



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS V
Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local**

Gabriella Oliveira Bonomo

**O BOM SENHOR JESUS DOS MARTÍRIOS – IRMANDADES DE
AFRICANOS E CRIoulos NA BAHIA OITOCENTISTA**

Santo Antônio de Jesus – BA
2016

GABRIELLA OLIVEIRA BONOMO

**O BOM SENHOR JESUS DOS MARTÍRIOS – IRMANDADES DE AFRICANOS
E CRIoulos NA BAHIA OITOCENTISTA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História no Programa de Mestrado em História Regional e Local, na área de concentração de Estudos e Trajetórias de Populações Afro-brasileiras, do Departamento de Ciências Humanas – Campus V Santo Antônio de Jesus, da Universidade do Estado da Bahia, sob orientação da Prof. Dr^a Maria das Graças de Andrade Leal.

Santo Antônio de Jesus – BA

2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Sistema de Bibliotecas da UNEB

Bonomo, Gabriella Oliveira

O Bom Senhor Jesus dos Marítimos-Irmandade de Africanos e Crioulos na Bahia Oitocentista / Gabriela Oliveira Bonomo . – Santo Antonio de Jesus, 2015.

106f.

Orientadora: Prof^ª. Dr.^ª Maria das Graças de Andrade Leal.

Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Campus V. 2015.

Contém referências.

GABRIELLA OLIVEIRA BONOMO

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em História Regional e Local, na área de concentração de Estudos e Trajetórias da População Afro-brasileira, do Departamento de Ciências Humanas – Campus V Santo Antônio de Jesus, da Universidade do Estado da Bahia.

Aprovada em: 13 de abril de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Maria das Graças de Andrade Leal (Orientadora)
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Prof^ª. Dr^ª. Isabel Cristina Ferreira dos Reis
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Prof^ª. Dr^ª. Edilece Souza Couto
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Aos africanos e crioulos devotos do Nosso Senhor Jesus dos Martírios.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, agradeço a Deus, autor da minha fé, por me conceder paciência e sabedoria para continuar no caminho, mesmo diante dos desafios da escrita, da pesquisa e do imenso calor cachoeirano que não me permitia estudar pela tarde. Agradeço por direcionar meus caminhos.

À minha família que esteve ao meu lado mesmo com os mil quilômetros de distância, “Enquanto houver vocês do outro lado, aqui do outro eu consigo me orientar...”.

À minha família cachoeirana, minha sogra e meu sogro, por me tratarem como filha. Minha cunhada, Rafaela, pelo amor e carinho de sempre e também por ser mãe das crianças mais fofas do mundo, Sarah e Enzo, e ao meu cunhado Ricardo pela atividade funcional, aliviou meu estresse e ainda me deixou em forma, só tenho a agradecer. As minhas vizinhas e amigas Laila e Laina por fazerem diversão em algumas tardes, com filmes, seriados e conversas, obrigada!!

Aos meus amigos queridos que conheci em Eunápolis, os “amigos birita”, Ivone Marambaia, minha bibliotecária preferida, ao meu eterno chefinho Pedro Daniel, por ter me apoiado e ajudado do início ao fim do mestrado. A Tâmara Marambaia pela alegria de sempre e a minha querida amiga Juliana Alves, por tudo, pelos helps e pelo apoio incondicional. Amo vocês!

Ao meu amigo do sertão da Bahia, da Chapada Diamantina, de Nova Colina para mundo, meu professor universitário preferido, Welber Pina, por ser apenas meu amigo.

À minha querida orientadora Graça Leal. Sou imensamente grata por tudo, pela confiança, pela paciência, pelas dicas de pesquisa, pelo apoio e pela dedicação em ler minuciosamente meu trabalho. Obrigada!

Às professoras Isabel Reis e Edilece Couto que no exame de qualificação contribuíram com excelentes sugestões e também por terem feito o momento divertido e agradável, obrigada!!

Agradeço aos meus professores que acompanharam minha vida acadêmica desde o início, e que me apoiaram e foram grandes exemplos de mestres me ensinando a amar a docência e a história, e que hoje são grandes amigos. Charles Nascimento de Sá, em especial, por ter lido meu texto da qualificação quando a angústia em saber se estava no caminho certo tomava conta de mim – risos.

À Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal do Ensino Superior - CAPES que concedeu a bolsa, tão importante para o desenvolvimento do trabalho.

Às minhas amigas Amacilene e Nátila, que foram compreensivas, mesmo perdendo o processo de gestação e nascimento de Letícia e Sofia, continuaram sendo amigas, sem cobranças. Amo vocês.

Às minhas amigas de infância que casaram Michele e Ruthielle, por conta do processo da escrita e da pesquisa, não pude ir a nenhum dos dois casamentos, queria muito ter dividido essa alegria com vocês, agradeço o carinho e a compreensão.

Ao meu querido amigo da graduação, Tharles, por ter me acolhido em sua casa em Santo Antônio de Jesus no início do processo de seleção e aulas. Saudades das nossas prosas.

Aos meus meninos e meninas da linha II, Priscila, Mara, Joelma, Karla, Paulo, Marcelo e a minha xará Gabi, em especial, quantos problemas foram causados por termos o mesmo nome, heim?! Agradeço por tornarem o processo menos doloroso e mais humanamente possível. Compartilhar a escrita e o desenvolvimento de cada etapa com vocês foi confortante, obrigada!!

À Mara, Priscila, Joelma e Gabi pela maravilhosa viagem que fizemos ao Pará, guardarei ótimas recordações dessa nossa aventura! Ainda dou risada de Joelma por me achar engraçada!! Valeu mesmo.

Aos meus colegas da turma de 2013 pelos almoços, pelas sopas, pelas cervejas, pelas gargalhadas que me fizeram dar no grupo do facebook. Em especial à Letícia pelos papos nas noites e madrugadas no hotel, à Cristina pela casa, cama, comida e roupa lavada, à Indira pelo carinho, e ao meu compadre Adriano pelas risadas.

Agradeço em especial ao Rodrigo, minha gratidão por seu apoio nessa etapa será eterna. Seu carinho e suporte são as razões deste trabalho ter sido concluído com êxito e sem maiores danos psicológicos. Agradeço imensamente sua paciência em suportar meu humor. “De tanto não parar a gente chegou lá...”. Te amo!

E por fim, agradeço aos que contribuíram com boas energias, com carinho e com palavras de fé no dia-a-dia, obrigada a todos que passaram em minha vida durante esses dois anos.

É no xaréu que brilha a prata luz do céu
E o povo negro entendeu que o grande vencedor
Se ergue além da dor
Tudo chegou sobrevivente num navio
Quem descobriu o Brasil?
Foi o negro que viu a crueldade bem de frente
E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente

Caetano Veloso, 1985.

RESUMO

As irmandades religiosas fizeram parte da dinâmica expansionista de todo império ultramarino português e, a partir delas, o catolicismo se propagou enquanto sofreu modificações em seu modelo tradicional através da inserção de elementos culturais e religiosos de africanos e seus descendentes, na América portuguesa em particular. Com o objetivo de compreender e identificar as práticas de sociabilidade e religiosidade presentes nas irmandades com devoção ao Senhor Bom Jesus dos Martírios em Salvador, Itaparica e Cachoeira nos oitocentos, que eram compostas, principalmente, por africanos e crioulos, neste trabalho estão analisados, na perspectiva da história social e cultural afro-brasileira, aspectos relativos às divergências étnicas identificadas no seu interior, que, por sua vez, refletiam no exercício dos micro-poderes presentes na sua estrutura organizacional, especialmente aqueles relacionados aos cargos da mesa administrativa, bem como as festas, procissões e rituais fúnebres que marcaram as suas práticas religiosas nas referidas cidades do Recôncavo Baiano no contexto do Império Brasileiro.

Palavras chave: Irmandades religiosas de africanos e crioulos. Religiosidade afro-brasileira. Devoção ao Senhor Bom Jesus dos Martírios. Recôncavo Baiano.

ABSTRACT

The religious brotherhoods were a part of the expansionist dynamic of all Portuguese ultramarine empire and, from them the catholicism spread while it changed its traditional shape with the insertion of cultural and religious elements from Africans and their descendants, particularly in the Portuguese America. This research goals to understand and identify the sociability and religiousness practices in the brotherhood which was devoted to the “Good Lord Jesus of the Martyrdoms” in Salvador, Itaparica and Cachoeira in the 19th century, which was made, mostly, by Africans and creoles. In this search are analyzed, from the perspective of the social and cultural afro-brazilian history, aspects of the ethnics divergences identified from inside, which reverberated in actions of micro powers existent in its organizational structure, especially those related to the administrative positions, as the organization of celebrations, processions and funeral rituals that featured their religious practices in the cities of Recôncavo Baiano in the Brazilian Empire context.

Key Words: Religious brotherhoods of africans and crioulos. Religiousness afro-brazilian. Devotion to “Good Lord Jesus of the Martyrdoms”. Recôncavo Baiano.

SIGLAS E ABREVIATURAS

ACMS – Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador

ACR – Arquivo Regional de Cachoeira

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

CPAB – Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia

IGHB – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

IPAC – Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – DEVOÇÃO AO SENHOR DOS MARTÍRIOS: ORIGENS E EXPANSÃO DAS IRMANDADES RELIGIOSAS NO BRASIL E NA BAHIA	23
1.1. Expansão da fé católica na África e no Império Ultramarino Português: a importância das irmandades religiosas e suas devoções.....	24
1.2. A cidade da Bahia e o seu recôncavo no século XIX.....	28
1.3. O culto e devoção ao Senhor Bom Jesus dos Martírios.....	35
CAPÍTULO II – IRMANDADES DO SENHOR BOM JESUS DOS MARTÍRIOS EM SALVADOR, CACHOEIRA E ITAPARICA: PRÁTICAS DE PODER, FÉ E DE SOCIABILIDADES	39
2.1. Poderes administrativos nas confrarias.....	43
2.2. Africanos versus crioulos: rivalidades étnicas nas irmandades religiosas.....	55
2.3. “Com muita música boa e ornamentos de luxo”: práticas de devoção das irmandades dos martírios em suas festas e procissões.....	60
CAPÍTULO III – AS RELAÇÕES SOCIAIS, OS RITOS FÚNEBRES E OS DESEJOS POST-MORTEM DOS CONFRADES	71
3.1. Os irmãos.....	71
3.2. Rituais fúnebres na história: transformações ritualísticas e seus impactos nas irmandades.....	75
3.3. Enterramentos: ritualística religiosa e social das irmandades.....	83
3.4. O homem e a morte: desejos post-mortem e a função das irmandades na passagem para o outro mundo.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
FONTES	103
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

Atualmente, nas cidades baianas, é possível observar, através das estruturas arquitetônicas e igrejas, o quanto as questões ligadas à devoção e religiosidade, desde os séculos passados, foram e ainda são importantes. As festas, missas, procissões, funerais e demais rituais fazem parte de uma cultura religiosa que se preservou e se tornou sinônimo de identidade. Através de alguns estudos¹, sabemos que a maioria desses atos, da forma que conhecemos na atualidade, surgiu através de irmandades religiosas que se consagraram e permaneceram com suas devidas e inevitáveis mutações. Mas, estudos acerca dessa temática continuam limitados, principalmente, quando se trata de pesquisas vinculadas ao interior da Bahia e sobre algumas irmandades compostas por homens e mulheres de cor e devoções específicas. Tratando-se de irmandades com invocações a Cristo, o problema acentua-se.

A partir da pesquisa inicial, identificamos três irmandades com devoção ao orago do Bom Senhor Jesus dos Martírios na Bahia – alvo desta investigação –, nas cidades de Cachoeira, Itaparica e Salvador, além de uma devoção² em Maragogipe, com as presenças marcadas por homens e mulheres africanos e crioulos.

Uma das faces mais interessantes dos estudos acerca das irmandades religiosas é o seu aspecto frente às redes de sociabilidades entre os confrades, para além da questão devocional que as envolvem e, conseqüentemente, dos diversos rituais característicos, com inúmeros aspectos simbólicos específicos dos grupos que as formam. Nesse sentido, este trabalho tem a intenção de responder aos seguintes questionamentos: Qual a origem da devoção do Bom Jesus dos Martírios na Bahia? O que levou homens de cor a aderirem ou escolherem a devoção do Bom Jesus dos Martírios? Quais foram as práticas religiosas que caracterizaram a sociabilidade entre os irmãos e irmãs das Irmandades do Bom Senhor Jesus dos Martírios, na Bahia oitocentista? Quais eram as características em comum destas irmandades? Quais os significados presentes nas

¹ Ver mais em: COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860 – 1940)*. Salvador: Edufba – Coleção Bahia de Todos os Santos, 2010; REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Ed. Alameda, 2011b; SILVA CAMPOS, João da. *Procissões tradicionais da Bahia*. 2. ed. Salvador: Ed. Conselho Estadual de Cultura, 2001; e SOUZA, Marina M. *Reis negros no Brasil escravista: história da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

² “Devoção” se caracterizava por um grupo de pessoas devotas a algum santo católico, porém, sem se institucionalizar como irmandade.

manifestações, nos atos de devoção e fé, a partir das procissões, funerais, missas e festas?

Para tanto, utilizamos fontes primárias que nos auxiliaram a identificar os aspectos citados acima. As fontes foram encontradas no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), no Arquivo Regional de Cachoeira (ARC), no Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS), no Arquivo Ultramarino (AHU) e na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Estes dois últimos possuem um conjunto de documentos digitalizados com fácil acesso ao público.

No APEB, encontramos documentos como testamentos e inventários dos confrades, processos crimes relacionados aos irmãos de cor, ofícios, cartas de confirmação de compromisso, livro de tombo de bens, notificações, etc. No ARC, testamentos e inventários; no AHU, termos de compromisso e ofícios; no ACMS, documentos diversos acerca das irmandades religiosas da Bahia; e na Hemeroteca Digital, descobrimos jornais do período.

Metodologicamente, analisamos as fontes de forma qualitativa e, dessa maneira, compreendemos os sujeitos e suas participações no meio social e nas irmandades religiosas, em especial, levando em consideração suas particularidades, com a motivação em saber como esses sujeitos viviam e quais foram as suas experiências dentro das confrarias com devoção ao Senhor dos Martírios na Bahia oitocentista. Também relacionamos o método indiciário³ e a ligação nominativa⁴, na medida em que buscamos informações e pistas nas fontes e as cruzamos para uma apropriação dos detalhes, sinais e vestígios que julgamos importantes, para uma melhor compreensão sobre o documento e o que pode nos informar a respeito do objeto.

As fontes utilizadas na pesquisa lançam luz acerca dos nossos objetivos, sendo uma delas os compromissos das irmandades, por exemplo, que eram registrados em um livro que normatizava o funcionamento, os direitos e deveres dos irmãos, cuja aprovação era essencial para a legitimação e reconhecimento público dessas instituições. Através desse documento, identificamos suas regras, os cargos administrativos e suas respectivas funções, a forma de condução das festas, procissões, rituais fúnebres, assistencialismos, relações de poder e, algumas vezes, até os conflitos

³ Sobre o método indiciário, ver GINZBURG em *O queijo e os vermes* (1987) e *Mitos, emblemas e sinais* (1989). Nestas obras, o autor apropria-se dos detalhes, pistas e sinais de suas fontes para compor o enredo de suas narrativas.

⁴ Sobre o método denominado como “ligação nominativa”, ver em SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1999.

étnicos. Os testamentos e inventários possibilitam mapear as redes de sociabilidade e, em alguns casos, os fragmentos da vida do testamenteiro.

É importante ressaltar que as fontes analisadas, dentro da perspectiva da história social, nos permitiram refletir e problematizar o homem negro e escravizado como sujeito social e produtor das suas próprias experiências, diante do meio social em que estava inserido.⁵ Esse campo da História permite a utilização de novos percursos metodológicos, ao possibilitar a inserção, na história do Brasil, da vida de homens e mulheres de cor que percorreram os caminhos tortuosos da escravidão.

Nosso universo cronológico compreende o período imperial brasileiro, tempo este conhecido por grandes e turbulentas situações políticas, sociais e econômicas. Um dos marcos importantes para o desenvolvimento dessa análise, durante esses anos, foi a extinção oficial do tráfico negreiro, em 1850, e a intensificação do comércio interno de escravos, conhecido por tráfico interprovincial. Até a proibição do comércio de escravos do Atlântico, por exemplo, este foi o período de maior intensidade do tráfico de africanos para a Bahia. Entretanto, após 1850, ocorreu um intenso comércio interno, principalmente daqueles escravos que estavam localizados em regiões açucareiras e, devido à crise, foram vendidos para as regiões das minas e também para as lavouras de café em São Paulo.⁶ A província do Rio de Janeiro, juntamente com a da Bahia, lideraram essas transições interprovinciais.⁷

“Com o tráfico interno, a Bahia foi a província que registrou o menor crescimento da população escrava: cerca de 14%”, comparando com o crescimento de 237% do Rio de Janeiro, 118% de Minas Gerais e 102% de São Paulo.⁸ Entre 1819 e 1872, com a crise na produção açucareira e do sistema *plantation*, o intenso trabalho nas minas e a produção de café em São Paulo abalaram economicamente e populacionalmente a província da Bahia, como veremos nos capítulos seguintes. Diante desse contexto, por exemplo, a capela da Barroquinha, local onde funcionou a Irmandade do Bom Jesus dos Martírios em Salvador, teve sua reforma prejudicada, pois

⁵ BARROS, José D'Assunção. Os campos da história: uma introdução às especialidades da história. *Revista HISTEDBR OnLine*, Campinas: Unicamp, n. 16, dez., 2004. p. 13-35. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/revis/revis16/art3_16.pdf>. Acesso em: 02 set. 2013.

⁶ FLAUSINO, Camila Carolina. *Negócios da escravidão: tráfico interno de escravos em Mariana, 1850-1886*. 2006. 203 fls. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF – Juiz de Fora, 2006. p. 13-14. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/ppghistoria/files/2009/12/Camila-Carolina-Flausino.pdf>>. Acesso em 07 jan. 2016.

⁷ ANDRADE, Rômulo. Havia um mercado de famílias escravas? A propósito de uma hipótese recente na historiografia da escravidão. In: *Revista de História*, Juiz de Fora: UFJF, v. 4, n. 1, 1998. p. 95.

⁸ FLAUSINO. Op. Cit. p. 70.

a Igreja Católica não estava repassando recursos necessários. Os irmãos, na tentativa de angariar fundos, realizaram algumas loterias, após solicitar ao Presidente da Província, para que pudessem assim concluir a reforma.⁹

No campo da religiosidade, na segunda metade do século XIX ocorreram mudanças implementadas pela Igreja Católica, conforme diretrizes instituídas pelo Papa Pio IX (1846–1878) e, principalmente, pela promulgação dos dogmas da Imaculada da Conceição (1854) e da Infallibilidade do Papa (1870), o que passou a interferir nos antigos costumes presentes nas irmandades e nas suas formas de festejar. Os dogmas tinham como pretensão guiar os leigos a cultuarem outros santos, como por exemplo, Maria, mãe de Jesus. Legitimavam, também, o poder do Papa como o principal representante da Igreja Católica. De certo modo, o que a Igreja sugeria eram cultos mais modestos, sem extravagâncias, exclusão das práticas africanas do seio da Igreja, além da contenção dos gastos exorbitantes com festas e demais rituais, como será visto no capítulo II.¹⁰

As imposições da Igreja, que tinha a intenção de modificar os antigos costumes das irmandades, principalmente em relação aos seus modos de cultuar os santos, ocorreram na Bahia na segunda metade do século XIX, tendo como o seu principal agente D. Romualdo Seixas, arcebispo entre 1827 e 1860. No entanto, o mesmo arcebispo enfrentou dificuldades para modificar costumes que há séculos faziam parte do cotidiano da Bahia, particularmente aqueles vinculados às práticas ritualísticas no interior das irmandades religiosas.¹¹

Sobre as irmandades, João Reis nos diz que elas existiam em Portugal desde o século XIII. Chegaram à América Portuguesa como parte do processo expansionista e colonial. No novo território, apresentaram características semelhantes, com função assistencialista e de ajuda mútua entre os irmãos. De modo geral, existiam irmandades de negros, brancos e aquelas separadas por estratos ou categorias sociais. Reis compreende as irmandades como espaços que tinham a “função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais da

⁹ Jornal Correio da Bahia. Assembleia Provincial. 36ª Sessão Ordinária em 13 de abril de 1877. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

¹⁰ MENDES, Ediana Ferreira. Festas e procissões na Bahia Colonial (1640-1750). In *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: ANPUH, 2009. p. 1-8. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1156.pdf>>. Acesso em 10 jan. 2016. p. 1-2.

¹¹ Sobre essas mudanças na maneira de festejar e cultuar os santos de devoção, ver: COUTO. Op. Cit. p. 183-207 e TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades, Igreja e Devoção no sul do Império do Brasil*. Porto Alegre: Ed. Unisinos, 2008. p. 100-110.

Bahia”.¹² Em relação às irmandades de homens de cor, a formação delas também poderia estar ligada às questões étnicas. Considerando as dificuldades encontradas, desde a vinda da África e as outras diversas vinculadas ao regime escravista, esses africanos encontraram nessas instituições, apesar da ligação delas com o Estado e a Igreja, locais propícios para redefinirem seus laços, culturas e se posicionarem legalmente diante do sistema e daquilo que era imposto.

A existência dessas irmandades atravessou o período colonial e se fez presente, talvez em menor número, durante o Império brasileiro.¹³ Em relatório encomendado pelo arcebispo da Bahia, no ano de 1862, Dom Manoel Joaquim da Silveira, por exemplo, contabilizou-se uma quantidade significativa de irmandades na cidade de Cachoeira, na Bahia. Algumas existiam desde o período colonial, como por exemplo, a Irmandade da Conceição, constituída em 1780, tendo seu compromisso reformado em 1853, situada na capela de Nossa Senhora do Monte. Existia ainda a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Monte Formoso, constituída em 1727, situada na mesma capela.¹⁴ Com invocações a Cristo, sabe-se da existência das Irmandades do Bom Jesus da Paciência de crioulos e da Irmandade do Bom Jesus dos Martírios de africanos.¹⁵ Veremos a seguir que a formação dessas irmandades na Bahia foi algo que ultrapassou as fronteiras, situando-as em diversas localidades. Marina de Mello Souza considera que “a organização de africanos e seus descendentes em irmandades leigas foi um dos padrões sociais comuns à vasta região que constitui o universo de relações escravistas e coloniais em torno do oceano atlântico”.¹⁶

Nosso objetivo é lançar luz na trajetória desses sujeitos que se relacionaram dentro e fora das irmandades religiosas, cujas experiências, tanto individuais quanto coletivas, tornaram-se fundamentais em suas escolhas e para os caminhos que percorreram. Nessa perspectiva, compreendemos as irmandades de negros da região do Recôncavo Baiano açucareiro e fumageiro como instituições onde seus irmãos estavam dispostos a recriarem suas identidades, que foram por ora perdidas e proibidas pelas

¹² REIS. Op. Cit. 1991. p. 53.

¹³ Em artigo intitulado “Festejar os Santos em Salvador: regras eclesiásticas e desobediências leigas (1850-1930)”, Edilece Couto afirma que com o processo de romanização, liderado principalmente pela figura de Dom Romualdo Seixas, as irmandades foram perdendo força, realizando fusões e se extinguindo.

¹⁴ Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, GA/CHAN/IOMP/RB/02.

¹⁵ SANTOS, Jadson Luíz dos. *Cachoeira III séculos de história e tradição*. Salvador: EGBA, 2010.

¹⁶ SOUZA. Op. Cit. 2002, p. 162.

autoridades na América Portuguesa. O calundu, o candomblé e outros ritos religiosos afro-brasileiros são exemplos de recriações que se encaixam nessa ideia.¹⁷

Outro ponto essencial neste trabalho é a análise do meio social, importante no estudo acerca dessas instituições. Como base, utilizamos os estudos realizados que abordam o período sob investigação. Por exemplo, Leal, em *Manuel Querino*, quando analisa a vida e obra do sujeito negro e militante da Bahia, revela-nos a importância da compreensão de suas obras a partir do meio em que Querino estava inserido, conforme afirma: “o ambiente em que viveu constitui-se no cenário onde as ações deste homem se deram em relação a outros sujeitos.”¹⁸ Assim como Leal, em *Manuel Querino*, João Reis, em *Domingos Sodré*, mostra-nos como essa possibilidade pode ser rica no estudo historiográfico. Percebendo o meio em que os sujeitos estavam inseridos, os autores conseguem compreender os diversos anseios e mudanças pelas quais os sujeitos passaram no decorrer de suas vidas.

Em nosso caso, analisamos o contexto socioeconômico de Salvador, Cachoeira e Itaparica nos oitocentos, para compreendermos as ações das Irmandades, assim como as ações de seus confrades, realizando também o processo inverso. Dessa maneira, o conhecimento se amplia de modo a identificar a complexidade das instituições e entender o conjunto delas, do ponto de vista dos irmãos e das próprias instituições.

Nesse sentido, cabe também explicitar e compreender que a religião e a religiosidade exercem uma influência extremamente forte na vida e na ação do homem. Com suas orientações, regras e dogmas, as religiões foram e ainda são capazes de realizar intensas transformações na vida dos sujeitos que as praticam. Dessa forma, a presente dissertação se apresenta com um olhar voltado sobre estes elementos. Compreendendo isto, é importante salientarmos as discussões acerca da história das religiões e o seu contexto neste texto. Trabalhos importantes, como os de Augusto Comte, E. B. Tylor, Émile Durkheim e Max Weber¹⁹, contribuíram para o seu desenvolvimento enquanto disciplina. Essencialmente pioneiros, esses autores demonstraram, em seus estudos, características singulares que influenciaram no entendimento acerca dos conceitos de religião e da religiosidade. Com uma visão evolutiva da sociedade, por exemplo, Comte creditou as práticas “teológicas” como

¹⁷ PARÉS. Op. Cit. 2008.

¹⁸ LEAL, Maria das Graças de Andrade. *Manuel Querino entre letras e lutas: Bahia 1851-1923*. São Paulo, SP: Ed. Annablume, 2009, p. 24.

¹⁹ Para maiores detalhes, ver HERMANN, Jacqueline. “História das religiões e religiosidade”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997. p. 329-352.

parte do primeiro estágio do qual toda a sociedade passaria até chegar ao seu ápice, na direção de que tais práticas passariam a ser dispensáveis e substituídas pelas leis científicas. Ou seja, a religião aqui está puramente relacionada e ligada ao ser humano em sua fase mais primitiva da história. Mas, segundo Hermann, somente a partir do século XIX, com a instituição da sociologia como disciplina autônoma e preocupada com as relações e a dinâmica social, foi que a religião obteve maior notoriedade e, dessa forma, passou a ser percebida como parte importante da construção do ser social.²⁰

Durkheim e Weber foram os dois autores, segundo Hermann²¹, que influenciados pela sociologia, passaram a colocar as questões religiosas como parte indispensável para compreender a sociedade. No caso de Durkheim, a sociedade era entendida a partir de um ponto de menor escala, ou seja, primitivo, passando por evoluções até conseguir alcançar o seu limite máximo na escala evolutiva. Com clara influência de Comte, o autor se debruçou sobre o estudo da religião adotando uma perspectiva evolutiva, mas assimilando as formas de crença a um complexo religioso único e característico de cada período. O totemismo, por exemplo, acreditava-se ser a base primitiva e original da vida. A princípio, essa visão da religião de Durkheim, metodologicamente falando, a colocou como um aspecto que se relacionava com os diversos fatores sociais e econômicos, haja vista o seu pensamento evolucionista que enquadrava os aspectos primitivos da religião a uma determinada sociedade também primitiva.

A partir da influência da Escola dos Annales e de seus fundadores, Marc Bloch e Lucien Febvre, em meados da década de 1920, a historiografia acerca da religião e da religiosidade propôs entender a vivência e a experiência religiosas do sujeito de forma a identificar aspectos culturais a partir delas. Já no Brasil, no que diz respeito, em especial, ao papel e influência do africano nos estudos acerca da religiosidade, temos as reflexões de Nina Rodrigues e Gilberto Freyre.²²

Rodrigues²³, por exemplo, acreditava que esses espaços, as instituições religiosas, eram instrumentos de poder utilizados pela elite escravocrata, especialmente pelos representantes da Igreja Católica no processo de catequização e aculturação dos negros, visando inseri-los no projeto de Deus.

²⁰ HERMANN. Op. Cit. p. 329-352.

²¹ Idem. Ibidem. p. 239-352.

²² Idem. Ibidem. p. 329-352.

²³ RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1935.

Os problemas humanos suscitados pela colonização foram tratados a partir de conceitos como liberdade (o grande tema jesuítico da liberdade dos índios), reino de Deus (a colonização estabelece o reino de Deus nas Américas), redenção (a vinda de africanos para a América faz parte de sua redenção), providência (Deus escolheu o povo português para realizar o seu plano no mundo), salvação (todos se salvam pela participação à conquista espiritual) etc.²⁴

Essa linha de pensamento da Igreja, relativa aos conceitos de “liberdade, reino de Deus, redenção e salvação”, está imbricada ao modo com que a Igreja Católica conduziu e se comportou durante todo o processo de colonização e, principalmente, com a política de evangelização de índios e africanos nos períodos colonial e imperial.

A escritura sagrada testemunha que os negros “da Etiópia” têm que ser humilhados pelos brancos, mas esta escravidão é caminho de salvação para os africanos. Os índios são livres por vontade de Deus, contudo eles vivem numa ignorância invencível, de sorte que a catequese lhes é necessária para salvação.²⁵

Ao contrário de Rodrigues, Gilberto Freyre²⁶ apresentou o espaço das irmandades como lugar de resistência cultural, onde os homens escravizados aproveitavam-se da autorização do Estado e da Igreja para desenvolver e praticar seus atos religiosos. Freyre foi um dos poucos autores a chamar a atenção para “o papel e a importância da população africana para a formação da cultura brasileira”.²⁷

O Brasil foi formado sob a influência de diversas culturas, principalmente no campo da religiosidade, e, nesse ponto, falaremos sobre os estudos acerca da população africana e suas influências nos meios social e cultural baiano, trazendo algumas discussões teóricas abordadas no decorrer do texto, como por exemplo, o trabalho de Roger Bastide²⁸, que deixou um marco na perspectiva das pesquisas e estudos sobre as características específicas da religiosidade brasileira, ao trabalhar com a ideia de sincretismo, termo utilizado para discutir sobre as diversas misturas que ocorreram nas religiões e nas culturas dos diferentes povos que aportaram na América Portuguesa e

²⁴ HOORNAERT, Eduardo. *A formação do catolicismo brasileiro (1500-1800)*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1974. p. 34.

²⁵ Idem. *Ibidem*. p. 36.

