



## As irmandades de negros: resistência e repressão<sup>1</sup>

### The black brotherhoods: resistance and repression

Ana Lúcia Eduardo Farah Valente\*

#### Resumo

A Igreja Católica legitimou prática e teoricamente o sistema colonial brasileiro e teve um caráter predominantemente leigo, por força da instituição do padroado. Pouco foi escrito sobre as irmandades de negros. As análises têm se restringido a observar que desempenharam um importante papel na manutenção das crenças religiosas africanas. Com a República, o processo de romanização empreendido pela Igreja teve por objetivo a desvalorização do catolicismo laico, com o dismantelamento das antigas irmandades e sua substituição por novas organizações leigas. Impõe-se caracterizar o papel desempenhado pela resistência, sem o quê seria difícil entender a existência atual da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, fundada em 1711, na região central da cidade. Sua história se confunde com a história das irmandades de negros em geral, mas oferece exemplo de como continuou a ser repositório da tradição popular, calcada em prática religiosa católica ‘branca’ e prática religiosa ‘negra’, pensada a partir do patamar da escravidão.

**Palavras-chave:** religião; poder; laicidade.

#### Abstract

The Catholic Church legitimized practical and theoretically the Brazilian colonial system and had a predominantly lay character by virtue of the institution of patronage. Little has been written about the brotherhoods among black people. The analysis have been restricted to noting that they have played an important role in maintaining the religious African beliefs. With the Republic, the romanization process undertaken by the Church has aimed the devaluation of the laic Catholicism, with the dismantling of old brotherhoods and their replacement by new lay organizations. It is necessary to characterize the role played by resistance, without which it would be difficult to understand the actual existence of the Irmandade Nossa Senhora dos Homens Pretos de São Paulo, founded in 1711, in the central region of the city. Its history is mixed with the history of black people brotherhoods in general, but provides an example of how it continued to be the repository of folk tradition, grounded in the 'white' catholic religious practice and the 'black' religious practice, seen from the porch of slavery.

**Keywords:** religion; power; secularism.

---

Artigo recebido em 19 de janeiro de 2011 e aprovado em 8 de junho de 2011.

<sup>1</sup> O texto foi escrito a partir de dados obtidos em pesquisa realizada em meados da década de 1980. Devido a essa questão temporal, é possível que haja problemas no tocante ao conhecimento de outros estudos realizados sobre a temática, desde então. Entretanto, considera-se que essa análise ainda possa oferecer alguma contribuição, sobretudo para aqueles que não tiveram acesso às informações aqui analisadas, em campo científico que não seja o da antropologia, minha área de formação.

\* Graduação em Ciências Sociais (1981); mestrado (1984) e doutorado (1989) em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP); e pós-doutorado em Antropologia pela Université Catholique de Louvain/Bélgica (1996). Atualmente é Professora Associada II (2008), pesquisadora da Universidade de Brasília (UnB), bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq e gestora do acordo com o Institut National de Recherche Agronomique - INRA, França. País de origem: Brasil. E-mail: anavalente@unb.br

## Introdução

A bibliografia que trata especificamente das relações estabelecidas entre a Igreja Católica e os negros no Brasil, desde a sua chegada da África e de sua utilização como mão de obra escrava no período colonial é ainda exígua, especialmente se comparada àquela produzida sobre os cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda. Pode-se dizer que a preocupação com este tema foi despertada na medida em que ganhou espaço e adeptos a proposta de se recuperar a ótica dos dominados numa história, até então, documentada e escrita pelas “camadas dominantes”. Contudo, essa proposta esbarra em alguns obstáculos. Vários estudiosos já advertiram que um exercício intelectual que pretenda recuperar a história não escrita corre o risco de falseá-la (ARAÚJO, 1986). Segundo Terra (1993), essa linha de análise tem sido deliberadamente seguida na literatura sobre o negro brasileiro, o que levou alguns especialistas a alertarem para o perigo dessa radicalização que, reagindo contra a interpretação “branca” e oficial da história, propõe uma história negra diametralmente oposta.

Admitindo-se como pertinente a preocupação desses autores, acreditamos ser legítima a leitura das entrelinhas dos documentos escritos disponíveis, como um recurso para que sejam desveladas questões e situações desconhecidas, relativas aos segmentos sociais que não dispuseram de mecanismos de registro, considerados, por alguns, como mais confiáveis, sem perder de vista um quadro histórico de referência mais amplo. Como a vida em sociedade é construída a partir de relações entre grupos, segmentos e/ou classes diferenciadas, é previsível que a história não escrita e não documentada encontre um espaço de expressão, mesmo que subliminar, na história registrada por outrem, em geral aqueles que ocupam uma posição hegemônica.

Estudo da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo demonstrou a pertinência desse pressuposto. Não se trata aqui de tentar resgatar a história dessa associação religiosa, na medida em que esta se confunde com a história das irmandades de negros em geral. Estudiosos da temática têm mostrado que pouco ou nada foi escrito a respeito, problema reafirmado pela dificuldade de obtenção de fontes, também enfrentado por Raul Joviano do Amaral (1954). Essa irmandade, fundada em 1711, é tomada como exemplo de como continuou a ser repositório da tradição popular, calcada

numa prática religiosa católica “branca” e também numa prática religiosa “negra”, pensada a partir do patamar da escravidão.

