocar-se-ia um dobre⁹⁸ do sino grande da Igreja; sendo escrivão ou procurador, meio dobre do sino grande⁹⁹.

De acordo com o Compromisso de 1782, a Irmandade do Rosário do Recife possuía três esquifes¹⁰⁰. O primeiro destinado exclusivamente para o transporte de irmãos mortos. O segundo que podia ser alugado a pessoas que não faziam parte da Irmandade, com direito a estandarte, cruz e acompanhamento em cortejo por parte dos irmãos da Irmandade, porém, sem toque de sino¹⁰¹. E um terceiro, denominado *Bangüê*, a semelhança do que possuía a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, como vimos, que serviria para conduzir a sepultura a “pretos e pretas, da terra ou da África”, que não eram membros da confraria, pessoas pobres, que não tinham como pagar aquele serviço. A existência do esquife *bangüê* no Rosário do Recife resultou de um acordo firmado entre a Mesa da Irmandade do Rosário, o bispo e o governador geral por ordem da então rainha D. Maria I¹⁰².

Na Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário* de Goiana não existia este esquife *bangüê*, mas, a confraria possuía dois esquifes. Um para ser utilizado exclusivamente por membros da Irmandade e outro para ser alugado ao público em geral, com direito a acompanhamento em cortejo pela Irmandade¹⁰³.

⁹⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 4ª. 1778.

⁹⁸ *Houassis Dicionário eletrônico 2.0.1. 1* – DOBRE: toque especial do sino em certos atos litúrgicos

⁹⁹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo IV. 1783.

¹⁰⁰ Ver a nota 60 na página 146.

¹⁰¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 14ª. 1778.

¹⁰² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 41ª. 1778.

¹⁰³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXXV. 1783.

No final do século XVIII, o usual em Recife, Goiana e Olinda, era se sepultar as pessoas dentro das Igrejas das Irmandades. Em Pernambuco, somente no século XIX, as políticas públicas conduziram as pessoas que moravam na então província a enterrarem seus mortos em cemitérios edificadas longe das vilas¹⁰⁴.

Na Irmandade do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, havia regras rígidas acerca de onde se enterrariam as pessoas. No Rosário de Olinda ficou estabelecido que na capela-mor só se enterrariam eclesiásticos ou benfeitores¹⁰⁵. João Máximo de Oliveira, por exemplo, religioso que (vimos no item 3) fez doação de seus bens à Irmandade do Rosário de Olinda, a fim de que as instalações da Igreja do Rosário pudessem servir de hospedagem para os missionários do hábito de São Pedro, foi enterrado no interior da capela do Rosário de Olinda como benfeitor.¹⁰⁶

As capelas-mores das Irmandades do Rosário de Recife e Goiana, foram flexibilizadas, em relação ao espaço da capela-mor do Rosário de Olinda, pois eram lugares que também podiam abrigar mortos que não faziam parte da confraria, porém, só se enterraria ali, nesta condição, sob permissão especial do bispo. Em Recife, a autorização do bispo não era suficiente, pois, além desse protocolo, a família do morto precisava pagar um valor estipulado pela Mesa da Irmandade¹⁰⁷. Em função dos atributos simbólicos que o espaço da capela possuía perante a Irmandade, ele era explorado comercialmente pelos irmãos do Rosário do Recife.

Nas três Irmandades do Rosário que vimos estudando estava determinado em seus Compromissos que as sepulturas dos irmãos e irmãs seriam todas iguais. Em Olinda e no Recife estas sepulturas deveriam se localizar das “grades para fora”, e em Goiana, “das grades para dentro”, já que a parte de fora das grades ficava destinada aos sepultamentos do público em geral sob pagamento. A não ser que alguém pagasse um valor pela exceção de ter sepultura diferenciada¹⁰⁸.

¹⁰⁴ CASTRO, Vanessa. *Das Igrejas ao Cemitério: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX*, p. 69-82.

¹⁰⁵ FCPSHO, Capilha nº 9, folha 02. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

¹⁰⁶ Ainda hoje é possível identificar a sepultura de João Máximo de Oliveira na nave principal da Igreja do Rosário de Olinda.

¹⁰⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXII. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 13ª. 1778.

¹⁰⁸ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXXV. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 13ª. 1778. FCPSHO, Capilha nº 9, folha 02. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

As expressões “grades para dentro” ou “grades para fora” significavam espaços específicos dentro dos templos. Das “grades para dentro” representaria a área que ficava localizada para além da grade que separava os espaços mais próximos do altar principal do templo, do resto do corpo da Igreja. Evidentemente, das “grades para fora” era o espaço do templo mais distante do altar, aquém dos limites da grade que separava as áreas mais próximas do altar das mais distantes.¹⁰⁹ Estas distinções espaciais para locais de enterramento, obedeciam a lógica da hierarquia, tão cara para as Irmandades.

Lembremos dos problemas relativos às sepulturas em Goiana, vistos no item 2, através do que se descreveu em certidão de 1779, pelos quais, em função da alta mortalidade de escravos verificada na vila, na hora do enterramento se punham até três corpos por sepultura, o que terminou inviabilizando novos sepultamentos na Igreja do Rosário, matriz de Goiana, por quase um ano.¹¹⁰ Apesar de que estes problemas tivessem ocorrido antes da elaboração do Compromisso de 1783, devemos ter em mente que calamidades imprevisíveis como aquela, poderiam desorganizar qualquer esquema previsto nos Compromissos das Irmandades.

Na Irmandade do Rosário presente no Recife, Goiana e Olinda, durante a penúltima década do século XVIII, os locais mais especiais de enterramento estavam destinados aos oficiais da Mesa. Em Goiana, o local abaixo do arco da capela, seria o espaço onde se sepultariam oficiais ou ex-oficiais da Irmandade¹¹¹. Em Olinda, o enterramento de oficiais ou ex-oficiais seria na área próxima ao Cruzeiro entre “a grade menor e a grade maior”¹¹². Em Recife “das grades para dentro”, só se enterravam os oficiais que morressem em exercício e os benfeitores¹¹³.

Da mesma forma que nas cerimônias e festas das Irmandades, havia deferências hierárquicas que posicionavam os indivíduos dentro do esquema interno das Confrarias, tais deferências se perpetuavam no ritual da morte. Assim se imbricavam as práticas religiosas de encomenda das almas dos irmãos mortos com as práticas sociais de hierarquia, mando e poder econômico, no âmbito das Irmandades negras.

¹⁰⁹ REIS, João José. *O Lugar da Morte na Revolta da Cemiterada: Bahia, 1836*. Disponível em <<http://www.bv2dejulho.ba.gov.br/portal/index.php/edicoes-especiais/cemiterada.html>>. Acesso em: 24/06/2014.

¹¹⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10010. CERTIDÃO (cópia) do Secretário do Conselho Ultramarino, sobre o teor de uma petição dos oficiais da câmara de Goiana acerca da crise por que passa a dita vila por causa da Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba. 12/05/1779.

¹¹¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXII. 1783.

¹¹² FCPSHO, Capilha nº 9, folha 02. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

¹¹³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 13ª. 1778.

Segundo João José Reis, no século XVIII os pavimentos (pisos) das Igrejas eram os locais onde se abriam as sepulturas dos membros da Irmandade em geral. Mas as áreas destes pavimentos, mais próximas aos altares, estavam destinadas a serem os espaços das sepulturas dos oficiais da Mesa e dos benfeitores.¹¹⁴ Ainda de acordo com este autor, a partir de 1750, algumas irmandades começaram a reorganizar o espaço destinado a seus mortos nos templos, ao estabelecerem carneiros¹¹⁵ nas dependências dos templos, conforme se depreende do extrato a seguir:

Desde meados do século XVIII, algumas igrejas de irmandades mais abastadas introduziram *carneiros* para depósito de seus melhores mortos. As sepulturas foram assim transferidas dos pavimentos para as cavidades longitudinais que formavam paredes, geralmente nos subsolos ou pátios das igrejas. Esse deslocamento físico, além de reclassificar socialmente os mortos, redefiniu o lugar destes no espaço sagrado e a relação entre vivos e mortos. Longe das vistas dos vivos, os mortos agora também se separavam dos seus santos de devoção e do Senhor do altar-mor. A mudança incentivou a separação entre culto dos mortos e culto divino, o que foi do interesse da Igreja, preocupada com que a devoção àqueles renovasse noções pagãs de ancestralidade. Os *carneiros* representaram um passo importante na transição para o cemitério extra muro e para uma nova sensibilidade funerária.¹¹⁶ (grifos nossos)

Vale notar, que esta observação de Reis diz respeito a irmandades mais ricas, e, portanto, não está relacionada diretamente a irmandades formadas por grupos subalternos, em especial as confrarias do Rosário. Nas Irmandades do Rosário, em foco neste trabalho, seus Compromissos formulados na década de 80 do século XVIII, não faziam referências a sepultamentos em gavetas (parede), e sim no chão (pavimento). Entretanto, como muitos aspectos entre as irmandades poderiam ser copiados - sobretudo, as mais humildes copiavam as mais abastadas - pensamos a partir das considerações de Reis, que aquelas mudanças podem ter se tornado padrões seguidos por irmandades em geral.

Outro dado importante sobre as sepulturas das Irmandades que acompanhamos, é que elas seriam simples, sem letreiros, de maneira que após as cerimônias fúnebres que poderiam apresentar características diferentes de acordo com o morto, selando-se a sepultura, então todos os irmãos estariam em uma mesma condição de anonimato. Esta era uma determinação

¹¹⁴ REIS, João José. *O Lugar da Morte na Revolta da Cemiterada: Bahia, 1836*. Disponível em <<http://www.bv2dejulho.ba.gov.br/portal/index.php/edicoes-especiais/cemiterada.html>>. Acesso em: 24/06/2014.