²⁶ FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento urbano*. 15. ed. São Paulo: Ed. Global, 2004.

²⁷ QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)*. São Paulo: Ed. Annablume, 2002. p. 22.

²⁸ Sobre a temática, ver BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.

que não renunciaram ao culto dos seus orixás²⁹, como podemos observar na citação abaixo:

Em Bastide, o sincretismo aparece como uma das características dos países que conheceram a escravidão, e que, portanto, misturavam raças e povos, impunham a coabitação de diversas etnias num mesmo lugar, e levavam à ‘criação, acima das nações centradas nelas mesmas, de uma nova forma de solidariedade de cor’. A tese de Bastide é a de que cada elemento que compõe o que ele chama de ‘sociologia da bricolagem’ tem um lugar determinado, e que o conjunto de todos os elementos só ganha sentido enquanto resultado das novas interações destes mesmos elementos quando postos em contato. Nessa perspectiva, as diversas etnias africanas que chegaram ao Brasil não só fundiram-se em diferentes combinações afrocatólicas, como terminaram por fomentar um outro sincretismo – o das próprias religiões africanas que aqui se encontraram.³⁰

O sincretismo é conceituado como um processo que tende a fundir em uma só religião os ideais das outras. Entretanto, neste trabalho, partimos do pressuposto de que a cultura não se relaciona unicamente através de dominação e opressão de uma em detrimento da outra. Entendemos que ela circula e nos mostra resultados de encontros múltiplos, sendo caracterizados como um fenômeno histórico-social, em que uma cultura pode ser passada de uma sociedade para outra e modificada por suas particularidades, sendo elas semelhantes ou não, e, voltando ao ponto de origem, influenciada pela cultura da qual saiu, inserida de elementos da cultura que a recebeu, conforme Burke compreende serem

as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro (*sic* – como sugere o sincretismo), quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos (...).³¹

Esse hibridismo está presente, por exemplo, nas festas das irmandades religiosas e nos variados elementos utilizados pelos negros, desde a vestimenta, a rigorosa hierarquização presente nos lugares a serem ocupados, até a identificação dos santos católicos com os *minkisis*. O hibridismo se constitui através do contato entre duas culturas e pelo tipo de relação que surge nesse contato.

Na Bahia, a maioria das festas católicas herdou da tradição portuguesa a preocupação com o luxo e a ostentação. Na procissão do Triunfo da Cruz de Cristo Nosso Senhor havia em quantidades bandeiras, estandartes,

²⁹ FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa de Minas Gerais*. São Paulo: Ed. EDUSP, 1995.

³⁰ HERMANN. Op. Cit. p. 348.

³¹ BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2013. p. 31.

candelabros... Negros libertos ou escravos participavam dessas festividades. (...) Os negros se identificavam com esse catolicismo. Catolicismo barroco, repleto de sobrevivências pagãs, com seu politeísmo disfarçado, superstições e feitiços.³²

E essas festividades, que aos olhos da Igreja pareciam profanas e cheias de superstições, eram vivenciadas pelos confrades como sagradas, porque, de acordo com Mauro Tavares, “o contato entre o sagrado e profano só é possível se, em alguma medida e em algum grau, o profano se torna sagrado”.³³ Assim, Tavares conclui:

O que nos leva a crer que, ao festejarem seus santos de devoção, os leigos vivenciavam a religiosidade a seu modo, a partir de seu entendimento da crença católica, em que veneração e adoração ao orago representavam essa crença e a viabilidade da relação entre coisas sagradas e profanas. Festividades que eram vistas como profanas pelos membros da igreja reformadora eram tidas como sagradas ou adquiriam sentido sagrado para os irmãos devotos que as vivenciavam.³⁴

Em concordância com o exposto, temos o exemplo de Peter Burke, quando nos contou que Vasco da Gama, ao chegar com seus homens em um templo indiano em Calcutá, encontrou uma imagem não muito comum, sendo essa imagem as “cabeças de Brahma, Vishnu e Shiva”, a qual eles traduziram como a santíssima trindade. Dessa mesma forma, entendemos que “os escravos africanos se adequavam ao cristianismo, principalmente as primeiras gerações, ao mesmo tempo em que mantinham suas crenças tradicionais.”³⁵

As irmandades leigas, de certa forma, funcionaram como um aparato de controle por parte do Estado, mas essa inserção forçada gerou uma fusão de elementos com aquilo que é imposto e com aquilo que se traz de herança, o que é tratado mais adiante, quando abordamos sobre as festas, procissões e rituais fúnebres das Irmandades dos Martírios na Bahia.

Para desenvolver a análise aqui proposta, o presente trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado **Devoção ao senhor dos martírios: origens e expansão das irmandades religiosas no Brasil e na Bahia**, apresentamos, inicialmente, um aspecto geral do espaço e do tempo em que essas confrarias estavam

³²FARIAS, Sara Oliveira. *Irmãos de cor, de caridade e de crença: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX*. 1997. 139 fls. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador, 1997. Disponível em: <<http://www.ppgh.ufba.br/wp-content/uploads/2014/07/Irm%C3%A3os-de-cor-de-caridade-final.pdf>>. Acesso em 20 out. 2010. p. 108.

³³TAVARES. Op. Cit. p. 200.

³⁴Idem. Ibidem. p. 200.

³⁵BURKE. Op. Cit. p. 57.

inseridas, com o objetivo de demonstrar o papel sociocultural dessas irmandades nesses lugares. Em seguida, realizaremos um breve histórico de como ocorreu a expansão do cristianismo na África e quais as consequências dessa expansão para o catolicismo no Império ultramar português. No terceiro momento, a análise é feita em torno do surgimento das irmandades religiosas e leigas em Portugal e a inserção delas na América portuguesa. Além disso, são destacados os impactos para o catolicismo, a fim de mostrar os aspectos de funcionalidade e estruturas dessas confrarias. No quarto tópico, discutimos o martírio de Cristo e a devoção ao Senhor dos martírios pelos irmãos, tendo como objetivo identificar as razões pelas quais os confrades, ao fundarem as irmandades, escolheram esta devoção e quais identificações existiam com a escravidão.

No segundo capítulo, **Irmandades do Senhor Bom Jesus dos Martírios em Salvador, Cachoeira e Itaparica: práticas de poder, fé e de sociabilidades**, temos como objetivo realizar um estudo acerca da história das irmandades supracitadas, ou seja, suas origens, formas estruturais e de funcionamento, enfatizando seus cargos e respectivas funções que eram fundamentais do ponto de vista institucional e ritualístico. Concluimos o capítulo com a análise de um de seus rituais mais importantes, as festas e procissões, fundamentais do ponto de vista institucional, mas também do ponto de vista cultural dos sujeitos ali inseridos.

No terceiro capítulo, intitulado **As relações sociais, os ritos fúnebres e os desejos *post-mortem* dos confrades**, discutimos acerca das relações de sociabilidades dos membros da irmandade a partir dos seus rituais mortuários, bem como os desejos *post-mortem* desses irmãos que compunham essas confrarias no século XIX. Analisamos, também, a partir dos testamentos e inventários, o perfil dos confrades dos Martírios, para conhecer os laços étnicos, de parentesco, afetivos e profissionais e seus envolvimento com as Irmandades do Senhor dos Martírios aqui pesquisadas.

CAPÍTULO I

DEVOÇÃO AO SENHOR DOS MARTÍRIOS: ORIGENS E EXPANSÃO DAS IRMANDADES RELIGIOSAS NO BRASIL E NA BAHIA

A formação das primeiras irmandades religiosas que a história tem notícia data do início da era cristã. No entanto, por estarem marginalizadas durante esse período, foram consideradas pagãs. Com características assistencialistas e sociais, essas primeiras instituições tinham como finalidade atuar a favor dos necessitados, dando-lhes um funeral apropriado com os devidos rituais cristãos. Com a institucionalização do cristianismo como religião oficial no século IV, a Igreja passou a se responsabilizar pelas irmandades, regulamentando-as e mantendo o devido controle em relação àquilo que se cultuava e ao que era permitido.³⁶

Em Portugal, a sua existência se deu por volta do século XIII, com a mesma finalidade embrionária das que existiam no Império Romano: auxiliar pessoas necessitadas, com seu caráter assistencialista e religioso, não sendo apenas um fenômeno em Portugal, “o movimento confrarial fez parte da história europeia, manifestando-se com vigor em diversas regiões.”³⁷ Em relação aos africanos, Renato da Silveira aponta para sua participação em irmandades em Lisboa, no meado do século XV, a partir de um convite feito pelos dominicanos a um pequeno grupo para se juntar a uma confraria e zelar pelo altar de Nossa Senhora do Rosário. Segundo o autor, esse convite abriu espaço para a maior participação dos africanos, inclusive para organizar suas próprias confrarias.³⁸

Entretanto se sabe que o processo de cristianização católica dos africanos não se deu apenas com a chegada dos mesmos na América ou em Portugal. Estudos identificam a inserção do catolicismo na África a partir das grandes navegações, quando o império português, aproveitando-se da crise existente no comércio do mediterrâneo oriental, iniciou um processo de expansão comercial e religiosa. Dessa forma, o eixo

³⁶ SILVEIRA, Renato Da. *O Candomblé da Barroquinha*: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Ed. Maianga, 2006, p. 128-131.

³⁷ BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*: devoção e solidariedade em Minas Gerais – século XVIII e XIX. Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF, 2005. p. 44.

³⁸ SILVEIRA, RENATO da. Antecedentes Europeus nas Irmandades do Rosário dos pretos da Bahia Colonial. In: AZEVEDO, Elciene; REIS, João José. (org.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012. p.15-63.

econômico da Europa que era voltado para o Mediterrâneo até o século XV, deslocou-se para o Atlântico, expandindo-se para a América e novas regiões da Ásia e África.

1.1. Expansão da fé católica na África e no Império Ultramarino Português: a importância das irmandades religiosas e suas devoções

Essas grandes viagens marítimas, dos séculos XV-XVI, tiveram um forte apoio da igreja católica, que via nesse empreendimento a oportunidade de levar a fé cristã a outros povos. As navegações portuguesas tiveram maior impulso quando receberam o incentivo do infante Dom Henrique e dominaram, em 1415, a praça forte de Ceuta, no norte da África, sendo esse triunfo o marco inicial da conquista portuguesa pela Costa africana, tendo como grandes descobertas as ilhas de Porto Santo, da Madeira, dos Açores e a de Cabo Verde.

Daremos, como exemplo, a conversão do Reino do Congo ao catolicismo português. Lucilene Reginaldo nos conta que, em 1485, um fidalgo navegador, Diogo Cão, desembarcou pela segunda vez no rio Zaire. Diogo estava encarregado de firmar boas relações com os principais daquelas terras. Para garantia de um futuro promissor para o comércio, a orientação era objetiva: “não incitar nem provocar aquelas gentes, mas, com toda a atenção e com agradáveis palavras, condu[zir] os ânimos daquelas pessoas a acreditar na fé de Cristo e a fazer amizade com seu Rei”. E a religião foi um dos principais mediadores entre os reinos.³⁹

Nessa mesma expedição, Diogo Cão, ao retornar a Portugal, “levou consigo alguns negros que tinham entrado com segurança nos navios para verem as novidades das coisas” e, ao retornarem à costa africana, “vestidos de dignos fatos” e “instruídos nos artigos da Santa Fé”, encheram os olhos dos congueses com as novidades trazidas de Lisboa. Depois dos conhecimentos obtidos pelos primeiros congueses que tiveram acesso ao catolicismo, o Mani Congo enviou uma embaixada ao rei de Portugal para indicar disposição em aceitar a nova religião. “Juntamente com os presentes enviados a Dom João II, solicitava o envio de religiosos, artesãos, carpinteiros, mestres de pedraria, trabalhadores de terra, pastores etc.”⁴⁰

Mais adiante, houve um constante envio de jovens da elite do Congo para Lisboa, a fim de adquirir educação formal e religiosa, além do envio de soldados da Companhia de Jesus, terceiros franciscanos, carmelitas descalços e capuchinhos para a

³⁹ REGINALDO. Op. Cit. 2011b. p. 30.

⁴⁰ Idem. Ibidem. p. 32.

evangelização e expansão da fé católica na África Central, atingindo, principalmente, a costa e os sertões do Congo e de Angola.⁴¹ Em contrapartida, devemos considerar que essa aceitação não significou um abandono das suas crenças e costumes, como podemos observar:

Os soberanos do Congo tinham seu próprio quadro de referências culturais, bem como interesses objetivos na adoção do cristianismo. Questões em torno da poligamia ou da prática de cultos tradicionais foram fontes inesgotáveis de conflitos entre os convertidos centro-africanos e missionários de várias épocas. [...] O mesmo se pode dizer com relação às populações que, seguindo seus maiores, rapidamente aceitaram a nova religião. A permanência de alguns costumes tradicionais exemplifica bem o processo de filtragem elaborada pelos congueses com relação ao catolicismo.⁴²

Esse breve histórico acerca da introdução do catolicismo na África Central tem como objetivo esclarecer que não podemos pensar na aceitação pacífica dos escravos da América portuguesa à religião, apenas porque alguns deles já tinham certo tipo de contato com o cristianismo. Assim como Bastide, entendemos também que, principalmente na América portuguesa,

a relação entre as religiões africanas e o catolicismo não se realiza em um vácuo histórico e social. Seu ponto de partida é a situação vivida pelos africanos, obrigados a se esconderem por trás dos santos católicos para continuarem reverenciando os seus orixás.⁴³

O importante aqui é refletir sobre os impactos que o tráfico e a escravidão trouxeram aos africanos, tais como a necessidade de adaptação ao novo mundo, as adequações quanto à religiosidade, hábitos alimentares e culturais, pois tudo isso teve que ser modificado pela falta de liberdade e pela assombrosa violência que foram obrigados a vivenciar. Nesse caso, as irmandades religiosas tiveram papel fundamental no processo de reconstrução cultural desses sujeitos.

Com a colonização portuguesa na América, essas instituições foram transplantadas em suas formas básicas de organização. Com o intuito de expandir o catolicismo leigo e manter sob os olhos da igreja os africanos, as confrarias fizeram parte da vida cotidiana dos brancos, pretos, pardos, crioulos, etc., nos períodos colonial

⁴¹ REGINALDO. Op. Cit. 2011b. p. 33-35 e 39-40.

⁴² Idem. Ibidem. p. 39.

⁴³ SILVA, Luiz Cláudio Barroca da. “Equivalências Místicas”, “Princípio de Corte” e “Discurso Colonial”: ensaio de interpretação sobre a reestruturação das religiões africanas, no Brasil, pela ótica de Roger Bastide e Homi Bhabha. *Revista PARALELLUS*, Recife: UNICAP, v. 3, n. 5, jan./jun. 2012. p. 21-40. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs///index.php/paralellus/issue/view/21>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

e imperial. Essas irmandades eram formadas por leigos que organizavam suas ações sob a supervisão da igreja católica.

Para que pudessem funcionar, deveriam possuir uma igreja ou se acomodar nos altares laterais de alguma já existente. Além disso, a partir de 1765, com a reforma pombalina, deveriam possuir um termo de compromisso, documento este que regulamentava a sua funcionalidade e lhe dava legitimidade como instituição legal, permitindo a realização de suas atividades devocionais e assistenciais. No compromisso ou estatuto, a nomeação poderia variar, constavam as regras, deveres e obrigações dos irmãos e os cargos a serem ocupados mediante eleição.

A sua organização interna compreendia, assim, uma série de fatores que permitia a participação de todos os irmãos, mas de forma hierarquizada que, por sua vez, implicava na imposição de limites a serem respeitados. Como bem afirmou João Reis: “As irmandades eram associações corporativas, no interior das quais se teciam solidariedades fundadas nas hierarquias sociais.”⁴⁴ A democracia dos irmãos tinha seus limites, mas, desse modo, representavam socialmente e até politicamente os grupos sociais existentes na Bahia.

Em relação às irmandades de cor, poderiam ser de africanos (jejes, nagôs, angolas), pardos ou de crioulos, filhos de africanos nascidos no Brasil. Nesse caso, era comum a proibição de crioulos nas irmandades de africanos ou de africanos nas irmandades de crioulos. Reis cita que, em Salvador, “os jejes tinham desde 1752 sua própria Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção”; os nagôs da nação Ketu tinham a sua Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, na Barroquinha.⁴⁵ Sobre essas questões veremos mais detalhadamente no próximo capítulo.

Essas limitações a outros grupos étnicos revelam além de possíveis conflitos, a ideia de exclusividade, que remete à preservação de uma cultura e valorização de identidade. Grande parte dos estudos acerca das irmandades de cor estabelece as questões de identidade étnica como o principal fator de aproximação para a participação dos negros nessas confrarias. Acreditamos que, para além da devoção ao santo, para auxílio mútuo e amparo nas horas difíceis, os homens e as mulheres de cor do século XVIII e XIX se aglutinavam em irmandades para uma reaproximação dos laços consanguíneos, linguísticos, culturais e religiosos, principalmente porque a maioria desses laços foram ressignificados na travessia do Atlântico.

⁴⁴ REIS. Op. Cit. 1991. p. 51.

⁴⁵ Idem. Ibidem. p. 55.

Alguns pesquisadores afirmam ainda que a reunião de africanos em irmandades foi possível pela procedência das nações de origem. Ou seja, a partir da identificação entre indivíduos, fosse ela feita por linguagem ou determinados rituais, seria possível a identificação do lugar de origem, tornando-os parte de um grupo específico. Contudo, a associação do negro (africano, pardo ou crioulo) nas irmandades foi vista pela Igreja como o lugar ideal a ser ocupado por essa gente que se queria cristã-católica. Vejamos:

No que dizia respeito especificamente às populações negras, as irmandades foram vistas, tanto pelo Estado quanto pela Igreja, como instituições ímpares a serviço de um processo de cristianização que demonstrou êxito em muitos casos. Como única forma de associação em que os poderes constituídos reconheciam a congregação dos negros, as irmandades contribuíram também para a construção de solidariedades grupais, as quais facultaram o estabelecimento de graus relativos de autonomia mesmo diante da opressão do regime escravista.⁴⁶

Por isso, acreditamos que essas confrarias foram verdadeiras vias de mão dupla, que davam acesso social aos negros, fazendo deles agentes políticos, na medida em que, no interior dessas instituições, poderiam exercer micro poderes, representarem e serem representados socialmente.⁴⁷ Dessa forma, em contrapartida, possibilitavam a popularização da fé católica, como podemos observar:

O catolicismo propagou-se no Brasil principalmente pelos leigos, pessoas que não eram ligadas à instituição eclesiástica. (...) Os portugueses povoadores e desbravadores do sertão, assim como os índios mansos e os africanos escravizados, e mesmo os quilombolas eram os principais propagadores do catolicismo (...).⁴⁸

Como a igreja estava intrinsecamente ligada à coroa, à medida que se avançava o tempo moderno, tais formações ou constituições dessas irmandades passaram a ser vistas como algo que facilitava o “trabalho” eclesiástico, passando a igreja a integrar o próprio sistema que visava trazer para si o negro escravo, a fim de socializar com o seu novo ambiente. A intenção, nesse caso, foi transformar a evangelização em assunto de estado, como afirma Boschi, fazendo disso um instrumento de conquista.⁴⁹

⁴⁶ OLIVEIRA. Op. Cit. 2008. P. 258.

⁴⁷ Como por exemplo, podemos citar a revolta da Cemiterada, organizada pelas irmandades religiosas, ocorrida em 25 de outubro de 1836, em Salvador, em função da lei que entraria em vigor proibindo o costume das irmandades em enterrar os seus no interior das igrejas. Abordaremos sobre a Cemiterada no III Capítulo desta dissertação. Ver mais em Reis, 1991. p. 13-18.

⁴⁸ HOORNAERT. Op. Cit. p. 118.

⁴⁹ BOSCHI. Op. Cit. p. 02.

Se a Igreja acreditava que essas associações religiosas simbolizavam o êxito da catequização, entretanto, como vimos, o negro utilizou-se de meios para que pudesse inserir na doutrina católica preceitos religiosos próprios, o que nos faz indagar: como, de fato, caracterizou-se o culto das irmandades de negros? Sabe-se que os africanos foram trazidos para o novo mundo apenas como peça de exploração e máquinas de trabalho. Consequentemente, tiveram que moldar os seus costumes e sua cultura, apesar do sistema escravista no qual estavam inseridos. Ainda assim, eles souberam se aproveitar das brechas, como bem afirmou Luiz Vianna Filho, para infiltrarem, nesses espaços, elementos culturais próprios: “em todos os lugares estava o negro com sua cultura, os seus costumes, o seu inconsciente. E, mesmo sem querer, os ia transmitindo à nova sociedade, que, sem o perceber, ia assimilando muita coisa que lhe ensinava o negro escravo (...).”⁵⁰ Os dogmas e os preceitos cristãos de modo geral, que foram sumariamente impostos pela Igreja, agregados a uma cultura religiosa já existente, permitiram a esses indivíduos elaborarem um complexo religioso com características únicas, mas que era ao mesmo tempo católico e africano, ou seja, híbrido.

1.2. A cidade da Bahia e seu recôncavo no século XIX

Partindo da premissa de que o lugar onde o sujeito se insere, ou até mesmo uma instituição, revela muito sobre o seu cotidiano, suas ideias e experiências, nesse sentido, pretendemos realizar uma análise sobre o contexto sociocultural do lugar onde estavam localizadas as irmandades com devoção ao Senhor Bom Jesus dos Martírios na Bahia: a cidade de Salvador, a ilha de Itaparica e a cidade de Cachoeira, situadas no Recôncavo Baiano. O diálogo com o espaço nos fornece maior entendimento sobre os aspectos que envolvem essas confrarias e suas relações com seus associados, haja vista que a província da Bahia, pela sua importância, concebeu, em suas diversas regiões, irmandades com variados santos de devoção, e que não só se diferenciavam pelo santo escolhido, mas também pelo seu lugar.

Geograficamente, a cidade da Bahia tinha um porto que, além de belo, proporcionava-lhe um grande valor comercial, possibilitando, conforme Mattoso, um intenso contato com outras regiões. Consequentemente, a cidade recebia cada vez mais “navios que vinham descarregar mercadorias, carregar produtos locais e reabastecer-se

⁵⁰ VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. 4. ed. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 159.

de água e de víveres”, além de proporcionar riquezas imensuráveis para seus habitantes.⁵¹ Muitos desses navios vinham do Recôncavo Baiano, abasteciam a capital, traziam o valioso açúcar e o fumo e, no caminho de volta, carregavam produtos locais diversos. Nesse volumoso mar que a cercava, existiam ainda algumas ilhas, entre as quais a de Itaparica se destacava, principalmente por conta de sua localização em relação às demais. Administrativamente, no século XIX, a cidade de Salvador estava organizada em dez freguesias, cada uma com a sua Igreja Matriz que, segundo Reis, “refletia na união entre o poder civil e eclesiástico.”⁵²

Reis e Mattoso destacam, através desse ponto de vista, a importância e dinâmica dessas localidades que se tornaram fundamentais para o crescimento da economia baiana. Salvador pelo seu porto e excelente localização; Itaparica, dentre tantas ilhas que se destacou; e a cidade de Cachoeira dentre outras principais vilas, pela grande produção de açúcar e fumo, mas também pela produção de algodão, couro e outros produtos que, enviados para Salvador, tinham como destino as cidades europeias. Na figura abaixo, é possível observar como essas três localidades estavam próximas e como o transporte fluvial foi fundamental para esses encontros, haja vista a grande quantidade de rios navegáveis, apesar dos precários navios e barcos que realizavam o transporte de mercadorias e de pessoas.

Figura 1 – Mapa de Salvador e suas adjacências.



Fonte: Retirado do artigo: REIS, João José. Recôncavo Rebelde: Revoltas escravas nos engenhos baianos. *Revista Afro-Ásia*. Salvador: UFBA-CEAO. n. 15. 1992. p. 100-126.

⁵¹ MATTOSO, Kátia M. de Queiróz. *Bahia Século XIX: Uma Província no Império*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1992. p. 41- 47.

⁵² REIS. Op. Cit. 1991. p. 28.

No século XIX, já haviam sido desenvolvidas técnicas mais eficazes de navegação, principalmente no que diz respeito ao regime dos ventos e das correntes marítimas e a introdução dos navios a vapor, tornando a navegação mais segura. Com isso, houve um aumento considerável de viagens e, por consequência, o porto de Salvador passou a receber cada vez mais navios, o que proporcionou uma maior dinâmica econômica e social. Kátia Mattoso nos informa que somente no ano 1868 entraram no porto de Salvador 1.398 navios de alto mar, que chegavam também para se reabastecer de mercadorias e alimentar a sua tripulação, tornando essa uma das principais atividades da capital.⁵³

Em relação à população, em sua maioria, constituía-se de africanos, escravos ou libertos e crioulos. Em 1835, por exemplo, Nascimento⁵⁴, utilizando-se de dados extraídos de Reis⁵⁵, considera, para o período, a existência de uma população de 65.000 habitantes para Salvador. Desse total, 34% (22.270) eram africanos, em grande parte (70%), escravos. Muitos desses escravos que chegavam à Bahia, pelo porto de sua capital, migravam para outras regiões, inclusive para a cidade de Cachoeira e para Itaparica. Esses dados implicam pensar nos lugares ocupados por essa gente que, ora escravo ou liberto, mas africano ou crioulo, circulava pelas ruas das cidades, ocupando e dividindo espaços com o branco que o excluía. No meio desse sistema escravista, esse vasto grupo se inseria socialmente através dos ofícios praticados e, principalmente, através das instituições religiosas, nas irmandades.

Sendo assim, Salvador possuía dentro do seu núcleo urbano 82 tipos de ofícios prestados por escravos do sexo masculino e 16 prestados pelo sexo feminino. Maria José Souza de Andrade identifica dois tipos de escravos na capital, os de ganho e os domésticos. O escravo de ganho, ao trabalhar por conta própria, era obrigado a dar ao seu proprietário uma quantia sobre os seus serviços prestados, geralmente, pré-estabelecida. Esses escravos, na maioria das vezes, moravam fora da casa de seus proprietários e trabalhavam conforme suas especialidades, sendo esse um investimento lucrativo para o senhor e para o escravo. Muitos proprietários sobreviviam, ou até mesmo aumentavam suas fortunas, com o trabalho do escravo “ganhador”. Dessa forma, o escravo poderia viver mais “livremente”, mas “não apenas para cultuar seus santos,

⁵³ MATTOSO. Op. Cit. p. 47 e 48.

⁵⁴ NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *Bitedô: onde moram os nagôs: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé no recôncavo baiano*. Rio de Janeiro: Ed. CEAP, 2010. p. 28.

⁵⁵ REIS, João José. Ethnic politics among africans in nineteenth-century Bahia. In: LOVEJOY, Paul. TROTMAN, David. (org.). *Trans-atlantic dimension of ethnicity in the african diaspora*. Londres: Continuum, 2003.

mas até para planejar suas formas de luta”, o que também não diminuía as imposições de subordinação e obediência entre senhores e escravos.⁵⁶ O que existia era uma negociação. O escravo doméstico morava junto com o senhor e ficava responsável pelos serviços da casa.

Maria José Andrade elaborou e conceituou um esquema com os quatro grupos sociais que faziam parte da sociedade de Salvador no século XIX. Os critérios utilizados foram os níveis de renda, poder político e o prestígio social de cada camada, conforme informamos abaixo:

- ✓ no primeiro grupo, estavam incluídos os altos funcionários da administração real, as altas autoridades eclesiásticas e militares, os grandes mercadores e proprietários rurais;
- ✓ o segundo grupo era o que possuía os níveis salariais medianos e os cargos eclesiásticos intermediários, os comerciantes varejistas, os proprietários rurais e os profissionais liberais de ofícios nobres (ourives, pintores, canteiros, torneiros, etc.);
- ✓ o terceiro grupo era composto por funcionários públicos subalternos, militares menos graduados e os profissionais liberais de menor prestígio social (mecânicos, pescadores, marinheiros, etc.);
- ✓ no quarto e último grupo, a base da pirâmide, estava representada pelos escravos, mendigos e vagabundos.⁵⁷

Apesar das grandes diferenças socioeconômicas, como podemos observar, Andrade destaca que, ainda assim, permitia-se uma mobilidade social dentro dos grupos, apesar da forte manutenção dos sujeitos em seu lugar de origem.

Nas irmandades, por sua vez, esses sujeitos conseguiram encontrar um local ainda mais “positivo”. Nelas, foi possível reconstruir uma identidade, rituais e toda uma cultura que se pensou perdida ou, de certo modo, vencida pela cristianização. Segundo dados do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), verificamos que “até a primeira metade do século XIX, existiam 36 irmandades de crioulos, africanos, escravos e libertos” na Bahia. Apesar da inserção do negro nas irmandades, de modo geral, ter sido incentivado pela Igreja, e confirmada através desse dado a sua eficácia, avaliamos com a certeza de que tal participação reforça a importância dessas instituições no que diz respeito às possibilidades de convivência fora do mundo escravo.

⁵⁶ ANDRADE. Op. Cit. p. 40.

⁵⁷ Idem. Ibidem. p. 40.

Afinal, dentro das confrarias, os africanos e seus descendentes não eram mais apenas escravos, eram irmãos de fé, luta e esperança. Por isso percebemos a adesão da população africana e seus descendentes em irmandades religiosas, do ponto de vista desses sujeitos, como forma de reconstrução de uma identidade, bem como a possibilidade de inserção social em um determinado grupo.

Em consequência da dinâmica econômica, a cidade de Salvador recebia constantemente africanos vindos de diversas regiões da Costa da África e que foram, sequencialmente, se instalando em terras baianas. À medida que aumentava o contingente de escravos africanos e descendentes, as irmandades passaram a ser sucessivamente criadas. Somente com devoção a Nossa Senhora do Rosário, Sara Farias lista a “do João Pereira, Rosário dos Quinze Mistérios, nas imediações do Santo Antônio Além do Carmo, a de Brotas, a de Itapagipe, entre outras que desapareceram”⁵⁸. Com invocações a Jesus Cristo, “entre 1719 e 1783, foram criadas sete irmandades, enfatizando sua paixão, morte e ressurreição”. Dentre elas, Couto lista a do “Bom Jesus da Cruz (pardos), Bom Jesus da Paciência (pardos), Bom Jesus dos Navegantes (brancos), Senhor Bom Jesus do Bonfim (brancos), Bom Jesus das Necessidades e Redenção (africanos jeje), Bom Jesus dos Martírios (crioulos) e Bom Jesus dos Passos dos Humildes (moradores da Rua do Tingui).”⁵⁹

Além da função religiosa, destacou-se, nessas instituições, o seu caráter assistencialista. Reis cita que, nos trabalhos de Mattoso e Inês de Oliveira sobre os libertos na Bahia, foi constatado que as maiores preocupações ao entrar em uma irmandade estavam ligadas à vida e à morte. Nesse sentido, em algumas ocasiões, ocorria desses irmãos participarem de mais de uma confraria, a fim de garantirem um enterro digno e também maior quantidade de pessoas no velório, como será discutido detalhadamente no capítulo III.