### **Breves considerações sobre o negro e a Igreja Católica no período colonial**

Como se sabe, não se pode dissociar a história da religião da história da sociedade. A religião e as instituições religiosas devem ser analisadas à luz do desenvolvimento histórico de uma coletividade, bem como das características do espaço geográfico onde atuarem. Conforme escreve Mira (1983, p. 32), os personagens do período colonial devem ser analisados, levando-se “em conta que tudo o que eles fizeram foi marcado pelo *quantum* de consciência possível dentro de um período dado, sem o que cairemos em um anacronismo sumamente pernicioso ao pensamento histórico”. É a partir dessa perspectiva que devem ser entendidas as posições assumidas pela Igreja com relação aos negros no período colonial.

Nos primeiros séculos, a organização da Igreja, além de incipiente, não possuía um estatuto que regulasse suas relações com a administração colonial e com a Metrópole. Segundo Thales de Azevedo (1978, p. 85), “a Igreja se confunde ou se integra com o Estado, jungida ao padroado muito estreitamente”. O padroado era a forma através da qual o governo de Portugal exercia a sua função de proteção sobre a Igreja católica, religião oficial e única permitida na nação. Das interpretações que lhe dá a Coroa portuguesa “resultam as acidentadas relações da Igreja com o Estado durante os séculos XVI a XIX no Brasil, e muitas formas que no país assumiu a religiosidade católica” (AZEVEDO, 1978, p. 26-7). Para Terra, se não há dúvida de que os reis de Portugal estavam animados pelo zelo de dilatar a fé, a imensa maioria dos colonizadores “não visava nem à dilatação do império, nem à implantação da fé, mas exclusivamente à dilatação de suas posses com a máxima exploração possível da terra e dos nativos da terra” (TERRA, 1993, p. 31). Na verdade, e utilizando as palavras de Azevedo (1978, p. 41-2),

[...] o comprometimento com o poder temporal, corolário da falta de separação nítida entre o clero e laicato, entre sagrado e secular, entre a Igreja e o Estado (...) concorre para que aqui e ali encontrem homens da Igreja num mundo dividido e vibrátil, incessantemente sacudido entre o pouco ascetismo e os cuidados mais

mundanos inseparáveis da administração da grande fortuna ou mesmo do humilde mister de ganhar o sustento.

Não foram raras as ordenações de sujeitos sem qualquer vocação, recrutados desde as famílias nobres até as mais pobres que aspiravam à promoção social via sacerdócio, já que, juntamente com a carreira militar ou burocrática, eram as únicas vias de ascensão na época, excetuando-se aquelas construídas a partir de grandes riquezas com as transações comerciais. Desse modo, a estrutura eclesiástica se estabeleceu com relativa facilidade dentro do sistema colonial, identificando-se com os interesses dos colonizadores e subordinada à estrutura patriarcal. Essa dependência levou Gilberto Freyre (1980, p. 357) a interpretar que “menos a Igreja com I grande, que a outra, com i pequeno” foi uma das forças que atuou no interior do sistema escravocrata.

O escravismo não era uma opção, mas decorrência lógica do próprio sistema colonial implantado. Para a garantia e funcionamento do pacto colonial, que dava à Metrópole exclusividade comercial sobre as mercadorias produzidas nas colônias □ produtos indispensáveis e complementares às economias europeias □ e dava condições de promover a acumulação de capitais com os baixos custos de produção, impunha-se a adoção de formas de trabalho compulsório, mesmo em sua forma limite. Há muito que a escravidão negro-africana, ela mesma uma atividade comercial bastante lucrativa, era adotada na península ibérica e foi, tão somente, transplantada para as novas terras com o objetivo de sanar os problemas e dificuldades na obtenção de mão de obra.

Sabe-se que a justificativa europeia da escravidão era a alegação de que os africanos já eram escravos na África e sujeitos aos costumes mais bárbaros e inúmeras superstições, fazendo-se necessária “a palavra salvadora do Evangelho” □ justificativa que estava de acordo com a mentalidade da época, que mascarava interesses econômicos definidos. A obrigação de todos aceitarem a religião católica, espontaneamente ou pela coerção, explica por que no Brasil colonial acontecia em massa o batismo de índios e africanos. Através do batismo se dava a inserção dos africanos na escravidão, no sistema de trabalho imposto pelos colonizadores. Também através do compadrio, da catequese e de outros sacramentos, bem como da aplicação de castigos, aceitos na época como princípio moral da formação do trabalhador, e da perseguição aos escravos fugitivos sob ameaças de excomunhão, a Igreja Católica legitimou prática e teoricamente o sistema colonial, exercendo esse papel durante

todo o período de controle português. Apenas em meados do século XIX, houve uma mudança substancial na visão da Igreja com relação ao escravo, motivada pela posição assumida pela Inglaterra como força econômica e fatos históricos como a lei antitráfico, a Guerra do Paraguai, a campanha abolicionista, entre outros, desencadeados pelos interesses mundiais hegemônicos.