¹¹⁵ *Houassis Dicionário eletrônico 2.0.1. 1 – CARNEIRO 2: 1 Nos cemitérios, gaveta ou urna em que se sepultam cadáveres. 2 Sepultura, cova. 3 cemitério, necrópole.*

¹¹⁶ REIS, João José. *O Lugar da...* Disponível em <<http://www.bv2dejulho.ba.gov.br/portal/index.php/edicoes-especiais/cemiterada.html>>. Acesso em: 24/06/2014.

presente nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Mesmo os oficiais que eram enterrados nos locais especiais do templo, teriam seus corpos depositados em sepulturas com estas características, a não ser que alguém, por conta própria, pagasse o valor arbitrado pela Mesa regedora da Irmandade, para ter uma sepultura particular e com letreiro.¹¹⁷ Como diz Reis: “uma vez enterrados, desapareciam as referências individuais sob covas sem qualquer marca pessoal, às vezes apenas um número. Eram sepulturas da coletividade, da irmandade, da paróquia”.¹¹⁸

O cortejo entre o lugar onde estava o morto e o local de seu sepultamento, devia causar uma grande impressão sobre os observadores do rito, que não estivessem participando diretamente. Vejamos o que estabelecia o Compromisso do Rosário de Goiana sobre isso:

... e sairá o Irmão andador com a campá (*sino pequeno*) pelas Ruas a noticiar os Irmãos para se ajuntarem na Santa Casa da Irmandade, para dela saírem em duas alas, ornadas de opas (*capas cerimoniais*) com a condução da Cruz, Guião (*estandarte*) e Tumba da Irmandade, a conduzir o corpo da Casa donde estiver...¹¹⁹ (grifos nossos)

A morte de algum irmão era fator desencadeador de uma série de missas que deveriam ser rezadas em favor dele. Na Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário* de Olinda, em caso de um irmão simples, seriam ao longo do ano cinco missas, oito missas se fosse o Juiz, sete missas se fosse escrivão, tesoureiro ou procurador, e seis missas se fosse outro mesário. Já em Goiana, a Irmandade do Rosário estabelecia o número de oito missas para qualquer irmão morto, e no Recife eram dez missas por qualquer membro morto. Portanto, das três Irmandades que vimos estudando, a de Olinda era a única que fazia diferenciação no número de missas entre seus membros mortos, seguindo os mesmos critérios hierárquicos dos locais de enterramento.¹²⁰

¹¹⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 13ª. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXII. 1783. FCPSHO, Capilha nº 9, folha 02. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

¹¹⁸ REIS, João José. *O Lugar da ...* Disponível em <<http://www.bv2dejulho.ba.gov.br/portal/index.php/edicoes-especiais/cemiterada.html>>. Acesso em: 24/06/2014.

¹¹⁹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo IV. 1783.

¹²⁰ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo IV. 1783. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 5ª. 1778. FCPSHO, Capilha nº 7, folha 01. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

As missas deveriam ser acompanhadas com todo zelo e devoção pelos irmãos membros das Irmandades, sob pena de expulsão pelo não comparecimento injustificado. No Rosário do Recife havia três tipos de missas regulares ao longo do ano. Todos os domingos realizar-se-iam missas em favor dos irmãos “defuntos”, assim como metade do número de missas previstas para os dias santos, também seriam dedicadas aos mortos. O terceiro tipo de missa regular no Rosário do Recife, aconteceria aos sábados e em favor dos irmãos vivos.¹²¹

Em Goiana eram dois tipos as missas regulares na Irmandade do Rosário. As que aconteciam nos dias santos seriam dedicadas aos mortos, enquanto as dominicais voltar-se-iam aos vivos¹²².

O sufrágio das missas no âmbito das irmandades, por razão de falecimento, era ato solene que requeria a mais alta atenção da Mesa diretora da confraria. As Irmandades em questão possuíam livros onde se assentavam a realização das missas. Não se podia faltar com essa obrigação pois, cumprir o número de missas destinados a determinado irmão morto, era algo que fazia parte da essência da Irmandade.

Todas as missas geravam custos para a irmandade que iam desde a cera (velas), passando pelo pagamento de músicos, caso fosse cantada¹²³, terminando com a remuneração do pároco e seus auxiliares dependendo do tipo de missa e se tivesse confissão.¹²⁴ As Irmandades do Rosário que vimos analisando, no dia escolhido para realizar-se a eleição da Mesa que atuaria no ano seguinte, promoviam uma missa “votiva ao Espírito Santo”, na qual todos os irmãos deveriam comparecer.¹²⁵ Outra missa costumeira entre estas Irmandades era a que se realizava na ocasião da coroação do rei e da rainha do Congo, que, como vimos no item 3¹²⁶, eram escolhidos pela Mesa Regedora entre os irmãos “nacionais” de Angola.¹²⁷

¹²¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 16^a. 1778.

¹²² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXIII. 1783.

¹²³ FCPSHO, Capilha n° 4, folha 03. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

¹²⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 16^a. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXIII. 1783. FCPSHO, Capilha n° 7, folha 01. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

¹²⁵ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 12^a. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XIV. 1783. FCPSHO, Capilha n° 7, folha 01V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

¹²⁶ Ver página 105.

¹²⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 11^a. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XIII. 1783.

As missas eram financiadas pela própria Irmandade através de seus recursos regulares: as inscrições de novos membros, os anuais dos irmãos comuns e dos irmãos da Mesa, inclusive o rei e rainha do Congo, bem como as esmolas recolhidas na porta da Igreja e pelas casas da vila. Em algumas missas poderia se tirar uma esmola especial entre todos os presentes. Além disso, no caso de Goiana, o não comparecimento injustificável a convocação da Mesa, seria punido com o pagamento de certas quantidades de cera, a depender da frequência desse erro.¹²⁸ O fato da Irmandade do Rosário do Recife ter previsto em seu Compromisso de 1782 a realização de mais missas (em números absolutos) por cada irmão morto, em comparação a quantidade de missas que as Confrarias do Rosário de Olinda e Goiana estabeleceram, é mais um indício da condição econômica superior do Rosário do Recife, em relação ao Rosário de Olinda e Goiana.

Todas as missas deveriam ser dirigidas pelo capelão da irmandade que para isso recebia um salário anual, conforme vimos no item 3¹²⁹, quando analisamos os gastos das Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda. Por ser uma prestação de serviço remunerada, os choques entre párocos e as Mesas das Irmandades foram inevitáveis quando os párocos não recebiam pelos seus serviços, ou quando não cumpriam nas missas tudo o que se previa no Compromisso.¹³⁰

De qualquer maneira, a missa não só era importante para Irmandade por motivos devocionais, mas também porque era mais uma oportunidade promovida pela confraria para que seus membros se sociabilizassem.

4.3 DAS FESTAS AOS *BATUQUES*

Além das atividades relativas à morte, das quais a realização de missas em favor do morto representava o ponto alto, outro expediente importante às Irmandades do Rosário dos Homens Pretos de Recife, Goiana e Olinda era a festa em homenagem à *Nossa Senhora do Rosário*.¹³¹ Cada Irmandade comemorava a festa no dia que lhe fosse mais conveniente.

¹²⁸ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXI. 1783.

¹²⁹ Ver página 111 e 112.

¹³⁰ REGINALDO, Lucilene. Op. cit., p.228.

¹³¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 9ª. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XI. 1783. FCPSHO, Capilha nº 4, folha 03. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

Veremos no caso das três Confrarias que estamos estudando, que apesar do dia da festa não ser o mesmo, aconteciam em uma época do ano próxima.

As festas realizadas pelas Irmandades negras devem ser compreendidas como mais uma atitude de devoção, mas não só. Eram também momentos que poderiam representar diversão para os negros e oportunidade para eles colocarem em prática elementos culturais populares que representavam símbolos ancestrais *banto*, na margem ocidental do Atlântico, resignificados a partir da formação do catolicismo africano que discutimos no item 3. Neste sentido, as festas tinham na sociedade colonial um forte apelo simbólico voltado ao alisamento diante da rígida normatização voltada ao seu disciplinamento.¹³²

A parte religiosa da festa era preenchida pela realização de missa, seguida de procissão solene pelas ruas. Após a procissão que se encerrava na Igreja, quando os membros da Irmandade deveriam voltar para as casas, outros tipos de manifestação tomavam corpo, envolvendo cantos, danças e uso de instrumentos percussivos. Eram os *batuques*.

Os *batuques* permeavam não só a festa principal da Irmandade, porém, todas as outras festividades menores que envolvia o cotidiano da Confraria: as festas em homenagem aos *santos* que figuravam nos altares secundários das Igrejas das Irmandades do Rosário (pois, além da festa que homenageava *Nossa Senhora do Rosário*, que ocupava o altar principal dos templos das Irmandades que são o nosso objeto, os membros também comemoravam, em datas específicas do ano, festas em favor de outros oragos representados na capela, e que também estavam ligados a comunidade negra), e, as folias que podiam acontecer várias vezes por ano em torno da realeza do Congo.

Como vimos no item 3, as devoções a *São Benedito* e *Santo Antônio de Catagerona*, apresentavam-se nas três Irmandades em destaque. No Rosário do Recife além desses se representava *São Jesus dos Martírios*. E em Goiana, *Nossa Senhora da Boa Hora*. A presença destas devoções e de seus devotos no interior das Irmandades que vimos estudando, é um indício da força que a confraria do Rosário possuía em Recife, Goiana e Olinda diante de outras irmandades e devoções negras constituídas nestas mesmas vilas.¹³³

Já as folias ocorriam oficialmente para que as irmandades pudessem aumentar suas receitas através do petítório. Dentro das irmandades do Rosário a liderança dessas folias era

¹³² Ver a discussão feita sobre os espaços lisos e estriados, a partir das considerações de Deleuze e Guatarri, na introdução deste trabalho, páginas 13, 14 e 15.