Em Cachoeira, as irmandades foram também uma constante. A vila estava geograficamente favorecida pela sua localização e pelo rio que a cortava. Originária de um porto de navegação que ligava a Baía de Todos os Santos ao seu interior, “O Paraguaçu e seus afluentes,”⁶⁰ Cachoeira foi ponto de ligação entre a Baía de Todos os Santos, o sertão baiano e o interior da terra *Brasilis*. Além de ter no seu limite o rio

⁵⁸ FARIAS. Op. Cit. p. 8.

⁵⁹ COUTO, Edilece Souza. Festejar os Santos em Salvador: regras eclesiais e desobediências leigas (1850-1930). In: II Encontro Estadual de História ANPUH-BA, 2. 2004. Feira de Santana-BA, Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Disponível em: <http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/edilece_souza_couto.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2014.

⁶⁰ MATTOSO. Op. Cit. p. 54.

Paraguaçu, que representava um caminho estratégico, devido à sua navegabilidade, a sua proximidade com a cidade de Salvador e o fato de possuir solos férteis e adequados para o cultivo do açúcar e de bens de subsistência favoreceram-lhe ocupar o *status* de principal zona portuária do Recôncavo.

Desse modo, desenvolveu-se nessa região o que ficou conhecido como *plantation*, em que a base da produção era o açúcar (no primeiro momento), ou seja, a monocultura, a mão de obra escravista e grandes unidades produtoras. Para além de uma situação econômica voltada para a exportação, esses fatores possibilitaram uma dinâmica interna na qual se produzia para subsistência, mas também para um mercado que ali se desenvolvia. Além dos engenhos, a indústria do fumo, por exemplo, centralizou-se em Cachoeira, fazendo surgir, como explica Schwartz “(...) distinções sociais entre os agricultores. Algumas famílias cultivavam açúcar em Iguape e combinavam essa atividade à lavoura do fumo nos campos de Cachoeira e à pecuária no interior (...).⁶¹ A produção interna, apesar de alguns autores relacionarem com, exclusivamente, as flutuações do mercado externo, era o que alimentava e mantinha os engenhos em pleno funcionamento. Barickman chama atenção, por exemplo, para a grande produção de mandioca na Bahia, chegando o seu consumo a girar em torno de 44 quilos/ *per capita*.⁶²

Com essas características, irmandades e ordens terceiras foram pouco a pouco surgindo na vila. Algumas ainda sobrevivem até os dias atuais como a Irmandade da Boa Morte, formada somente por mulheres, a Irmandade de Nossa Senhora d’Ajuda, além de outras que estão em processo de reformulação e se reorganizando.⁶³

A ilha de Itaparica, por sua vez, está localizada na Baía de Todos os Santos, conforme podemos visualizar na figura 1. Por sua excelente localização (à frente de Salvador), Itaparica possuía um dos principais portos de carga e descarga de mercadoria. Nesses portos também acontecia a maior movimentação econômica da ilha, pois a principal fonte de trabalho de negros alforriados ou escravos era a compra

⁶¹ SCHWARTZ, Stuart. B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1835*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Ed. Companhia das letras, 1988. p.85.

⁶² Ver: FRAGOSO, João L. R. *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e hierarquia na Praça Mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed.Civilização Brasileira, 1992; MARIUTTI, Eduardo B.; NOGUERÓL, Luiz Paulo; DANIELI NETO, Mário (org.). Mercado interno colonial e grau de autonomia: críticas às propostas de João Luís Fragoso e Manolo Florentino. *Estudos Econômicos*, v. 31, n. 2, p. 369-393, abr/jun. 2001; BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003.

⁶³ Ver: SANTOS, Jadson Luíz dos. *Cachoeira III séculos de história e tradição*. Salvador: Ed. IGBA, 2010.

antecipada de pescados no porto. Desse modo, eram inúmeras as mulheres ganhadeiras, os carregadores e pescadores, assim como “vendedores de pescado e mariscos, pretas de tabuleiros, vendedores de carne moqueada de baleia”. Na ilha, outras atividades mais urbanas também tiveram destaque como as vinculadas ao artesanato (de sapateiros e marceneiros), aos serviços de carroceiros e calafate.⁶⁴

A ilha de Itaparica não possuía uma vasta extensão de terra para a *plantation*, diferente do que ocorreu na cidade de Cachoeira. Então, sua economia foi voltada para os portos de navegação e as atividades desenvolvidas a partir deles.

Na segunda metade do século XIX, os escravos viventes da Ilha de Itaparica não estavam concentrados em grandes propriedades rurais. Diferentemente da parte clássica continental do Recôncavo, onde a grande *plantation* concentrou até as vésperas da abolição uma soma bastante significativa de cativos trabalhando nos canaviais e em outras tarefas, em Itaparica o predomínio dos minifúndios implicou a formação de pequenas quantidades da escravaria que, em muitas situações, dividiam cotidianamente o labor lado a lado com seus próprios senhores. Com base no levantamento de mais de uma centena de inventários e testamentos, pode-se afirmar que poucas fazendas possuíam senzalas e menos ainda foram aquelas em que a figura do feitor apareceu como intermediário entre o senhor e os cativos. Tudo Isso sugere que outros mecanismos de controle e persuasão devem ter sido utilizados para manterem os cativos em condições controláveis, que não aquelas tradicionalmente perpetradas pelos capitães de matos, feitores e senhores acostumados com a aplicação corretiva do chicote.⁶⁵

O trabalho estava associado à existência do escravo, pois, para o “senhor”, aquele existia para trabalhar. No entanto o trabalho desempenhou o papel de espaço de solidariedade e sociabilidade. Os escravos, “ao se reunirem nos cantos, nas juntas de alforria, ou mesmo em irmandades religiosas, eles compreenderam que eram mais fortes e que sua labuta diária era socialmente importante”. Dessa forma, os escravos perceberam que suas relações de trabalho dariam possibilidades de articulação contra o sistema escravista e outros diversos assuntos de interesse.⁶⁶

Partindo dessa perspectiva, percebe-se que as irmandades na ilha de Itaparica surgiram como mais um meio de articulação no interior do sistema e também como um ambiente disponível à sociabilidade dos negros. Apesar das diferenças econômicas e sociais, as funções que essas associações exerciam se assemelhavam às encontradas e

⁶⁴ Sobre as profissões de maior destaque entre forros e escravos em Itaparica ver tabela 6 em, CASTELLUCCI JÚNIOR, Wellington. *Pescadores e roceiros: escravos e forros em Itaparica na segunda metade do século XIX*. São Paulo: Ed. Annablume, 2008. p. 64.

⁶⁵ CASTELLUCCI JÚNIOR, Wellington. *Pescadores e roceiros: escravos e forros na Ilha de Itaparica entre os anos de 1860-1888*. In: Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz, 23. 2005, Londrina, Paraná. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História*. Londrina: ANPUH, 2005. p.1-8. CD-ROM. p. 2.

⁶⁶ ANDRADE. Op. Cit. p. 136.

citadas das cidades de Salvador e de Cachoeira. As festas, missas e procissões refletiam o valor dado à devoção, mas também ao íntimo desses confrades. Estavam presentes nesses momentos elementos simbólicos particulares e que diziam respeito exclusivamente a esses grupos.

1.3. Culto e devoção ao Senhor Bom Jesus dos Martírios

As irmandades, por serem instituições católicas, estavam voltadas para uma devoção comum aos santos, algumas delas com invocações a Nossa Senhora (Amparo, Guadalupe, Conceição, Rosário, etc.) e às devoções aos passos de Cristo, seus momentos de paixão e dor pela humanidade (Passos, Redenção, Martírios, Ressurreição e Paciência)⁶⁷. Jean Delumeau, ao pesquisar sobre devoção e culto aos santos na Europa medieval, constatou que existiam algumas razões específicas para as pessoas e seus respectivos grupos escolherem seu santo protetor. De acordo com as pesquisas do autor, alguns fatores eram determinantes, tais como:

uma forte solidariedade local, uma hierarquia social consolidada, distúrbios econômicos após calamidades e a ação eficaz dos intermediários culturais – o clero – capazes de traduzir os sentimentos coletivos e propor modelos de santidade que atendessem às demandas da coletividade.⁶⁸

Hoornaert ainda nos fala que os portugueses acreditavam ser o povo escolhido por Deus para “estabelecer o seu reino neste mundo”, consoante ao que está escrito no livro do profeta Daniel (2,24), na Bíblia sagrada: “mas nos dias destes reis o Deus do céu suscitará um reino que não será jamais destruído; este reino não passará a outro povo: esmiuçar e destruirá estes reinos, mas ele mesmo subsistirá para sempre.”⁶⁹

A partir dessa premissa, analisamos o discurso escravista no contexto de uma sociedade extremamente religiosa, que tinha um projeto de catequese para a América

⁶⁷ Sobre os passos de Cristo, encontramos em um site católico as catorze estações da Via Sacra, que dá sentido ao sofrimento de Jesus. Esses passos são baseados no que narra a Bíblia Sagrada sobre o sofrimento, morte e ressurreição de Cristo, sendo eles: I. Jesus é condenado à morte. II. Jesus carrega a Cruz às costas. III. Jesus cai pela primeira vez. IV. Jesus encontra a sua Mãe. V. Simão Cirineu ajuda Jesus a carregar a Cruz. VI. Verônica limpa o rosto de Jesus. VII. Jesus cai pela segunda vez. VIII. Jesus encontra as mulheres de Jerusalém. IX. Terceira queda de Jesus. X. Jesus é despojado de suas vestes. XI. Jesus é pregado na Cruz. XII. Morte de Jesus na Cruz. XIII. Descida do corpo de Jesus da Cruz. XIV. Sepultamento de Jesus. Disponível em: <<http://www.cruzterrasanta.com.br/historia/senhor-dos-passos>>. Acesso em 10 de dez. 2014.

⁶⁸ DELUMEAU, Jean. *A História do medo no Ocidente, 1300-1800*. São Paulo: Ed. Companhia da Letras, 1993. p. 247.

⁶⁹ HOORNAERT. Op. Cit. p. 34.

Portuguesa, considerando entre seus principais objetivos a promoção do culto aos santos, ficando na responsabilidade do pároco local e da igreja “o pastoreio daquelas almas, fazendo com que aceitassem a verdadeira fé e se resignassem com a condição que lhes fora destinada.”⁷⁰

A vida, virtude e morte dos santos da igreja católica foram contadas a partir de textos hagiográficos que narram a origem e o estilo de vida daqueles que se dedicaram ao cristianismo ou, que até mesmo, se entregaram de forma heroica em nome do amor de Cristo e da igreja. Com o processo de cristianização, principalmente na África e na América, a igreja percebeu que era necessário divulgar essas histórias para que as pessoas pudessem ter identificações com esses homens e mulheres santificados, afinal “os santos constituíram-se em figuras mais próximas da realidade dos homens, mais acessíveis do que um Deus impessoal e distante.”⁷¹ Não encontramos o texto hagiográfico a respeito do Senhor dos Martírios, mas a ideia deste ponto é compreender o surgimento do culto e devoção ao Senhor Bom Jesus dos Martírios nas irmandades religiosas, e quais razões levaram africanos e crioulos a escolherem esta devoção para cultuarem em suas confrarias. Propomos examinar a devoção nas irmandades dos mártírios como estratégia para construção de redes de solidariedade e de identidades coletivas, já que os santos forneciam exemplos de vida que deveriam ser imitados pelos fiéis.

As devoções com invocações a Cristo, segundo Couto, foram incentivadas pela Igreja Católica desde a Idade Média. Os momentos de sua vida, como o nascimento e morte, passaram a ser comemorados e festejados:

A natividade era comemorada com júbilo, afinal era a chegada do Filho de Deus ao mundo. A rememoração da paixão e morte era plena de tristeza, refletida nas orações, penitência e procissões expiatórias. Nesses rituais, enfatizava-se a imagem do Cristo crucificado. A alegria só retornava com a ressurreição e a certeza de que o Filho de Deus sofreu e se entregou em sacrifício pela salvação da humanidade.⁷²

Celebravam com convicção e em memória do filho de Deus passagens significativas de sua vida, relembrando a glória e o sofrimento, ficando como exemplo e inspiração do que era preciso para o alcance da vida eterna. Compreendemos que o

⁷⁰ OLIVEIRA, Op. Cit. 2008. p. 28.

⁷¹ Idem. Ibidem. p. 25 - 26.

⁷² COUTO, Edilece Souza. Irmandades do Bom Jesus em Salvador-Ba. In: IV Congresso Internacional de História. Maringá, PR. Anais (on-line). 2013. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/580_trabalho.pdf>. Acesso em 15 ago. 2014.

culto ao Senhor dos Martírios, levando em consideração o aspecto da representatividade⁷³ da devoção, destaca um momento específico de Cristo na via *crucis*: o seu martírio, sofrimento e a sua glória com a ressurreição.

O principal aspecto de identificação dos negros com os santos católicos estava relacionado com a cor da pele, “exceto por Nossa Senhora do Rosário e da Conceição que apresentam a epiderme clara nas suas representações iconográficas,”⁷⁴ e pela origem geográfica ou pela identificação com seus sofrimentos. Na devoção aos Martírios, destaca-se a ideia do sofrimento. A necessidade de cultuar o martírio de Jesus Cristo estava ligado ao exemplo do seu sofrimento e de vida para alcançar a salvação. De acordo com Ivan Rêgo Aragão, os negros foram “submetidos a provações para testar a sua fé, resignação, amor ao próximo e a Deus,”⁷⁵ tudo isso identificado como martírio, assim como o vivido por Cristo, que venceu a dor da tortura e da humilhação com a ressurreição.

A ideia de devoção aos passos de Cristo em irmandades surgiu a partir da associação da morte com o martírio e o glorioso sacrifício de Cristo na cruz, que a igreja pregava no século XIX. “[...] a religião de Jesus Cristo, começou ensanguentada pelo martírio para depois sentar-se triunfante em todos os tronos do mundo civilizado (...).”⁷⁶ De acordo com o exposto, consideramos que os escravos recebiam o “recado” da igreja, pois precisavam ter a paciência e obediência que Cristo teve na cruz, para que a salvação fosse alcançada, a física e a espiritual, como podemos observar no sermão do Padre Antônio Vieira que usa o exemplo de Cristo para justificar a condição dos escravos:

⁷³ Sobre representação, seguimos com a linha de pensamento de Chartier e que Vainfas discorre: representação é algo que permite “ver uma coisa ausente, quer como exibição de uma presença, é o conceito que Chartier considera superior ao de mentalidade, dado que permite “articular três modalidades de relação com o mundo social”: 1. O trabalho de delimitação e classificação das múltiplas configurações intelectuais, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; 2. As práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; 3. As formas institucionalizadas e objetivas graças às quais uns representantes marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade. CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 154.

⁷⁴ ARAGÃO, Ivan Rêgo. Devoção negra aos santos católicos: identidades, hibridização religiosa e cultural nas celebrações. In: Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades: memórias e narrativas nas religiões e nas religiosidades. 2013, Maringá, Paraná. Anais do IV Encontro Nacional do GT História das religiões e das Religiosidades. Maringá: Revista Brasileira de História – ANPUH, 2013. p.1-14.

Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em 26 jan. 2015.

⁷⁵ ARAGÃO. Op. Cit. p. 6.

⁷⁶ O Noticiador cathólico de 25 de junho de 1848. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à cruz e à paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos[...]. A paixão de Cristo parte de foi de noites sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento e martírio [...].⁷⁷

Os mártires cristãos suportavam sofrimentos e, mesmo assim, mantiveram intacta a revelação de amor com Cristo. Consideramos que, da mesma forma que Cristo sofreu e alcançou a glória, os escravos identificavam-se com essa agrura: “o que conta é a imitação de Cristo na simplicidade do coração, na humildade, obediência, amor à cruz”⁷⁸. A imagem que se tinha do crucificado ou, nesse caso, da passagem específica de Cristo, revelava um aspecto devocional muito importante. Cândido Silva destaca:

No conjunto das associações devotas, excetuando-se as Ordens Terceiras, as irmandades do SS. Sacramento e as Misericórdias, todas originaram-se à sua volta, o que torna patente o vínculo aglutinador, quer se trate de algum passo da vida de Jesus, de um título Mariano ou figura do numeroso círculo dos santos. Tornou-se a imagem um veículo muito mais persuasivo do que a leitura do texto bíblico ou mesmo que sua audição.⁷⁹

Nessa perspectiva, colocamos a devoção como elemento para construção de representações sociais, já que cada grupo, ao se estruturar para o culto, nele imprime a sua marca e o faz veículo de suas questões particulares. Dessa maneira, vemos os africanos se apropriarem da figura dos santos, para manifestarem seus comportamentos e suas ações de acordo com as “concepções de mundo segundo o teor do que acreditam.”⁸⁰ Diante desse aspecto devocional, partiremos para a análise das três irmandades com invocações ao martírio de Cristo na Bahia, analisando o culto e as festividades, a fim de perceber como esses aspectos da vida de Cristo estavam representados nessas instituições.

⁷⁷ VIEIRA. Antônio. Sermões do Rosário: Sermão décimo quarto, 1633. In: INÁCIO, Inês da Conceição; DE LUCA, Tânia Regina. (org.). *Documentos do Brasil*. São Paulo: Ed. Ática, 1993. p. 73-75.

⁷⁸ COSTA SILVA, Cândido da. *Os segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2000. p. 88.

⁷⁹ COSTA SILVA. Op. Cit. p. 93.

⁸⁰ OLIVEIRA. Op. Cit. 2008. p. 251-252.

CAPÍTULO II

IRMANDADES DO SENHOR BOM JESUS DOS MARTÍRIOS EM SALVADOR, CACHOEIRA E ITAPARICA: PRÁTICAS DE PODER, FÉ E DE SOCIABILIDADES

Neste capítulo, será feita uma descrição e análise comparativa das irmandades com devoção ao Senhor Bom Jesus dos Martírios de Salvador, Cachoeira e Itaparica⁸¹, tendo como principal objetivo traçar o perfil histórico das mesmas, discutir sobre poderes internos, que são expressos através dos cargos dentro das irmandades, e alguns conflitos étnicos. Mais adiante, trataremos do sagrado e do profano no culto católico (missas, procissões, sermões, etc.) e nas pomposas festas, em que as irmandades demonstravam sua grandeza e importância diante da sociedade.

Como veremos, as irmandades tinham uma forte organização hierárquica, que pode ser percebida pela composição da mesa administrativa, ficando cada irmão a cargo de uma função determinada e específica.

A administração de cada confraria ficava a cargo de uma mesa, presidida por juízes, presidentes, provedores ou priores – denominação variava –, e composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores, mordomos, que desenvolviam diversas tarefas: convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda dos livros e bens da confraria, visitas de assistência aos irmãos necessitados, organização de funerais, festas, loterias e outras atividades. A cada ano se renovavam, por meio de votação, os integrantes da mesa (...).⁸²

Segundo Boschi, cada uma das irmandades caracterizava sempre seu momento e o local onde estava inserida, o que formalizava uma vasta diversidade de irmandades leigas.⁸³ Sendo assim, o meio econômico e o social influenciavam nas características específicas de cada uma delas. Em nosso estudo, daremos atenção a três irmandades com a mesma devoção, mas com algumas características diferentes.

A Irmandade dos Martírios de Salvador estava localizada, em seu ápice de funcionamento, na Capela da Nossa Senhora da Barroquinha, situada na freguesia do Santíssimo Sacramento da Rua do Passo. Foi uma confraria predominantemente composta de crioulos e que juntamente com a Irmandade da Boa Morte ocuparam o

⁸¹O período desta pesquisa é o século XIX, porém estas irmandades foram fundadas no século XVIII. Dessa maneira farei menções aos setecentos no decorrer deste texto.

⁸² REIS. Op. Cit. 1991. p. 50.

⁸³ BOSCHI. Op. Cit. p.12.

espaço da Capela.⁸⁴ Os primeiros vestígios da existência da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos crioulos naturais da Cidade da Bahia, em Salvador, data de 1760, quando, em abril do ano citado, uma carta enviada ao rei de Portugal, pela Santa Casa de Misericórdia, apresentava reclamações relativas às irmandades de Santa Cruz e dos Martírios, por estas insistirem em sair em procissão na Quaresma, “mesmo tendo há muito sido proibidas pelo vice-rei do Brasil.”⁸⁵ Dessa forma, assim como Renato da Silveira, acreditamos que sua origem se deu por volta de 1740-1750, pois:

(...) o fato dos irmãos insistirem em manter a procissão quaresmal revela que sua irmandade não era muito recente, que em 1760 eles já deviam ter uma certa visibilidade para, sem irmandade oficializada, ousarem reivindicar com tanta insistência. Esse conjunto de indícios sugere que a irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios foi fundada na década de 1740, ou, na pior das hipóteses, já estava em pleno funcionamento na década seguinte.⁸⁶

Segundo Silva Campos⁸⁷, a irmandade funcionava inicialmente na Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo, e que os irmãos dos Martírios solicitaram ao “administrador do contrato da Chancelaria” a mudança de local da irmandade para a Capela da Barroquinha, tendo sua resposta deferida em 10 de julho de 1764. A irmandade teve seu primeiro compromisso⁸⁸ elaborado em 1779, com aprovação régia em 1788.⁸⁹ Também encontramos no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) – Projeto Resgate, um requerimento, datado de 1792, de solicitação do provedor

⁸⁴ “A Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha era filial da Paróquia de São Pedro, que tinha instituída em 1679, devido ao aumento da população no bairro durante o século XVII. (...) Nas primeiras décadas do século XIX a Barroquinha foi se tornando um bairro de população predominantemente negro-mestiça”. SILVEIRA, Renato Da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Ed. Maianga, 2006. p. 279.

⁸⁵ Carta da Mesa da Santa Casa da Misericórdia ao rei [D. José] referente à insistência das Irmandades de Santa Cruz e dos Martírios, composta de mulatos e pretos, respectivamente, em saírem em procissão por ocasião da quaresma levando suas varas, mesmo tendo há muito sido proibidas pelo vice-rei do Brasil. Arquivo Histórico Ultramarino/ Projeto Resgate. AHU-ACL-CU-005, Cx.144, D.11048.

⁸⁶ SILVEIRA. Op. Cit. 2006. p. 282.

⁸⁷ João da Silva Campos em *Procissões Tradicionais da Bahia* nos relata com riqueza de detalhes as práticas católicas de Salvador. Inicialmente (em 1941, em sua 1ª edição) foi escrita para os Anais do Arquivo Público da Bahia com o propósito de promover algumas obras para enriquecimento da história local. Porém, Silva Campos, engenheiro de 70 anos, veio a falecer antes de concluir suas pesquisas, ficando a cargo de seus amigos e familiares organizar e publicar sua pesquisa sobre a história e a religiosidade na Cidade da Bahia. Sua segunda edição, mais organizada e editada se deu em função do centenário do movimento literário “Nova Cruzada” e da passagem dos 120 anos de nascimento do autor, foi publicada em 2001 com o apoio da Secretaria de Cultura e Turismo do Estado da Bahia juntamente com o Conselho Estadual de Cultura.

⁸⁸ “No compromisso estavam contidos os objetivos da irmandade, o seu funcionamento, as obrigações de seus membros, assim como os direitos adquiridos ao se tornarem membros dessas associações.” QUINTÃO. Op. Cit. p. 74.

⁸⁹ CAMPOS. Op. Cit. p. 145-146. PARÉS. Op. Cit. p. 84.

e demais irmãos da mesa administrativa, na busca pela confirmação do termo de compromisso da irmandade.⁹⁰

A Irmandade dos Martírios de Itaparica funcionava na Capela de São Lourenço, em espaço lateral da capela.⁹¹ Abrigava principalmente homens crioulos. Sobre a Irmandade dos Martírios da Vila de Itaparica, dispomos de poucos documentos, porém isso não nos impedirá de citá-la em alguns casos no decorrer deste texto. Temos a informação, através do ofício de confirmação do seu compromisso, datado do ano de 1862, que o irmão presidente, Inocência Guilherme dos Santos, pagou a quantia de quinze mil réis para envio do mesmo, para análise dos seus 66 artigos, e que, no seu ofício de confirmação, foi apenas solicitada a inclusão das seguintes palavras no artigo 26º - capítulo 12, “Tendo-se previamente obtido da autoridade policial o termo da referida licença”, que possivelmente era a autorização da polícia para realização da festa e da procissão. A Irmandade da Vila de Itaparica se instalou na capela de São Lourenço, que era o padroeiro do local e, provavelmente, ela funcionou, assim como outras inúmeras irmandades religiosas, em algum altar lateral da capela.⁹²

A Irmandade dos Martírios de Cachoeira, por sua vez, fundada em 1765 por africanos de nação jeje,⁹³ funcionou inicialmente no altar lateral da Igreja do Convento de Nossa Senhora do Carmo,⁹⁴ dividindo espaço com a Irmandade com devoção ao Bom Jesus da Paciência, de crioulos, e a Irmandade feminina com devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, composta por mulheres negras, como será visto mais

⁹⁰ Era natural que, após alguns anos passados, os compromissos das confrarias fossem reavaliados e refeitos pelos confrades. Acreditamos que tenha acontecido da mesma forma com a irmandade da Barroquinha: 13 anos depois de escrito o primeiro compromisso, os irmãos decidiram mudar algumas clausuras no compromisso, solicitando, assim, à Rainha, Dona Maria I, a sua aprovação.

⁹¹“A igreja teria sido construída em 1610. Construção de alvenaria mista de pedra e tijolo, desenvolvida em nave única, com corredores laterais sem tribunas, sendo recoberto por telhado de telha-vã de duas águas, com terminação do tipo beira-seveira. Este edifício apresenta planta de transição entre as capelas rurais de partido em "T" e as igrejas Matriz e de Irmandade, do início do século XVIII. Sua fachada se caracteriza pela presença de uma única e volumosa torre com terminação em pirâmide.” Retirado de: <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do;jsessionid=BCA66DE387C86EF8204AC276138CC354?id=18082&retorno=paginaIphan>. Acesso em 12 de abril de 2015.

⁹² Livro de assentamento de cartas de confirmação de compromisso de irmandades. APEB – Maço 5264 – Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios – Capela de São Lourenço – Itaparica/Ba (1862).

⁹³ A formação da Irmandade por africanos Jejes não significa exclusividade étnica, pois encontramos africanos da Costa da África e da Costa da Mina que eram confrade dos Martírios.

⁹⁴ O Convento do Carmo, que abrigou inicialmente a Irmandade dos Martírios de Cachoeira, foi construído com o intuito de expandir a Ordem Carmelita, como um hospício ou espaço de recolhimento. A ideia dos Carmelitas na cidade era evangelizar os índios e atender espiritualmente os colonos. Para facilitar esse processo, os Carmelitas fundavam aldeias em regiões mais distantes. O Convento do Carmo está dividido em nove celas, compreendendo dois salões, onde funcionaram a Irmandade do Bom Jesus da Paciência e do Bom Jesus dos Martírios. Nas outras salas funcionavam a Casa da Moeda e espaços para reuniões da Câmara e do Tribunal. CALDERÓN, Valentin. *O Convento e a Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira*. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), 1976.

detalhadamente no decorrer deste texto. Mais tarde, a Irmandade se mudou para a então casa de oração Nossa Senhora dos Remédios.⁹⁵ Seu compromisso só foi enviado para as autoridades eclesiásticas em 1805, tendo sua aprovação régia trinta anos depois, em 1835. Essa morosidade em aprovar o compromisso e legalizar o seu funcionamento deu-se, provavelmente, em virtude do temor das autoridades eclesiásticas em contribuir na criação de controvérsias em relação à fé católica, explicando em uma de suas correspondências que os jejes “são tirados ao paganismo de África e sempre lhes fica uma propensão para coisas supersticiosas.”⁹⁶ Segundo Parés, seria isso uma referência aos batuques, às folias e aos divertimentos que acompanhavam a procissão⁹⁷. Por outro lado, é válido ressaltar que o período posterior à independência foi bastante conturbado, de inúmeras rebeliões escravas. Reis aponta para o fato do crescimento na produção açucareira e a chegada cada vez maior de escravos africanos, “facilitando a criação de laços de solidariedade coletiva e a disposição para a luta contra o cativo.”⁹⁸ Sob essa perspectiva, apesar do temor, aprovar o compromisso significava maior controle por parte das autoridades.

De acordo com Parés, seria possível uma ligação entre a fundação da Irmandade dos Martírios de Cachoeira com a Irmandade do Bom Jesus das Necessidades e Redenção (IBJNR) a partir do liberto João Nunes.⁹⁹

Nunes era africano da Costa da Mina e comprou sua liberdade do Senhor Jerônimo Nunes Silva. Casou-se em 1766, em Cachoeira, com a também Mina Josefa. Antes de morar em Cachoeira, os dois moraram na freguesia da Conceição da Praia em Salvador. Entretanto, no ano de fundação da Irmandade, Nunes era residente em Cachoeira, o que indica a sua possível ligação com a fundação da confraria dos

⁹⁵ Segundo Luís Cláudio Dias do Nascimento, até 1840, a Igreja dos Remédios funcionava somente como casa de oração. Até que, em 1850, o tesoureiro da Irmandade dos Martírios de Cachoeira solicitou a Câmara Municipal autorização para reformar a referida Igreja, passando a partir daí a sediar a Irmandade do Bom Jesus dos Martírios. CACHOEIRAONLINE. *A Igreja de Nossa Senhora dos Remédios vai desmoronar*. Disponível em: <<http://cacaunascimento.blogspot.com.br/2013/07/igreja-de-nossa-senhora-dos-remedios>>. Acesso em 10 abril 2014 e Arquivo Regional de Cachoeira. Documentos avulsos.

⁹⁶ “Em 1765, a Confraria do Senhor Bom Jesus dos Martírios de Homens Pretos de Nação Jeje de Cachoeira encaminhou uma petição para a confirmação do seu compromisso à Mesa de Consciência e Ordens em Lisboa, no entanto não lograram êxito perante as autoridades eclesiais locais. Os motivos alegados à Mesa portuguesa julgavam que os jejes eram “tirados do paganismo de África e sempre lhes fica uma propensão para coisas supersticiosas”. PARES. Op. Cit. p. 112.

⁹⁷ PARÉS. Op. Cit. 2007. p. 84.

⁹⁸ REIS. Op. Cit. 1992. p. 101.