Durante o período colonial, a Igreja do Brasil teve um caráter predominantemente leigo, por força da instituição do padroado. As confrarias □ irmandades e ordens terceiras □ tinham por finalidade específica a promoção da devoção a um santo. Os leigos reunidos em torno dessa devoção tinham o compromisso de angariar fundos para a construção da ermida ou capela, manter seu culto e promover sua festa. Pouco ou quase nada foi escrito a respeito das irmandades de negros. Conforme salienta Caio Cesar Boschi (1986, p. 7-8), "com raras exceções, praticamente não se conhecem estudos sobre as irmandades eretas por camadas dominadas, em especial, por negros", embora sejam inúmeras as análises de associações constituídas e mantidas pela classe dominante. De um modo geral, as análises têm-se restringido a observar que as irmandades religiosas de negros desempenharam um importante papel na manutenção das crenças religiosas africanas.

### **As irmandades de negros**

Como mostra Scarano (1976), as irmandades de negros eram espaços permitidos dentro da legalidade nos quais o escravo podia manifestar-se, fora de suas relações de trabalho. Eram, assim, os únicos canais possíveis de organização dos escravos dentro do sistema colonial. Desempenhavam também a função de auxílio, em caso de doença e/ou morte, e proteção aos seus membros. Em certo sentido, era através da religião católica que o escravo encontrava algum lenitivo para sua situação. Tudo indica que a permissão para a criação das irmandades de negros tenha sido dada com o intuito de obter melhores resultados na cristianização dos escravos, já que, para muitos senhores, as manifestações de alegria de fundo religioso eram como amortecedores dos instintos dos negros. Ou serviam para definitivamente separar brancos e negros, pois, embora fosse obrigação dos senhores mandar seus escravos à missa, eles não obedeciam de bom grado a essa determinação, porque as igrejas eram muito pequenas e não suportavam o mau cheiro exalado pelos

escravos (HOORNAERT, 1983, p. 385). Talvez, por isso, o espaço em torno da porta fosse reservado aos negros e escravos em geral (idem, p. 294). O escravo, mesmo que participasse da religião de seu senhor, fazia-o como um ser inferior, estando ao mesmo tempo a ele unido e dele separado. Para Roger Bastide (1985, p. 79),

[...] se, desse ponto de vista, o Brasil se aproximava dos Estados Unidos e tendia à separação dos dois catolicismos, não chegava, contudo, a realizá-la completamente, porque impedia à consciência de raça exprimir-se através da experiência mística, já que o catolicismo negro era controlado por um líder branco.

Paradoxalmente, os negros utilizaram as irmandades para resguardar valores culturais, em especial suas crenças religiosas. Conforme escreve Scarano, “as confrarias serviam de veículo de diversas tradições africanas, que se conservaram pela frequência dos contatos, pela conservação da língua e outras razões semelhantes” (1976, p. 150). Bastide, por sua vez, afirma que a religião negra subsistiu onde existiram confrarias de negros (1985, p.79). Colabora para essa versão das irmandades como canais de resistência da religião negra o fato de elas terem entrado em decadência depois da abolição da escravatura e do advento da República, que pôs fim ao catolicismo como religião oficial e obrigatória. Segundo Beozzo, houve um renascimento cultural e religioso dos ex-escravos que passaram a se reorganizar em função de suas antigas nações e tradições (1985, p.287). Em outras palavras, a religião africana ou aquela historicamente ligada ao grupo negro é uma das expressões mais significativas de uma “cultura resistente” (BORGES PEREIRA, 1984). E, ao que parece, as irmandades foram utilizadas como “canais” que possibilitaram a essa cultura resistir.

Assim como a autoridade estabelecida, ao perceber a importância da movimentação popular em torno do santo, começa a tentar recuperar o movimento em benefício próprio, reprimindo-o ou manipulando-o, no caso das irmandades de negros, devemos considerar a interpretação corrente que percebe um movimento inverso: os escravos recorriam aos símbolos católicos como “disfarces” de práticas religiosas trazidas da África. Dessa maneira operou-se o que é chamado de sincretismo religioso. Este assumiu formas diversas e inúmeras gradações no processo de amalgamação de elementos religiosos africanos e católicos. Mas, seja qual for o ângulo sob o qual se analise a questão, é importante ressaltar

que o negro não permaneceu passivo ante esse processo, apesar da imposição da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica, sustentáculo do projeto colonial. Tudo leva a crer que, a partir da realidade vivida naquela época, bem como considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante adequando-a a sua maneira de ser.<sup>2</sup>