¹³³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 24^a. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XX. 1783. FCPSHO, Capilha nº 4, folha 03. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

entregue a figura instituída de rei e rainha. Estes reis negros, eleitos ao nível da irmandade, desenvolveram importantes relações no interior das confrarias e, por vezes, com outros atores da sociedade externos a elas.¹³⁴

A quantidade de vezes que as folias saíam às ruas dependeria da vontade e recursos do rei negro da irmandade. Como paramentos da festa, havia estandarte, grandes guarda-sóis para proteger a cabeça do rei e da rainha e trajes especiais que portavam aqueles da irmandade que, convocados pelo rei, o acompanhavam pelas ruas.¹³⁵

Segundo, Mariza de Carvalho Soares, as folias eram permitidas pelo principal código religioso vigente na América portuguesa durante o século XVIII, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Contudo elas tinham que ser “decentes e honestas”. Muito do que era vivenciado nas folias pelos negros, acontecia longe dos olhos das autoridades, fora dos limites urbanos, e, desta forma, de maneira mais autônoma ou mesmo livre.¹³⁶ O que passava a ser mais importante para as autoridades não era mais o que se praticava durante a folia, e sim afastar aquelas manifestações das áreas centrais da vila, para os locais mais afastados, aonde seu som e danças não incomodariam os outros habitantes.

Sobre estas manifestações pairaram muitas desconfianças, principalmente quando eram acompanhadas pelos *batuques*, pois culturalmente falando, as autoridades não compreendiam por completo os significados deles para aqueles que a praticavam. Contudo, o fato delas terem existido, na forma que existiram indica a incerteza que as autoridades tinham em como lidar com elas. Enquanto isso, o grupo subalterno que as praticava, tinha oportunidade para cultivar as novas identidades diaspóricas que se forjavam na América portuguesa, também através daquelas manifestações.

Os Compromissos das Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda, no fim do século XVIII, apresentavam algumas regras sobre as missas, as procissões e as festas das Irmandades. Os *batuques* não foram mencionados nos Compromissos, porém, são citados nos registros produzidos pelos atores que desejavam manter a “ordem” escravocrata, nos permitindo acessá-los indiretamente nestes documentos, como veremos.

4.3.1 Irmandade do Rosário dos Pretos de Recife, Goiana e Olinda e as regras das festas

¹³⁴ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de rei Congo*, p. 251. Para perceber as relações e articulações entre membros da Irmandade do Rosário do Recife com autoridades públicas, no século XIX, ver: MAC CORD, Marcelo. *O Rosário de D. Antônio: Irmandades Negras, Alianças e Conflitos na História Social do Recife (1848-1872)*, p. 179-181.

¹³⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 155.

¹³⁶ Idem.

A data da festa do Rosário em que as Irmandades do Rosário de Recife, Goiana e Olinda comemoravam a sua *santa*, não era rigorosamente igual. Nas confrarias do Rosário de Olinda e Goiana, deveriam acontecer durante a oitava de Natal (período de oito dias contados a partir do dia 26 de Dezembro. Sendo o dia 26 de Dezembro considerado a primeira oitava do Natal e o dia 2 de Janeiro, a última). Em Olinda, comemorava-se a festa na última oitava do Natal, e em Goiana, na primeira.¹³⁷ Diferentemente destes casos, a festa do Rosário no Recife deveria acontecer no segundo Domingo do mês de Outubro.¹³⁸ Apesar de ser uma data religiosa – o papa Clemente XI instituiu o 1º domingo de outubro como o dia da festa de *Nossa Senhora do Rosário*,¹³⁹ As três Irmandades que vimos estudando, escolheram datas mais convenientes a elas para a comemoração.

A importância da festa para aquelas irmandades pode ser mensurada através dos preparativos. O Compromisso da Irmandade do Rosário do Recife de 1782 estabelecia que os preparativos deveriam começar pelo menos dois meses antes do dia. Já na Irmandade do Rosário de Goiana, um mês antes. Tais preparativos mobilizavam não só a Mesa diretora da Irmandade, mas todo corpo de membros dela.¹⁴⁰

Na medida em que se aproximava o dia da festa, intensificavam-se os preparativos. A mobilização das pessoas no interior da Irmandade era total na véspera. A recomendação era que todos os irmãos devessem, na véspera e no dia, auxiliar as necessidades que surgissem para que a festa pudesse ser um sucesso.¹⁴¹ Neste aspecto, as três Irmandades que vimos estudando tinham um comportamento muito parecido, e não se diferenciavam de outras irmandades do Rosário da América portuguesa, ao longo do XVIII.¹⁴²

No dia da festa, os atos religiosos teriam destaque pelos horários da manhã e da tarde. Na parte da manhã aconteceria a missa. Ao que parece, este modelo foi seguido pelas três Irmandades que vimos estudando.¹⁴³ Pois o horário da procissão, definido nos Compromissos,

¹³⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XI. 1783. FCPSHO. Capilha nº 4 fl. 03COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

¹³⁸ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 9ª. 1778.

¹³⁹ QUINTÃO, Antonia Aparecida. Op. cit., p. 79.

¹⁴⁰ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 9ª. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XI. 1783.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² BORGES, Célia Maia. Op. cit., p. 178-180.

¹⁴³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana. 1783. FCPSHO. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786. O Compromisso do Rosário de Olinda, dos três que vimos analisando, é o único que registra textualmente que a

seria à tarde. A Irmandade do Rosário de Goiana estabeleceu que outras irmandades deveriam ser convidadas a participar da procissão. A concorrência de outras irmandades dava mais prestígio à festa e poderia ser um poderoso recurso de propaganda na busca por novos membros.¹⁴⁴

Seguia-se uma série de símbolos quando as procissões ocorriam, como por exemplo, a disposição das pessoas que acompanhavam o pátio¹⁴⁵, devia respeitar o princípio da hierarquia interna e também entre Irmandades.¹⁴⁶ Outro sinal significativo durante as procissões públicas - conforme cláusulas presentes nos Compromissos das Irmandades do Rosário do Recife e de Goiana - era que os irmãos brancos não poderiam carregar as insígnias da Irmandade, sendo exclusividade aos pretos.

Em alguns casos, autorizados pela Mesa, algum irmão branco do Rosário, poderia portar a vara “de prata”, no caso de Goiana, ou a “vara preta”, no caso do Recife. Não sabemos com exatidão o que estas varas representavam para aquelas Irmandades, porém, entendemos que não eram objetos comuns, uma vez que significavam presidência ou liderança naquele ato. Quando o irmão branco portava aquele instrumento, deveria se posicionar atrás do pátio que cobria a imagem da santa festejada.¹⁴⁷

O Compromisso da Irmandade do Rosário de Olinda registra que no dia da festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, a missa que seria realizada pela manhã deveria ser preenchida por “sermão e música”, redundando em uma “missa cantada”.¹⁴⁸ Julita Scarano analisando o papel do sermão nas missas das irmandades nos diz que normalmente: “o sermão não tratava de assuntos exclusivamente religiosos, mas de tudo o que estivesse em voga, ou suscitasse interesse.”¹⁴⁹

missa deveria acontecer no horário da manhã, deixando a parte da tarde para a procissão (capilha 8 fl. 01V). Os Compromissos do Rosário do Recife e de Goiana também registram o horário da procissão na parte da tarde (Constituição 9ª e Capítulo XI). Em outros trechos destes mesmos capítulos se registra que entre os valores a serem recebidos pelo pároco da irmandade constava um referente a realização das missas no dia da festa. Portanto, em Recife e em Goiana também havia missa no dia da festa, e esta provavelmente, acontecia no horário da manhã.

¹⁴⁴ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XI. 1783.

¹⁴⁵ *Houassis Dicionário eletrônico 2.0.1. 1* – PÁLIO: 3 – sobrecéu portátil, sustentado por varas, usado em cortejos para cobrir a pessoa festejada, ou em procissões.

¹⁴⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 173.

¹⁴⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Código 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 31ª. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XXXIII. 1783.

¹⁴⁸ FCPSHO, Capilha nº 4, folha 03. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

¹⁴⁹ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 76.

Sobre a importância da arte da música, no contexto das irmandades e da sociedade no Setecentos, informa Scarano:

A música, parte integrante do acervo cultural mineiro do Setecentos, era indispensável nas festas organizadas pelas irmandades.(...) era aliás parte integrante de toda e qualquer festividade oficial, como as do Senado da Câmara, das religiosas ou mesmo dos serões de particulares.¹⁵⁰

Para as Irmandades do Rosário de Recife e Goiana, o dia da festa estava intimamente ligado a vida financeira da Confraria. De acordo com os Compromissos do Rosário de Recife e Goiana, aquele dia também seria o dos acertos financeiros da Irmandade, quando os irmãos em geral deviam pagar suas anuidades, os irmãos da Mesa, as esmolas pelo cargo que ocupavam, bem como, os novos candidatos a irmãos, as entradas ou inscrições. Portanto, era um dia de fluxo de dinheiro na Irmandade, e isso precisava ser bem controlado pelo escrivão e pelo tesoureiro da Mesa diretora em vigência. Ao final do dia, todos os pagamentos das despesas que se fizeram para a realização daquela festa, deveriam ser efetuados e o saldo do dinheiro, se houvesse, guardado no cofre da Irmandade.¹⁵¹

Como vimos, no item 3, as irmandades elegiam anualmente seus diretores, que comporiam a chamada Mesa. A Irmandade do Rosário de Olinda e a de Goiana realizavam suas eleições no “dia de São Tomé”, entre 21 e 22 de Dezembro. Já a Irmandade do Rosário do Recife, escolheu o “dia do Arcanjo São Miguel”, isto é, 29 de Setembro, para realizá-la.¹⁵² Tanto o Compromisso do Rosário do Recife como o de Goiana, alertavam sobre o inconveniente de se realizar a eleição no mesmo dia da festa da Irmandade: “porque no dia da festa não se pode fazer pelo trabalho e inquietação que há da festa...”¹⁵³

De fato, a festa demandava um grande esforço e dedicação por parte dos membros da Irmandade. Era um dia bastante movimentado. E, este dia, era reservado nas Irmandades que vimos estudando, para se revelar publicamente a todos os irmãos o resultado das eleições daqueles que haveriam de servir como oficiais por um ano. Entre a realização das eleições e o dia da festa, o resultado do pleito ficava guardado em segredo. Somente o escrivão e o

¹⁵⁰ SCARANO, Julita. Op. cit., p. 77.

¹⁵¹ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 10ª. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XII. 1783.