⁹⁹ PARÉS, Luis Nicolau. Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770-1830). *Revista Tempo*. Rio de Janeiro: UFF, v.20, 2014. p. 02-32. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v20/pt_1413-7704-tem-2014203607.pdf>. Acesso em 30 abr. 2015.

Martírios, por ser, à época, confrade da IBJNR, onde atuou como tesoureiro (1766) e presidente (1769 e 1807). Fundada por africanos jejes, a IBJNR funcionava em Salvador, na Capela do Corpo Santo, em finais do século XVIII. Era uma das irmandades que reproduzia a exclusão dos crioulos, conforme seu compromisso, detalhe que veremos mais adiante. Parés ainda sugere uma conexão e continuidade entre essas confrarias.¹⁰⁰ Além disso, alguns outros detalhes de similaridade entre as irmandades foram notados por Páres, como:

A irmandade do Bom Jesus dos Martírios de Cachoeira, que, como a do Corpo Santo, excluía os crioulos, usava o mesmo vestuário de capa branca e murça vermelha, com “uma tarja feita de letras ou pintada, e dentro desta gravada a cruz do Senhor com todas as insígnias dos mártírios que padeceu pelo gênero humano”. Os irmãos da IBJNR utilizavam uma pequena cruz de juro por armas, de metal branco. Apesar dessa semelhança, a irmandade de Cachoeira celebrava sua festa em 15 de janeiro e a procissão no Domingo de Ramos, enquanto a de Salvador realizava a procissão em 3 de maio, no Dia das Cruzes, evocando também o martírio de Jesus Cristo.¹⁰¹

Não seria impossível essa conexão, no entanto apenas sugerimos que ela existiu por conta dos indícios de similaridade encontrados nos documentos, além da presença do africano João Nunes em Cachoeira no período de fundação da Irmandade dos Martírios. Infelizmente, não conseguimos encontrar, até o final da escrita deste texto, mais documentos que nos possibilitassem confirmar esta hipótese, dessa forma, deixamos em aberto para futuras pesquisas.

2.1. Poderes administrativos nas confrarias

A partir do século XVIII, para uma irmandade funcionar, eram necessárias a criação e a aprovação de um compromisso. Esse compromisso era “um conjunto de normas que regulamentavam o seu funcionamento, proporcionando uma maior ordenação interna.”¹⁰² A partir das regras redigidas no compromisso das irmandades, “vida e morte dos associados eram disciplinados e organizados, se asseguravam direitos e se exigiam o cumprimento de deveres.”¹⁰³ Além de legitimarem as regras, os

¹⁰⁰ PARÉS. Op. Cit. p. 2-9, 2014.

¹⁰¹ Idem. Ibidem. p. 9. Nota nº 20, 2014.

¹⁰² PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. *Confrades do Rosário: sociabilidades e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820)*. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense – UFF. Rio de Janeiro, 2006. p. 34.

¹⁰³ FARIAS. Op. Cit. p. 11.

compromissos serviam, também, como meio de estabelecimento de uma conduta cristã por parte dos associados, conforme Quintão:

A religião era o núcleo de convivência da sociedade. Festas, procissões e manifestações religiosas constituíam uma forma de reunião social e quebravam a monotonia da vida diária, sendo muitas vezes uma das poucas oportunidades para o povo se distrair e divertir.¹⁰⁴

Dessa forma, podemos compreender que, para a Igreja e a coroa, era melhor que esses espaços fossem institucionalizados, pois era necessário evitar que se tornassem ambientes propícios a revoltas, manifestações de cultos às divindades africanas ou, simplesmente, à contestação do poder do Estado e da Igreja.¹⁰⁵

Apesar de não ter sido identificado o compromisso da Irmandade dos Martírios da Barroquinha, sabemos que seu compromisso teve autorização régia em 1788. Da mesma forma, o compromisso da Irmandade dos Martírios de Itaparica não foi localizado, apenas a carta de confirmação. Contudo, a partir do compromisso da Irmandade de Cachoeira, identificado no Arquivo Histórico Ultramarino,¹⁰⁶ iremos, a partir dos indícios encontrados nos documentos que possuímos, analisar e identificar a estrutura organizacional presente nas irmandades, no que diz respeito aos cargos, ofícios e às responsabilidades de cada confrade em suas respectivas irmandades. Abaixo apresentamos um quadro com os cargos que conseguimos identificar nas três irmandades citadas e, no decorrer do texto, faremos os esclarecimentos mais detalhados de suas funções:¹⁰⁷

Irmandade dos Martírios de Salvador	
Cargo:	Função:
Presidente ou administrador	Ser o responsável legal pela confraria.
Escrivão	Cuidar da parte burocrática da confraria. Ler e escrever os documentos.
Mordoma	Cuidar dos preparativos das festas, pedir donativos e anunciar as missas.

¹⁰⁴ QUINTÃO. Op. Cit. p. 52.

¹⁰⁵ BOSCHI. Op. Cit. p. 10.

¹⁰⁶ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765. Coleção Códices 116 – Cd 17 – Pasta 46/ Sub Pasta 003 – Arquivo 0408.

¹⁰⁷ Essas tabelas foram elaboradas de acordo com a documentação encontrada. A falta de algum cargo não significa que não existia na confraria, apenas não conseguimos identificar todos pela falta de documentação.

Irmandade dos Martírios de Itaparica	
Cargo:	Função:
Presidente	Ser o responsável legal pela confraria.
Tesoureiro	Cuidar da parte administrativa-financeira da irmandade.
Irmandade dos Martírios de Cachoeira	
Cargo:	Função:
Presidente	Ser o responsável legal pela confraria.
Escrivão	Cuidar da parte burocrática da confraria. Ler e escrever os documentos.
Mordoma	Cuidar dos preparativos das festas, pedir donativos e anunciar as missas.
Tesoureiro	Desempenhar seu papel ao lado do escrivão, organizar a parte financeira da instituição e cuidar do livro de receitas e despesas.
Procurador	Representar socialmente a confraria e também ser o fiscal.
Juízas	Organizar as festas.

O administrador da Irmandade dos Martírios da Barroquinha, no ano de 1867, e alguns outros irmãos, registraram uma notificação¹⁰⁸ na 1ª vara de juízo de direito em Conceição-Salvador, contra a irmã Maria da Trindade Freitas. A notificação se dava porque a irmã convidou os irmãos e coletou esmolas para a realização de uma missa no dia da ascensão do Senhor. Houve a mobilização, os irmãos e irmãs compareceram, porém, para o espanto de todos os presentes, a mesa administrativa não havia marcado nenhuma missa para aquela data e nem a própria irmã Maria compareceu.

A irmã foi notificada e os requerentes solicitaram que ela nunca mais exercesse cargo administrativo na Irmandade, porque havia descumprido a ordem do ofício do Reverendo Vigário e, também, o termo que estabelecia os procedimentos para realização de missas celebrativas.

Através desse caso, percebemos que a Irmandade da Barroquinha possuía em sua mesa gestora um administrador, que era o responsável legal pela instituição. Como no caso de Maria, o administrador que respondeu burocraticamente pela irmandade levou a notificação à justiça, compareceu nas audiências e nas outras demandas. Geralmente, nessas instituições, existia apenas um homem que exercia o poder de “administrador, juiz ou presidente”. Porém, na Irmandade da Barroquinha, encontramos indícios de ter existido um administrador e um presidente. Consideramos os fatos que, no processo da irmã Maria, quem representou a irmandade foi o irmão José Bispo da Silva Paraguassú,

¹⁰⁸ Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha – Representação do administrador da irmandade contra uma irmã. APEB, Seção de Documentos do Judiciário. Doc. 21/750/64 (1867).

“administrador da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios”, em 1867, e uma década depois, em outro documento, encontramos como representante da irmandade um “presidente” que assinava, por exemplo, uma solicitação de recursos de loterias para reforma da Capela da Irmandade, assinado pelo presidente Francisco em 11 de setembro de 1876. Nesse caso, podemos considerar a existência de mudanças na estrutura de funcionamento da confraria, ou até mesmo um novo termo de compromisso.

Essas mudanças estruturais aconteciam por motivos diversos. Na Irmandade do Rosário das Portas do Carmo de Salvador, por exemplo, os confrades exigiram da mesa administrativa um compromisso que se adequasse ao momento em que eles estavam vivenciando. Conforme Sara Farias, o primeiro compromisso dessa confraria é datado em 1781 e a reivindicação por parte dos irmãos se deu por volta da segunda metade do século XIX. A petição dos irmãos se dava “em razão dos notáveis defeitos e omissão que se recente o velho compromisso (...)”, ou seja, o estatuto de 1781 não estava mais adequado ao tempo presente da instituição. Alguns anos mais adiante, em fins do século XIX, a irmandade se elevou à categoria de Ordem Terceira¹⁰⁹ e o compromisso teve que, mais uma vez, ser refeito.¹¹⁰ Assim como na Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, seu estatuto sofreu alterações de acordo com o tempo e as necessidades. Acreditamos que situação similar ocorreu com a Irmandade dos Martírios da Barroquinha, já que encontramos duas nomenclaturas para o homem que exerceria o poder máximo dentro da instituição em períodos distintos.

Na Irmandade dos Martírios de Cachoeira, a eleição para os cargos da mesa administrativa era feita anualmente, na véspera ou no dia da festa do Senhor, que era, inicialmente, comemorada no dia 15 de janeiro, na Igreja do Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo. O compromisso determinava que a mesa fosse composta por um presidente, um escrivão, um tesoureiro, um procurador e oito irmãos consultores. Já os cargos das mulheres eram de duas juízas e oito mordomas. “A administração interna das irmandades leigas amparava-se na constituição de uma mesa de direção, cujos membros destacavam-se por centralizar o poder de decisão e utilização dos recursos financeiros.”¹¹¹ Para assumir qualquer cargo dentro da irmandade, os irmãos tinham que estar aptos para tal, conforme regia o compromisso. Participar de uma gerência administrativa dava aos africanos e crioulos “reconhecimento da posição

¹⁰⁹ “As ordens terceiras são associações vinculadas às tradicionais ordens religiosas medievais, especificamente aos franciscanos, aos carmelitas e aos dominicanos. (...) QUINTÃO. Op. Cit. p. 73.

¹¹⁰ FARIAS. Op. Cit. p. 12-13.

¹¹¹ PINHEIRO. Op. Cit. p. 95.

de destaque alcançada dentro daquela comunidade”. No caso das mulheres, o compromisso determinava que qualquer uma poderia se eleger juíza ou mordoma e “que estas serão de toda qualidade de irmãs que houver na Irmandade, assim brancas, como pardas e pretas, sem preferência alguma de pessoas,”¹¹² o que não se pode descartar possíveis tensões entre os grupos de mulheres na disputa por tais cargos.¹¹³

Diante da análise do compromisso, percebemos que todas as irmãs que estivessem aptas poderiam exercer os cargos de mordomas e juízas, conforme citamos acima, enfatizando que, no capítulo II do Compromisso da Irmandade, os confrades deixaram claro que seus problemas eram somente com os crioulos do sexo masculino, escrevendo desta forma no documento: “e nesta proibição não se entende as irmãs crioulas, que estas poderão servir todos os cargos, e gozar todos os privilégios da Irmandade sem reserva de algum deles, etc.”¹¹⁴ Esses cargos de juízas e mordomas geralmente eram destinados às mulheres, por serem voltados ao cuidado da organização das festas e procissões. Segundo Quintão e João Reis,

A forte presença feminina é um dado importante para a caracterização das irmandades negras e pardas, indicando um contraste com as associações de brancos, cuja predominância parece ter sido sempre masculina. Participavam da mesa administrativa, exercendo principalmente a função de rainha, juízas, escritvã, irmã de mesa ou mordoma, esta, responsável pela organização das festas.¹¹⁵

Mulvey estima que as mulheres não representavam mais que 10% dos associados das irmandades de cor, mas podiam ocupar cargos. Podiam ser, ao lado dos reis, rainhas dos festivais anuais, juízas procuradoras encarregadas de caridade aos irmãos necessitados, coletoras de esmolos e mordomas responsáveis pela organização das festas.¹¹⁶

Possivelmente, Maria Trindade de Freitas ocupava algum cargo na Irmandade dos Martírios da Barroquinha, considerando o trecho da notificação em que o administrador da irmandade solicita que “dê queixa da Irmã Maria que tem tornado incorrigível, impossibilitada de exercer cargo a esta irmandade”, por ter, a irmã Maria, saído “pelas ruas desta cidade pedindo aos devotos e aos irmãos dinheiro com o boato

¹¹² Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765. Coleção Códices 116 – Cd 17 – Pasta 46/ Sub Pasta 003 – Arquivo 0408 – Arquivo Histórico Ultramarino. Cap. III.

¹¹³ FARIAS, ao estudar a Irmandade do Rosário do Pelourinho no século XIX, afirma que, na Irmandade do Bom Jesus dos Martírios, de Cachoeira, apenas as mulheres crioulas podiam exercer cargos, o que não corresponde ao capítulo do referido Compromisso do século XVIII. FARIAS. Op. Cit. p. 32.

¹¹⁴ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765. Cap. II.

¹¹⁵ QUINTÃO. Op. Cit. p. 89.

¹¹⁶ REIS. Op. Cit. 1991. p. 58.

de mandar celebrar uma missa (...)”¹¹⁷. Sabendo que “a presença feminina estava relacionada à vantagem de suas esmolas e à função de pedir donativos pelas ruas da cidade,”¹¹⁸ consideramos que a irmã em questão exercia algum cargo relacionado à organização das festas, missas e procissões, geralmente ocupado pelas mordomas. Podemos cogitar essa hipótese, também, pelo fato dos devotos e irmãos terem acreditado que haveria a missa, pois, como mostram os autos da notificação, os irmãos e devotos apareceram para a missa com suas capas de camurça.

Para ser presidente da Irmandade de Cachoeira, era obrigatório ser homem preto e ilustre. Nesse caso, ilustre era ser bem visto pela comunidade, saber tratar bem as pessoas e ter posses. Ter posses era importante para ser presidente, afinal, conforme dita o compromisso, no dia que fosse eleito, o irmão presidente teria que contribuir com a quantia de dez mil réis para ser usado na festa do Senhor. Confirmamos essa doação do presidente em um trecho do compromisso e também porque a historiografia nos mostra que,

Em razão desta preocupação, estamos certos de que assumir uma cadeira da mesa de direção era um privilégio, porém, sua posse estava sujeita ao pagamento de encargos. Visando assegurar maiores rendimentos para o cofre da irmandade, os eleitores eram obrigados a despenderem mesadas que variavam conforme as responsabilidades que lhes eram atribuídas.¹¹⁹

Em 1876, o presidente da Irmandade dos Martírios da Barroquinha, Francisco Paulo, e o escrivão, Romualdo Francisco, registraram duas notificações ao presidente da província, o Sr. Luiz Antonio da Silva Nunes, uma datada de 11 de setembro e a outra de 21 de outubro do mesmo ano. A notificação tratava da inclusão de dez loterias que foram concedidas à irmandade ao quadro de loterias do ano de 1875, pela Lei provincial número 511,¹²⁰ do ano anterior. Essa solicitação se deu pelo estado de calamidade em que se encontrava o espaço da irmandade na Capela da Barroquinha. Na época, os irmãos declararam o seguinte:

¹¹⁷ Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha – Doc. 21/750/64 (1867) – Representação do administrador da irmandade contra uma irmã. APEB, Secção de Documentos do Judiciário.

¹¹⁸ PINHEIRO. Op. Cit. p. 110.

¹¹⁹ Idem. Ibidem. p. 96.

¹²⁰ Esta Lei Provincial foi publicada nos dias 11 e 18 de junho de 1875, nos *Annais da Assembléa Legislativa* e encontra-se disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. “Art.1. Ficam concedidas dez loterias para auxílio da construção de carneiros da devoção de Anto Antônio de Catagerone, que venera na Matriz de São Pedro Velho, desta Capital e mais dez a Irmandade dos Martírios para concerto da respectiva Capela. Art. 2. Revogam-se as disposições em contrário. Ramiro Affonso – I. Pacheco.

(...) estado é lastimoso e de arriscada segurança, porque o vigamento, soalho, forro, cobrimento etc, etc, estão completamente arruinados. A casa da mesa, isto é, o consultório onde funcionava a mesa antigamente, já não tem mais cobrimento nem nada mais de madeiras, existindo apenas as paredes, estas mesmas corcomidas pelo tempo (...).¹²¹

Na ocasião, a solicitação foi feita duas vezes, com um espaço de 40 dias entre uma e outra, mesmo assim, o documento só foi lido em 16 de dezembro do ano em questão. A situação parecia complicada para os irmãos dos Martírios de Salvador. No ofício, eles também citam uma crise relacionada a trabalhos, informando ao presidente da província que eram artistas e que estavam sofrendo com a crise geral e não achavam trabalho nem para o próprio sustento, muito menos para auxiliar na reforma da capela. Antes dessa solicitação, encontramos um despacho da Assembleia provincial na 36ª sessão ordinária de 13 de abril de 1877, em que os confrades solicitaram a quantia de 4 mil réis para reparos na capela, possivelmente o dinheiro não foi suficiente e, então, tiveram que apelar para as loterias.¹²²

O irmão presidente, além da obrigação de carregar o *status* de ser presidente de uma irmandade religiosa, de estar localizado no lugar mais nobre da procissão, de usar a capa e a vara/cajado da irmandade para mostrar o seu prestígio, tinha a tarefa de administrar a irmandade, cuidar e zelar dos bens da confraria, como no caso citado acima, em que o presidente fez o seu papel de negociador com o governo da província, enviando o ofício e informando o descaso com a capela da Barroquinha. E esse era o dever dos homens que exerciam o grau mais elevado de poder nas irmandades. Parés nos fala sobre o papel importante dessas congregações para a interação, como elemento significativo e determinante para sua perpetuação,¹²³ e, para tanto, cabia ao presidente, como principal ator em cena, o papel principal para a fomentação dessa integração e negociação.

No decorrer da pesquisa, encontramos vestígios de pessoas “ilustres” como membros comuns na condição de integrantes da mesa administrativa da confraria da Barroquinha. Silva Campos registrou uma lista de pessoas que “formavam uma classe meramente honorífica, personalidades da mais nítida projeção no panorama social da cidade” de Salvador,¹²⁴ um dos nomes que compunham a vasta lista encontrada por

¹²¹ Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios – Igreja da Barroquinha – Salvador (1876). APEB, recursos de loterias. Maço 5249 (1847-1889).

¹²² Jornal Correio da Bahia. Assembleia Provincial. 36ª Sessão Ordinária em 13 de abril de 1877. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

¹²³ PARÉS. Op. Cit. 2007. p. 110.

¹²⁴ Ver relação em CAMPOS. Op. Cit. p. 146- 147.

Silva Campos é a do Dom Marcos de Noronha, conhecido como Conde dos Arcos, que foi governador da província da Bahia entre os anos de 1810 a 1818.¹²⁵

A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha, nas primeiras décadas do século XIX, por causa da presença em seu quadro de nobres do Reino Ketu, de malês importantes, de irmãos honorários de qualidade em quantidade, contava com uma boa capacidade de mobilização, arrecadação e produção. Era uma força cívica, portanto política, que não podia ser subestimada, tinha escapado da condição de agremiação meramente paroquiana e se transmutado em uma grande irmandade “urbana”, podendo liturgicamente rivalizar com qualquer outra.¹²⁶

Dessa forma, consideramos ter sido esta Irmandade um importante espaço de mobilização social e política, que contribuiu, significativamente, para a formação da identidade política, social e religiosa dos descendentes dos africanos escravizados que vieram para a América portuguesa.

Quanto aos demais cargos existentes nas confrarias citadas, o cargo de escrivão, presente no capítulo VI do compromisso da Irmandade de Cachoeira, também possuía regras sobre quem deveria assumir o referido cargo, assim como seus deveres e obrigações. Para ser escrivão era necessário saber ler, pois era ele quem cuidava da parte burocrática da irmandade. Se não houvesse homem preto letrado, era aberta uma exceção para que os homens brancos e pardos pudessem exercer a função, mas este teria que ser membro da irmandade.

Os cargos de tesoureiros e escrivão eram geralmente ocupados por homens brancos. O não domínio das letras, uma certa inserção social e a posse de um patrimônio minimamente considerável impossibilitaram, durante muito tempo, o acesso dos irmãos de cor a estes cargos. Desde o século XVIII, entretanto, tanto na América Portuguesa, quanto na metrópole, os homens de cor foram paulatinamente conquistando o direito a estes prestigiados cargos.¹²⁷

O escrivão tinha como obrigação assistir a todos os atos da mesa administrativa e a todos os atos da irmandade, registrando tudo em ata. Também era de seu dever fazer os termos de entrada dos novos confrades. Junto com o tesoureiro, era de sua função escrever as despesas no livro de receitas e despesas, além de ler as contas para a mesa, preparar as eleições anuais para os cargos administrativos da irmandade e prestar conta

¹²⁵ O Conde dos Arcos foi governador da capitania do Pará e Vice-rei do Brasil. Com a chegada da família real portuguesa, o Conde foi nomeado governador da província da Bahia entre os anos de 1810 a 1818. NUNES, Antonieta Aguiar. O governo do 8º Conde dos Arcos (D. Marcos de Noronha e Brito) na Bahia (1810-1818) e sua política educacional. In: *VI Colóquio do Museu Pedagógico*. 2006, Vitória da Conquista, Bahia: UESB. Publicado no CD de Anais do VI Colóquio do Museu Pedagógico da UESB.

¹²⁶ SILVEIRA. Op. Cit. 2006. p. 294.

¹²⁷ REGINALDO. Op. Cit. 2005a. p. 108.

sobre os acontecimentos da instituição. Em função dessas obrigações, consta que o escrivão deveria ser homem de fidelidade e confiança de todos, afinal, estaria envolvido nos principais assuntos da irmandade.

Sobre a Irmandade da Barroquinha, temos o registro da existência do cargo de escrivão, graças a ofícios que foram enviados ao governo da província. Em um deles, datado de 02 de agosto de 1869, a irmandade solicitava guarda de honra para acompanhamento da procissão da Irmandade da Boa Morte, que seria realizada em 14 de agosto do mesmo ano, e esse ofício foi assinado pelo escrivão da confraria, o Sr. Jovino Simplício Ribeiro.¹²⁸ No ano de 1880, o escrivão da Irmandade da Barroquinha, Manoel de S. P. da Silva, também escreveu um ofício convidando o presidente da província, Antônio de Araújo e Aragão Bulcão, para participar da festa do Senhor, que aconteceria no dia 06 de maio, e acompanhar a procissão que sairia mais tarde, no mesmo dia, elevando e tributando todas as estimas que os confrades tinham pelo presidente da província.¹²⁹

Devido aos requisitos específicos para o exercício desse cargo, acreditamos que existia uma oscilação entre eles, “pois essas aptidões [eram] raramente disponíveis pelos pretos – alfabetização, excelente situação econômica capaz de socorrer a irmandade e, casos de renda insuficiente e notável personalidade jurídica.”¹³⁰ Esta situação certamente não se tornou regra na prática, pois, segundo o Compromisso, o cargo era reservado aos homens pretos e, somente se não houvesse preto letrado, existiria a brecha para brancos e pardos exercerem o cargo. Como havia, nesse sentido, impedimentos sociais concretos por parte da população negra, africana e crioula, por não saber ler, escrever, possuir riquezas, etc., isso não significou a anulação da influência dos homens de cor na orientação política e administrava da Irmandade. A força de coesão não deixou de existir pela falta de letramento. Ao longo do século XIX, os irmãos de cor passaram, paulatinamente, a assumir tais funções, na medida em que acessavam as letras, mesmo que excepcionalmente.

Outro cargo de elevada importância era o de tesoureiro, haja vista que o candidato ao cargo devesse possuir habilidades específicas, tal qual o escrivão. Na Irmandade dos Martírios de Cachoeira, no Capítulo VII do seu compromisso, regia que

¹²⁸ Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios – Igreja da Barroquinha (1860 e 1869) – Ofício ao Presidente da Província solicitando guarda de honra para procissão. APEB, Maço 5249 (1847 – 1889).

¹²⁹ Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios – Igreja da Barroquinha (1880) – Ofício ao Presidente da Província. APEB, maço 5249 (1847 – 1889).

¹³⁰ PINHEIRO. Op. Cit. p. 115.

o tesoureiro deveria ser homem honesto, saber ler e escrever, saber fazer contas, além de ter posses para exercer o cargo. O tesoureiro sempre desempenhava sua função ao lado do escrivão. Por se tratar de um cargo de confiança deveria, também, guardar todos os bens da irmandade.

O compromisso da Irmandade de Cachoeira, no capítulo XII, versa que, logo após a festa, os novos membros da mesa administrativa deveriam tomar posse e o tesoureiro tinha um papel importantíssimo nesse ato. Era de sua obrigação averiguar as contas e os bens que seriam passados para sua tutela anual, com assinatura de termos, para que a mesa administrativa ficasse desobrigada de qualquer infortúnio posterior. Acreditamos que essa era uma formalidade comum nas confrarias, afinal a prestação de contas da irmandade era fator primordial para que a nova gestão da instituição iniciasse seus trabalhos com tranquilidade e honestidade, como veremos no caso da Irmandade de Itaparica, sobre prestação de contas em juízo, logo abaixo.

Na Irmandade dos Martírios de Itaparica, no ano de 1889, o tesoureiro eleito Tranquilino Augusto Fernandes Dias, que era capelão, solicitou que o tesoureiro atual da instituição prestasse as contas da sua gestão como tesoureiro em juízo. O escrivão da provedoria, Ricardo Augusto Gondino, assim despachou,

(...) que tendo findado o ano compromissal da Irmandade do Senhor dos Martírios, desta Vila de Itaparica, faz-se mister que o atual tesoureiro preste contas na forma da lei, e por isso pede a V. S^a que se digne a designar o dia e a hora para tomada de contas precedendo intimação do atual tesoureiro para tal fim Itaparica, 22 de outubro de 1889.¹³¹

O tesoureiro intimado compareceu na provedoria informando que havia entregado a prestação de contas no dia 18 de outubro do mesmo ano, à mesa da irmandade, e que as mesmas tinham sido julgadas e sentenciadas no dia 22. O escrivão da provedoria, Ricardo Augusto, notificou por carta o reverendo capelão, Tranquilino Dias, que as contas estavam prestadas e deu por encerrada a petição de prestação de contas.

Lucilene Reginaldo cita que, no compromisso de 1765 da irmandade do Rosário da Matriz da Vitória, os irmãos omitiram a cláusula que deveria ser destinada “aos homens brancos de sã consciência” aos cargos de tesoureiro e escrivão. Ela pontua que essa omissão poderia ser uma brecha para os irmãos elegerem homens de cor para os

¹³¹ Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios de Itaparica – Capela de São Lourenço, Itaparica-Ba. Doc. 44/1651/10 (1889) – Notificação – Solicitação de Prestação de Contas. Seção de documentos do judiciário. Arquivo Público do Estado da Bahia.

cargos. Ainda sobre esse tipo de brecha, a autora verificou, na irmandade do Rosário da Rua de João Pereira, que se planejava a exclusão dos brancos e até dos pardos para a disputa dos cargos de escrivão e tesoureiro. Foi então que o Padre Joaquim Álvares denunciou os irmãos da mesa às autoridades. Segundo o requerimento de denúncia do padre, “embora o compromisso não impedisse o acesso de pretos, o costume e a preocupação com o bom governo dos cabedais e esmolas da irmandade vinham reservando estes cargos aos brancos.”¹³²

Das obrigações do tesoureiro que encontramos no compromisso da irmandade de Cachoeira, listamos: assinar todos os atos da mesa e fora dela; averiguar decisões, gastos e despesas; guardar todos os bens da instituição, como dinheiro, ouro, prata, móveis; prestar contas de todos os bens aos irmãos; solicitar ao escrivão o lançamento das despesas e gastos no livro de receitas; dar socorro aos irmãos que estivessem passando por necessidades, desde que a mesa permitisse o ato.

Outra atribuição do tesoureiro era mandar rezar missa para os irmãos falecidos e ordenar que houvesse missas todas as sextas-feiras do ano, pelo fato dessas cerimônias serem pagas e o tesoureiro ser responsável por receber todo o dinheiro destinado à irmandade. Em suma, além de cuidar da parte financeira e dos bens da irmandade, o tesoureiro tinha obrigações religiosas. Junto com o presidente, o escrivão e o tesoureiro eram as figuras com maior prestígio dentro da instituição.

Os gastos mais frequentes das irmandades eram com a festa/procissão, assunto que discutiremos em outro tópico. Entretanto, destacamos que, no compromisso da irmandade de Cachoeira, possuía um capítulo específico para a organização interna das despesas e sobre a guarda dos bens da confraria. Por exemplo, o documento fala que os bens da irmandade seriam guardados em um “caixão”, que acreditamos ser o aumentativo de “caixa”, com chave, que ficaria com o tesoureiro. Todos esses bens deveriam estar registrados no livro de inventário pelo escrivão, na presença do presidente e do procurador.

Outro cargo importante nas irmandades religiosas era o de procurador, este, em sua maioria, representava a instituição diante da sociedade. “Em algumas irmandades, o procurador também atuava como uma espécie de fiscal dos assuntos financeiros da confraria. Desse modo, cabia-lhe estar sempre atento aos atrasos de pagamento de anuais dos irmãos, assim como pagamento de enterros, missas (...).”¹³³ No caso da

¹³² REGINALDO. Op. Cit. 2005a. p. 108.

¹³³ Idem. Ibidem. p. 109-110.

Irmandade de Cachoeira, também estavam a cargo do procurador cobrar as esmolas, bens ou dívidas dos confrades. Percebemos no texto do compromisso, principalmente no capítulo VIII, que o irmão procurador teria que se dedicar em resolver a maioria das questões da irmandade e, somente em última instância, avisar ao irmão presidente.

Dentre as demais funções do procurador, destacamos a obrigação de visitar os irmãos que estivessem enfermos e, dependendo do estado de saúde, providenciar que o irmão se confessasse e tomasse os sacramentos, além de informar ao tesoureiro caso algum irmão estivesse precisando de dinheiro. Essa preocupação das irmandades religiosas com relação à vida material dos irmãos esteve presente na maioria dessas instituições, como afirma Sara Farias:

A preocupação com a sorte dos irmãos e tentativas de atenuar as dificuldades da sua vida material estavam presentes nos regimentos das confrarias. Nas associações negras, essa preocupação aumentava. Assim, proporcionar socorro material em vida e enterro decente constituíam regra geral.¹³⁴

O compromisso ainda regia que, para ser procurador, tinha que ser homem preto e de bom trato, deveria assistir às missas das sextas-feiras, usando a sua capa de direito, além de ajudar na festa e na organização da saída e da chegada da procissão. Ele ainda faria o papel de fiscal da festa e da procissão, pois teria que avisar ao presidente caso acontecesse alguma confusão no percurso, além de fiscalizar as contas da confraria. Nesse contexto, é importante pensar na figura do procurador como peça fundamental para interagir com a sociedade e com os seus “parentes”.