Embora seja importante ressaltar o caráter implicitamente contestador das irmandades, é certo que elas não se destinavam a empreender ação direta sobre o sistema escravocrata. Por isso exerceram um controle sobre o próprio grupo negro. Ser membro de uma irmandade era ser bem aceito dentro da legalidade e apoiar-se na religião imposta pelo branco. Dessa maneira, elas eram aceitas e protegidas pela ação de eclesiásticos e reis. Essa proteção legal existiu pelo menos num primeiro momento. Na medida em que as irmandades foram fortalecendo-se, chegaram “a causar apreensões e temores nas autoridades, algumas das quais as tiveram na conta de associações extremamente lesivas aos interesses estatais e verdadeiros focos de sedição” (BOSCHI, 1986, p. 57). No caso das irmandades religiosas de negros, ao que parece, era relativa a sua autonomia e por isso, talvez, fosse menor o temor das autoridades. Por serem escravos, os negros não tinham personalidade jurídica. Sendo assim, para desempenhar as funções de escrivão e tesoureiro da confraria, os negros tinham que contar com a colaboração de indivíduos brancos. Além de serem os canais possíveis de expressão do escravo dentro da legalidade, as irmandades ofereciam auxílio e proteção a seus membros. Esse auxílio e proteção não eram apenas espirituais: quando um membro adoecia, ou vinha a falecer, a irmandade tomava as providências e arcava com as despesas.

O culto a Nossa Senhora do Rosário foi bastante difundido entre negros escravizados. Segundo Bastide (1985, p. 153), esse culto “fora criado por Domingos de Gusmão, mas estava fora da moda, sendo restabelecido justamente na época em que os dominicanos enviaram seus primeiros missionários para a África; daí sua introdução generalizada e progressiva no grupo de negros escravizados”. No entender de Boschi (1986, p. 26), as invocações dos negros como Senhora do Rosário, São Benedito, São Elesbão, Santa Efigênia não o eram apenas “pela afinidade epidérmica ou pela identidade de origem

---

<sup>2</sup> Há estudiosos que vêm colocando sob suspeita a ocorrência de sincretismo. Trata-se de uma ideia polêmica, porque aponta para novas perspectivas de interpretação de questão sobre a qual se estabeleceu um consenso, mas que a pesquisa histórica pode vir a contrariar.

geográfica mas também pela identidade com suas agruras. Os ‘santos dos brancos’, supunha-se, não saberiam compreender os dissabores e sofrimentos negros”. Para Bastide, os santos negros e virgens negras foram impostos ao africano para serem cultuados, o que facilitaria a identificação (1985, p. 163).

As colaborações para a irmandade eram dadas por seus membros, provavelmente por escravos de ganho,<sup>3</sup> pertencentes a outras associações étnicas, como os “cantos”,<sup>4</sup> que eram totalmente autônomos (CUNHA, 1985, p. 34-5). Os escravos de ganho, além de terem possibilidade de fazer trabalhos extras, podiam esconder seus ganhos reais e construir solidariedades eficazes no grupo étnico. Entre essas estratégias de solidariedade, o empréstimo de dinheiro para que seus membros comprassem sua alforria teve um papel importante. Foram criadas as “caixas de alforria” para essa finalidade. Porém, as irmandades não conseguiram ter controle sobre seus fundos e sobre sua política de alforria. Como foi mencionado, os tesoureiros eram indivíduos brancos indicados ora pela Igreja, ora pelo Estado, para desempenhar a função, sob a alegação de que os negros não sabiam controlar, de maneira segura, o dinheiro depositado e as despesas ou, ao que parece, como suspeita de que não mereciam confiança. Mesmo assim, as irmandades de negros desempenharam um importante papel no processo de libertação dos escravos e na campanha abolicionista. José Oscar Beozzo (1985, p. 281-3) relata, por exemplo, como a Confraria Negra Nossa Senhora dos Remédios, no centro de São Paulo, auxiliou a atuação de Antonio Bento, que encabeçou o movimento abolicionista em São Paulo, desde a morte de Luís Gama em 1882. Os membros da confraria eram conhecidos por caifazes, que, segundo Lilia M. Schwarcz, (1987, p. 86-96), estavam estritamente ligados à história do jornal **A Redenção**, que passou a circular a partir de 1887, e praticavam o “abolicionismo ilegal”, incitando à fuga.

Com as colaborações de seus membros, as irmandades também costumavam mandar erigir uma capela para o santo de sua devoção e realizar a sua festa. As confrarias de negros e pardos ocupavam geralmente lugar discreto, menos central, nas cidades. O local

---

<sup>3</sup> Escravos que tinham seus serviços alugados pelos senhores a outrem.

<sup>4</sup> Segundo Manuel Querino (1938, p. 94-5), também citado por Arthur Ramos (1942, p. 129-30), “‘canto’ é o nome dado a pontos espalhados pela cidade da Bahia onde se reuniam africanos libertos que se faziam ganhadores. Enquanto ficavam à espera para a condução de volumes leves ou pesados, faziam pulseiras, esteiras, chapéus de palha etc.”.



da construção de suas igrejas era uma questão de prestígio. Eram construções menos espaçosas, mas eles “procuravam rivalizar com os ricos em questão de suntuosidade e ornamentação de suas igrejas”. Isto não revelava a riqueza da sociedade, mas o conflito nela existente: “as igrejas luxuosas contrastavam com as residências paupérrimas em redor dela: é que elas exprimiam os anseios de dignidade, valorização e respeito do povo que preferiu 'dar' tudo para a igreja, símbolo do grupo social, a viver numa separação individualista” (HOORNAERT, 1983, p. 387).