¹⁵² AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 12ª. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo XIV. 1783. FCPSHO, Capilha nº 7, folha 01V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

¹⁵³ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 12ª. 1778.

capelão tinham conhecimento dos vencedores. Este era um dos segredos que se fosse revelado por alguém da Mesa antes do tempo, a pena seria a expulsão da Irmandade.

Desta forma, na Irmandade do Rosário de Olinda, aproximadamente dez dias separavam a data da eleição dos oficiais e do momento em que se divulgaria a todos o resultado da eleição. Na Irmandade do Rosário de Goiana eram aproximadamente quatro dias, e, na Irmandade do Rosário do Recife, que apresentava o prazo mais longo, era de aproximadamente dezessete dias.

Após os atos religiosos (a missa e a procissão) o retorno dos irmãos à igreja e às suas casas, após todo um dia de mobilizações, podiam ser permeados pelos *batuques*. Era o momento de maior espontaneidade e diversão. Os *batuques*, como dissemos, permeavam também as folias (manifestações festivas de rua, que estavam centradas no rei e na rainha do Congo). A principal obrigação do rei e da rainha do Congo dentro da Irmandade do Rosário de Recife era convocar os demais indivíduos da nação de Angola, no âmbito da vila, para saírem em peditório pelas ruas e, desta forma, ajudarem com suas esmolas na realização das obras da Igreja da Confraria.¹⁵⁴

Em Goiana, a Irmandade do Rosário também possuía seu rei e rainha do Congo, com os mesmos pré-requisitos apresentados no Compromisso do Rosário do Recife. As atribuições também eram as mesmas, quais sejam: “... e serão os ditos (*rei e rainha*) obrigados a convocar as suas nações para tirarem esmollas para as obras de Nossa Senhora, todas as vezes que pela Meza determinar-se-lhe as ditas esmollas.¹⁵⁵ (grifo nosso)

Assim também era na Irmandade do Rosário de Olinda, onde o rei e a rainha do Congo governavam os “pretos nacionaes”.¹⁵⁶ O governo deles visava aumentar as rendas da Irmandade, que deveriam ser destinadas as obras da Igreja. Quando saíam as ruas para fazer os peditórios, iam com toda a pompa, usando de muitos paramentos que lembravam uma verdadeira corte monárquica.

Em irmandades negras estudadas por Marina de Mello e Souza, ocorria, no dia seguinte a coroação, uma festa com música e danças e mais todos os paramentos e pompa dos reis do Congo. Trata-se da Congada. Analisando a impressão dos viajantes que para a América portuguesa vieram no século XIX, ela sintetizou, a partir do relato deles, quais eram os elementos presentes na coroação de um rei do Congo:

¹⁵⁴AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 7ª. 1778.

¹⁵⁵AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo IX. 1783.

¹⁵⁶FCPSHO, Capilha nº 5, folha 01V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

... eleição anual de um rei, uma rainha e demais cargos no âmbito da irmandade, (...) coroação dos reis dentro da igreja pelo sacerdote, por ocasião da festividade realizada pela irmandade em homenagem ao santo padroeiro, (...) cortejos de rua que levavam os reis até a igreja para serem coroados, (...) danças e cânticos que acompanhavam os cortejos, (...). Coroas e cetros eram elementos sempre presentes, assim como indumentárias especiais para os reis e sua corte. Também era constante a presença de instrumentos musicais, versos, passos de danças e adereços identificados aos povos africanos. A sensação de desregramento que a festa passava para muitos de seus observadores era frequentemente associada à ingestão de aguardente, que exaltava os ânimos dos participantes.¹⁵⁷

Provavelmente estas características elencadas com base no século XIX, não eram tão diferentes no século XVIII. Passaremos para o último sub-tópico do presente capítulo onde analisaremos a questão dos *batuques* e danças dos negros, no final do século XVIII na Capitania de Pernambuco. Porém, sob o olhar desconfiado das autoridades religiosas, estes *batuques* se associavam a práticas “pagãs” ou “gentílicas” e por isso deveriam ser reprimidos. Já sob o ponto de vista das autoridades leigas, eles eram uma importante “válvula” para aliviar as tensões da sociedade escravista, e, assim, deveriam ser permitidos. A seguir passaremos a analisar esta contradição.

4.3.2 Em dias de *batuque*

A volta dos trajetos das folias ou das procissões do Rosário poderiam ser momentos em que outras danças e músicas ganhariam maior espaço na reunião dos negros. As aparições públicas da Irmandade do Rosário podiam se transformar de solenes e ordeiras no início, para barulhentas e espontâneas no final, assumindo assim um caráter “subversivo” ou “gentílico”, porém, dependendo do contexto social que envolvia os senhores e os escravos no momento de sua realização (de tensão ou tranqüilidade), o tratamento dispensado a elas pelas autoridades não obedecia a nenhum padrão. Elas poderiam ser permitidas ou proibidas.¹⁵⁸

No âmbito da religião católica nos séculos XV e XVI, “gentio” era todo aquele indivíduo que não havia experimentado o batismo (rito de iniciação ao cristianismo) e, portanto, era alvo da ação missionária.¹⁵⁹ O costume de batizar era corrente na Europa, porém, na medida em que os europeus em geral, e os portugueses em particular, avançavam em suas conquistas na África – que tinham um forte componente missionário - algo se tornou urgente:

¹⁵⁷ SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 273.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 233.

¹⁵⁹ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 103.

o batismo dos indivíduos reduzidos a condição de escravos, o que justificaria escravizá-los, como vimos no início deste capítulo, através da bula *romanus pontifex*, de 1455.¹⁶⁰ O caso mais célebre de batismo em África, foi aquele que incluiu o rei do Congo, como vimos no item 3, e que tornou o Congo a “porta” de entrada para a formação do catolicismo africano na África centro-ocidental.¹⁶¹

Desta forma, cresceu em Portugal a preocupação das autoridades em regulamentar aquele ato. Estabeleceu-se, por exemplo, que o batismo sobre os africanos teria o poder de extirpar de seu cotidiano as práticas gentílicas, isto é, passando por aquele rito de iniciação, o africano deixaria de ser considerado “gentio”, para se tornar um indivíduo que só lançava mão de práticas “cristãs”. Portanto, “gentilismo” é uma expressão utilizada na documentação colonial, quando se refere a práticas desenvolvidas pelos africanos, que lembravam a sua vida religiosa anterior ao batismo católico.¹⁶²

Quando as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia registraram preocupação com a questão do batismo dos africanos, não foi sem precedentes. Em Portugal, no início do século XVI, com as Ordenações Manuelinas, e no século XVII, com as Filipinas, estas últimas atualizadas de acordo com as novas diretrizes religiosas traçadas pelo concílio tridentino (1545-1563), havia determinações claras que orientavam a serem batizados todos os escravos do gentio da Guiné. Assim, as Constituições baianas repetem, no início do século XVIII, aquilo que já tinha sido estabelecido por outras normas anteriores. A norma baiana estabelecia que todos os escravos de Guiné, Angola, Costa da Mina ou qualquer outra parte da África deveriam ser incentivados ao batismo.¹⁶³

Ao passarem da África para a América era como se os africanos estivessem saindo do espaço do gentilismo adentrando no espaço de sua redenção. Teoricamente o africano seria retirado do ambiente africano, depois doutrinado na fé católica para então, finalmente, receber o batismo. O catecismo seria ministrado pelo pároco, a instrução religiosa ficaria sob a responsabilidade dos senhores, para que então ocorresse o batismo. Na prática, a doutrinação era bastante precária ou mesmo inexistente conforme algumas denúncias.¹⁶⁴ De maneira que o batismo de escravos muitas vezes acontecia depois deles serem minimamente doutrinados.

¹⁶⁰ ALENCASTRO, Luis Felipe de. Op. cit., p. 53.

¹⁶¹ SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 52-62.

¹⁶² SOARES, Mariza de Carvalho. A Conversão dos Escravos Africanos e a Questão do Gentilismo Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. In: FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales (orgs). *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas Durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 303.

¹⁶³ Ibidem, p. 307-309.

¹⁶⁴ SCARANO, Julita. Op. cit., p.60-61.

Aumentavam-se as listas de batizados africanos, porém, o entendimento do ato, por parte dos escravos, muitas vezes era praticamente nenhuma.¹⁶⁵

Parece-nos que as orientações da Constituição do Arcebispado da Bahia, no que tange a como se deveria proceder para a ministração do batismo sobre escravos tiveram um alcance prático bastante limitado. Isso pode ser reflexo do hiato religioso existente na América portuguesa, entre o século XVI e o XVIII, uma vez que o clericalismo romano inaugurado pelo Concílio de Trento, não havia sido implementado na América portuguesa. O distanciamento entre as orientações de Roma e as práticas religiosas na colônia de Portugal no continente americano, recaíam sem distinção sobre escravos e homens livres. Estas questões contribuíram para uma “cristianização incompleta”, na expressão utilizada por Mariza Soares, que poderia melhor ser compreendida como um catolicismo com pouco conteúdo católico e muito espaço para outras doutrinas e práticas.¹⁶⁶

Esta situação teve reflexos nas Irmandades leigas, sobretudo, as formadas por homens e mulheres pretos e pardos, escravos e libertos. Em primeiro lugar, de acordo com as normas religiosas, não cabia a estas organizações o papel de doutrinar seus membros na fé católica. Ao se filiar a uma Irmandade o indivíduo já deveria ter o conhecimento da doutrina e do credo católico, o que, muitas vezes não ocorria devido a problemas com a língua e ao descaso dos senhores no cumprimento da doutrinação religiosa sobre os escravos, que sobre eles recaía.¹⁶⁷

Assim, algumas brechas se estabelecem, no edifício religioso católico da colônia, que poderiam ser preenchidas com práticas religiosas e sociais africanas re-significadas na América portuguesa. Mariza de Carvalho Soares situa o “gentilismo” como um “estado coletivo, não superado pelo batismo...”. Ao analisar o *Estatuto da Devoção as Almas do Purgatório*, formulado por pretos mina-maís, a autora concluiu que, do ponto de vista dos africanos catolicizados, gentilismo seria “um conjunto de práticas étnico-religiosas trazidas da África...” sendo reelaboradas na América portuguesa.¹⁶⁸

Indo além da discussão que os aproximavam do gentilismo, os *batuques* e as danças dos negros, registrados na documentação referente a Pernambuco no século XVIII, atestam que os africanos e seus descendentes nascidos na América, residentes no Recife, Goiana ou Olinda, possuíam costumes próprios no âmbito do espaço colonial.