Também existia a possibilidade de empréstimo de dinheiro aos irmãos, para pagarem dívidas, para momentos de precariedade, momentos de enfermidade e, em alguns casos, para comprar suas cartas de alforria. Lucilene Reginaldo explica que, “em termos reais no que diz respeito à alforria, às confrarias negras na América Portuguesa coube apenas auxiliar financeiramente o irmão ou irmã que quisesse comprar sua liberdade,”¹³⁵ assim como os confrades dos Martírios de Cachoeira expressavam em seu compromisso que,

(...) havendo dinheiro que se possa dar a juros e alguém o quiser tomar dando bens livres e desembargados, sem dolo ou malícia com hipoteca especial dele, e com clausura fazendo escritura pública com juros na forma da lei do Reino e com fiadores aos juros que vencer a sorte principal, e que sejam abonados, fazendo petição à mesa depois de informada da segurança da

¹³⁴ FARIAS. Op. Cit. p. 13.

¹³⁵ REGINALDO. Op. Cit. 2005a. p. 208.

divida (...) e nesta forma sempre preferirão todos os irmãos desta irmandade que sendo cativos carecerem de dinheiro para suas liberdades.¹³⁶

Como podemos ver, a irmandade de Cachoeira estabelecia regras para o empréstimo de dinheiro aos cativos que tivessem interesse em comprar suas liberdades, no entanto percebemos que esse empréstimo era apenas no caso de sobrar alguma quantia, afinal o objetivo maior era realizar a festa no dia do Senhor. Na mesma citação, percebemos o quanto eram rigorosos na hora de fiar o dinheiro. Não tivemos acesso ao livro de receitas e despesas da irmandade, por isso não podemos afirmar se era praxe essa situação, porém, pelo que o compromisso sugere, eram poucas as vezes que isso poderia ocorrer.

Apesar de tais preocupações estarem previstas nos Compromissos dessas instituições, não significa que efetivamente tivessem sido plenamente atendidas. Tais socorros eventualmente eram prestados, pois a situação financeira das Irmandades nem sempre permitia tal ato de solidariedade. Como vimos no ofício que o presidente da Irmandade da Barroquinha encaminhou ao presidente da província solicitando a inclusão de loterias para angariar fundos para reforma da capela da Barroquinha, os irmãos citam uma crise e relatam das dificuldades financeiras que assolavam os tempos. Dessa forma, podemos considerar que esse auxílio era algo que estava presente nos compromissos e na essência das irmandades religiosas, entretanto devemos supor que o fator econômico poderia impedir a caridade cristã das confrarias.

2.2. Africanos versus crioulos: rivalidades étnicas nas irmandades religiosas

Dada a relevância de experiências de conflitos nas irmandades religiosas entre africanos e crioulos, e vice-versa, e entendendo a importância dessas hostilidades para a formação da identidade de cada grupo específico, uma vez serem, tanto negros crioulos como africanos diferentes entre si, “e eles tinham orgulho dessa diferença”¹³⁷, destacaremos alguns exemplos em irmandades onde ocorria esse tipo de hostilidade, como no caso da Irmandade dos Martírios de Cachoeira. Entretanto, faz-se necessário compreender as razões pelas quais africanos e crioulos viviam em conflito.

¹³⁶ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765Cap. XI.

¹³⁷ REIS, João José. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro: UFF, v.2, n. 3, 1996. p. 7-33. p. 24.

A explicação dada por João Reis é que a relação de escravidão e liberdade era diferenciada para crioulos e africanos, uma vez que, em sua maioria, os crioulos já nasciam escravos e os africanos eram livres até serem submetidos à escravidão. A questão linguística também é importante para pensarmos esse aspecto, haja vista a difícil adaptação dos africanos à língua portuguesa e o fato dos crioulos já nascerem em terras brasileiras, o que facilitava o aprendizado da língua. Assim como, quando ocorriam revoltas e motins, conforme descreve João Reis em *Recôncavo Rebelde*, os crioulos ficavam à parte ou então defendiam seus senhores, fato que desagradava os africanos e favorecia o convívio entre crioulos e senhores.¹³⁸

No Capítulo II do compromisso da Irmandade dos Martírios de Cachoeira, intitulado “Da entrada dos irmãos”, verificamos um conflito dos africanos jejes com os crioulos. No mesmo capítulo, existe uma condicional para entrada dos crioulos na irmandade, que seria o pagamento de dez mil réis para assentamento, Reis calculou que este valor era uma quantia “dezesseis vezes maior”¹³⁹ que a de qualquer outra etnia, além de não estarem aptos a exercer nenhum cargo na mesa administrativa. Eles ainda informam que esse atrito se dava “pelas controvérsias que costumam ter semelhantes homens com os da nação Gege.”¹⁴⁰

Parés nos informa que, na Irmandade da Barroquinha, também existia uma restrição de referência étnica, mas em relação aos africanos. Esse conflito durou pelo menos até meados do século XIX. O autor chegou a essa conclusão baseado em uma pesquisa realizada com testamentos de libertos do Arquivo Público do Estado da Bahia, entre os anos de 1800 a 1850. Nos 145 documentos analisados de pessoas que se declaravam membros de alguma irmandade, apenas duas mulheres minas faziam a referência de participação a Irmandade dos Martírios da Barroquinha. Com essa afirmação, ele sugere que “qualquer presença expressiva de africanas (nagôs ou outras) nessa irmandade só se pode ter dado na segunda metade do século XIX”, e que no século XVIII, conforme descreve seu título de fundação, esta instituição era de crioulos.

141

¹³⁸ Não temos a pretensão de generalizar os conflitos entre crioulos e africanos, haja vista que os crioulos de primeira geração, os que possuíam pai e mãe africanos, conviviam no seio da comunidade e, dessa forma, poderiam ter relações de parentesco de nação com os africanos.

¹³⁹ REIS. Op. Cit. 1991. p. 56.

¹⁴⁰ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765. Coleção Códices 116 – Cd 17 – Pasta 46/ Sub Pasta 003 – Arquivo 0408. Abertura.

¹⁴¹ PARÉS. Op. Cit. 2007. p. 89-90.

Renato da Silveira cita que, na Irmandade do Corpo Santo, fundada por africanos da Costa da Mina, estabeleceu-se uma aliança com os “loandas”, para excluir oficialmente os crioulos da instituição, alegando que “irmandades brancas importantes como a do Santíssimo Sacramento, a do Passo e outras muitas não admitem toda qualidade de pessoas”, e que, na Irmandade dos Martírios da Barroquinha, “se observa o mesmo impedimento com os de ultramar”. Esses indícios nos levam a sugerir, também, que a confraria era uma instituição que excluía africanos, pelo menos até o início do século XIX:¹⁴²

Se o compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha rezava que a associação era exclusiva de crioulos, isto significava que eles estavam legalmente autorizados a barrar africanos quando assim o quisessem, mas poderiam, “por beneplácito” admitir quantos desejassem. Esta hipótese é reforçada por algumas evidências na historiografia. Em 1805 e 1811, respectivamente, Damiana Vieira e Benedita Maria da Conceição, ambas ganhadeiras libertas, africanas na Costa da Mina, figuravam nas listas de entrada da Irmandade dos Martírios da Barroquinha. Silva Campos (...) afirma também que existiam “mais antigamente” africanas na confraria dos Martírios.¹⁴³

Entre as três irmandades dos Martírios estudadas, não foi identificada divergências étnicas, apesar de transparecer conflitos entre crioulos e africanos na Irmandade de Salvador. A partir da afirmação de Parés, “a discriminação contra os africanos nessa agremiação parece que perdurou durante toda a primeira metade do século XIX,”¹⁴⁴ enquanto os conflitos entre jejes e crioulos na irmandade de Cachoeira, expostos pela afirmação expressa em seu compromisso, poderia estar associada à conjuntura do próprio tráfico, ligada à inserção de africanos de nações diversas, entre outras situações que sugerem períodos de tensões e outros de alianças, conforme a análise de João Reis ao considerar que,

(..) essas alianças se faziam ao sabor das condições locais, da história específica da comunidade africana e seus conflitos em cada região, em cada cidade, vila ou vizinhança. É justamente nesse sentido que as irmandades servem como um bom termômetro das tensões no interior da comunidade negra no tempo da escravidão e do tráfico atlântico de escravos.¹⁴⁵

Os conflitos entre crioulos e africanos se fizeram presentes em outras irmandades religiosas nos finais do século XVIII e meados do século XIX, tornando-se até comuns, não obstante se observar a admissão de todos os irmãos crioulos, todos os africanos de

¹⁴² SILVEIRA. Op. Cit. 2006. p. 283-284.

¹⁴³ Idem. Ibidem. p. 284-285.

¹⁴⁴ PARÉS. Op. Cit. 2007. p. 89.

¹⁴⁵ REIS. Op. Cit. 1996. p. 14.

Angola, Cabo Verde, São Tomé, Moçambique e Costa da Mina na Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de Santo Antônio do Cabo em Pernambuco, conforme versava em seu compromisso. Nela, aceitava-se também mulheres e homens brancos¹⁴⁶ e pardos, apesar da proibição de intrometerem-se nas determinações da irmandade e nem participar com voto nas eleições.¹⁴⁷

Contudo, o que fica explicitado, a partir de seus compromissos, é a existência de tensões entre diferentes grupos étnicos no interior das irmandades de negros, que deveriam ser enfrentadas pela instituição eclesiástica a partir de dispositivos legais referendados nos compromissos. O compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, de 1775, em Salvador, descrevia que,

(...) para evitar escândalos, dúvidas e discórdias, como a experiência tem mostrado se deve advertir que para os Irmãos e Irmãs desta irmandade serão aceitos os pretos nacionais de fora da cidade como são os da Costa da Mina ou Loanda e por nenhum princípio serão admitidos toda qualidade de pretos crioulos.¹⁴⁸

O promotor que foi encarregado de encaminhar o compromisso à Lisboa, questionou este capítulo dizendo que “não se deveria proibir a ninguém a devoção a Deus e aos seus Santos”. Em resposta ao promotor, os irmãos das Necessidades e Redenção citaram o mesmo impedimento solicitado pelos Irmãos dos Martírios de Cachoeira contra os crioulos.¹⁴⁹ Os irmãos gestores das irmandades de cor, nesse sentido, reivindicavam o lugar de autonomia e poder para reservar o espaço da irmandade àqueles que garantissem confiança, fidelidade, alianças que promovessem as sociabilidades que pretendiam garantir.

Da mesma forma que africanos excluía m pardos e crioulos de suas irmandades, os crioulos e pardos também excluía m africanos das suas, como temos o exemplo citado por Quintão da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos homens pardos da Vila de Serinhaém de Pernambuco, que ditava, em seu compromisso, que não seriam

¹⁴⁶ “A presença dos brancos nas confrarias dos negros e pardos era antes de tudo motivada pela necessidade de suprir as carências de ordem legal, no caso, a escrituração dos livros, mas principalmente de ordem econômica.” QUINTÃO. Op. Cit. p. 98.

¹⁴⁷ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de Santo Antônio do Cabo, PE, 1767. Lisboa, ANTT. Chancelaria da Ordem de Cristo, Livro 283, f. 146. Constituição 1ª. Apud QUINTÃO. Op. Cit. p. 95.

¹⁴⁸ Compromisso da Irmandade do Bom Jesus das Necessidades e Redenção, Lisboa, na Ofic. de Antônio Rodrigues Galhardo, Impressor da Real Mesa Censória, Ano 1778, doc. 38, cx. Arq. 162-Asl, est. 1, cx. 32, ACMS. Apud PARÉS, Op. Cit. 2007. p. 84. Ver nota 43.

¹⁴⁹ Compromisso da Irmandade do Bom Jesus das Necessidades e Redenção, Lisboa, na Ofic. de Antônio Rodrigues Galhardo, Impressor da Real Mesa Censória, Ano 1778, doc. 38, cx. arq. 162-Asl, est 1, cx. 32. ACMS. Apud PARÉS. Op. Cit. 2007. p. 84 e 85.

admitidos na irmandade homens pretos, porque estes já participavam da Irmandade do Rosário e isso poderia causar danos, discórdias e menos zelo à Irmandade do Livramento.¹⁵⁰

Temos também como exemplo a Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz dos Crioulos, de 1800, na Vila de São Gonçalo dos Campos, na Bahia, que excluía os africanos de sua irmandade, citando em seu compromisso que era para investigar quando entrasse algum irmão, porque se fosse descoberto que era africano (Angola, Benguela ou Costa da Mina), dizendo ser crioulo, seria riscado da irmandade para sempre. Na mesma irmandade havia uma exceção para mulheres africanas. Se elas fossem casadas com crioulos, poderiam se associar, porém, se ficassem viúvas e se casassem com algum africano, seriam expulsas.¹⁵¹

No compromisso da instituição de Cachoeira, também havia outra exceção prevista com relação à entrada de membros. As irmãs crioulas poderiam se associar e usufruir de todos os direitos devidos, assim como as africanas e mulheres brancas e livres. As mulheres eram um fator de aglutinação, de pacificação da animosidade étnica,¹⁵² o que explica a exceção no rol de entrada. Outro fator era a escassez de mulheres na comunidade africana, interessando, dessa forma, o recrutamento sem restrições nas irmandades, conforme afirmação de Lucilene Reginaldo:

Este dado parece indicar que, além da já reconhecida disparidade numérica entre os sexos no interior da população escrava, particularmente entre os africanos, havia possíveis arranjos étnicos e acirramento de conflito em torno do mercado amoroso. A dificuldade em encontrar parceiras africanas deve ter influído muito na decisão dos irmãos dos africanos dos Martírios no tocante a entrada de mulheres crioulas para sua irmandade.¹⁵³

Não podemos excluir essa rivalidade do mercado amoroso, no caso do conflito entre jejes e crioulos em Cachoeira, no período de criação da irmandade, no entanto acreditamos, da mesma forma que Parés, que esse “antagonismo não era apenas local e inseria-se numa dialética mais ampla. A atitude de jejes era, provavelmente, também uma resposta a políticas semelhantes exercidas pelos crioulos contra os africanos em outras irmandades,”¹⁵⁴ como é o caso da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Paciência,

¹⁵⁰ Compromisso da Irmandade de N. Sra. do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Serinhaém, cap. VIII. Lisboa, AHU, Códice 1664. QUINTÃO. Op. Cit. p. 96.

¹⁵¹ REIS. Op. Cit. 1996. p. 14- 15.

¹⁵² Idem. Ibidem. p. 14.

¹⁵³ REGINALDO. Op. Cit. 2005a. p. 111.

¹⁵⁴ PARÉS. Op. Cit. 2007. p. 83.

em Cachoeira, fundada por crioulos, a qual informava, em seu compromisso, que poderia fazer parte do corpo associativo qualquer pessoa de bom costume, com exceção dos “pretos africanos.”¹⁵⁵

As irmandades religiosas dos negros, segundo Parés, funcionaram e contribuíram para definir os contornos e restrições étnicas dentro da sociedade, além de também serem pensados, discutidos e reproduzidos no interior das confrarias. Nesse sentido, um dos conflitos mais marcantes teria sido justamente entre os africanos e crioulos. Esse conflito estava relacionado, “de forma dialética, uma se justificando atrás da outra (...).”¹⁵⁶

2.3. “Com muita música boa e ornamentos de luxo”: práticas de devoção das irmandades dos martírios em suas festas e procissões

As manifestações da devoção e da religiosidade no Brasil sempre tiveram caráter festivo, público e coletivo. As irmandades, com seus emblemas e bandeiras, desfilavam – com muita pompa – em festas e procissões pelas ruas das cidades (...).¹⁵⁷

Na referência de Mauro Tavares quanto à religiosidade praticada pelas irmandades até finais do século XIX e no decorrer desta pesquisa sobre as festividades das confrarias, encontramos elementos da cultura religiosa portuguesa, africana e indígena. Como Adínia Ferreira ressalta, esse era um

(...) processo operado mediante mais do que a mera apropriação, mas também pela criação e ressemantização de representações e práticas culturais, em que imagens, símbolos, signos, festas comemorações e entidades que povoam o universo cristão e católico receberam outras formas de expressão, denominação e significação.¹⁵⁸

Além disso, João Reis afirma que,

O catolicismo que se caracterizava por elaboradas manifestações externas da fé: missas celebradas por dezenas de padres, acompanhadas por corais e orquestras, em templos cuja abundante decoração era uma festa para os olhos, e sobretudo funerais grandiosos e procissões cheias de alegorias, de

¹⁵⁵ Compromisso da Irmandade do Bom Jesus da Paciência, Arquivo privado.

¹⁵⁶ PARÉS. Op. Cit. p. 85.

¹⁵⁷ TAVARES. Op. Cit. 2007. p. 199.

¹⁵⁸ FERREIRA. Adínia S. *A reclusão feminina no convento da Soledade: as diversas facetas de uma experiência* (Salvador – Século XVIII). 2006. 178 f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, UNB – Brasília, 2006. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6638/1/2006_Ad%20C3%ADnia%20Santana%20Ferreira.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2011. p. 110.

que participavam centenas de pessoas. Talvez tenha razão Pierre Verger quando escreve que o barroco baiano foi principalmente um barroco de rua.
159

Verger ainda afirma que o barroco visto no Brasil não era apenas o das decorações das igrejas, era um “estilo de vida. Invadia a rua com suas procissões, seus carros alegóricos, sua pompa efêmera.”¹⁶⁰ Os festejos dos negros tinham significados diversos, ao mesmo tempo em que fomentavam a divisão étnica, representada nas disputas festivas, como algo que os orgulhava, poderiam aproximar variadas etnias para que, juntas, pudessem se engrandecer, tornando-as destaques diante das outras irmandades. De outro modo, traziam, também, revelações de acordo ao modo de agir das autoridades, políticas e policiais, e dos senhores. Essas relações envolviam negociações entre as partes, o que poderia garantir a concessão para a realização das festas. O motivo dos senhores “liberarem” seus escravos e muitas vezes patrocinarem sua participação em irmandades acontecia devido a uma conquista por parte dos escravos em suas constantes negociações.

Sobre essa questão, Marina de Melo e Souza afirma que, apesar da “liberação” por parte dos senhores, ainda assim esses negros continuavam a ser perseguidos e, quando tratava-se das festas em locais particulares, as perseguições tornavam-se ainda mais duras. A autora ainda diz que as festas permitidas, e aqui incluímos as festas das irmandades, eram inclusive saudadas pelas autoridades. A grande discussão que Marina de Melo e Souza aborda é sobre a possibilidade da existência de elementos africanos nas manifestações religiosas dentro das irmandades, como também questionou Julita Scarano.¹⁶¹ Esse seria o principal foco dos historiadores que se debruçaram sobre temas que convergem para o estudo das irmandades negras.

De certo modo, o que se percebe são elementos ou indícios que nos levam a pensar sobre a presença de culturas das nações africanas presentes no âmbito dessas irmandades. Marina de Mello e Souza¹⁶² traz Tinhorão para o debate, pois este acredita que essa característica festiva significa que os negros tinham uma percepção positiva para com os portugueses, por perceberem que o reino do Congo tinha uma relação positiva com Portugal. Dessa forma, Tinhorão deixa de perceber ou analisar o contato

¹⁵⁹ REIS. Op. Cit. 1991. p. 49.

¹⁶⁰ VERGER, Pierre. *Procissões e Carnaval no Brasil*. Salvador: UFBA-CEAO, n. 05, 1980. p. 2.

¹⁶¹ SCARANO. Op. Cit. e SOUZA. Op. Cit. p. 157-316.

¹⁶² SOUZA. Op. Cit. p. 157-316.

entre as culturas portuguesas e africanas, rejeitando esse aspecto que a autora acredita ser fundamental para entender os diversos aspectos dessas festividades.

As festas de negros se caracterizavam, também, por essas permanências, como já vimos mais acima. Em relação a essas permanências, João Reis afirma que existia um esforço para que fossem mantidos e preservados elementos de uma cultura por parte dos escravos. Posto isso, é válido dizer que a festa foi sim mais um dos meios encontrados por esses indivíduos de resistir ao regime imposto, mesmo que seus elementos festivos se entrelaçassem com variados signos. Além disso, para os negros, a festa também era um momento de diversão e folia.¹⁶³

Essas manifestações, com sistemas relacionais entre o sagrado e o profano, são pensadas por Martha Abreu como uma herança colonial caracterizada pela devoção aos santos, às festas suntuosas e à teatralização da religião, principalmente por parte das irmandades. Essa perspectiva se torna importante para entender as festas religiosas das irmandades, pois a Igreja, na segunda metade do século XIX, passou por um momento de mudanças, processo conhecido por ultramontanismo, que tinha como medidas regularizar a fé católica com rígidas mudanças na maneira com que os irmãos cultuavam seus oragos.¹⁶⁴

Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, encontramos alguns indícios dessa regularização da fé nas confrarias, como, por exemplo, o horário que deveriam ser realizadas as procissões foi algo que a Igreja se preocupou em regulamentar, como podemos visualizar na citação:

Por quanto tem mostrado a experiência que nas procissões de noite pode haver, e há muitas ofensas de Deus Nosso Senhor, as quais diz o Apóstolo, são obras das trevas, (1) de que é príncipe o demónio, ordenamos, e mandamos sob pena de excomunhão maior *ipso facto*, que nenhuma procissão, assim das que já estão instituídas como ao diante se instituírem, se possa fazer de noite (2) das ave marias por diante, e que nenhuma comece tão tarde, que seja preciso recolher-se de noite excetuando-se a procissão que por uso antigo, e geralmente recebido, e praticado no Reino, e nesta cidade costuma-se fazer quinta-feira de endoenças, saindo da Igreja da Misericórdia.¹⁶⁵

¹⁶³ REIS. Op. Cit. 2002. p. 101-155

¹⁶⁴ ABREU. Martha. “Nos requebros do divino”: lundu e festas populares no Rio de Janeiro no século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. (org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2002. p. 180-247.

¹⁶⁵ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Ed. de 1853. São Paulo: Tipografia 2 de dezembro. p. 193-194.

A festa e a procissão da Irmandade dos Martírios da Barroquinha eram realizadas de manhã e de tarde, respectivamente, como determinava as constituições do arcebispado, nas festividades de *Corpus Christi*, como veremos mais adiante.

A obediência às regras se confirma a partir de alguns documentos encontrados no Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial da Bahia dos anos de 1856, 1860, 1861, 1862 e 1863, informando a data de realização da “festa com procissão à tarde,”¹⁶⁶ e também um ofício de 1880, enviado ao governador da província, convidando-o a participar das festividades daquele ano como figura solene. Segue o que estava escrito no ofício:

A mesa atual da Irmandade acima tendo de solenizar a festa do mesmo Senhor no dia 06 de maio às 11 horas da manhã, tem a destinada honra de convidar a V. Ex.^a para assistir a festa nesta Capela de Nossa Senhora da Barroquinha e bem assim acompanhar a procissão que terá lugar às 4 horas da tarde.¹⁶⁷

As festividades da Irmandade da Barroquinha eram famosas por toda província. Silva Campos conta que “o acompanhamento era dos maiores que se viam em atos de semelhante natureza, aqui na Bahia, pois a crioulada de ambos os sexos timbrava em acudir em massa (...).”¹⁶⁸

As festividades no dia de *Corpus Christi* eram conhecidas como uma das mais grandiosas do calendário cristão, que é simbolicamente a guarda do corpo de Cristo ou dia da ascensão do Senhor, comemorada sempre em uma quinta-feira do mês de maio ou junho. De acordo com Renato da Silveira, “a festa de *Corpus Christi* existe desde a década de 1260, quando o Papa Urbano IV a instituiu, mas só em 1317 a procissão solene foi introduzida pelo Papa João XXII como a parte mais importante da festa.”¹⁶⁹ Uma das festas de *Corpus Christi*, em Portugal, no século XV, foi contada em O Panorama de Lisboa e descrita com precisão por Verger:

Primeiro a procissão organizando-se ainda dentro da igreja: pendões, bandeiras, dançarinos, apóstolos, imperadores, diabo, santos, rabis comprimindo-se, pondo-se em ordem. Pranchadas de soldados para dar modos aos salientes. À frente, um grupo dançando a jundiga, dança judia. O rabi tocando a toura. Depois dessa serenidade toda, um palhaço fazendo mungangas. Uma serpente enorme, de pano pintado, sobre uma armação de pau, e vários homens por debaixo. Ferreiros. Carpinteiros. Uma dança de

¹⁶⁶ Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial da Bahia, dos anos de 1856, 1860, 1861, 1862 e 1863. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

¹⁶⁷ Ofício ao Governador da Província, solicitando acompanhamento do mesmo para as festividades da irmandade. 28 de abril de 1880. APEB, maço 5249.

¹⁶⁸ CAMPOS. Op. Cit. p. 149.

¹⁶⁹ SILVEIRA. Op. Cit. 2006. p. 344.

ciganos. Outra de mouros. São Pedro. Pedreiros trazendo nas mãos castelos pequenos, como de São Cristóvão. Pastores. Macacos. São João rodeado de sapateiros. A tentação representada por mulher dançando, aos requebros. São Jorge protetor do exército a cavalo e aclamado em oposição a santo Iago, protetor dos espanhóis. Abraão. Judite. Davi. Baco sentado sobre uma pipa. Uma vênus seminua. Nossa Senhora num jumentinho. O menino Deus. São Jorge. São Sebastião nu cercado de homens malvados fingindo que vão atirar nele. Frades. Freiras. Cruzes alçadas. Hinos sacros. O Rei. Fidalgos. Toda a vida portuguesa, enfim.¹⁷⁰

Percebemos toda a pompa e gloriiosidade da festa de *Corpus Christi* para os portugueses. No Brasil, Renato da Silveira nos conta sobre um viajante francês que, no final do século XVII, descreveu a procissão de *Corpus Christi* “indignado” com o que viu: “é tão considerável ridícula pelos mascarados, instrumentos e dançarinos, que por suas posturas lúbricas perturbam a ordenança desta Santa Cerimônia”. Essa total indignação do francês se deu porque naquela época, na Europa, existia uma “ruptura radical entre a cultura cultivada das elites e a cultura popular”, o já citado ultramontanismo. Com o aparecimento do protestantismo, o caráter das festividades na Europa “tornou-se mais sóbrio”, tendo em vista o temor da Igreja em perder fiéis. Nesse sentido, a Igreja precisou se adequar ao costume conservador do protestantismo e aos poucos a festa foi perdendo sua pompa que muitas vezes chocavam aos que assistiam.¹⁷¹ No Brasil, não houve essa ruptura, pelo contrário, ocorreu a integração de elementos da cultura africana na festa, na medida em que “os escravos trouxeram novo colorido e animação ao calendário das festas religiosas, com cantos, ritmos e danças africanas no desfile de suas confrarias.”¹⁷²

Silva Campos descreve as procissões da Irmandade da Barroquinha:

Abriam o cortejo seguindo imediatamente a cruz da Irmandade, Adão e Eva, expulsos do paraíso terreal, vestindo saial de penitência, acompanhando-os o Anjo exterminador, de espada flamejante em punho. Depois viam-se a Árvore do Bem e do Mal, e outros figurados próprios das procissões antigas. (...) Vinham agora todas as irmandades dos homens de cor, existentes na capital, transportando os andores (...). Por fim, em riquíssima charola, a bela imagem do Senhor dos Martírios.¹⁷³

“A procissão era o momento mais solene da festividade,”¹⁷⁴ pois era suntuoso e devocional, e nisto estava implicada a autorização da igreja para a realização do cerimonial. A Igreja preocupava-se com as mudanças radicais nas procissões da cidade da Bahia, pela grande participação dos negros e suas irmandades e pelas incorporações

¹⁷⁰ VERGER. Op. Cit. p. 3.

¹⁷¹ Idem. Ibidem. p. 3.

¹⁷² SILVEIRA. Op. Cit. 2006. p. 348.

¹⁷³ CAMPOS. Op. Cit. p. 149- 150.

¹⁷⁴ FARIAS. Op. Cit. p. 111.

de elementos da cultura africana nas práticas católicas, que, nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, definiu que:

Se façam com toda decência e nelas não irão imagens de santos que não estiverem canonizados, nem coisas proibidas nestas constituições. E sem a dita nossa licença se não poderão fazer outras procissões, sob pena de excomunhão maios *ipso facto incurrenda*, e de dez cruzados para as despesas da justiça e meirinho.¹⁷⁵

Já em Cachoeira, em tempos de festas, a Vila se enchia de brilho e música. Convites eram realizados através dos jornais para que as irmandades pudessem receber o maior número de convidados possível. Era preciso ter número para que a festa tivesse sucesso. Em agosto de 1884, por exemplo, a Irmandade da Boa Morte anunciava, no jornal *O Guarany*, as datas dos festejos, esperando que a comunidade, os irmãos e fiéis comparecessem em grande número para celebrar o dia da santa. Vejamos:

A mesa administrativa da Virgem Santa da Boa Morte, ereta no Convento do Carmo desta cidade, vem por meio do presente convidar os Irmãos e mais fiéis para assistirem os atos solenes dos dias 14 e 15 do corrente, pelo que espera maior concorrência para maior brilhantismo de festa.¹⁷⁶

Quanto maior o número de pessoas, maior seria o brilhantismo da festa. Expor a fé, o culto ao santo de devoção era algo característico desse catolicismo vivenciado por esses irmãos. Além de necessário para o alcance da glória eterna.

A participação dos irmãos e demais fiéis sempre foi uma constante preocupação das irmandades. No próprio compromisso de algumas delas, os irmãos que não comparecessem nas cerimônias solenes deveriam pagar multa, caso sua justificativa não fosse julgada como aceitável. Na Irmandade do Bom Jesus da Paciência, no artigo 14º referente a sua festa dizia: “Os irmãos compareceram neste dia na melhor ordem possível, compostos de trajes pretos afim de se solenizar o ato *e aqueles que deixarem de comparecer ficarão sujeitos a multas impostas no SS 5ª do artigo 16, capítulo 5ª.*”¹⁷⁷ Localizada apenas algumas ruas da Irmandade acima citada, os irmãos da Irmandade de Nossa Senhora d’Ajuda tinham em seu compromisso a mesma preocupação em relação à participação dos irmãos. Dentre as obrigações citadas, competiam aos irmãos

¹⁷⁵ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Ed. de 1853. São Paulo: Tipografia 2 de dezembro. p. 196.

¹⁷⁶ Jornal *O Guarany* de 06 de agosto de 1884. Disponível Online na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

¹⁷⁷ Compromisso da Irmandade do Bom Jesus da Paciência - grifos nosso.