Durante algum tempo, grande parte dos folcloristas se preocupou em conhecer e explicar a origem de cortejos cerimoniais como o Reisado e autos dramáticos como os Congos. Houve interpretações de que estas manifestações seriam provenientes da África e se conservaram na memória dos escravos; ou foram criadas em solo brasileiro a partir da combinação de outros elementos culturais encontrados pelos negros no Brasil; ou, finalmente, eram uma criação branca assumida e incorporada pelos negros. Ao que parece, os Congos e seus derivados são uma forma negra de recriação de um ritual branco e europeu. Para Brandão (1976, p. 81), “as formas coletivas e rituais de devoção católica a santos protetores são, todas elas, parte do folclore negro (portanto, não africano) ou do folclore branco incorporado por negros”.

### **O processo de romanização do catolicismo**

Com a fim da escravidão, o advento da República e o consequente fim do regime do padroado, a Igreja passou a assumir uma atitude conservadora, respeitando os princípios doutrinários ditados por Roma. Preocupada, agora, com a ortodoxia do culto católico, a instituição passou a ver com suspeita o papel independente, até então desempenhado pelos leigos nas confrarias. No que diz respeito às irmandades de negros, a suspeição da Igreja era maior, já que elas abrigaram costumes, práticas e festas alheias à pureza doutrinal e ritual pretendidas. Conforme salienta Beozzo, muitos escravos guardaram fielmente sua fé católica e foi grande sua participação nas novas associações criadas pela Igreja para substituir as antigas irmandades. Muitos também mantiveram a sua devoção aos santos tradicionais dos escravos. No entanto, numa afirmação genérica no tempo e no espaço, em face dos dados disponíveis atualmente, o autor afirma que

[...] estas populações passaram muitas vezes a praticar os dois cultos, indo aos terreiros, numa espécie de fidelidade à sua herança africana, aos **orixás** e aos antepassados, e indo à Igreja para batizar seus filhos, em **fidelidade à sua protetora Nossa Senhora**, ao seu padrinho São Benedito e à sua condição de brasileiros". (BEOZZO, 1985, p. 289-90).

Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), discutindo o campesinato brasileiro, considera que grande parte dos elementos religiosos no Brasil se deve ao campônio português que, ao emigrar, trazia consigo suas crenças e religião populares de origem. Era, pois, um catolicismo popular que se transplantou para o Brasil com a Igreja lusitana. Paulatinamente esse catolicismo foi sofrendo influência indígena e africana. No entender de Hoornaert (1983, p. 247-8), a Igreja no Brasil português era uma cristandade muito original que “não era apenas extensão da cristandade romana, era uma criação cultural nova, genuína”. Embora sob conflito, era “uma cristandade formada por pretos, mulatos, mestiços, em grande maioria, irredutível ao modelo europeu-ocidental”, ou ainda, “aos padrões culturais provenientes de Roma”. No que diz respeito ao nosso interesse específico, o catolicismo negro □ para utilizar expressão que Bastide acredita ser pertinente, “em virtude da distinção do branco” (1985, p.178) □, era caracterizado pelo culto e devoção aos santos.

Porém, conforme alerta Pedro A. Ribeiro de Oliveira, para entendermos o catolicismo “popular”, a primeira condição é estudar as práticas religiosas, e não as pessoas que o praticam. Devido ao baixo nível educacional da população brasileira, a doutrina católica foi ensinada em seus elementos mais facilmente assimiláveis. Isso, segundo o autor, acabou por reduzir o sistema religioso católico a seus elementos privatizados (1973). Em outros termos, no catolicismo popular prevalecem as relações de reciprocidade, “*do ut des*: dou a fim de receber alguma coisa em troca” (QUEIROZ, 1973, p. 86).

Ali, o relacionamento entre o “santo” e o fiel é direto. O fiel não recorre a algum mediador para “falar” com o “santo”, vai diretamente a ele pedir, expor seus problemas, agradecer ou somente adorá-lo. Segundo Oliveira (1973, p. 7), “os ‘santos’ ocupam posição central no catolicismo ‘popular’ porque, nele, a figura de Cristo Revelado no Novo Testamento é praticamente desconhecida. Nele, Jesus, em suas diversas invocações, é ‘santo’ entre outros, mas o Cristo Revelado no Novo Testamento está ausente”. O autor

sugere que tal fenômeno decorre da ausência de mediação institucional. Assim, é o próprio praticante quem decide em matéria religiosa, não existindo uma autoridade que garanta o controle do ritual. Mas, com o processo de romanização, a autoridade em matéria de práticas religiosas passou a ser exercida pelos clérigos.