E não podia ser diferente. Os *batuques*, como já foi dito, estavam ligadas às Irmandades quando seus membros desenvolviam aparições públicas, principalmente para

¹⁶⁵ FEITLER, Bruno e SOUZA, Ervegton Sales (orgs). Op. cit., p. 311-313.

¹⁶⁶ SOUZA, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 134.

¹⁶⁷ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro primeiro, título XIV, p. 21-22.

¹⁶⁸ FEITLER, Bruno e SOUZA, Ervegton Sales (orgs). Op. cit., p. 316-319.

conseguirem juntar recursos. Destacando-se neste processo o rei e a rainha do Congo que, juntamente com a sua corte (pessoas da nação de Angola, convocadas por eles, ao nível da Irmandade do Rosário):

formavam uma representação à parte e diferente daquela voltada para a administração do di-a-dia da irmandade, composta por juiz ou provedor, tesoureiro, escrivão, procurador e outros irmãos da mesa administrativa e com direito a voto. Podendo em algumas irmandades sentarem-se à mesa e votarem por ocasião das reuniões, (...) tendo seus encargos voltados especificamente para a realização da festa do orago e para a coleta de donativos que, ao lado de suas contribuições, permitiriam que a festa fosse a mais brilhante possível. As coletas de esmolas por membros das irmandades, (...), era cena comum nas ruas das cidades coloniais, onde muitas vezes danças e tambores africanos conviviam com as folias de origem portuguesa (...) ¹⁶⁹

Como assinalamos, a festa da irmandade era o momento máximo da confraria. A corte do Congo, constituída ao nível da Associação de *Nossa Senhora do Rosário*, estava ligada a realização desta festa, contribuindo com suas esmolas arrecadadas nas ruas de uma forma exuberante e sonora.¹⁷⁰ No dia da festa, no momento da procissão, cada membro da corte, a começar com o rei e a rainha do Congo vestidos com roupas especiais e, até, portando coroa e cetro, era alvo da “deferência de todos”.¹⁷¹

Porém, estes costumes deveriam ser permitidos ou reprimidos? Esta é uma questão que as autoridades civis e eclesiásticas se debruçavam, mas, não chegavam a uma opinião comum; e a indefinição da postura a ser estabelecida diante deste ponto deu condições ao estabelecimento de uma dinâmica de alisamento por parte dos membros das Irmandades do Rosário, quando da realização das festas. É fundamental lembrarmos que o alisamento só é possível onde há primeiro o estriamento. Ele, o alisamento, surge a partir da subversão daquilo que está estriado ou normatizado. No caso das festas ligadas às Irmandades negras que estamos estudando, além das determinações diretas do clero, os Compromissos eram a representação do estriamento deste tema.

Dois pontos de vista diferentes sobre as festas organizadas pelos negros se estabeleceram na América portuguesa. Em rota de colisão estavam os que defendiam a repressão de tais práticas, a todo custo, e os que pensavam que permitir aos negros praticarem certas danças e músicas era uma importante válvula de escape para as tensões que

¹⁶⁹ SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 209.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 212.

¹⁷¹ Idem.

naturalmente a sociedade calcada no escravismo gerava, contribuindo para a sua manutenção.¹⁷²

Os que defendiam o primeiro ponto de vista eram os religiosos, sobretudo, os Jesuítas, que tinham uma tendência a “demonizar” todas as práticas culturais dos africanos e seus descendentes na América portuguesa. Associadas a práticas do mal, elas deveriam ser extirpadas do ambiente social. Esta visão buscava transformar o negro africano em católico romano.

O outro discurso era o dos senhores de engenho e das autoridades leigas que interpretavam as danças e as músicas praticadas pelos negros como sendo elementos culturais africanos, peculiares, que contribuía para a separação de negros e brancos. A idéia era separar os negros dos brancos e não permitir a integração social daqueles dois universos culturais e sociais. Assim, quanto mais a comunidade negra tivesse aqueles comportamentos, mais separados da cultura branca eles estariam. E a separação, na ótica das autoridades, reforçaria o domínio branco.¹⁷³

Estas duas visões correspondem respectivamente a uma ideologia religiosa missionária e a outra pragmática e de base econômica. Seriam duas formas de entender como deveria se dar o processo de integração social do negro. Assim, a visão jesuítica se associava aos processos de romanização da América portuguesa.¹⁷⁴ Já a visão dos senhores de engenho estava ligada mais a produção escrava e a exploração de seu trabalho, isto é, a relações econômicas.

Entretanto havia um espaço, onde a cultura branca se encontrava com a cultura negra, tendo como base a religião. Era um espaço de menos separação e mais interação que se tornara campo mediador de culturas em circulação: trata-se das irmandades negras. As festas em adoração aos *santos* das irmandades negras aconteciam, dependendo de algumas condições sociais, com música e danças, permeadas pelos *batuques*. Vejamos o que diz Mariza Soares sobre este assunto:

Dessa forma, em momentos de maior tranquilidade nas relações entre senhores e escravos, assim como nos espaços que permitiam formas pacíficas de convivência, como as irmandades, as festas e batuques eram permitidos e mesmo estimulados, mas eram proibidos em outras conjunturas, de maior tensão e medo com relação a sublevações.¹⁷⁵

¹⁷² SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., p. 228.

¹⁷³ SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 228-230.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 134. De acordo com Mariza de Carvalho Soares, o clericalismo romano do século XVI não havia sido implantado na América portuguesa até meados do século XVIII. Existia um distanciamento entre as orientações da cúpula católica em Roma e as práticas religiosas na América portuguesa, recaindo esta condição sobre escravos e homens livres.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 233.

No final do século XVIII em Pernambuco a questão das danças, músicas e *batuques* dos negros foi tratada por autoridades leigas e eclesiásticas de Pernambuco e pelo Tribunal do Santo Ofício, a Inquisição em Lisboa. Em 25 de Novembro de 1779, a Mesa da *Santa Inquisição* remeteu carta ao então governador de Pernambuco José César de Meneses na qual denunciava:

... a torpe e escandalosa e abominável dezordem que praticam nessa Capitania e Estado de Pernambuco, os Pretos Catholicos naturaes do Gentio de Angola e com especialidade os da Costa, que uzando de danças acompanhadas dos Ritos e Cerimônias gentílicas e superticiozas, com que (...) costumavam festejar e adorar as suas falsas Divindades (...) se propõe como objetos de divertimento próprio e do público que o presencia (...) ¹⁷⁶

O redator da Inquisição indica ao governador a presença, entre os negros católicos de Pernambuco, de situações de danças e ritos, estranhos ao universo católico, aproximando-se de atitudes “gentílicas” e “supersticiosas”. Destacamos que tais práticas estavam sob a mira de um público curioso que não necessariamente, era formado por negros. Aquelas danças e músicas deveriam chamar a atenção das pessoas pela diferença.

Os acusados de tais práticas eram os “pretos nacionaes”, ou aqueles que não haviam nascido na América portuguesa. Cita-se nesse trecho os de Angola e, especialmente, os da Costa da Mina. Gostaríamos de lembrar que entre os negros de nação presentes nas três Irmandades em destaque, os de procedência angolana, tinham mais destaque do que os da Mina, principalmente na hora de se escolher os reis e rainhas do Congo. Os Compromissos destas Irmandades definiam claramente que a pré-condição para um irmão se tornar rei do Congo, era pertencer a nação Angola.¹⁷⁷

A presença de angolas naquelas manifestações pode ser um indício da ligação que os *batuques* poderiam ter com as Irmandades do Rosário e as folias do Congo. Na ótica da observação da Inquisição tais *batuques* e danças eram cerimônias gentílicas que precisavam ser banidas do espaço colonial, pela sua “péssima” influência social. Como se recomendava na carta:

¹⁷⁶ AHU_ACL_CU_015, Cx. 135, D. 10140. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado Marinha e Ultramar sobre o envio de sua resposta à carta recebida do Tribunal da Inquisição a respeito das danças e cerimônias dos negros e o procedimento que teve com os missionários daquela praça. 22/03/1780.

¹⁷⁷ AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, Códice 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Recife, constituição 7ª. 1778. AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, códice 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, capítulo IX. 1783. FCPSHO, Capilha nº 5, folha 01V. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

(...) queira V.Ex.^a por obséquio da Fé Catholica, que felismente professa, aplicar todos os meynos que a sua iluminada e Religioza prudência lhe dictar, para se erradicar de huma vez aquele tão depravado e abominável costume, decretando V. Ex.^a como Governador e Capitão General desse Estado, as ordens que julgar convenientes.¹⁷⁸

Como resposta, o governador de Pernambuco enviou carta a Lisboa, endereçada ao *Santo Officio*, dando o seu parecer acerca das danças e músicas dos negros que em Pernambuco aconteciam, dizendo:

(...) devo dizer a V. Ex.^a que é custozo prohibir o divertimento de uns homens penosamente, que nada conservam nas taes danças, de seus ritos Gentílicos, como falsamente se Representou a V. Ex.^a; pois não é verossímel que estando aqui um Bispo, tantos Párocos e tantos Missionários, com tantos antecessores meus, nenhum delles achasse razão para se prohibirem as taes danças; antes se fecha os olhos a isso por huma razão de Estado; pois huns homens constituídos em hum cativo pezado, desesperariam se não tivessem no Domingo aquelle divertimento, e se lançariam a distúrbios mais sensíveis se lhos não permitissem (...) e estas danças as fazem fora desta Praça, junto aos seus arrabaldes.¹⁷⁹

A visão do governador de Pernambuco contrastava com a versão dos fatos que dispunha a Inquisição em Lisboa. Sobre as danças e músicas dos negros, o governador tratou logo de afastar qualquer ligação delas com práticas rituais gentílicas ou pagãs, aproximando-as a práticas lúdicas ou de entretenimento. Através de seu relato, temos indícios de que aquelas manifestações não eram uma novidade em Pernambuco, mas, apresentavam-se neste espaço há muito tempo.