“comparecer nos atos da Irmandade logo que forem convocados” e caso não se fizessem presentes pagariam “multas que lhe forem impostas pela mesa por falta de deveres.”¹⁷⁸

Além da presença, diversos atrativos eram oferecidos no dia da festa. Música, fogos de artifício e comida eram essenciais. Em mais um convite realizado, no ano de 1850, agora pela Irmandade do Bom Jesus dos Martírios, esperava que os irmãos e devotos comparecessem “nos claustros do Carmo (à noite), [onde haverá] boa música de batalhão, além de outros ornamentos de luxo.”¹⁷⁹ Esses elementos representavam a grandeza da instituição. Era preciso se mostrar para a sociedade e para as outras irmandades com brilhantismo e bastante pompa. A música e o banquete faziam parte desses elementos simbólicos, importantes para a demonstração da riqueza da confraria e para sua demonstração de fé ao santo. Era esse o cenário cachoeirano em pleno século XIX.

A festa da Irmandade de Cachoeira era realizada, conforme versa o compromisso, inicialmente, no dia 15 de janeiro.¹⁸⁰ Contudo a procissão ocorria em data distinta, conforme veremos mais adiante. Não conseguimos encontrar um significado para esta data, entretanto, nas diversas pesquisas realizadas sobre os significados das datas festivas do calendário cristão, o que consideramos mais conveniente comparar com as festividades ocorridas no dia 15 está relacionada à teoria das oitavas de natal, que diz respeito às festas realizadas até dezesseis dias após o nascimento de Jesus. Porém, o dia 15 de janeiro não abarca esses “dezesseis” dias, ele ultrapassa. Mas, segundo Lucilene Reginaldo, “no Recôncavo e noutras partes da capitania as festas das irmandades ficavam concentradas a um calendário mais rígido. A maioria das festas ficava concentrada nas oitavas de natal (...).”¹⁸¹ Considerando o aspecto da rigidez da igreja para com as datas das festas das irmandades, e a teoria citada, não havendo outro significado para a data além da comemoração do nascimento de Cristo, por esta ser uma devoção ao Senhor Jesus Cristo, acreditamos que o 15 de janeiro está associado a essa comemoração.

Sobre a festa, “toda irmandade tinha a realização da festa do padroeiro como principal atividade, e tentava exceder as outras na ostentação.”¹⁸² Não era diferente

¹⁷⁸ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora d’Ajuda, AMCS.

¹⁷⁹ Jornal Os Argos Cachoeiranos de 28 de setembro de 1851. ARC.

¹⁸⁰ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765.

¹⁸¹ REGINALDO. Op. Cit. 2005a. p. 208.

¹⁸² COUTO. Op. Cit. 2010. p. 72.

com a Irmandade dos Martírios de Cachoeira, a qual deixou registrado um capítulo de seu compromisso para tal:

(...) com toda solenidade, e decência devida ao divino culto, com sacramento exposto, missa cantada, sermão, música e a Igreja decentemente ordenada, e haverá da porta da Igreja para fora luminárias roqueiras, tambós, trombetas, e o mais que se pratica em qualquer função: assistirão na Igreja no dia da festa os Irmãos compostos com suas capas das que usa a Irmandade, nesse dia se confessaram e comungarão todos os que puderem ou quiserem por sua devoção para maior aumento e bem espiritual de suas almas.¹⁸³

As festas das irmandades representavam um momento único para os irmãos, possuíam um significado moral, eram ápice de grandeza, “era momento em que esta era reconhecida como parte de um corpo social.”¹⁸⁴ Na citação acima, percebemos a intenção da confraria em realizar a festa do Senhor com a maior pompa possível, com a utilização de seus tambores, da música e, principalmente, com a presença de todos os irmãos, esses vestidos adequadamente para a ocasião, com suas capas de camurça roxa, demonstrando respeito e compromisso para com a festividade.

A utilização de “tambós e trombetas” nas festividades nos faz analisar o uso desses instrumentos musicais na festa da confraria, instrumentos esses que, vez ou outra, eram encontrados nas festividades dos homens de cor, como na documentada festa em Santo Amaro, em 1808, citada por Reis.¹⁸⁵ De acordo com Edilece Couto, batuque “era a dança, realizada ao som de tambores, presentes nas cerimônias dos ritos sexuais de Angola (...). No Brasil, os escravos foram forçados a adaptar, transformar esses ritos.”¹⁸⁶

A procissão¹⁸⁷ organizada pela Irmandade dos Martírios de Cachoeira era realizada no domingo de ramos, que é a abertura solene da semana santa. Os confrades definiram em seu compromisso que

(...) se fará a nossa irmandade uma procissão solene a Nosso Senhor dos Martírios com toda a decência e devoção possível na qual irá em seu andor a imagem do dito Senhor decentemente ornada e acompanhada de quatro tocheiros acesos além das mais luzes que houver, e alguns anjos com turbulos, e incenso a correr os passos em que se manifestarão os principais martírios que padeceu em sua sacratíssima paixão por amor dos homens

¹⁸³ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765. Cap. IX.

¹⁸⁴ QUINTÃO. Op. Cit. p. 111.

¹⁸⁵ REIS. Op. Cit. 1992. p. 100.

¹⁸⁶ COUTO. Op. Cit. p. 178.

¹⁸⁷ Conforme dita o compromisso, a festa e a procissão da confraria de Cachoeira eram realizadas em datas diferentes.

[havendo primeiro licença para isso] e em cada passo cantar a música seu verso de costume.¹⁸⁸

Como vimos, tanto a festa quanto a procissão das confrarias deveriam ser as mais luxuosas possíveis. O Senhor de devoção deveria estar coberto de joias, luzes, anjos, entre outros ornamentos. Toda essa pompa custava caro e, por isso, as irmandades gastavam fortunas para manter o brilho e o prestígio das suas procissões. A procissão de domingo de ramos deveria sair do convento do Carmo, onde o pátio seria levado pelos confrades pretos, dando prioridade aos que já tivessem ocupado o cargo de presidente, por serem considerados homens de bons costumes. Todos deveriam estar usando suas capas. O compromisso ainda nos diz que os irmãos eram obrigados a participar da procissão, todos com suas velas nas mãos, logo atrás do palo com os mais nobres da confraria. E o presidente e o escrivão atrás do palo de fogo, por este ser o lugar mais nobre da procissão. Já os que faziam parte da organização, deveriam ir debaixo da cruz da irmandade e, em seguida, a comunidade.¹⁸⁹

Podemos perceber um grau de organização estabelecido pelo compromisso, ao instituir a hierarquia “praticada no cotidiano e na festa da confraria. O desfile dos irmãos expunha publicamente o prestígio e o mérito que cada mesário possuía”¹⁹⁰.

Conforme falamos no início deste tópico, a festa da irmandade de Cachoeira era realizada, inicialmente, no dia 15 de janeiro, porém temos indícios de que, na segunda metade do século XIX, a mesma foi alterada para a data dos festejos a São Cosme e Damião, em setembro. Encontramos notícia no Jornal “O Argos Cachoeirano”, de 28 de setembro de 1851, informando que a festa do Senhor dos Martírios aconteceria no dia seguinte ao anúncio, no convento do Carmo.¹⁹¹ Também no Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia, do ano de 1855, há um informe de que a festa do Senhor dos Martírios de Cachoeira seria realizada em 23 de setembro, no convento do Carmo.¹⁹² Como a festa de São Cosme e Damião acontece no dia 26 de setembro, acreditamos que essas datas foram aproximadas para que as festividades da confraria acontecessem

¹⁸⁸Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765. Cap. X.

¹⁸⁹ Idem. Ibidem. Cap. X.

¹⁹⁰ FARIAS. Op. Cit. p. 111.

¹⁹¹ Jornal Os Argos Cachoeiranos, de 28 de setembro de 1851. Arquivo Regional de Cachoeira. Segundo a tradição oral, os irmãos dos martírios preparavam sua festa na Capela dos Remédios, Capela esta de devoção aos santos gêmeos, provavelmente após a Irmandade ter deixado de funcionar no Convento do Carmo em meados do século XIX.

¹⁹² Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia, de 1855. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

em finais de semana. No entanto não sabemos quando e nem quais as razões da mudança do período da festa ou se a mesma teve relação com os santos gêmeos.

Para a realização desses festejos das confrarias, existia certa mobilização para arrecadação dos fundos necessários. Por exemplo, Renato da Silveira informa que “as irmandades tinham políticas de arrecadação que articulavam recursos diversos: as joias e anuidades dos confrades, (...) os peditórios autorizados, os livros de ouro, além dos eventos como o “bacalhau no martelo.”¹⁹³ Toda essa arrecadação somava-se aos valores que eram de obrigação dos irmãos que compunham a mesa administrativa. O compromisso da irmandade de Cachoeira deixa claro que, para a realização da procissão, “cada um deveria contribuir com o que lhe tocar,”¹⁹⁴ e, para a realização da festa, no ato de posse, o presidente deveria contribuir, como esmola, o valor de dez mil réis, o escrivão, o tesoureiro e o procurador, dois mil réis.

Não tivemos acesso aos dados da contabilidade das irmandades, nem de outros documentos internos que descrevessem a preparação e a realização das festividades. Contudo, segundo os documentos disponíveis, como o Compromisso e estudos sobre o tema, podemos supor que a Irmandade aplicava recursos altos para garantir pompa e atender às exigências estatutárias.

Segundo o compromisso da irmandade de Cachoeira, os irmãos deveriam auxiliar esses eventos com dinheiro, através de diversas fontes. Na irmandade da Barroquinha, o africano João Luiz Tundê era famoso por organizar o bacalhau de martelo para arrecadação de fundos para festas e procissões da irmandade.¹⁹⁵ Apesar dos esforços em angariar verbas para as festas, não implica, necessariamente, em sucesso para a execução de uma festa grandiosa e esperada. Essa corrida por recursos para os gastos com as festividades pode ser interpretada “como uma espécie de válvula de escape, uma exaltação do lazer permitido no duro cotidiano da escravidão e do trabalho contínuo.”¹⁹⁶ Com isso, podemos considerar que essas festividades foram de elevada importância para os africanos e seus descendentes, pois “era ocasião para manifestações de alegria menos contidas e solenes.”¹⁹⁷

Ao concluirmos este capítulo, percebemos que as irmandades religiosas eram, em grande parte, uma maneira de reunir indivíduos em busca de ideais e solidariedade

¹⁹³ SILVEIRA. Op. Cit. 2006. p. 293.

¹⁹⁴ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765. Cap. X.

¹⁹⁵ SILVEIRA. Op. Cit. 2006. p. 295.

¹⁹⁶ REGINALDO. Op. Cit. 2005a. p. 119.

¹⁹⁷ Idem. Ibidem. p. 123.

em comum. Além disso, possibilitavam aos africanos e seus descendentes o exercício do poder através dos cargos administrativos, divertimento com as festas, e permitiam suas práticas religiosas – mesmo controladas – nas missas e procissões. Por serem espaços institucionalizados, as irmandades davam aos negros um sentido de pertencimento a uma sociedade que os excluía.

CAPÍTULO III

RELAÇÕES SOCIAIS, RITOS FÚNEBRES E DESEJOS *POST-MORTEM* DOS CONFRADES

Após análise sobre as festas, procissões e os cargos que formavam as irmandades com devoção ao Bom Jesus dos Martírios, neste capítulo identificamos os sujeitos envolvidos com as leis, a organização administrativa das confrarias e os conflitos: os homens e as mulheres que formavam o corpo associativo das respectivas irmandades dos Martírios na Bahia. Nossa pretensão não foi de obter um perfil dos irmãos apenas, mas mapear suas relações sociais, principalmente, a partir de seus desejos *post-mortem* e dos rituais fúnebres que envolviam as respectivas irmandades e uma rede social própria, ou seja, os mais próximos, os parentes, incluindo os irmãos de fé. Diante desse aspecto e a título de comparação, se fez necessário abordar outros sujeitos que também tiveram seus funerais realizados com pompas ou acompanhamento de outras irmandades.

A partir desse levantamento, através da utilização de testamentos e inventários e dialogando com os compromissos das irmandades, a pesquisa avançou para responder as questões que envolvem as práticas fúnebres realizadas e seus desejos na hora da morte. Dessa maneira, nosso objetivo com esse capítulo é de encontrar os significados dos rituais fúnebres organizados pelas confrarias dos homens negros e principalmente nas irmandades com devoção ao Senhor dos Martírios.

3.1. Os irmãos

Gervásio¹⁹⁸, africano, morador de Cachoeira, era casado na Igreja Católica com Fabiana. Tinha três filhas: Maria Felismina, Maria Carolina e Ludovina, esta última era fruto de um relacionamento de antes do seu casamento com Fabiana. Gervásio era confrade da Irmandade do Bom Jesus dos Martírios e de São Benedito e foi escravo do senhor Antônio José de Almeida, de quem comprou sua liberdade pelo valor de 400 mil réis. Possuía alguns escravos homens: Benedito, José e Salvador, todos africanos, barbeiros e tocadores; possuía também dois crioulinhos: um de nome Samuel, de 6 meses, e outro de 3 anos, Belizário, que eram filhos de sua escrava Felicidade, que

¹⁹⁸ Testamento e inventário de Gervásio José de Almeida (1838). Caixa: 107. Processo 1041.

trabalhava como quitandeira junto com Bonfim, africana de boa idade. Além dos escravos e de algumas casas, Gervásio possuía ainda um terno completo de música, com zabumba, caixas, clarinetas, trompa, clarins, árvore e companhia, avaliados em 300 mil réis. Tais instrumentos, possivelmente, eram usados por ele e pelos seus escravos, seja em festas de suas irmandades ou para realizar festejos a pedidos. Além de orquestra musical, Gervásio possuía também uma barbearia, a qual também deveria contribuir para levantar fundos. Em seu inventário ainda consta a compra de uma roça que ele fez para seu genro, Manoel Francisco, na terra vermelha, no valor de 200 mil réis, que seriam descontados em sua parte da herança.

Assim como Gervásio, a crioula Felipa Rodrigues Santiago¹⁹⁹ era irmã dos Martírios e da Irmandade de São Benedito, além da Irmandade do Rosário e da Confraria do Santíssimo Coração de Maria dos Homens Pretos. Felipa não conheceu seus pais, foi criada pelo senhor Manoel Rodrigues Barreto, de quem foi escrava. Mais tarde, se casou com Manoel Ramos Valença, teve um filho chamado Agostinho, falecido no tempo que escreveu seu testamento. Felipa se sentia só e com medo da morte, por isso decidiu escrever o testamento. Possuía quatro escravos: Nicácio, Simão, Bernardo e Patrício. Nicácio, Simão e Patrício ela deixou libertos em 1829, com a condição de trabalhar para ela até depois de sua morte, sendo Nicácio e Simão alugados para arrecadarem dinheiro para os seus desejos de missas. Patrício estaria liberado deste compromisso. Já Bernardo, deveria pagar 50 mil réis pela sua carta de alforria, até dois anos depois do seu falecimento. Possivelmente, os três escravos que ficaram livres em 1829 eram os mais próximos e de melhor relação com Felipa, ao contrário de Bernardo, que ficou ainda com o dever de pagar 50 mil réis para alcançar sua liberdade. Felipa morava em uma fazenda em Capoeiruçu, terreno que já havia dividido em 4 partes, uma que ela morava, uma outra que ela doou para a esposa de José Marques, a senhora Rosa Maria, as outras duas partes ela já havia vendido.

Ana²⁰⁰, africana da Costa da Mina, chegou a Cachoeira com 14 anos de idade e ganhou sua liberdade quando seu proprietário faleceu. Nunca foi casada e nem teve filhos. Era irmã da Irmandade dos Martírios e de Nossa Senhora do Rosário do Santíssimo Coração de Jesus. Doou seu oratório com uma imagem de Nosso Senhor Jesus Cristo, de Santa Ana, de Nossa Senhora da Conceição e suas coroas para a

¹⁹⁹ Testamento de Felipa Rodrigues Santiago (1836) – Livro 24 – Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁰⁰ Testamento de Ana Alves Barreto ou Ana Custódia Alves Barreto (1829) – Caixa 112 – Processo 1084. Arquivo Regional de Cachoeira.

Irmandade do Amparo e uma imagem de Santo Antônio para Ana Maria da Piedade. Ana declarou em seu testamento que esses eram seus bens mais preciosos, o que demonstra a sua devoção aos santos representados nas imagens e às irmandades que receberam as doações. Por outro lado, demonstra também uma aproximação com Ana Maria da Piedade. Possivelmente, era africana, assim como ela, e frequentava alguma das irmandades que pertencia Ana.

Para seu afilhado, Zé Alves Barreto, deixou o seu crucifixo, além de 12 patacas para Manoel Rodrigues e José do Sacramento, seus compadres. O restante dos bens Ana deixou para seu outro compadre, o senhor Gonçalo Alves Barreto e seus dois filhos. Pelo sobrenome, “Alves Barreto”, percebemos que a rede de compadrio de Ana eram seus irmãos de senzala.

Maria Magdalena²⁰¹, de Cachoeira, viúva, sem filhos, de laços afetivos possuía apenas dois irmãos, sobrinhos e alguns afilhados. Maria era confrade da Irmandade dos Martírios, de Nossa Senhora do Rosário dos brancos do Santíssimo Sacramento e da Irmandade do Santo Coração de Maria.²⁰²

Seus bens foram deixados para seus irmãos, sobrinhos e afilhados. Para sua sobrinha, deixou uma escrava, ainda criança, de nome Maria. Quando se tornasse maior de idade, Maria ficaria livre, do que podemos levantar duas hipóteses. A primeira diz respeito à sua liberdade condicional: possivelmente, para não deixar sua sobrinha desamparada, condicionando sua liberdade à sua independência e sustento; a outra hipótese é a de Maria (escrava) ter sido deixada apenas como parte da herança, para que sua sobrinha tivesse uma escrava para cuidar dos afazeres da casa ou para ser escrava de ganho. Não temos como saber, principalmente, por não existir nenhuma outra documentação a respeito da sobrinha de Maria Magdalena.

Deixou para sua escrava crioula, de nome Graça, uma quantia de 400 mil réis e para sua outra escrava africana, Andreza, a quantia de 300 mil réis. Deixou quantias variadas para suas afilhadas Antônia, Joana Rita, Constância, Augusta e a uma filha legítima de Pedro. Maria Benedita herdou a imagem de Santo Cristo, e sua comadre Florianiana um cordão com três dobras e broche de ouro. Joana Rita recebeu, além do dinheiro, um cordão de ouro com três dobras e para Luma Moura deixou outro cordão de ouro com três dobras e dois anéis de diamante.

²⁰¹ Testamento e Inventário de Maria Magdalena Pedreira Lopes (1856) – Caixa 132 – Processo 1272.

²⁰² Conforme já foi visto no capítulo anterior, todas as mulheres que desejassem fazer parte da Irmandade dos Martírios de Cachoeira teriam liberdade para tal, incluindo mulheres brancas, africanas, crioulas, etc.

Além de deixar bens a afilhados e para pessoas próximas, era costume, também, deixar bens para igrejas e irmandades. Nesse sentido, Maria Magdalena doou para a confraria de Nossa Senhora do Rosário do Santíssimo Coração de Maria um par de brincos de diamantes e um alfinete de ouro e 200 mil réis para melhoramento de sua capela.²⁰³ Assim como o crioulo Luís Pires, confrade dos Martírios de Itaparica, que deixou 150 mil réis para a dita confraria.²⁰⁴ Em alguns casos, os próprios irmãos deixavam em testamento os objetivos específicos de suas doações. Mas, de modo geral, serviam para ajudar as irmandades na manutenção.

Por fim, declarou Magdalena que, depois de realizadas suas vontades, o restante dos bens deveria ser dividido em duas partes iguais: uma delas para seus irmãos e a outra parte para ser dividida entre os seus sobrinhos. Não houve referências a uma possível profissão, o que sabemos é que Maria Magdalena era viúva e seus pais já eram falecidos. Talvez, vivesse com o que ela possuía em dinheiro e com o ganho de suas duas escravas, já citadas acima.²⁰⁵

Maria Magdalena, Ana e Felipa, por serem mulheres, eram facilmente aceitas nas Irmandades dos Martírios, pois, como dito no compromisso, as mulheres eram sempre bem-vindas, uma vez que ajudavam na realização das festas e das procissões e ainda proporcionavam facilidade ou possibilidade de laços de afetividade.

Na América Portuguesa, os africanos buscavam se identificar com os seus semelhantes para facilitar a convivência em um território, no mínimo, estranho. João Reis nos fala da reinvenção do conceito de “parente”, que, nesse contexto, era possuir, além de semelhanças linguísticas, a mesma denominação étnica. Assim sendo, os africanos de nações específicas (jejes, nagôs, angolas) seriam parentes entre si ou parentes de nação, como denominou Reis. Parés ainda diz que “a intensidade com que os escravos produziam parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativo sobre homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas (...)”.²⁰⁶

Na mesma linha de pensamento, Marina de Mello e Souza afirma que “esses parentescos simbólicos foram resultado do impacto do tráfico e da escravidão sobre as

²⁰³ Testamento e Inventário de Maria Magdalena Pedreira Lopes (1856) – Caixa 132 – Processo 1272. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁰⁴ Testamento de Luís Pires (1832-1852) – Livro 03 – Itaparica. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁰⁵ Testamento e Inventário de Maria Magdalena Pedreira Lopes (1856) – Caixa 132 – Processo 1272. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁰⁶ REIS. Op. Cit. 1991. p. 55.

peças vindas de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, das quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima”.²⁰⁷ Ou seja, esses vínculos eram essenciais para uma melhor socialização dos africanos que foram inseridos no sistema escravocrata da América Portuguesa.

Simplificando as variadas denominações, laços e vínculos, Parés conceitua essa dinâmica ou essa pluri-identidade como “identidade multidimensional”.

Os africanos e seus descendentes foram desenvolvendo novas formas de solidariedade e identidade coletiva (...). A partir de reconhecimento de semelhanças linguísticas e comportamentais (...) novos grupos mais amplos foram ganhando uma autoconsciência coletiva.²⁰⁸

Ou seja, a partir do momento em que esses indivíduos se encontraram uns nos outros com relação à língua, rituais de morte e devoção, passaram a criar uma espécie de nova identidade, com características próprias e, mesmo que de origens diferentes, passaram a se aglutinar em prol dessa nova identidade coletiva e multidimensional. Esses novos laços, a partir da formação e institucionalização das irmandades, redutos de extrema importância para a comunhão, identidade, socorro e solidariedade no novo mundo, tomaram forma e corpo, já que eram cultivados e de suma importância para o convívio no novo mundo. É dessa maneira que pensamos esses irmãos, como parentes, com laços de afetividade criados pelas experiências e convívio em comum, como as práticas festivas, devocionais, as missas, procissões, enterros e as redes de solidariedade, como veremos neste capítulo, todas elas devido ao convívio dentro do espaço garantido e regulamentado pelo Estado e Igreja, ou seja, no interior das irmandades religiosas, como veremos nos tópicos a seguir.

3.2. Rituais fúnebres na história: transformações ritualísticas e seus impactos nas irmandades

Segundo a visão cristã católica, nos oitocentos, a morte era encarada como uma travessia para um mundo espiritual, e esse aspecto na América Portuguesa foi herdado da cultura lusitana e africana. O mundo era visto através da dualidade entre o bem e o mal, céu e inferno, e entre os mundos real e o espiritual. Ainda existia o purgatório,

²⁰⁷SOUZA. Op. Cit. 2002. p. 182.

²⁰⁸PARÉS. Op. Cit. p. 76-77.

local onde as almas sem salvação imediata vagavam à espera do perdão.²⁰⁹ “Toda cerimônia e simbologia que envolvia a morte eram produzidas para promover a viagem para o outro mundo”.²¹⁰ Cada detalhe era pensado para que a pessoa pudesse alcançar a salvação eterna e viver ao lado de Deus no céu. Ninguém queria padecer no inferno e tampouco esperar muito tempo no purgatório. Por isso, as irmandades possuíam um papel fundamental. Eram elas que organizavam e realizavam a grande parte dos funerais dos baianos nos oitocentos. Nesse aspecto, faz sentido a afirmação de que “o homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados”.²¹¹ Por isso a pompa, os diversos materiais utilizados nos adornos do funeral, a veneração ao santo, o desejo de ser enterrado em igrejas. Por isso, também, a participação em irmandades. Eram elas que proporcionavam a esses indivíduos o funeral digno.

A única certeza acerca da morte é que ela não representava um fim, mas uma continuação da vida em outra esfera, em um mundo espiritual ou em outra realidade. A morte era o início de uma viagem²¹² aos céus. Esse imaginário confortava e dava esperança para os que aqui ficavam e para os que partiam. E essa certeza fez com que sociedades engessassem práticas e maneiras específicas de lidar com a morte, práticas que eram seguidas a rigor, para que nada pudesse dar errado diante de algo tão sério e complexo como a morte, cuja característica é denominada de “consciência da morte”.²¹³ Com isso, o homem possuía a ideia de que sua vida sendo breve e passageira na terra precisaria produzir em cima dessa efemeridade as tradições ritualísticas para a imortalidade de sua passagem. Dessa forma, caracterizamos a morte e suas práticas como um produto das relações sociais, pois ela é capaz de ativar “uma memória coletiva que reafirma a solidariedade e a religiosidade entre os participantes do ritual.”²¹⁴

²⁰⁹ O purgatório era uma região de passagem, que para deixá-la era necessário arrependimento na hora da morte, precisava-se de ajuda dos vivos com promessas e missas. João Reis ainda afirma que a existência do purgatório permitia a relação dos vivos com os mortos. REIS, João José. ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Orgs.). *História da vida privada no Brasil: império, a corte e a modernidade nacional*. v. 2. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1997. p. 97.

²¹⁰ REIS. Op. Cit. 1997. p. 96.

²¹¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. 3. ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010. p. 18.

²¹² Para conhecer mais sobre outros ritos fúnebres de outros lugares do mundo, ver VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*, Capítulo VIII. p. 123-143.

²¹³ OLIVEIRA, Ricardo Moreira de. Rituais aos mortos: da tradição do batuque e do candomblé. *Revista Habitus*. Goiânia: PUC Goiás, v. 10, n. 2, jul./dez. 2012. p. 259-270. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/2830>>. Acesso em: 20 jul. 2015. p. 259-260.

²¹⁴ TAVARES, Thiago Rodrigues. Religiosidade e morte no interior de Minas Gerais. *Revista Teoria e Cultura*. Juiz de Fora: UFJF, v. 7, n. 1/2, jan./dez. 2012. p. 91 a 101. Disponível em: <<http://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/article/download/2829/2148>>. Acesso em 20 jan. 2015. p. 91.

Partindo dessa premissa, verificamos que as práticas diante da morte foram uma das maiores preocupações dos homens e mulheres do século XIX, como será discutido neste capítulo.

A partir de um breve histórico sobre o estudo dos rituais fúnebres, poderemos compreender melhor algumas das peculiaridades daqueles irmãos e irmãs sepultados nos oitocentos na Bahia. Philippe Ariès,²¹⁵ ao estudar a história da morte no ocidente, didaticamente, situa as suas fases e os seus rituais. A primeira fase ficou conhecida como morte domada ou morte doméstica. A morte domada é caracterizada como a morte preparada, reconhecida, em que o moribundo a esperava no leito e organizava seu funeral; arrependia-se dos pecados, recebia amigos e familiares para o adeus. Essa morte é também caracterizada por sua simplicidade na cerimônia: “a antiga atitude segundo a qual a morte é ao mesmo tempo familiar e próxima, por um lado, e atenuada e indiferente, por outro, opõe-se acentuadamente à nossa, segundo a qual a morte amedronta (...)”.²¹⁶ Nesse período, a morte sem preparação, sem aviso prévio, era a mais temida. Morrer sozinho ou em segredo era algo detestável. Sobre esse aspecto, percebe-se como isso foi comum também na Bahia do século XIX. Um funeral que não tivesse o mínimo de preparo, ou seja, sem os rituais necessários, como a música, sinos, vestimentas, era passível de maiores problemas para o morto e para aqueles que organizavam.

Por outro lado, observando suas características, percebe-se que se trata de um ritual mais contido e simples. A ritualística da morte domada era da seguinte forma:

Luto – as manifestações de dor apareciam logo após a morte, o único momento dramático do ritual;
 Absolvição geral dos pecados – reduzia-se a uma repetição da absolvição dada em vida;
 Cortejo – submetido a algumas regras com certo itinerário, certas paradas ou pequenas demoras, acompanhados por parentes e amigos;
 Enterro – muito breve e sem solenidade, era necessário ter uma nova absolvição geral. Os corpos eram confiados à Igreja e deveriam ser mantidos dentro dos limites sagrados (dentro das igrejas, próximo ao altar ou das imagens dos santos e nos cemitérios que ficavam nos arredores das igrejas).

²¹⁷

²¹⁵ ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da idade média aos nossos pais*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2012.

²¹⁶ Idem. *Ibidem*. p. 39-40.

²¹⁷ TAVARES. Op. Cit. 2012. p. 93.

Mas, ainda assim, há semelhanças com os rituais fúnebres que ocorriam na América Portuguesa no período colonial e imperial. O luto, o cortejo e o enterro existiam de fato.

Algumas modificações começaram a surgir entre os séculos XI e XII, entretanto, essas mudanças não foram de cunho ritualístico. As pessoas passaram a questionar a salvação. A partir de então, para ser salvo o defunto passou a participar de uma espécie de tribunal espiritual. Tudo que ele tinha feito durante a vida seria julgado. Surgiram também as missas cantadas e a presença de religiosos nos cortejos. O testamento aparece nesse momento como o documento que é deixado pelo defunto a fim de garantir absolvição de pecados, pois nele estava a admissão dos males praticados e, também, as vontades e desejos do *post-mortem*. De modo geral, foram essas as características que desembarcaram em terras descobertas na América colonizada pelos portugueses. Com a contribuição de rituais africanos, o momento da morte ficou cada vez mais ligado à extravagância e à necessidade de praticá-la de forma festiva, para que o morto pudesse ter uma travessia para o mundo espiritual sem maiores problemas.

Nos séculos XVIII e XIX, foi atribuída maior importância aos ritos fúnebres. O ritual se transformou em uma verdadeira festa. A morte e sua ritualística tornou-se um ritual agitado, romântico e dramático. “O luto romântico remete à dificuldade dos que sobrevivem em aceitar a morte do próximo” e, dessa forma, chorar, suplicar, gesticular e gritar fazia parte de todo o processo para aceitação da partida do ente querido. O evento não era mais individual, era coletivo. Vizinhos, amigos, pobres e desconhecidos participavam do momento de despedida do morto. Até mesmo o local escolhido para ser enterrado era significativo. Por essas questões, em meados do século XIX, é que surgem os grandes conflitos de interesse político, financeiro e higienista acerca da morte. Na Bahia, temos o acontecimento que ficou conhecido como Cemiterada, que ocorreu na cidade de Salvador, em 1836.²¹⁸

Acontece que, esses indivíduos, principalmente aqueles presentes em irmandades de negros, na busca de estarem mais próximos de Deus, possuíam o costume de enterrar os corpos de seus irmãos dentro das igrejas ou em cemitérios laterais. Esses foram motivos suficientes para impedir que os enterros continuassem a ocorrer dessa forma. Um novo pensamento médico circulava pelo mundo e essas ideias

²¹⁸ Idem. Ibidem. p. 94.

causaram preocupação e medo: medo da proliferação de epidemias, cujo contágio se dava com o ar.