Oliveira desenvolve em outros trabalhos (1976, 1985) a análise de que, com o fim do regime do padroado, foi necessário ao clero tomar medidas que garantissem sua unificação e autoridade sobre os leigos que se organizavam em torno de atividades religiosas como as irmandades, confrarias e as lideranças leigas, que eram entidades autônomas. Para Oliveira (1976, p. 141), “o efeito prático deste trabalho religioso é o desmantelamento das antigas irmandades e confrarias voltadas para os santos ‘tradicional’, e sua substituição por novas organizações leigas, voltadas para a devoção dos ‘novos santos’”. Essas organizações, embora leigas, tinham sua direção diretamente subordinada ao vigário que controlava as decisões. Segundo a tipologia sugerida pelo autor, o catolicismo popular seria caracterizado pelo “conjunto de práticas e representação do catolicismo anteriores ao processo de romanização do catolicismo brasileiro, isto é, aqueles que tinham como agentes responsáveis os próprios leigos”. Em vez de catolicismo popular, o autor prefere falar em ‘catolicismo tradicional’, que, segundo ele, “ainda existe, ao menos fragmentariamente, nas regiões onde a presença clerical foi ou ainda é reduzida”. Ao conjunto de práticas e representações religiosas resultante do processo de reapropriação pelos leigos dos santos romanizados, o autor chama de “catolicismo privatizado”. Embora apresente traços comuns ao “catolicismo tradicional”, distingue-se deste pela posição secundária assumida pelo leigo.

Consequência do processo de romanização foi a recusa, por parte do catolicismo oficial, do valor religioso de rituais como as danças e cortejos de negros. Os Congos, Congadas e Reinados, conforme Brandão (1976, p. 85), sobretudo depois da abolição da escravatura, perderam algumas de suas partes: quer seu nome original, quer “os próprios momentos reais que foram o centro das comemorações de louvor aos santos católicos padroeiros: a própria missa e a comemoração do rei do Congo”. Segundo o autor, “os rituais de coroação foram aos poucos recusados pelos próprios agentes eclesiásticos, e os negros e seus rituais muitas vezes acabaram expulsos da nave para o adro das igrejas”. Essas manifestações, em várias localidades do país, principalmente nas cidades de

economia ainda rural, ganharam as ruas, diferenciando-se. Ganharam novos usos e significados. Recusando-se a morrer, muitas passaram a subsistir apenas no carnaval, como demonstra Britto (1986), ao pesquisar o samba na cidade de São Paulo, no início do século.

Pode-se perceber que contra a cultura popular, em especial aquela ligada ao catolicismo, atua o papel repressor da Igreja, que, iniciado no período colonial, se intensifica a partir desse momento, ao promover a 'purificação' das práticas religiosas, chegando aos dias atuais, como veremos.

### **O processo de romanização relativizado: a Irmandade dos Pretos do Rosário (SP)**

Como vimos, baseando-nos nas interpretações de Oliveira, o processo de romanização do catolicismo brasileiro foi uma estratégia empreendida pela Igreja, com o objetivo de desvalorizar o catolicismo laico com o desmantelamento das antigas irmandades e sua substituição por novas organizações leigas voltadas para a devoção de novos santos. Até então, a tolerância da Igreja ante as organizações religiosas negras esteve associada à consecução de seus projetos de conversão e catequese dos negros escravizados. Contudo, após a abolição, os próprios agentes eclesiásticos passaram a recusar as manifestações que caracterizavam o “catolicismo negro”.

Porém, talvez seja preciso relativizar o caráter explicitamente combativo da posição adotada pela Igreja Católica, em especial depois do advento da República, que implicou a sua separação do Estado. Ou melhor, deve-se caracterizar, ao lado do papel repressor assumido pela instituição, o papel desempenhado pela resistência, sem o quê seria difícil entender a existência atual da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, na região central da cidade. Foram vários os expedientes dos quais a Igreja lançou mão para combater as diferentes manifestações religiosas populares que não se conformam ao modelo de atuação sugerido por Oliveira. Algumas vezes, e isto é historicamente comprovado, a intervenção da Igreja não foi no sentido de destruir as práticas religiosas que combatia, mas, ao manter ou admitir alguns elementos dessas práticas, controlá-las e assegurar, entre outras coisas, o número de adeptos que beneficiava a expansão da própria doutrina.

O estudo sobre essa irmandade, se, de um lado, pode atestar esse aspecto, por outro lado alerta-nos para o fato de que são, ainda hoje, os próprios leigos os agentes promotores de sua festa e práticas religiosas em torno da devoção aos santos, característica básica da prática do catolicismo popular. Não se podendo falar de uma presença clerical reduzida na cidade de São Paulo, o que poderia explicar a existência fragmentária dessa prática religiosa em algumas regiões, principalmente naquelas de economia rural, como advoga Oliveira, passamos a buscar explicações para a sua continuidade num contexto tipicamente urbano.

Nessa perspectiva, não se buscou resgatar a história da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, na medida em que temos por pressuposto que essa história se confunde com a história das irmandades de negros em geral. Já dissemos que pouco ou nada foi escrito a respeito, sobretudo devido às dificuldades de obtenção de fontes. Buscou-se demonstrar, de maneira sucinta, que a Irmandade, fundada em 1711, com o transcorrer dos séculos e apesar da previsível alteração de alguns de seus propósitos originais, continuou a ser repositório da tradição popular. Mas uma tradição popular calcada tanto numa prática religiosa católica “branca”, quanto numa prática religiosa “negra”, pensada a partir do patamar da escravidão.