Porém, havia uma “razão de Estado” que não podia ser desconsiderada na manutenção das manifestações dos negros. Dizia o governador que as danças, que ocorriam aos domingos, era uma forma de se aliviar as tensões no meio do povo negro submetido a “um cativo pezado”. Isto é, para a segurança do Estado, melhor seria manter tais práticas do que reprimi-las, porque proibi-las poderia significar o surgimento de outros problemas mais sérios, como revoltas de escravos.

Nesta pesquisa nos foi difícil discernir se as motivações do governador eram apenas estas declaradas por ele mesmo ou eram outras ocultadas, mas nos chamou a atenção o olhar

¹⁷⁸AHU_ACL_CU_015, Cx. 135, D. 10140. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado Marinha e Ultramar sobre o envio de sua resposta à carta recebida do Tribunal da Inquisição a respeito das danças e cerimônias dos negros e o procedimento que teve com os missionários daquela praça. 22/03/1780.

¹⁷⁹AHU_ACL_CU_015, Cx. 135, D. 10140. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado Marinha e Ultramar sobre o envio de sua resposta à carta recebida do Tribunal da Inquisição a respeito das danças e cerimônias dos negros e o procedimento que teve com os missionários daquela praça. 22/03/1780.

ou perspectiva que ele lançou sobre a condição do escravo e suas atribuições. Um olhar racional, no âmbito da lógica do sistema escravista, que redundara em se permitir as práticas realizadas por grupos subalternos negros na Capitania de Pernambuco. Longe de ser alguém que militasse em favor dos escravos em Pernambuco, nos parece que José César de Menezes estava imbuído do espírito escravista, porém, revelando conhecimento de que sobre os escravos recaíam grandes pesos, difíceis de serem suportados por qualquer ser humano.

O argumento usado pelo governador, de que as informações que a Inquisição dispunha eram falsas, revelam no mínimo a tensão entre José César de Menezes e os informantes que dialogavam com o *Santo Ofício*, municinando-o, no sentido de levar a diante o projeto de proibirem-se as danças e músicas identificadas como gentílicas no âmbito de Pernambuco. O fato de, segundo o governador, nenhuma autoridade religiosa local no passado e no presente ter recomendado o fim daquelas práticas, contava a favor da postura de mantê-las funcionando.

José César de Menezes atribuiu a certos frades Barbadinhos recém-chegados de Lisboa, unidos a dois clérigos, as notícias “falsas” que dispunha a Inquisição sobre as danças e músicas dos negros. Pois entrara em choque com eles em um episódio ocorrido no ano anterior, quando tais religiosos invadiram as moradias dos negros, onde também se guardavam os instrumentos das danças, e passaram a quebrar aqueles objetos. Ao passo que os moradores daquelas casas se insurgiram contra os religiosos, sendo necessário que um dos frades levantasse uma imagem de Cristo para acalmar os ânimos dos negros. Depois invadiram a casa de uma mulher casada que tocava uma cítara e também quebraram-lhe o instrumento.¹⁸⁰

O governador obrigou os frades barbadinhos e os dois clérigos a indenizarem os respectivos donos dos instrumentos destruídos por eles, pois, dizia ele:

(...) não é próprio dos missionários semelhante procedimento, e o que eu não devia permitir a pessoa alguma do meu governo, como o permitiria a alguns homens cuja obrigação e emprego deve ser o de instruir-nos, não só nos pontos da fé, se não na humildade e mansidão Cristã. Talvez este o motivo que os movesse a fazer a esse Santo Tribunal qualquer Representação caluniosa e falsa, que desse motivo a carta que recebi de V. Ex^a, à qual tenho respondido cheio da mayor submissão e verdade.¹⁸¹

¹⁸⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx. 135, D. 10140. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado Marinha e Ultramar sobre o envio de sua resposta à carta recebida do Tribunal da Inquisição a respeito das danças e cerimônias dos negros e o procedimento que teve com os missionários daquela praça. 22/03/1780.

¹⁸¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 135, D. 10140. OFÍCIO do governador de Pernambuco ao Secretário de Estado Marinha e Ultramar sobre o envio de sua resposta à carta recebida do Tribunal da Inquisição a respeito das danças e cerimônias dos negros e o procedimento que teve com os missionários daquela praça. 22/03/1780.

Diante destes fatos, envolvendo o governador e os religiosos sobre as danças dos negros, o bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima foi recomendado a dar o seu parecer que dirigiu, através de ofício ao Secretário de Estado Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, em 28 de Setembro de 1780. No qual disse:

As danças dos Pretos, chamadas batuques, ainda que foram sempre toleradas nestas Conquistas, contudo, sempre as julguei gentílicas e contrárias ao sossego público (...) S. Magestade manda e eu da minha parte cooperarei não só a respeito destas, mas também de outras bem contrárias a Ley de Deos e aos bons costumes, como sejam umas na festividade de S. Gonçalo de noite tumultuosas com tambores e alaridos de um e outro sexo pelas ruas, contra as quaes tenho clamado e mandado clamar dos púlpitos até fechar as mesmas Igrejas de noite para se evitarem as desordens.¹⁸²

Apesar de sempre ter tolerado as danças dos negros, as quais ele denomina “*batuques*”, para o bispo D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, ao contrário do que havia dito o governador, as danças se caracterizavam como “gentílicas” ou “pagãs” e perturbavam a ordem pública. Estimulado pelas orientações que chegavam de Lisboa no sentido de reprimi-las, o bispo condenou outra manifestação da comunidade negra em torno de uma devoção, a festividade de *São Gonçalo*¹⁸³. De acordo com D. Tomás, a festa acontecia de forma tumultuosa com sons de instrumentos percussivos, muitas vozes e gritarias de homens e mulheres pelas ruas. Ao que ele vinha recomendando que as Igrejas não abrissem a noite a fim de se evitar as “desordens” advindas daquela festividade.

Para nós, estes relatos indicam muito da agenda dos homens pretos, quando saíam às ruas para festejar. O desdobramento das festas revela atitudes autônomas destes grupos, permitidas e justificadas pelas autoridades leigas até a década de 80 do século XVIII, mas combatidas pelas autoridades eclesiásticas. O esforço de se “catolicizar” ou “romanizar” os espaços dominados por Portugal, levado a diante pela rainha D. Maria I¹⁸⁴, configurou-se no aumento da repressão daquelas manifestações culturais negras. Contudo, a aplicação disso na

¹⁸² AHU_ACL_CU_015, Cx. 137, D. 10245. OFÍCIO do bispo de Pernambuco ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar sobre a dança dos negros na rua. 28/09/1780.

¹⁸³ *São Gonçalo*, antes de a atribuição passar para *Santo Antônio*, era cultuado como santo “casamenteiro”, propiciador da fertilidade. As festividades em sua homenagem também existiam em Portugal, onde eram reprimidas.

¹⁸⁴ D. Maria I reinou em Portugal de 1777 até o início de 1792 quando foi afastada em função de problemas mentais, assumindo o trono o seu filho, o príncipe D. João, que depois da morte da rainha foi consagrado como D. João VI. Durante o governo de D. Maria I aconteceu um episódio que na história portuguesa recebeu a denominação de “a viradeira”. No contexto da viradeira se romperam contratos comerciais estabelecidos no governo anterior do Marquês de Pombal, primeiro ministro no reino de seu pai, D. José I, houve uma maior aproximação à Igreja Católica e à nobreza portuguesa. A maior influência católica nas decisões contribuiu para se promoverem perseguições a supostos hereges e repressão aos comportamentos gentílicos.

Capitania de Pernambuco, pelo menos sob a gestão de José César de Meneses, obedeceria a um ritmo próprio, diferente daquele proposto pela coroa e seus agentes religiosos.

Conforme podemos verificar em correspondência posterior do governador de Pernambuco, José César de Meneses, ao Secretário do Ultramar, Martinho de Melo e Castro o tom utilizado pelo governante da Capitania se tornou mais ameno. Talvez porque as ordens de Lisboa tenham sido mais incisivas em se reprimir as danças dos negros. Assim a 3 de Outubro de 1780, escreveu o governador:

Fico na inteligência do que S. Magestade é servida ordenarme (...) a respeito das Danças que os Pretos costumão fazer nesta Capitania; e daqui por diante darei todas as providências que achar mais conducentes para ir desterrando, *pouco a pouco*, este divertimento tão contrário aos bons costumes.¹⁸⁵ (grifo nosso)

Certamente algo aconteceu de mais contundente que contribuiu para a mudança de postura de José César de Meneses, diante do problema dos *batuques* na rua. Apesar do mesmo não abandonar a visão de que tais comportamentos não passavam de diversão, uma estratégia de ação brota de seu escrito, isto é, a idéia de desterrar aos poucos aqueles costumes “contrários aos bons costumes”. Ao levar a diante as determinações da coroa, “pouco a pouco”, como afirmou José César de Menezes, tem-se a impressão, de uma atitude oficial postergadora, mais do que pronta em cumpri-la.

Dessa forma, os costumes da população negra, iam se enraizando no espaço colonial da Capitania de Pernambuco. As discussões entre as autoridades sobre as condições da escravidão, quando não levavam a um consenso, transformavam-se em “brechas” no sistema, que permitia aos negros, entre missas e *batuques*, darem a sua contribuição cultural na formação do espaço colonial de Recife, Goiana e Olinda.

¹⁸⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 138, D. 10259. OFÍCIO do governador ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar sobre a ordem recebida para proibir a dança dos pretos naquela Capitania. 03/10/1780.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As manifestações culturais negras, ao longo da época colonial, foram vistas com desconfiança pelas autoridades que regiam a América portuguesa. Em algumas circunstâncias, como vimos no item 4, aquelas manifestações eram permitidas e em outras reprimidas, porém, a despeito das condições impostas a elas, a cultura negra se fazia presente e notória na sociedade colonial. Buscamos, ao longo deste trabalho, entender tal permanência.