Dessa forma, passou-se a considerar que os enterros deveriam ocorrer longe da área urbana, para impedir a contaminação com a putrefação dos corpos. Naquele contexto, enquanto as irmandades protestavam contra tais modificações que impactariam nos costumes e nas tradições católicas relativos aos ritos fúnebres, surgiram empresas privadas para construir cemitérios longe da cidade,²¹⁹ o que resultou em conflitos entre as instâncias civis e religiosas.

Saiu em noticiário, no jornal *Gazeta Commercial da Bahia*²²⁰, do dia 21 de outubro do ano de 1836, um comunicado da Ordem Terceira de São Francisco, na cidade de Salvador, convocando todos os irmãos para uma reunião extraordinária, em que discutiriam uma lei que entraria em vigor na semana seguinte. Essa lei, conhecida como lei do cemitério, proibiria enterros nas igrejas e cemitérios anexados e concederia a uma companhia privada os enterros de Salvador durante trinta anos.²²¹ Veremos que não apenas a Ordem Terceira de São Francisco estava preocupada com os rumos que iriam tomar os enterros na capital depois da lei do cemitério, mas todas as irmandades e ordens terceiras que eram responsáveis pela organização dos funerais de seus associados.

Diante de um possível caos, as confrarias religiosas de Salvador convocaram os seus irmãos para uma manifestação de protesto no Terreiro de Jesus, na Igreja da Ordem Terceira de São Domingos. João Reis nos conta que “de suas sedes, marcharam para ali centenas de membros de irmandades”, e que ao som dos sinos chamavam a comunidade para o protesto coletivo. Do Terreiro de Jesus caminharam até a Praça do Palácio, vestidos com suas capas e hábitos, carregando suas cruces e bandeiras coloridas. A historiografia nos conta que praticamente todas as irmandades de Salvador se fizeram presentes no ato, uma verdadeira procissão.²²²

O presidente da província, Francisco de Sousa Paraíso, cedeu à pressão do protesto e de um abaixo assinado com 280 assinaturas que lhe fora entregue, decidindo suspender a proibição de enterros nas igrejas até o dia 07 de novembro, quando uma sessão extraordinária da Assembleia Provincial discutiria e decidiria sobre o assunto.

²¹⁹ TAVARES. Op. Cit. 2008. p. 230, 231.

²²⁰ *Gazeta Commercial da Bahia*, nº 496 de 21 de outubro de 1836. Disponível on-line na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

²²¹ REIS. Op. Cit. 1991.

²²² Idem. Ibidem. 1991. p. 13 e 14.

Entretanto, o que resultou maiores notícias foi o apedrejamento do escritório do cemitério e a ida de centenas de pessoas até o Campo Santo, onde houve a destruição praticamente total do cemitério.

No Campo Santo, o estrago foi quase completo (...). Uma avaliação dos danos feita posteriormente por uma equipe de pedreiros, carpinteiros, canteiros e ferreiros, enumerou: destruição do portão e colunas da entrada principal; dos pilares, grades, portão de ferro em frente à cavalaria e cocheira; de sessenta carneiros de tijolo e inúmeras pedras de mármore de sepulturas; demolição e incêndio do muro de adobe que cercava o local; arrombamento do portão dos fundos. A esta lista devem ser acrescentados os coches, carruagens e panos funerários, que foram quebrados, rasgados ou queimados.²²³

Esta foi a Cemiterada, ocorrida na Bahia em 1836. Considerando o seu contexto, compreendemos que foi um movimento incomum, a julgar pelos outros movimentos que ocorreram na Bahia em períodos próximos, como a Revolta dos Malês, em 1835,²²⁴ e a Sabinada, em 1837.²²⁵ Com o declínio da produção e do mercado do açúcar, os maiores problemas da população baiana eram com o abastecimento de alimentos, que desencadeou a fome e a miséria em grande parte da população. A Cemiterada evidenciou a grande preocupação social com os rituais fúnebres e a manutenção de suas tradições, tendo em vista a lei do cemitério, que atingia exatamente esse ponto, afetando o costume secular dos ritos fúnebres, interferindo em uma prática de devoção. Nas irmandades, tudo aquilo que era promovido por elas estava ligado à devoção dos irmãos ao santo. Nesse sentido, Geertz afirma que “ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas é ser capaz de praticá-lo”.²²⁶ As mudanças higienistas que proibiam os sepultamentos nos altares laterais das igrejas impediam tal prática e o “interesse primeiro de toda irmandade”.²²⁷

²²³ Idem. Ibidem. 1991. p. 17.

²²⁴ A Revolta dos Malês ocorreu em Salvador, entre os dias 25 e 27 de janeiro de 1835, sendo liderada por negros islâmicos que exerciam atividades livres e que por conta de suas condições, listadas acima, tinham dificuldades de ascensão social, além de estarem insatisfeitos com a escravidão e a imposição da religião católica. Seus principais objetivos eram de libertação dos escravos, de liberdade religiosa e de implantação de uma República Islâmica. Para saber mais sobre a Revolta dos Malês, sugerimos a leitura de REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

²²⁵ A Sabinada ocorreu em Salvador, entre os anos de 1837 e 1838, sendo integrada, principalmente, por militares e pessoas da classe rica da sociedade. Os integrantes da revolta estavam insatisfeitos com as imposições do poder do governo regencial, no que tangia às questões políticas e administrativas. Queriam autonomia política e defendiam a institucionalização do federalismo republicano. Para saber mais sobre a Sabinada, sugerimos a leitura de SOUZA, Paulo César de. *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia – 1837*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

²²⁶ GEERTZ, Clifford. *Interpretações da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978. p. 110.

²²⁷ TAVARES. Op. Cit. 2008. p. 239.

Entretanto, não foi apenas na Bahia que foi possível observar reações das irmandades a questões ligadas a sepultamentos. Em meados do século XIX, em Porto Alegre, alguns anos depois da Cemiterada ocorrida na Bahia, a Santa Casa de Misericórdia passou a ter controle total na administração dos sepultamentos. Dillmann relata que essas mudanças ocorreram, principalmente, por conta do processo de “romanização” da Igreja Católica, que apoiou a construção dos cemitérios extramuros em todo o Império brasileiro. Nesse período, a Igreja, através de ordens vindas de Roma, mas também a partir daquilo que era observado no cotidiano com essas irmandades, passou a interferir em maior escala no que era considerado desnecessário ao culto. Com isso, na década de 1840 iniciou-se, em Porto Alegre, a gradativa mudança dos enterros fora dos templos, entretanto, as irmandades no Sul do Império só começaram a consentir amigavelmente essa situação em 1850, quando o cemitério da Santa Casa começou a ser construído.²²⁸

Apesar do esforço da Igreja, mudar os costumes demandou tempo e negociações com os líderes das irmandades. Desde o período colonial, os funerais eram pomposos, havia a participação de todos da esfera social nos cortejos, de eclesiásticos a completos desconhecidos. Para o funeral existia toda uma preparação e preocupação com os corpos, os enterros de pobres e escravos ficavam por conta, em grande parte, de suas irmandades ou das Santas Casas de Misericórdia. João Reis conta que alguns dos enterros de africanos “eram verdadeiras festas, que em geral terminavam em templos de irmandades negras”. “(...) As irmandades eram o local predileto de sepultura daqueles que deixavam testamento, embora essa atitude estivesse em declínio na época da Cemiterada”²²⁹.

Percebemos que nos anos de 1836 e 1837, em Salvador, as pessoas já solicitavam enterro sem pompa, podendo esta ser uma das consequências do que já estava sendo discutido politicamente sobre os enterros nas igrejas e adjacências. Francisca Rosa,²³⁰ falecida em 20 de setembro de 1836, ou seja, 35 dias antes da Cemiterada, pediu em seu testamento que seu enterro fosse realizado sem pompa, apenas com decência e na Igreja do Convento de São Francisco, em Salvador. Dois meses antes da revolta, faleceu Maria Francisca²³¹, que também pediu enterro sem

²²⁸ Idem. Ibidem. p. 232 e 233.

²²⁹ REIS. Op. Cit. 1991. p. 23 e 24.

²³⁰ Testamento de Francisca Rosa de Jesus Freitas (1836). Livro 24. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²³¹ Testamento de Maria Francisca de Menezes Portugal (1836). Livro 24. Arquivo Público do Estado da Bahia.

pompa. João Reis assinala que as pessoas nesse período já concentravam seus pedidos apenas para salvação da alma, deixando de lado a pomposidade do funeral.²³²

Em 1850, a Bahia sofreu epidemias, como a febre amarela e a cólera, que acabaram por mudar o curso dos costumes funerários. Com pouca informação sobre as doenças e devido a rapidez com que elas se alastravam, a pompa e os rituais foram deixados de lado. Segundo Onildo, o próprio governo teria sido omissivo ao evitar maiores informações sobre a epidemia, a fim de evitar pânico na população. “Boa parte dos baianos só teve conhecimento da epidemia quando, a partir de agosto de 1855 o número de casos na Bahia começou a multiplicar”.²³³ Com a imensa quantidade de pessoas morrendo, o ato trabalhoso de preparar, velar e enterrar teve que ser deixado de lado e os baianos passaram a enterrar os seus em covas rasas, sem muita pompa e fora das igrejas. Como o próprio Onildo se referiu, a morte deixou de ser uma festa e passou a ser uma tragédia! Sara Farias nos conta que “não havia tempo para enterros mais decentes, uma vez que a quantidade de mortos era assustadora”.²³⁴

Entretanto, desde agosto de 1850, o governo já havia criado uma lei que proibia as inumações dentro dos templos. Com o cenário epidêmico, ficou ainda mais difícil o enterramento dos irmãos em igrejas. Porém, as confrarias continuavam a praticar tal costume, sepultando seus irmãos em carneiras dentro das igrejas, apesar da “fiscalização ser atuante nas Irmandades”. Os irmãos do Rosário das Portas do Carmo, por exemplo, foram interrogados pelo subdelegado, porque continuavam enterrando os mortos nas carneiras da igreja.²³⁵

Desde o episódio da Cemiterada, enterrar os mortos na Bahia era motivo de constantes conflitos. Assim foi em 1846, na Vila de Itaparica, quando o então Arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Seixas, solicitou providências junto ao delegado e juiz municipal sobre a construção de um cemitério na freguesia, já que não estava sendo permitido abrir nenhuma sepultura nas igrejas e os mortos precisavam ser enterrados com dignidade. Dom Romualdo escreveu este comunicado com receio de que ocorresse algum infortúnio, pois já havia sido relatado um conflito entre o pároco e o delegado por conta de problemas com covas nas igrejas, e ele não queria que isso acontecesse

²³² REIS. Op. Cit. 1991. p. 24.

²³³ DAVID, Reis Onildo. *O inimigo invisível: a epidemia do cólera na Bahia em 1855-56*. 1993. 177 fls. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador, 1993. Disponível em: <<http://www.ppgh.ufba.br/wp-content/uploads/2015/02/O-Inimigo-Invisivel-Epidemia-do-Colera-na-Bahia-1855-18561.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2015. p. 44.

²³⁴ FARIAS. Op. Cit. p. 103.

²³⁵ Idem. Ibidem. p. 103 e 104.

novamente.²³⁶ Já em 1853, o vice-presidente da província de Salvador expediu um comunicado aos vigários das freguesias da Rua do Passo (onde estava localizada a Irmandade dos Martírios de Salvador) e Santo Antônio Além do Carmo e da Capela do Boqueirão, em que pedia que não permitissem enterros nas carneiras das igrejas.²³⁷

O cotidiano das irmandades foi abalado pela febre amarela, a varíola e mais especificamente com a cólera morbus. Mas, se por um lado, as irmandades viram seu antigo costume sucumbir, por outro lado elas promoveram procissões de penitências contra a cólera. Além de anunciarem o cortejo pelos jornais, enviavam convites para os próprios irmãos, párocos, autoridades e outras confrarias. Em outubro de 1855, período mais crítico da epidemia, os irmãos do Rosário da Conceição da Praia enviaram convite aos seus congêneres das Portas do Carmo para saírem em procissão de penitência pelas ruas da freguesia, para implorar a sua eficaz proteção, perante o pai das misericórdias, a fim de afugentar de entre nós a epidemia com que nos tem ferido [...]. A solidariedade nessas horas se fazia necessária não apenas entre irmãos da mesma agremiação.²³⁸

Apenas com a epidemia da cólera, em 1855, que os governantes conseguiram proibir de fato os enterramentos nas igrejas.²³⁹ Diante desse cenário turbulento iremos, nos próximos tópicos, abordar acerca dos enterramentos e da ritualística religiosa que abrangia o interior das irmandades na Bahia oitocentista.

3.3. Enterramentos: ritualística religiosa e social das irmandades

Uma das características que iremos destacar neste tópico sobre os rituais fúnebres é a preocupação com o “bem morrer”, que se destaca na documentação utilizada como fonte. O testamenteiro, costumeiramente, expressava os seus desejos em relação a uma passagem espiritual sem maiores problemas. Quando não o fazia, os seus parentes, amigos e confrades, geralmente, se solidarizavam com a “boa passagem” do ente querido, organizando de acordo com o costume. Em Cachoeira, por exemplo, o inventariante Antônio Francisco usou do seu próprio dinheiro para arcar com as despesas do funeral do compadre Antônio Patrício. Nos autos do inventário de Antônio Patrício, seu amigo e compadre Antônio Francisco declarou que o amigo não tinha dinheiro para pagamento das despesas do funeral e para abertura do inventário, e que,

²³⁶ Ofício ao Delegado e Juiz Municipal da Vila de Itaparica (1846). P. P. Religião/Arcebisado. Caixa 1935, n° 5205. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²³⁷ O noticiador católico. Ano VI. Número 16 de 17 de setembro de 1853. Disponível on-line na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

²³⁸ FARIAS. Op. Cit. p. 104.

²³⁹ FARIAS. Op. Cit. p. 104.

dessa forma, ele solicitava que fosse colocado à venda um sobrado no Largo D’Ajuda, número 12, que estava avaliado em 500 mil réis. Antônio Patrício deixou de herança este sobrado e outra casa em melhores condições de moradia para seus filhos continuarem habitando. Entretanto, o inventariante precisava vender o sobrado para reembolsar o dinheiro gasto no funeral.

O que percebemos com esse exemplo é a solidariedade de um amigo que precisou utilizar suas economias, mesmo que reembolsadas mais tarde, para proporcionar um funeral digno, de acordo com o que a sociedade estipulava no período. No inventário de Antônio Patrício, encontramos despesas com cera e velas, com armação, com caixão, alfinete, alça, lã, renda, acompanhamento de irmandade e sepultamento na capela da Confraria de Nossa Senhora do Amparo, o que demonstra um gasto considerável.²⁴⁰

A cultura do “bem morrer” foi, na Bahia do século XIX, muito concorrida pelas irmandades, no sentido de que uma boa morte era resultado de uma transição segura para o paraíso. A “boa morte” estava representada na preparação ideal do morto, nas suas vestes, nas músicas fúnebres, nos atos que demonstravam compaixão, piedade ou arrependimento deixados em testamentos, e até mesmo na quantidade de pessoas que acompanhavam o enterro. Segundo Reis, essa cultura do bem morrer teve influência e raízes na África e em Portugal, “em ambos os lugares encontramos a ideia de que o indivíduo devia se preparar para a morte, arrumando bem sua vida, cuidando de seus santos de devoção ou fazendo sacrifícios e a seus deuses e ancestrais”.²⁴¹ A associação em irmandades garantia a esses homens e mulheres, ao corpo e à alma, tal privilégio: os sepultamentos e sufrágios necessários para que o irmão morto descansasse em paz.

Temos como exemplo Francisco Pires²⁴², africano da Costa da África, liberto e preocupado com o fim do seu tempo na terra. Em seu testamento, declarou que assim que falecesse o seu testamenteiro, aquele que seria o responsável por realizar todas as vontades do falecido, informasse à sua irmandade, para que a mesma pudesse organizar e acompanhar o funeral de acordo aos costumes. Esse era o assistencialismo que se buscava. Reis diz que:

Os africanos comuns, e os pobres em geral, se associavam a irmandades católicas, entre outras razões, para melhor solenizar suas mortes [...] As irmandades procuravam ser eficientes na mobilização de seu pessoal,

²⁴⁰ Inventário de Antônio Patrício de Oliveira (1870–1877). Caixa 138 – processo 1345. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁴¹ REIS. Op. Cit. 1991. p. 90.

²⁴² Testamento de Francisco Pires (1838). Livro 26. Arquivo Público do Estado da Bahia.

devidamente aparatado, carregando bandeiras, cruzeiros e velas, além do esquife coletivo da associação. As irmandades negras criaram cargos cujos ocupantes se dedicavam a avisar os irmãos sobre o falecimento dos associados.²⁴³

Através das irmandades religiosas, os funerais dos homens de cor se transformavam em rituais significativos,²⁴⁴ cercados de danças, cantos, rituais especiais, ficando “fácil entender a rapidez com que os africanos e seus descendentes se integraram nessas associações católicas (...)”.²⁴⁵ Eram nesses rituais, inclusive aqueles reservados à celebração do santo patrono, que esses indivíduos encontravam oportunidades de inserir e materializar símbolos significativos de suas culturas. Segundo Reis, havia uma flexibilização por parte da religiosidade africana que permitia a inserção de novos preceitos religiosos.²⁴⁶ Outro fator que levou os africanos e descendentes a tomarem cuidados maiores, prevenindo maiores problemas em relação aos cuidados com o corpo e aos rituais *post-mortem*, devia-se ao descaso dos senhores quando ocorria o falecimento de um escravo.

Frequentemente abandonados nas portas das igrejas ou nas praias para que fossem levados pela maré da tarde [...] não raras as vezes os senhores mandavam conduzir seus corpos para lugares ermos, e outras faziam sepultá-los em covas rasas que cães e outros animais descobriam.²⁴⁷

O medo da indiferença dos senhores e a possibilidade de realização de rituais específicos tornaram a associação nas confrarias uma segurança na hora da morte, principalmente para africanos e crioulos. A situação era tão corriqueira que até a Igreja deixou expressa sua preocupação com o desprezo de alguns senhores que não enterravam dignamente seus escravos, registrando uma “mágoa no coração”²⁴⁸, e deixava sob pena de excomunhão se esse direito do enterro digno fosse negligenciado, ainda mais se o escravo fosse batizado. A garantia para os africanos e crioulos do cumprimento de um enterro digno oferecido pelas irmandades foi um entre os motivos que agregaram esses indivíduos nesses espaços. Cabe ressaltar que o funcionamento das irmandades estava assegurado pela Igreja, ou seja, o direito aos rituais fúnebres também estava assegurado pela lei do compromisso e da Igreja. Não obstante, as irmandades

²⁴³ REIS. Op. Cit. 1997. p. 122 e 123.

²⁴⁴ FARIAS. Op. Cit. p. 96.

²⁴⁵ SOUZA. Op. Cit. 2002. p. 186.

²⁴⁶ REIS. Op. Cit. p. 101.

²⁴⁷ QUINTÃO. Op. Cit. p. 156.

²⁴⁸ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Ed. de 1853. São Paulo: Tipografia 2 de dezembro. p. 295.

dedicavam capítulos de seus estatutos para as atribuições dos confrades diante da morte de seus irmãos de devoção.²⁴⁹

A pompa presente nos funerais da Bahia oitocentista, principalmente no caso dos homens e mulheres de cor, incluía uma série de elementos africanos aos rituais católicos, com grandes quantidades de archotes que queimavam, as algazarras que faziam e cerimônias que duravam sete dias depois do falecimento. A extravagância nos rituais festivos e fúnebres foi comum na sociedade baiana dos oitocentos. João Reis, inclusive, usa o termo “festas fúnebres” quando trata da realização dos grandiosos enterros. Em 1843, por exemplo, mais de 2 mil pessoas saíram de suas casas para solenizar a morte “de um magnata dos seus (...) a gritaria foi horrenda, como nunca”. Entretanto, em relação aos africanos mais pobres, a grande maioria, o enterro ficava por conta de suas irmandades.²⁵⁰

A partir do momento em que um irmão falecia, a irmandade iniciava uma série de procedimentos e rituais, definidos pelo compromisso, para amparar o seu associado. Caso o irmão participasse de várias irmandades, era comum o mesmo deixar em testamento o pedido para a sua preferida realizar o seu funeral. Pelo compromisso da Irmandade dos Martírios de Cachoeira, por exemplo, os irmãos definiram que, ao falecer um confrade ou seus filhos menores, o procurador deveria avisar aos outros confrades, principalmente os irmãos da mesa administrativa (presidente, escrivão, tesoureiro e consultores). Nesse caso, a irmandade amparava, inclusive, os filhos dos associados. Nesse momento, os irmãos vestiam suas capas e se preparavam para levar o corpo até a sua sepultura. Na caminhada, seguravam velas e tochas. O irmão procurador segurava a cruz, que conotava a morte de Cristo e o seu sacrifício pela humanidade. Em alguns casos, como veremos mais à frente, apresentavam-se cantos, danças, gritos e choros, pois, segundo a crença, quanto maior fosse a intercessão dos vivos, mais rápido seria o livramento do purgatório.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos de Pernambuco também destacava em seu compromisso que, ao falecer algum irmão ou filhos de irmãos, de imediato fariam soar os sinos como forma de avisar a todos os irmãos e aos moradores próximos. Essa função de anunciar a morte era também do irmão procurador. Após o anúncio, os irmãos deveriam se reunir na igreja para acompanhar o corpo com a

²⁴⁹ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Ed. de 1853. São Paulo: Tipografia 2 de dezembro. p. 295- 296.

²⁵⁰ REIS. Op. Cit. 1997. p. 122.

cruz, roupas brancas, velas ou tochas, de onde partiam em caminhada pela rua com ordem, compostura e modéstia até o local da sepultura.²⁵¹ Na Irmandade do Rosário de São Brás do Suaçuí, em Minas Gerais, ao falecer um irmão, o sacristão ficava encarregado de anunciar a morte com o toque de sinos e andar pela vila com uma campainha e uma cruz, para representar simbolicamente que o morto era um irmão.²⁵²

Já na Bahia, mais especificamente em Salvador, a Irmandade do Rosário das Portas do Carmo definiu em estatuto que quando algum membro da confraria falecesse todos os associados tinham obrigação de acompanhar o enterro em grande estilo. Os irmãos deveriam vestir a roupa da confraria, usar suas capas, velas, esquife e guiar o corpo até a sepultura.²⁵³ O anúncio da morte era o primeiro passo de um ritual recheado de momentos simbólicos. Assim, o funeral poderia tomar maiores proporções, algo significativo para as pretensões de livramento do morto.²⁵⁴

O momento pós-morte era de extrema importância no imaginário cristão. Acreditava-se que tudo que fosse feito no antes e depois do funeral influenciava na salvação e no descanso da alma. Dessa forma, tudo deveria ser perfeito e os preceitos devocionais deveriam ser seguidos e sem mudanças. O imaginário do purgatório definiu muito a questão de missas, rezas e sufrágios, pois para o cristão não permanecer muito tempo em espera, era necessário ajuda dos vivos. Nas constituições primeiras do arcebispado da Bahia a Igreja trouxe isso à tona, colocando como dever cristão ouvir, assistir e rezar pelos mortos e suas almas, para que pudessem ser livres das penas do purgatório.²⁵⁵ Célia Borges afirma que existia uma solidariedade recíproca entre vivos e mortos:

Em várias ocasiões os mortos podiam auxiliar os vivos, numa relação comunicacional, cujas vantagens não eram exclusivas da religião católica. Veja-se o caso de alguns povos africanos, nos quais vivos e mortos pertenciam a uma única família estruturada em solidariedade.²⁵⁶

Encontramos nos compromissos das irmandades a forma de como o ritual fúnebre deveria acontecer, porém, sabemos que esses documentos não nos permitem ter a visão das práticas do cotidiano. Acreditamos que outras práticas aconteciam no interior das igrejas, como evidencia uma queixa contra a Irmandade do Rosário de São

²⁵¹ QUINTÃO. Op. Cit. Nota 53. p. 158.

²⁵² BORGES. Op. Cit. Nota 49. p. 165.

²⁵³ FARIAS. Op. Cit. p. 93.

²⁵⁴ O anúncio da morte parece resistir nos dias atuais no Recôncavo. Hoje realizado por carros de som, as cidades ficam sabendo em tempo real quando alguém falece.

²⁵⁵ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Ed. de 1853. São Paulo: Tipografia 2 de dezembro. p. 296.

²⁵⁶ BORGES. Op. Cit. p. 168.

Paulo, onde em um enterro, enquanto jogavam terra sobre o caixão, os confrades cavavam com um pilão e cantavam alto, barulho esse que incomodava os vizinhos ao templo. O problema seria o barulho, o canto e, possivelmente, uma dança. “O canto e a dança, enquanto expressões de diversos povos africanos vindos para o Brasil”²⁵⁷, foram registrados em outras regiões do país, como na Bahia. No funeral do finado Joaquim José Pitanga, por exemplo, houve a presença da corporação musical Lira Ceciliana²⁵⁸ de Cachoeira. Joaquim era confrade da Irmandade do Amparo e solicitou que fosse sepultado na igreja de sua confraria, pagando 80 mil réis para que fosse enterrado com o hábito de Nossa Senhora do Amparo. O barulho ficou por parte também dos sinos, pagando 3 mil réis por 3 dobras de sino no Convento do Carmo e mais 3 mil réis por 3 dobras de sino que foram tocadas no seu funeral na Igreja do Amparo.²⁵⁹

3.4. O homem e a morte: desejos post-mortem e a função das irmandades na passagem para o outro mundo

Meses antes ou até anos antes da morte, era comum, nos séculos passados, a escrita de testamentos. Em momentos difíceis ou de doença, a necessidade da escrita se tornava ainda mais urgente. Tratava-se de um documento em que os indivíduos relatavam seus desejos e vontades que deveriam ser realizados na hora da morte e na posterioridade. Era também o início do ritual de separação do mundo material para o mundo espiritual. Era comum se iniciar o testamento alegando ser católico e rogando a paz e salvação para a Santíssima Trindade. De modo geral, iniciavam com “Em nome de Deus, amém”, como podemos ver no exemplo do testamento do senhor José, morador de Itaparica: “Em nome de Deus, amém”, e no segundo parágrafo a autodeclaração: “sou cristão católico apostólico romano, (...), em cuja fé tenho vivido”²⁶⁰; outro, do senhor José, morador de Salvador: “Em nome da Santíssima Trindade, Pai, Filho, Espírito Santo, em que eu José Duarte Florim, firmemente vivo,

²⁵⁷ Idem. Ibidem. p. 169.

²⁵⁸ A Lira Ceciliana surgiu em finais dos oitocentos, a partir de um movimento ideológico liderado por negros letrados e profissionais liberais. NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *A capela D’Ajuda já deu o sinal: relações de poder e religiosidade em Cachoeira*. Cachoeira: UFBA – CEAO, 1995. p. 14.

²⁵⁹ Testamento e inventário de Joaquim José Pitanga (1873). Caixa 140 – Processo 1370. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁶⁰ Testamento de José Martins Duarte (1881). 05/2071/2542/12 – Itaparica. Arquivo Público do Estado da Bahia.

em cuja fé professo viver (...)”²⁶¹, através do que destacamos a religiosidade e a crença do testador em que o testamento era um instrumento de salvação.

Os pedidos eram variados. Alguns deixavam livres seus escravos, como veremos. Contudo, os mais comuns eram os pedidos de missas para a própria alma, para as de seus parentes ou para as almas do purgatório. Encontramos alguns testamentos em que as pessoas redigiam apenas para solicitar missas por suas almas, como foi o caso do irmão dos Martírios de Itaparica, o crioulo Luís Pires, que escreveu um testamento só para pedir que fosse enterrado de branco na Capela de São Lourenço e para que os irmãos mandassem dizer missas por sua alma.²⁶² A quantidade variava e quanto mais missas fossem pedidas, mais rápido a alma chegaria em paz ao reino divino.

Era necessário morrer com um plano: prestar contas, distribuir os bens materiais, ajudar parentes mais necessitados, reconhecer filhos bastardos, pagar dívidas, libertar escravos, ou seja, aliviar a consciência. Esse ritual era uma “preparação e facilitava a espera da morte e aliviava a apreensão da passagem para o além”.²⁶³ Como consta no testamento de Maria Constança das Virgens Bellas, de Cachoeira, que deixou livre sua escrava Olímpia, natural do Congo, e seus oito filhos. Em seu testamento, Olímpia reafirmou a caridade da senhora em libertá-la. Ela também deixou 100 mil réis para sua comadre Delfina e 8 mil para sua outra comadre, Jeronima, pela ajuda no tempo da moléstia.²⁶⁴ Segundo João Reis, “os testadores reconheciam quem os ajudava a viver, aqui os encontramos premiando quem os ajudava a viver”.²⁶⁵

Outro exemplo é o de Antônio Izaias. Natural da freguesia de São Gonçalo dos Campos, casado com Maria Magdalena e sem filhos, deixou uma poupança de 500 mil réis para o menor João, cujo falecido tinha apreço, a qual ele só poderia resgatar ao completar a maior idade.²⁶⁶

As dívidas também eram pagas. O africano Belchior, após cumprir seus deveres espirituais, pedindo proteção aos céus e suas diversas missas, deixou expressa em testamento a dívida que tinha com seu amigo e testamenteiro Manoel Joaquim, de 824 mil réis, que ele pegou de empréstimo para negócios, e que deveria ser paga imediatamente, independentemente de qualquer situação, além de uma quantia de 400

²⁶¹ Testamento de José Duarte Florim (1839). Livro 27. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁶² Testamento de Luís Pires (1832-1852) Livro 03 – Itaparica. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁶³ REIS. Op. Cit. 1991. p. 95.

²⁶⁴ Testamento de Olímpia Constança Bellas (1849). Caixa 113 – Processo 1094. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁶⁵ REIS. Op. Cit. 1991. p. 102.