Parece-nos que não se pode pensar, apesar da imposição e dominação religiosa de valores brancos, da violência do sistema escravista, que a matriz cultural negra não foi envolvida na produção de novos valores e papéis, especialmente os valores religiosos. Isto porque pertencer a uma religião envolve um modo de participação e supõe a crença e a prática partilhadas. No caso, uma prática partilhada por um grupo formado na sua maioria por negros que construiu uma história singular de resistência, persistência e identidade. Em outras palavras, se é verdade, como quer Oliveira, que para entender o catolicismo “popular” a primeira condição é estudar as práticas religiosas e não as pessoas que o praticam, não podemos perder de vista, todavia, que nas irmandades religiosas de negros foram, afinal, os negros, com sua singularidade cultural, que o praticaram. Além disso, como já dissemos linhas acima, nos dias atuais, são ainda os próprios leigos os agentes promotores das práticas religiosas na Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Toda e qualquer decisão passa pelo crivo da irmandade, responsável pela administração e manutenção da igreja, localizada, hoje, no Largo do Paissandu.

Até 1903, a velha matriz do Rosário e construções anexas, que compreendiam o cemitério e pequenas casas onde os negros libertos desenvolviam modestas atividades comerciais, estiveram localizadas na atual Praça Antonio Prado, nome do administrador municipal que promoveu a desapropriação dessas propriedades da irmandade. Em troca, além de pequena quantia em dinheiro, foi cedido, a título de indenização, um terreno menor, alagadiço e de recorte irregular que, de acordo com a legislação referente (AMARAL, 1954, p. 107), era destinado, exclusivamente, à construção de uma nova igreja. No entender de Britto (1996, p. 88-9), esse episódio denuncia a intenção das elites dirigentes da época em delimitar o espaço físico da irmandade, impedindo com isto que se desse continuidade às manifestações de expressões culturais negras, como as danças e cantos, as Congadas e os rituais fúnebres de grande importância para o grupo. Para a autora,

[...] nessa interferência nada sutil e ao contrário, com força de lei, está contido o traço maior da repressão: o não reconhecimento do poder de decisão dos Pretos do Rosário sobre o uso de suas propriedades, já que haviam há muito deliberado alugar algumas e ceder outras a famílias negras. Sem falar no teor intimidatório aos negros, cidadãos recentes que viviam seus primeiros embates jurídicos.

A ação repressora do poder público aliado à hierarquia eclesiástica sobre a irmandade se fez sentir em outros momentos, como relatou, em entrevista, Raul Joviano do Amaral, um dos dirigentes da irmandade, já falecido. Entretanto, essa ação não obteve sucesso porque a organização está registrada sob os auspícios do direito civil e não sob os auspícios do direito canônico. O registro de que fala o ex-dirigente é do Compromisso da Irmandade que determina as “regras” de seu funcionamento, datado de 4 de janeiro de 1809. Além de estabelecer as atribuições da irmandade e as práticas religiosas que devem ser adotadas nos vários momentos rituais que tem por responsabilidade assistir, oferece importância especial à realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário. No entanto, não há mais a apresentação de Congadas e Moçambiques no pátio da igreja: geralmente elas se seguiam à procissão durante as comemorações da festa da padroeira, mas foram condenadas tanto pelas elites dirigentes como pela Igreja.

Mesmo que o compromisso dite as normas de funcionamento da irmandade e a atribuição de papel destacado ao laicato, assegurando sua autonomia ante a hierarquia eclesial, isto não explica tudo. Apesar de toda e qualquer decisão passar pelo crivo da

irmandade responsável pela manutenção e administração da igreja, quem detém monopólio sobre o saber religioso é a Igreja. Assim, se à irmandade cabe contratar os serviços religiosos prestados exclusivamente pela Igreja, por outro lado, como está previsto no próprio compromisso, cabe também a ela prestar “respeito e submissão” à hierarquia eclesiástica. Nesse sentido, a irmandade não foi e não está imune a um processo lento e contínuo empreendido pela Igreja, que procura determinar e discriminar as práticas ou manifestações que teriam ou não algum valor na religião católica. Esse trabalho de descaracterização iniciado quando a irmandade foi forçada a abandonar expressões culturais apresentadas durante as festividades da padroeira, atinge os dias atuais quando críticas são dirigidas aos membros da irmandade, procurando alterar as práticas religiosas.

O que parece garantir alguma autonomia da irmandade ante a hierarquia eclesial não é apenas, como pensam seus membros, o cumprimento, à risca, do antigo compromisso. É verdade que ele guarda a memória do grupo, no tocante, principalmente, às práticas rituais. Mas é porque não cumprem à risca o compromisso que conseguem ainda decidir sobre suas próprias práticas. Isto porque é na desobediência ao que é prescrito pela hierarquia da Igreja que pode ser encontrada a razão para a não descaracterização da totalidade de suas ações. O respeito e submissão da irmandade aos desígnios da Igreja não se traduz numa obediência cega, mas relativa. A desobediência ou a transgressão da regra, como instância privilegiada da resistência do grupo ante a ação repressora da Igreja, associada em vários momentos, como podemos perceber, à ação de organismos estatais, acaba por contrapor o “saber religioso eclesial” e o “saber religioso popular” e estabelecer um conflito permanente entre eles.