Ao final, chegamos a seguinte compreensão: a cultura negra permaneceu porque foi re-inventada pelos atores de ascendência africana na diáspora, portanto, ao nos referirmos a esta cultura, não estamos querendo dizer que a mesma passou intacta por todas as variações históricas que envolveram as populações africanas que foram submetidas ao tráfico ao longo do século XVIII. Pelo contrário, à luz do entendimento de que são as condições históricas que fazem com que os sujeitos dêem respostas às situações sociais a que estão expostos,¹ nossa investigação levou-nos (mais do que procurar sobrevivências culturais negras) a uma percepção das condições históricas que permitiram a construção de novas identidades culturais e sociais negras, no espaço da Capitania de Pernambuco.

Identificamos e apresentamos nos capítulos deste trabalho, alguns elementos da trama social que contribuíram para a formação destas condições históricas. Entre eles destacamos a elite proprietária, os grupos subalternos, e as Irmandades de *Nossa Senhora do Rosário* dos Homens Pretos nas vilas de Recife, Goiana e Olinda, no século XVIII, e as relações que se estabeleceram a partir deles.

As demandas das elites locais de Recife, Olinda e Goiana, representadas nas Câmaras municipais daquelas cidades, quando não se relacionavam com questões relativas à economia – trabalhadores, comércio, preços e miséria - voltavam-se contra, na segunda metade do século XVIII, a política monopolista da Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, como vimos no item 2. Estas elites valiam-se do trabalho de pessoas que integravam os grupos subalternos, com o objetivo de manterem a sua condição econômica e social privilegiada.

Nos grupos subalternos da Capitania de Pernambuco, que procuramos caracterizar nos itens 2 e 3, apontamos a presença de negros - escravizados ou não, crioulos ou “nacionais”. A presença deles em Pernambuco contribuiu para a formação de redes de dominação entre a elite e os grupos subalternos. Entretanto, entre os integrantes dos grupos subalternos, inseridos em Irmandades religiosas, também se constituíram redes, só que de solidariedade

¹ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p. 118-119.

(ao buscar cobrir as falhas do sistema na assistência aos pobres)², de reciprocidade e, em uma instância, também de dominação (com a marginalização e privação de irmãos, no interior das irmandades).³ No caso de Recife, Goiana e Olinda, destacamos a Irmandade de *Nossa Senhora do Rosário*, presente nestas três vilas citadas.

A perspectiva metodológica utilizada por nós, conduziu-nos a fazer algumas comparações entre estas Irmandades a fim de percebermos suas semelhanças e diferenças. A base destas comparações foram os regimentos, estatutos ou Compromissos daquelas Irmandades, formulados em 1782 (Recife), 1783 (Goiana) e 1786 (Olinda).

Apesar das importantes semelhanças encontradas entre os regimentos daquelas Irmandades, as diferenças nos processos de confirmação dos Compromissos, evidenciam que o trato que a coroa portuguesa dispensava a cada uma daquelas Confrarias, não era igual. Mesmo diante de regulamentação única acerca de como as Irmandades deveriam proceder para terem um Compromisso aprovado, o comportamento da coroa em relação aos três casos acima, não foi homogêneo. Entendemos que este comportamento do Estado metropolitano português apresentava esta variação, em função das circunstâncias de cada vila: o que cada uma delas significava para a política ultramarina portuguesa, ou as tensões e distensões presentes nelas na época da confirmação dos estatutos das Irmandades do Rosário na década de 80 do século XVIII.

O diálogo entre aquelas Irmandades com o espaço também foi percebido na comparação dos conteúdos dos Compromissos. Certos capítulos ou constituições dos Compromissos, como por exemplo – os que falavam do número de procuradores ou os que definiam qual seria a área de atuação dos andadores da Irmandade - apresentaram especificidades nas três Confrarias, justamente porque as características do espaço físico, político e social das vilas era uma das referências e tinham influência sobre os conteúdos dos estatutos confrariais.

A análise da presença do templo da Irmandade do Rosário em Recife, Goiana e Olinda, conduziu-nos a compreensão de que aqueles edifícios tornaram-se referência nas vilas. A Igreja do Rosário em Recife, Goiana e Olinda, na medida em que atenderam a outras demandas sociais, além das previstas pelos irmãos pretos (seus construtores) adequavam-se a outros interesses, num processo que se mostrou por vezes conflituoso, pois, para as Irmandades (suas proprietárias) os templos simbolizavam espaços mais que sagrados. Além

² SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, p. 94-95.

³ MAC CORD, Marcelo. *O Rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*, p. 141.

de abrigarem a imagem da “*santa*” protetora, também era local de enterramento e onde se realizavam as missas regulares da confraria, evidentemente, freqüentadas pelos vivos. Era, sobretudo, local de convivência entre os vivos, onde trocas simbólicas ou culturais aconteciam.

As manifestações religiosas e culturais, que se apresentavam nestas Irmandades, por exemplo, as missas, as procissões, os ritos fúnebres, as festas, as folias do Congo, as danças e músicas africanas (os *batuques*), tornaram-se oportunidades de se evidenciar socialmente as posições hierárquicas dos indivíduos ligados àquelas Irmandades, em uma espécie de pequeno teatro que representava no interior da confraria a um mecanismo da sociedade estamental, onde os crioulos forros e os indivíduos “nacionais” procedentes de Angola estariam no topo tanto da hierarquia da administração da Irmandade quanto do reinado do Congo, respectivamente. Expunham-se, desta forma, as novas identidades forjadas entre os negros. As manifestações superavam as barreiras da sociedade escravocrata, a partir dos próprios códigos disseminados pelas classes dominantes. O efeito disso é tão complexo quanto de difícil compreensão, porém, nos libera dos maniqueísmos duros para que verifiquemos as contradições do sistema que tanto poderiam opor membros das classes dominantes, como também membros dos grupos subalternos, ou posicionar do mesmo lado grupos dominantes e grupos subalternos, ainda que a dinâmica predominante na sociedade fosse à oposição entre senhores e escravos.

Está claro que da mesma forma que não se pode falar em classe dominante homogênea na América portuguesa, inclusive Pernambuco (se não, como compreender a oposição entre a “mascataria” e a “nobreza da terra” que discutimos no item 2), também não se pode homogeneizar os grupos subalternos e nem os negros inseridos neste grupo. Não havia uniformidade ou padrão nos comportamentos individuais dos negros. Contudo, sobre o comportamento coletivo em Irmandades, temos outra visão.

Nossa análise das Irmandades do Rosário em Recife, Goiana e Olinda, faz-nos afirmar que pelo menos um padrão se estabeleceu entre elas: tornaram-se espaços de representatividade negra no interior da ordem estabelecida. Atuando a seu modo como organizações legítimas, ou permitidas pela ordem vigente, promovendo expressões de culto e devoção a *santos* católicos. Por serem permitidas e abrigarem gente que na economia da América portuguesa não era o grupo que desfrutava das possíveis vantagens do sistema, pelo contrário, aproximavam-se dos subalternos.

Apesar disso foram espaços onde ora se requisitou alforria, ora autonomia administrativa, ora se buscou representação cultural e ora foi palco de disputas internas. Isso

indica que ser subalterno não significava ser inoperante ou conformado com o destino que lhe foi imposto. As Irmandades negras que estudamos aqui, mostraram que suas atividades também tinham um sentido de afirmação da vontade de seus membros, entretanto, sua atuação não pretendeu, pelo menos a partir da documentação vista por nós, promover uma mudança social tal, que pudesse elevar os seus membros a uma condição de fazer parte dos grupos dominantes, no século XVIII.

Mas, já que os grupos subalternos não eram homogêneos, e mesmo no interior dele havia, na América portuguesa uma hierarquia, diríamos que a atuação das Irmandades negras poderiam promover mudanças na vida de seus membros dentro desta estrutura, portanto, era uma atuação limitada, porém, importante e com desdobramentos para além da época que estudamos neste trabalho, sobretudo, no âmbito da cultura. As irmandades negras eram agentes de produção de cultura e campos que mediarão a formação de novas identidades na diáspora negra. Aliás, a identificação cultural seria o esteio para que os irmãos se sentissem pertencentes à comunidade e a fonte para que as irmandades negras atuassem de forma diversificada no espaço social.

Diferentemente do que tem ocorrido para o século XIX, analisar historicamente a cultura negra em Pernambuco no século XVIII é um caminho que ainda precisa ser percorrido com mais profundidade. Creditamos a dificuldade em se levar a diante estudos dessa natureza, em função da carência de fontes produzidas pelos próprios negros. Porém, entendemos que, como foi feito para estudos dessa natureza relativos ao século XIX, a utilização de fontes oficiais na busca do discurso contrário somado com diários de viajantes, representam um caminho para esta tarefa, que poderia revelar mais amplamente as cores e os movimentos das culturas das populações negras que se constituíram na história de Pernambuco no Setecentos.

Não foi possível, através deste estudo, respondermos a todas as perguntas a que nos propomos no início do projeto, e a outras que surgiram com o andamento da pesquisa. As lacunas deixadas poderão ser preenchidas a partir de novas pesquisas. Entre elas destacamos a necessidade de se precisar melhor as despesas realizadas pelas Irmandades que focalizamos, a fim de termos um panorama mais exato de como as Confrarias empregavam o seu dinheiro. Outro ponto que mereceria maiores esclarecimentos tem haver com a existência ou não de conflitos étnicos nas Irmandades do Rosário contempladas, assim como ver com mais precisão o papel feminino. No caso específico da Irmandade do Rosário de Olinda, pelo menos duas questões mereceriam mais atenção: a relação daquela Irmandade com os párocos e os significados da presença do hospício do hábito de *São Pedro* na igreja da Irmandade, em parte do século XVIII, conforme descrevemos preliminarmente no item 3.