Sem dúvida, mesmo ante a resistência, a hierarquia eclesiástica poderia, para impor o seu saber, negar a prestação de serviços religiosos sem os quais a irmandade não teria mais condições ou sentido de existir. No entanto, correria o sério risco de perder o controle sobre um expressivo número de adeptos religiosos. Assim, a resistência, que assume a forma de desobediência ante as ações repressivas empreendidas pela Igreja, passa ela mesma a ser justificada e realimentada pelos agentes da repressão que não podem fazer valer seu poder de fogo sem colocar em xeque a expansão da doutrina que pregam. Diante do impasse que se coloca entre a imposição do saber eclesial e a manutenção do campo de atuação, a Igreja parece optar pela preservação de seus fiéis sem, contudo, abdicar de sua

intenção de “purificação”. Fica desta maneira caracterizado, como escreve Borges Pereira (1984, p. 180), que falar

[...] em resistência cultural, seria colocá-la como um dos polos do complexo resistência-repressão cultural, isto é, a resistência seria uma resposta à repressão cultural, ou então, a repressão seria uma resposta à resistência cultural, ou então ainda, cada polo geraria dialeticamente o outro, num processo contínuo, próximo a um círculo vicioso.

De acordo com Brandão (1982, p.147):

[...] o catolicismo tolera às suas margens sistemas religiosos comunitários não eclesiais, como aquilo que hoje se chama 'catolicismo popular' (...). Tolerância por experiência e, depois por incorporação, a nova ordem religiosa quando ela consegue ser inovadora sem ser perigosa.

Outra faceta do complexo resistência-repressão poderia ser exemplificada pela análise da estrutura de funcionamento de um grupo negro no interior da Igreja Católica, inspirado ideologicamente e politicamente pela teologia da libertação: os Agentes de Pastoral Negros. Esse grupo se propunha a discutir a questão racial, denunciando a existência de práticas preconceituosas na estrutura da igreja, o que explicaria o pequeno número de padres negros. Para solucionar esse problema, estimulava o surgimento, no meio negro, de vocações que seriam mais sensíveis aos reclamos e anseios da população negra, comprometendo a hierarquia eclesial com os movimentos populares das classes subalternas. As ideias que vinham sendo defendidas pela Igreja progressista não eram, absolutamente, incorporadas ou aceitas pelos membros da irmandade.

De qualquer ângulo que se olhe a Igreja Católica, internamente dividida para preservar “o seu monopólio, onde existe, ou a sua posição entre outras igrejas, para manter a sua unidade e (...) a sua força de identidade”, nas palavras de Brandão (1982, p. 146), ela tem sido o principal agente da repressão que recai sobre a Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. E é inegável a existência de vínculos fortes com o Estado. Nessa perspectiva, os riscos potenciais que pairam sobre a irmandade são teóricos e praticamente possíveis. Contudo, considerando a contradição que perpassa a sociedade instaurando o conflito e o dissenso, a ideologia hegemônica não pode fazer valer seu poder



de coerção sem que desperte reações de resistência, cuja eficácia dependerá da correlação de forças sociais existentes, definidas historicamente.

## Referências

AMARAL, Raul Joviano do. **Os Pretos do Rosário de São Paulo**. São Paulo: Alarico, 1954.

ARAÚJO, José Carlos Souza. **Igreja no Brasil**: um estudo de mentalidade ideológica. São Paulo: Paulinas, 1986.

AZEVEDO, Thales de. **Igreja e Estado em tensão e crise**. São Paulo: Ática, 1978.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

BEOZZO, José Oscar (Coord.). **História da Igreja no Brasil**: segunda época: tomo II/2. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BORGES PEREIRA, João Baptista. A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência. **Dédalo**, MAE/USP, n. 23, p. 177-188, 1984.

BOSCHI, Caio Cesar. **Os leigos e o poder**. São Paulo: Ática, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Lutar com a palavra**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Congos, congadas e reisados: rituais de negros católicos. **Cultura**, Brasília, n. 23, 1976.

BRITTO, Ieda Marques. **Samba na cidade de São Paulo (1900-1930)**: um exercício de resistência cultural. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

CUNHA, Maria Manuela L. C. da. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja no Brasil**: Primeira época: Tomo II/1. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MIRA, João Manoel Lima. **A evangelização do negro no período colonial no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1983.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo 'popular' como base religiosa. In: CAMARGO, Candido Procópio F. de (Org.). **Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**: Catolicismo popular, n. 36, p.131-141, 1976.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O catolicismo rústico no Brasil. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Campesinato Brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

QUERINO, Manoel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur. **Aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino do século XVIII. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

SCHWARCZ, Lilia M. **Retrato em branco e preto**: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Cia. Das Letras, 1987.

TERRA, João Manoel Lima. **Bíblia, Igreja e escravidão**. São Paulo: Loyola, 1993.