LISTA DE DOCUMENTOS

I. Alvará:

SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Tipografia Maigrense, 1830. ALVARÁ de 19 de Setembro de 1761.

II. Cartas (Arquivo Histórico Ultramarino)

AHU_ACL_CU_015, Cx. 20, D. 1897. CARTA da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda ao rei D. Pedro II. 30/10/2014.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 47, D. 4194. CARTA dos oficiais da Câmara de Olinda ao rei D. João V. 26/08/1734.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 59, D. 5040. CARTA dos oficiais da Câmara do Recife ao rei D. João V. 04/04/1743.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 64, D. 5425. CARTA do juiz e mais irmãos da Mesa da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana, ao rei D. João V. 14/05/1746.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 66, D. 5588. CARTA dos oficiais da Câmara do Recife ao rei D. João V. 08/07/1747.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 81, D. 6730. CARTA dos oficiais da Câmara de Olinda ao rei D. José I. 15/05/1756.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 126, D. 9577. CARTA da Câmara de Olinda aos rei D. José I. 23/04/1777.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10009. CARTA da Câmara do Recife à rainha D. Maria I. 12/05/1779.

III. Certidão (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB / Arquivo Histórico Ultramarino)

IHGB. Arq 1. 2. 11. CERTIDÃO assinada por Miguel da Cunha Ferreira Souto Maior, escrivão da alfândega do Recife. 1778, p. 171v e 172.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 133, D. 10010. CERTIDÃO (cópia) do secretário do Conselho Ultramarino. 12/05/1779.

IV. Compromissos (Biblioteca Nacional de Lisboa/ Arquivo Histórico Ultramarino - AHU/ Fundação Centro de Preservação dos Sítios Históricos de Olinda - FCPSHO)

Biblioteca Nacional de Lisboa, Ms. Ilum. 151. COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Lisboa (Cópia), capítulo IV. 1565.

AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1303. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Recife. 1778/1782.

AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1717. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana. 1783.

FUNDAÇÃO CENTRO DE PRESERVAÇÃO DOS SÍTIOS HISTÓRICOS DE OLINDA (FCPSHO) Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, (transcrição, 1988). 1786.

AHU_ACL_CU_COMPROMISSOS, código 1293. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Recife. Século XVIII

V. Consulta (Arquivo Histórico Ultramarino)

AHU_ACL_CU_015, Cx. 28, D. 2564. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. 03/07/1719.

VI. Mapa (Biblioteca Nacional)

Biblioteca Nacional. 03, 01, 038. MAPA Estatístico de Pernambuco. 1763.

VII. Ofício (Arquivo Histórico Ultramarino)

AHU_ACL_CU_015, Cx. 94, D. 7456. OFÍCIO do governador da Capitania de Pernambuco. 14/01/1761.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 99, D. 7742. OFÍCIO do governador da Capitania de Pernambuco. 04/03/1763.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 105, D. 8186. OFÍCIO do governador da Capitania de Pernambuco. 20/07/1768.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 127. D. 9668. OFÍCIO do governador da Capitania de Pernambuco. 30/09/1777.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 127, D. 9665. OFÍCIO do governador da Capitania de Pernambuco. 30/09/1777.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 135, D. 10140. OFÍCIO do governador da Capitania de Pernambuco. 22/03/1780.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 136, D. 10171. OFÍCIO do governador da Capitania de Pernambuco. 07/05/1780.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 137, D. 10245. OFÍCIO do bispo de Pernambuco. 28/09/1780.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 138, D. 10259. OFÍCIO do governador de Pernambuco. 03/10/1780.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 138, D.10266. OFÍCIO do governador da Capitania de Pernambuco. 02/11/1780.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 216, D. 14657. OFÍCIO do bispo de Pernambuco. 06/06/1800.

VIII. Representação (Arquivo Histórico Ultramarino/ Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB)

AHU_ACL_CU_015, Cx. 91, D. 7302. REPRESENTAÇÃO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, ao rei D. José I. 09/07/1759.

IHGB. Arq 1. 2. 11. REPRESENTAÇÃO das Câmaras de Olinda e Recife e moradores de Pernambuco. 1780.

IX. Requerimentos (Arquivo Histórico Ultramarino)

AHU_ACL_CU_015, Cx. 19, D. 1870. REQUERIMENTO do padre e arcediágo da Sé de Olinda, ao rei D. Pedro II. Anterior a 14/03/1701.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 22, D. 2018. REQUERIMENTO dos irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Recife. Anterior a 09/03/1706.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 30, D. 2741. REQUERIMENTO dos oficiais da Câmara de Goiana ao rei D. João V. Anterior a 20/06/1724.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 73, D. 6148. REQUERIMENTO do juiz, escrivão, procurador e demais irmãos da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos do Recife, ao rei D. José I. Anterior a 27/09/1752.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 74, D. 6215. REQUERIMENTO do escravo Tomás de Almeida de Albuquerque ao rei D. José I. Anterior a 04/08/1753.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 148, D. 10775. REQUERIMENTO do Juiz e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, à rainha D. Maria I. Anterior a 03/07/1783.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 158, D. 11414. REQUERIMENTO do senhor de engenho à rainha D. Maria I. Anterior a 25/01/1787.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 193, D. 13268. REQUERIMENTO do juiz e demais irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife à rainha D. Maria I. Anterior a 28/04/1796.

AHU_ACL_CU_015, Cx. 198, D. 13635. REQUERIMENTO dos negros e ex-escravos na Capitania de Pernambuco à rainha D. Maria I. Anterior a 20/11/1797.

AHU_ACL_CU-015, Cx. 207, D. 14120. REQUERIMENTO do preto de nação Angola, à rainha D. Maria I. Anterior a 26/04/1799.

X. Outros (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB / Biblioteca Nacional)

IHGB. Arq 1. 2.11. QUADRO que informa a quantidade de escravos de Angola que entraram em Pernambuco, p. 103v, 104, 104v. Século XVIII.

Biblioteca Nacional. 10, 03, 018. DESCRIÇÃO da Capitania de Pernambuco. Século XVIII.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Débora de Souza Leão. VERGOLINO, José Raimundo Oliveira. VERSIANI, Flávio Rabelo. *Financiamento e Organização do Tráfico de Escravos Para Pernambuco no Século XIX*.

Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/revista/aprovados/Escravos.pdf>>. Acesso em: 15/05/2014.

ALENCASTRO, Luis Felipe. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARRAIS, Raimundo. *O Pântano e o Riacho: formação do espaço público no Recife do século XIX*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2004.

ASSIS, Virgínia Almoêdo de. *Pretos e Brancos: a serviço de uma ideologia de dominação*. Dissertação CFCH/UFPE. Recife, 1988.

BARBALHO, Luciana de Carvalho. *Capitania de Itamaracá, poder local e conflito: Goiana e Nossa Senhora de Conceição (1685-1742)*. Dissertação CCHLA/UFPB. João Pessoa, 2009. Disponível em: <http://bdtd.biblioteca.ufpb.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=959>. Acesso em 28/04/2014.

BARROS, José D'Assunção. *História Comparada: da contribuição de Marc Bloch à construção de um moderno campo historiográfico*.

Disponível em: <www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/download/207/199>. Acesso em: 21/03/2014.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. 2 ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

CARVALHO, Marcus J. M. de. Os Caminhos do Rio: negros canoeiros no Recife na primeira metade do século XIX. *Afro - Ásia*. Salvador: CEAO/FFCH/UFBA. n° 19/20, 1997.

CASTRO, Vanessa de. *Das Igrejas ao Cemitério: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2007.

COSTA, Robson. *Vozes na Senzala: cotidiano e resistência nas últimas décadas da escravidão Olinda 1871-1888*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

DELEUZE, Giles e GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.5. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1997.

DIAS, Érika. *A Capitania de Pernambuco e a Instalação da Companhia Geral de Comércio*. p. 10.

Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/caar/coloquio/comunicacoes/erika_dias.pdf>.

Acesso em: 17/05/2014.

FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 34. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Houassis Dicionário eletrônico 2.0.1. 1

MAC CORD, Marcelo. *O Rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife (1848 -1872)*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

MENDES, Matias. *Diáspora Africana: conceito desvirtuado*.

Disponível em: <<http://www.gentedeopinioao.com.br/lerConteudo.php?news=99535>>. Acesso em: 23/05/2014.

OLIVEIRA, Carla Mary S. MENESES, Mozart Vergueti de. GONÇALVES, Regina Célia (orgs.). *Ensaio Sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2009.

OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. *Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. (1738)* in Revista Cantareira, 16ª ed. Disponível em: <www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/upload/2013/04/a8.pdf>. Acesso em: 24/10/2014.

PAIVA, Eduardo França. ANASTASIA, Carla Maria Junho (orgs.). *O Trabalho Mestiço: Maneiras de Pensar e Formas de Viver (séculos XVI a XIX)*. São Paulo: Annablume: PPGH/UFMG, 2002.

PEARCEY, Nancy. *Verdade absoluta: libertando o Cristianismo de seu cativo cultural*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá Vem o Meu Parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco*. São Paulo: Annablume, 2005.

REGINALDO, Lucilene. *O Rosário dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

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

REIS, João José. *O Lugar da Morte na Revolta da Cemiterada: Bahia, 1836*. Disponível em <<http://www.bv2dejulho.ba.gov.br/portal/index.php/edicoes-especiais/cemiterada.html>>. Acesso em: 24/06/2014.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a irmandade de nossa senhora do rosário dos pretos no distrito diamantino no século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portuguesa*, p. 811-812, 1830. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=1152> Acesso em: 03/05/2014.

SILVA, Kalina Vanderlei. *O Miserável Soldo e a boa ordem da sociedade colonial: militarização e marginalidade na Capitania de Pernambuco dos séculos XVII e XVIII*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2001.

SILVA, Maria de Jesus Santana. Irmandades de Homens Pretos de Goiana/PE: Núcleos de Táticas de Controle Social das Autoridades Católicas e Civis. In: XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. *Anais*. UFBA/Salvador, 2011.

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

SOUZA, Marina de Mello. *Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.