²⁶⁶ Testamento de Antônio Izaias da Costa e Almeida (1882). Caixa 107 – processo 1038. Arquivo Regional de Cachoeira.

mil réis como sinal de gratidão ao amigo.²⁶⁷ O confrade dos Martírios de Itaparica, José Martins Duarte, também deixou expresso em seu testamento que o seu tio João Desidério separasse o valor que ele devia ao Doutor Bento José, antes de dividir a herança da casa que ele havia deixado para seus afilhados.²⁶⁸ Era necessário deixar tudo resolvido, o que nos remete a uma tradição portuguesa, que dizia que o morto não descansaria enquanto suas dívidas não fossem quitadas.²⁶⁹

Em meio às missas e às quitações de dívidas, era comum e necessário o reconhecimento de filhos fora do casamento ou daqueles que até o momento da morte não eram reconhecidos como tal. Gervásio, também africano, morador de Cachoeira e irmão dos Martírios, estando doente quando escreveu seu testamento, reconheceu uma filha que teve antes de seu casamento. Ludovina era filha de Gervásio com uma escrava que morava em São Gonçalo. O africano, em reconhecimento, libertou Ludovina por uma quantia de 300 mil réis e declarou que essa era sua parte na herança. Gervásio também libertou Manoel Benedito, filho de sua escrava Felicidade.²⁷⁰

Era comum, na sociedade dos oitocentos, aqueles que testavam seus desejos reconhecerem seus pecados, e um dos mais comuns era o reconhecimento dos filhos bastardos. O próprio Belchior também reconheceu seus filhos em testamento: “que por minha fragilidade tive 5 filhos de nome Jozé, Antônio, Maria, Magdalena e Juliana, todos da africana Maria da Motta”.²⁷¹ A “fragilidade” indica que Belchior teve os cinco filhos sem ser casado na Igreja com a africana Maria, o que caracteriza um pecado.

Mas havia casos que os testadores negavam a paternidade. João Reis conta o caso do capitão Manuel Alves da Costa, que declarou ser falsa a afirmação de Josefa que indicava que Luís e Manuel eram seus filhos. O capitão declarou que tinha relações ilícitas com Josefa, mas destacou que não somente ele, que Josefa era “dama prostituta” e que não tinha como saber se os filhos eram de fato dele. Manuel também afirmou que cuidou dos meninos por consideração, mas cresceram desonestos e desobedientes e, por fim, alegou que para que fosse possível o reconhecimento de filhos a mulher deveria ser

²⁶⁷ Testamento e inventário de Belchior Rodrigues Moura. Inventários: 02/602/1056/10. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁶⁸ Testamento de José Martins Duarte (Itaparica – 1881). Classificação: 05/2971/2542/12. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁶⁹ REIS. Op. Cit. 1997. p. 102.

²⁷⁰ Testamento e inventário de Gervásio José de Almeida (1839). Caixa 107 – processo 1041. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁷¹ Testamento e inventário de Belchior Rodrigues Moura. Inventários: 02/602/1056/10. Arquivo Público do Estado da Bahia.

honestas, zeladas e morar com um só homem, e que essas eram leis consagradas. Manuel utilizou-se do que pregava a Igreja para negar seus supostos filhos.²⁷²

De modo geral, eram esses os principais itens presentes em testamentos. O importante era ter a certeza de que tudo estivesse bem resolvido e que não houvesse impedimentos reais ou espirituais que dificultassem a passagem para o mundo espiritual. Aos que não eram membros de irmandades religiosas, cabia ao seu testador, inventariante ou familiares, organizar o funeral e sepultamento. Um exemplo foi o sepultamento de José Moitinho,²⁷³ em Muritiba, em que sua inventariante pagou para três irmandades (Nossa Senhora do Monte do Carmo, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora do Amparo) acompanharem seu corpo até o sepultamento no cemitério da Igreja Matriz.

Outro exemplo foi o do tenente e português Manoel Motta²⁷⁴, que teve o seu sepultamento com acompanhamento depois que a sua esposa pagou a quantia de 120 mil réis. Nesse caso, é possível que aquele que organizava o sepultamento fosse irmão das irmandades que solicitavam o acompanhamento ou era possível também que fosse solicitado pela simples devoção aos santos, e, também, pela necessidade da presença de muitas pessoas nos velórios e enterramentos. As próprias irmandades davam brechas para esses casos. O compromisso da Irmandade do Amparo da Vila de Sento Sé, em 1834, por exemplo, dizia que se alguém falecesse e não fosse irmão e quisesse que a irmandade o carregasse e o acompanhasse, pagaria o valor de 6\$400 réis, e apenas para acompanhar, o valor de 4\$800 réis.²⁷⁵ Essa era mais uma forma de angariar fundos para a irmandade.

A Irmandade do Bom Jesus dos Martírios de Cachoeira, por exemplo, acompanhou ao longo dos oitocentos alguns sepultamentos a pedido daqueles que não faziam parte do corpo associativo, inclusive para que o corpo fosse sepultado nas carneiras da Irmandade no Convento do Carmo. Como foi o caso do sepultamento da irmã do capitão Vicente Pereira da Cruz, Carolina Flora²⁷⁶, que foi acompanhada pela irmandade e enterrada no Carmo, recebendo uma quantia de 32 mil réis. Também do testamenteiro de Apolinário, que deixou registrado em testamento que seu enterro seria

²⁷² REIS. Op. Cit. 1991. p. 99.

²⁷³ Inventário de José Alves Moitinho (1864). Caixa 135 – processo 1308 (Muritiba). Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁷⁴ Testamento e inventário de Manoel Pereira Motta (1849). Caixa 136 – Processo 1317. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁷⁵ REIS. Op. Cit. 1991.

²⁷⁶ Inventário de Carolina Flora do Nascimento (1869). Caixa 136 – Processo 1322. Arquivo Regional de Cachoeira.

como determinasse seu primeiro testador, o senhor Aristides, que pagou 25 mil réis para acompanhamento da Irmandade dos Martírios e 24 mil réis para enterro no Convento do Carmo, no ano de 1874.²⁷⁷

A esposa do finado Manoel Inácio²⁷⁸ também pagou 24 mil réis para a Irmandade dos Martírios acompanhar o cadáver do seu marido, assim como Bento José, que pagou para a irmandade acompanhar o enterro de sua esposa até a capela da Irmandade do Monte Formoso, onde a mesma foi enterrada.²⁷⁹ A sobrinha de Antônia Maria, a senhora Guilhermina, que era confrade dos Martírios, também pagou 25 mil réis para que a irmandade acompanhasse o corpo de sua tia até o sepultamento. Antônia pediu em seu testamento que seu funeral fosse feito “sem muita pompa”, porque, pelo que parecia, Antônia devia dinheiro a Guilhermina, por isso, ela solicitou que primeiro fosse feito o pagamento de sua dívida e o que sobrasse seria investido em seu funeral. Mesmo assim, o enterro de Antônia foi feito de forma solene, com a presença de sacerdotes, dobras de sino para o anúncio e com o acompanhamento da Irmandade dos Martírios.²⁸⁰

O toque de sino para anunciar a morte também é algo a ser destacado, pois os irmãos usavam bastante em seus funerais: “o sino das igrejas teve uma importância fundamental, funcionava como uma linguagem, transmitindo de forma rápida e eficiente a mensagem da morte do membro da família confrarial e a toda comunidade”.²⁸¹ Encontramos alguns casos de pagamentos por dobras de sino em alguns inventários, como o caso de Bernadina, que pagou a Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira três dobras de sino para anunciar o falecimento de Antônio Lobo da Cunha.²⁸² Para o funeral de Manuel Vitória, em 1881, seu irmão de sangue e inventariante pagou 3 mil réis por três dobras de sino no Convento do Carmo.²⁸³ Já no enterro de Ana Joaquina, seu esposo Vicente pagou 5 mil réis por 5 dobras de sino na Capela da Irmandade do Rosário do Sagrado Coração de Maria do Monte Formoso, em 1863, na cidade de

²⁷⁷ Testamento e inventário de Apolinário Guilherme da Paixão (1874). Caixa 137 – Processo 1341. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁷⁸ Inventário de Manoel Inácio da Silva e Martins e Maria Joaquina da Silva (1834). Caixa 127 – Processo 1220. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁷⁹ Inventário de Germana de Souza Marques (1848). Caixa 133 – Processo 1286. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁸⁰ Testamento e inventário de Antônia Maria da Purificação (1864). Caixa 140 – Processo 1375. Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁸¹ BORGES. Op. Cit. p. 165.

²⁸² Inventário de Antônio Lobo da Cunha (1879). Caixa 121 – Processo 1160 – Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁸³ Inventário de Manoel Vitória Rodrigues Pereira e Maria do Rosário Rodrigues (1879 – 1881). Caixa 138 – Processo 1355. Arquivo Regional de Cachoeira.

Cachoeira.²⁸⁴ Anunciar a morte fazia parte, também, do ritual. Como o ritual fúnebre era ligado à extravagância, existiam funerais com quantidades variadas de dobras de sino, o que também se relacionava com o prestígio social daquele indivíduo a ser sepultado. Que, por conta de alguns exageros, foi alvo de conflitos.

Em Minas Gerais, na Irmandade do Alto da Cruz, o visitante Dom Henrique Moreira de Carvalho reclamou do uso abusivo do toque de sino da confraria para anunciar algum falecimento.

Achei nesta freguesia uma capela da Nossa Senhora do Rosário dos pretos, que falecendo algum irmão da dita Irmandade se tocavam os sinos a toda hora e a todo tempo contra o que dispõe a constituição observada neste Bispado, pois nos dias de preceito se tocavam os sinos antes da missa conventual sem cessar até se dar o corpo do irmão defunto a sepultura; pelo que havendo de reforma nessa parte: Mando que o capelão não consinta que nos dias de preceito antes dos ofícios divinos se dobrem os sinos por qualquer irmão defunto, e que os dobres não passem de três sendo homem, se dois sendo mulher, porque o mais é ir contra as disposições da lei que se deva observar, com pena de que não observando isto o dito capelão será suspenso e privado da dita capelania, e o Reverendo pároco assim o fará observar.²⁸⁵

Nas constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, na parte que tratavam dos enterramentos e sufrágios, não constava quantidade de dobras de sinos para defunto homem ou mulher, nem restrição para a quantidade dos mesmos, exceto que ficava proibido dobrar sino para defunto em dias de festa da primeira classe ou dia de santo, para não atrapalhar a ordem estrutural das missas e festas, podendo apenas tocar o sino depois da missa conventual.²⁸⁶

As vestimentas dos defuntos eram, também, fundamentais no ritual. Africanos, descendentes e a população em geral costumavam se vestir com mortalhas, uma vestimenta apropriada para a ocasião. De modo geral, João Reis cita que 57% dos defuntos usavam hábitos e mortalhas de seus santos. No Rio de Janeiro, 55% dos escravos eram sepultados com roupas brancas, mortalhas ou lençóis. Já na Bahia, entre 1835 e 1836, as mortalhas brancas, pretas e franciscanas prevaleciam como traje habitual.²⁸⁷

²⁸⁴ Inventário de Ana Joaquina de Farias (1863). Caixa 123 – Processo 1180 – Arquivo Regional de Cachoeira.

²⁸⁵ BORGES. Op. Cit. Nota 50. p. 165.

²⁸⁶ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Ed. de 1853. São Paulo: Tipografia 2 de dezembro. p. 288-289.

²⁸⁷ REIS. Op. Cit. 1997. p. 110 e 111.

Em 1836, em Salvador, Antônio José Gomes²⁸⁸ solicitou que seu corpo fosse coberto pelo hábito do seu patriarca, São Domingos, e que fossem celebradas 200 missas de corpo presente. Assim como Rita Maria²⁸⁹ solicitou o acompanhamento do vigário, do sacristão, de 12 sacerdotes, porém, um enterro sem pompa, apenas com o acompanhamento dos religiosos, 50 missas de corpo presente, com o corpo envolto do hábito da Ordem Terceira do Carmo e que a sepultura fosse feita na sua freguesia da Conceição da Praia. Já Maria Lopes da Conceição²⁹⁰, filha do crioulo Diogo e da jeje Custódia, pediu para ser enrolada em pano branco e colocada em um caixão e levada sem pompa para ser sepultada na capela da Irmandade Nossa Senhora do Rosário da Rua de João Pereira, onde era indigna irmã. Roupas brancas de tecido de algodão eram as mais pedidas por africanos e crioulos no Rio de Janeiro e em Salvador, como cita Reis, “pois o branco é a cor fúnebre de muitos grupos étnicos da África, como os nagôs, jejes, angolans, congos e os muçulmanos em geral”. O branco também tem simbolismo na morte cristã católica, como o exemplo trazido por Reis do senhor de 42 escravos que pediu para ser amortalhado em lençol branco à imitação de Nosso Senhor Jesus Cristo. Já para os nagôs, o branco está relacionado ao orixá Obatalá ou Oxalá.²⁹¹

Outro detalhe importante era o local do sepultamento dos irmãos. Nesse momento, a hierarquia que vimos nas festividades e nas procissões também se fazia presente. O lugar da sepultura, muitas vezes, era determinado pelo cargo que o confrade ocupava ou havia ocupado. O compromisso da Irmandade do Rosário da Freguesia do Pilar de Vila Rica, Minas Gerais, determinava que os irmãos que tivessem servido de juízes ou juízas seriam sepultados no espaço da Igreja do arco para dentro e para os juízes que faleciam durante o ano servido eram reservadas as covas do meio.²⁹² Segundo Borges,

A distribuição espacial das sepulturas obedecia a distinções na hierarquia confrarial; quanto mais alto o posto do irmão na composição da Mesa, mais próximo seu cadáver ficava dos lugares investidos de maior sacralidade, isto é, junto aos ninchos das imagens dos santos. O interior dos templos era, assim, marcado por espaços de sacralidades distintas.²⁹³

Os sufrágios e missas encomendadas para a salvação da alma e para diminuir o tempo da alma no purgatório foram, também, essenciais e corriqueiramente citados nos

²⁸⁸ Testamento de Antônio José Gomes (1836). Livro 24. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁸⁹ Testamento de Rita Maria do Espírito Santo (1839). Livro 26. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁹⁰ Testamento de Maria Lopes da Conceição (1834). Livro 24. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁹¹ REIS. Op. Cit. 1997. p. 111.

²⁹² BORGES. Op. Cit. p. 166.

²⁹³ Idem. Ibidem. p. 166.

testamentos. Era comum deixar registrada a quantidade de missas desejadas e as encomendas de missas para parentes já falecidos, para escravos e para as almas do purgatório. Os compromissos de algumas irmandades também especificavam o número de missas que os irmãos e membros da mesa administrativa teriam direito, como no caso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Lagoa Dourada, Minas Gerais, que mandava dizer oito missas por cada irmão que falecesse, e se o irmão tivesse servido à mesa administrativa, mais duas missas, e tendo servido de juiz, mais duas.²⁹⁴ Na Irmandade Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, em Salvador, o irmão que tivesse servido de juiz teria direito a dez missas, os escrivães e tesoureiros oito missas, os procuradores e consultores teriam direito a sete e para os que tivessem sido apenas irmãos seriam rezadas cinco missas.²⁹⁵ Esses direitos garantidos, proporcionados pelas irmandades, eram um incentivo a mais para a adesão delas.

Mas, mesmo que as irmandades não proporcionassem tal direito, os irmãos faziam os seus pedidos. Clara Vitorina, confrade da Irmandade do Bom Jesus dos Martírios de Salvador, pediu que mandassem rezar capelas de missas para alguns entes queridos. Escreveu seu testamento e listou missas pela alma de seu falecido marido, pela alma de seu pai e de sua mãe. Três capelas de missas para suas seis irmãs, sendo meia capela para cada, também mandou dizer missas para sua sobrinha Romana, que tinha sua alma presa no purgatório e para Bento de Andrade, Leocádia, Luíz e Ines.²⁹⁶ Provavelmente, Romana havia tido problemas graves quando em vida, para que sua alma estivesse no purgatório, segundo sua irmã.

Morrer nos oitocentos tinha um custo alto, mesmo para os membros de confrarias. A Irmandade dos Martírios de Cachoeira garantia enterro aos seus membros no Convento do Carmo, porém, gastava-se 2 mil réis com os carmelitas para o recebimento e encomendação do corpo e mais 6 mil réis para rezarem 25 missas.²⁹⁷ João Reis informa “que a missa representava a mercadoria mais cara do mercado funerário”, embora uma missa apenas fosse muito barata, nos oitocentos uma missa só não salvava a alma de ninguém. Essas despesas funerárias deveriam ser cobertas pelas doações, esmolas, aluguéis, arrecadações das irmandades, entretanto, sabemos que nem sempre as confrarias tinham recursos disponíveis, por conta das outras despesas com festas e

²⁹⁴ BORGES. Op. Cit. Nota 59. p. 167.

²⁹⁵ FARIAS. Op. Cit. p. 93.

²⁹⁶ Testamento de Clara Vitorina dos Reis Lima (1838). Livro 26. Arquivo Público do Estado da Bahia.

²⁹⁷ Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765. Coleção Códices 116 – Cd 17 – Pasta 46/Sub Pasta 003 – Arquivo 0408.

procissões. O que acontecia de fato era uma ajuda mútua dos irmãos na hora do enterro.²⁹⁸

As estratégias que utilizavam eram variadas. Tinham os que pagavam à Igreja e às irmandades à parte, como foi o caso de Joaquim, que pagou ao vigário a celebração de 25 missas pela alma do seu finado irmão Antônio Lobo²⁹⁹, da mesma forma que o sobrinho do finado Jesuíno Minho³⁰⁰ pagou para o vigário e para o frei pela celebração de missas e acompanhamento do enterro de seu tio. João Macário, morador de Itaparica, solicitou em seu testamento que fosse pago 200 mil réis à Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Matriz para que rezassem uma capela de missa por sua alma, além de mais 50 mil réis para a Irmandade do Coração de Jesus por missas, mais 50 mil réis para a Irmandade dos Martírios, ambas localizadas na Capela de São Lourenço e mais 12 missas pela alma de sua finada esposa.³⁰¹ De qualquer modo, as missas não poderiam ser esquecidas de forma alguma.

O africano Belchior Moura³⁰² deixou registrado em seu testamento que queria missas de corpo presente, assim como Lutéria do Sacramento³⁰³, que pediu doze missas no altar de Nossa Senhora do Rosário na igreja em que fosse sepultada. O português Antônio José Gomes³⁰⁴ pediu a celebração de 200 missas de corpo presente, o africano Francisco Pires³⁰⁵ solicitou 20 missas por sua alma e Rita Maria³⁰⁶ pediu 50 missas de corpo presente. Maria Magdalena, confrade dos Martírios de Cachoeira, também solicitou missas para ela, seu marido e seus pais, já falecidos, e também para as almas dos necessitados.³⁰⁷

Outro elemento simbólico fundamental nos rituais fúnebres, que correspondia à pompa e aos rituais, especificamente, foram os batuques e a música. Dos 35 testamentos e inventários analisados na cidade de Cachoeira, 12 gastaram dinheiro com música no funeral. Apesar de ser uma listagem pequena, é possível perceber que uma parcela significativa da sociedade pedia a presença musical em seus funerais. No funeral de Ana

²⁹⁸ REIS. Op. Cit. 1991. p. 229.

²⁹⁹ Inventário de Antônio Lobo da Cunha (1879). Caixa 121 – Processo 1160. Arquivo Regional de Cachoeira.

³⁰⁰ Inventário de Jesuíno Joaquim Minho. Caixa 134 – Processo 1302. Arquivo Regional de Cachoeira.

³⁰¹ Testamento de João Macário das Chagas (1860). Itaparica – Arquivo Público do Estado da Bahia.

³⁰² Testamento de Belchior Rodrigues Moura (1855). 02/602/1056/10. Arquivo Público do Estado da Bahia.

³⁰³ Testamento de Lutéria do Sacramento (1835). Livro 24. Arquivo Público do Estado da Bahia.

³⁰⁴ Testamento de Antônio José Gomes (1836). Livro 24. Arquivo Público do Estado da Bahia.

³⁰⁵ Testamento de Francisco Pires (1838). Livro 26. Arquivo Público do Estado da Bahia.

³⁰⁶ Testamento de Rita Maria (1839). Livro 26. Arquivo Público do Estado da Bahia.

³⁰⁷ Testamento e inventário de Maria Magdalena Pedreira Lopes (1856). Caixa 132 – Processo 1272. Arquivo Regional de Cachoeira.

Joaquina, além das 5 dobras de sino houve também música. Seu marido pagou a quantia de 135 mil réis pela apresentação de músicas em seu funeral, que contou com a presença do músico José, que não cobrou por seus serviços.³⁰⁸ Possivelmente, José era um amigo ou afilhado do casal, ou até um escravo.

O africano Gervásio, confrade dos Martírios de Cachoeira e anteriormente citado, também gastou com música em seu funeral. Gervásio³⁰⁹ também era irmão da Irmandade de São Benedito, instituição composta por escravos e ex-escravos músicos e, por isso, deve ter recebido desconto na conta da música, pagou apenas 17 réis pela música em seu funeral. Diferente do que pagou Jesuíno Minho³¹⁰, também confrade dos Martírios, que o seu testador teve que desembolsar a quantia de 60 mil réis. No enterro de Francisco Dias da Silva, em Salvador, no ano de 1830, gastou-se 90 mil réis pela música feita em casa e na Igreja, já no funeral de Ana Miquelina, o gasto foi de 60 mil réis, assim como no de Antônio Vale Aguiar, que gastou oitenta mil réis. A quantia gasta estava, possivelmente, relacionada à quantidade de músicos presentes. E quanto maior o número, mais importante era o defunto e mais pomposo seria o funeral.

Os recibos mais detalhados de um funeral bastante pomposo permitem uma avaliação melhor dos gastos musicais. Para o funeral de José Pires Albuquerque, Manuel de Araújo e Aragão apresentou o seguinte recibo: “Memento [em casa], 35 músicos a 1\$600 [cada], 56\$000; Ofício [na Igreja de São Francisco] 39 músicos a 1\$920 [cada], 74\$780; sete ditos [músicos] a 2\$880, 20\$160; um organista, 4\$000”. Total: 155\$040 réis. Supomos que o pagamento dos músicos variava de acordo com o tipo de serviço, sua duração sobretudo, e o tipo de instrumento que tocavam.³¹¹

Em alguns casos, os mesmos músicos prestavam diversos serviços no mesmo funeral. Em Cachoeira, o músico Manuel Tranquilino Bastos, além da música, também prestava serviços de armação de mausoléu e preparação de caixão. Consta no inventário de Manoel Vitória, de 1881, que seu testamenteiro pagou 90 mil réis pela armação, arrumação do caixão e música ao supracitado. No mesmo inventário, temos a conta do funeral da esposa de Manoel Vitória, a senhora Maria do Rosário, que Manuel Tranquilino cobrou 50 mil réis pela música, no ano de 1879.³¹² Em julho de 1885,

³⁰⁸ Inventário de Ana Joaquina de Farias (1863). Caixa 123 – Processo 1180. Arquivo Regional de Cachoeira.

³⁰⁹ Testamento e inventário de Gervásio José de Almeida (1838). Caixa: 107. Processo 1041. Arquivo Regional de Cachoeira.

³¹⁰ Inventário de Jesuíno Joaquim Minho. Caixa 134 – Processo 1302. Arquivo Regional de Cachoeira.

³¹¹ REIS. Op. Cit. 1991. p. 238-239.

³¹² Inventário de Manoel Vitória Rodrigues Pereira e Maria do Rosário Rodrigues (1879 – 1881). Caixa 138 – Processo 1355. Arquivo Regional de Cachoeira.

encontramos outro serviço funerário prestado por Manuel Tranquilino, no enterro de Maria Helena, com uma conta de 100 mil réis, contando a música, armação de casa e da Igreja.³¹³ Manuel era um músico conhecido e referenciado na cidade, no jornal *O monitor*, de 05 de setembro de 1877, o editor publicou que a cidade foi presenteada com um exemplar de música “As Glórias de Cachoeira”, composta e tocada no piano por Manuel e que a comunidade estava “obsequiada” com a apresentação do músico.³¹⁴

Frequentemente, pobres e mendigos acompanhavam esses sepultamentos, a pedido dos falecidos em testamento. Sara Farias cita o caso de uma ex-juíza da Irmandade do Rosário, que pediu a 16 irmãos pobres o acompanhamento de seu enterro em troca de 4 mil réis. Joaquim Lourenço, também confrade dos Rosários, solicitou que fosse carregado por 4 irmãos mendicantes e a eles seriam dados 4 tostões³¹⁵. Em Cachoeira, no funeral e missa de 7º dia de Ana Joaquina, irmã do Rosário do Sagrado Coração de Maria do Monte Formoso, o seu esposo pagou 50 mil réis para que fosse aplicado em esmola aos pobres para acompanharem o enterro de sua esposa e também participarem da missa de 7º dia.³¹⁶ No enterro de dona Maria Emília também, além do gasto de 150 mil réis com sepultamento e missa na Igreja Nossa Senhora da Conceição do Monte, em Cachoeira, foi desembolsada a quantia de 80 mil réis, com música tocada por Egídio Ferreira, 6 mil réis com seis dobras de sino no dia do enterro e na missa de 7º dia e mais 45 mil réis pelo enterramento solene com a presença do vigário Cândido.³¹⁷

Outro elemento encontrado nos inventários analisados foi o uso de velas e ceras nos rituais fúnebres. Nos velórios e enterros eram importantes para iluminar os passos dos vivos e dos mortos. Segundo João Reis, nos funerais dos oitocentos ainda se gastava com aluguel de castiçais, velas especiais com cera preta, archotes, brandões, etc. Até mesmo a iluminação tinha sua extravagância própria. Algumas irmandades possuíam tais itens em seus inventários. Geralmente, eram usados nos funerais de seus irmãos, mas a prática de alugar para outras irmandades ou a quem solicitasse era natural. O finado Diogo Vaz Mutum, irmão dos Martírios de Cachoeira, por exemplo, pagou a

³¹³ Inventário de Maria Helena Francisca de Oliveira (1885). Caixa 137 – Processo 1339. Arquivo Regional de Cachoeira.

³¹⁴ Jornal *O Monitor*, de 05 de setembro de 1877. Disponível on-line na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

³¹⁵ FARIAS. Op. Cit. p. 100.

³¹⁶ Inventário de Ana Joaquina de Farias (1863). Caixa 123 – Processo 1180. Arquivo Regional de Cachoeira.

³¹⁷ Inventário de Maria Emília Pereira (1869). Caixa 139 – Processo 1356. Arquivo Regional de Cachoeira.

quantia de 26 mil réis por compra de vela para enterro de algum amigo.³¹⁸ Maria Marcelina, irmã do Bom Jesus dos Martírios de Cachoeira, também pagou pelo aluguel de seu caixão a quantia de 2 mil réis.³¹⁹ A variação com os aluguéis dos caixões era em torno de mil a dez mil réis, dependendo da qualidade. As irmandades lucravam alugando para aqueles que não faziam parte do corpo associativo.³²⁰ No inventário de bens de 1852 da Irmandade dos Martírios de Cachoeira consta um “caixão para defunto”, provavelmente, era usado para carregar os corpos de seus confrades e também para aluguel.³²¹

Além das velas e de caixões, as irmandades alugavam outros utensílios. No funeral de Maria Emília Pereira, o seu genro alugou por 8 mil réis uma banquetta de prata da Irmandade de Nossa Senhora do Sacramento e outra banquetta de prata por mais 8 mil réis, esta pertencia à Irmandade Nossa Senhora do Rosário. Os aluguéis representavam para essas instituições uma estratégia para garantir o pleno funcionamento. Para aqueles que alugavam, era uma forma de manter o funeral com toda pompa possível.

Finalmente, chegamos ao papel dos clérigos nos funerais do século XIX. A presença deles era de extrema importância, tanto para pompa quanto para mediação da salvação, afinal, eles eram considerados seres privilegiados, pois estavam constantemente em contato com Deus. Nos rituais, os oficiais da Igreja estavam presentes no acompanhamento do funeral e na realização das missas. Como no caso do confrade dos Martírios, o Sr. Jesuíno Minho, que teve seu enterro assistido por dois sacerdotes, dois sacristãos e o pároco da Matriz.³²² Outro exemplo foi o funeral de Antônio Manoel, enterrado na cidade de Muritiba, que gastou 25 mil réis para que o vigário, sacristão e padres estivessem presentes em seu enterro.³²³ Essa presença foi comum, e, inclusive, necessária.

O dinheiro que os clérigos arrecadavam com essas presenças, que eram obrigatórias, ajudava na manutenção diária deles. Entretanto, João Reis nos conta que nos funerais analisados em Salvador entre os anos de 1835 e 1836, 52% da população

³¹⁸ Inventário de Diogo Vaz Mutum (1817). Caixa 138 – Processo 1348. Arquivo Regional de Cachoeira.

³¹⁹ Inventário de Maria Marcelina (1865). Caixa 133 – Processo 1285. Arquivo Regional de Cachoeira.

³²⁰ REIS. Op. Cit. 1991. p. 237.

³²¹ Livro de assentamento de tombos dos bens e alfaias das Irmandades e Ordens Terceiras de Cachoeira, com dados sobre as Irmandades do Bom Jesus dos Martírios e do Bom Jesus da Paciência. (1852 – 1870). Arquivo Público do Estado da Bahia.

³²² Inventário de Jesuíno Joaquim Minho. Caixa 134 – Processo 1302. Arquivo Regional de Cachoeira.

³²³ Inventário de Antônio Manoel de Jesus (Muritiba – 1829). Caixa 127 – Processo 1224. Arquivo Regional de Cachoeira.

não foi assistida por nenhum representante da Igreja Católica, “e isso se deu, em parte, por negligência dos padres”. Ato esse que resultou em reclamação do arcebispo Dom Romualdo, chamando os padres de “indignos mercenários, por não assistirem aos enfermos que não lhes pudessem pagar”.³²⁴

Podemos concluir, portanto, que as irmandades tiveram um papel de suma importância nos enterros dos irmãos. A morte nos oitocentos não era considerada apenas como o fim da vida, era uma passagem, na qual deveria ser realizada com os seus devidos rituais. Nesses rituais, a presença de um público era essencial, bem como de músicas, velas, tochas e todo o tipo de adereço que engrandecesse o funeral. E, mesmo com as proibições, as irmandades buscaram preservar seus costumes ou até mesmo reinventar. Para os irmãos ou para aqueles que requisitaram a presença de irmandades o que importava era que os seus desejos fossem realizados, com pouca ou muita pompa.

³²⁴ REIS. Op. Cit. 1997. p. 107.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Várias circunstâncias levaram o negro a envolver-se com instituições religiosas. Como vimos, as confrarias adentraram o continente africano através das grandes navegações portuguesas, com forte apoio da Igreja Católica, que tinha como objetivo conquistar fiéis pelo mundo. Depois, essas mesmas instituições foram transplantadas para a América Portuguesa e fizeram parte do processo catequizador da Igreja para com os homens de cor. Embora estivessem submetidos ao regime escravista, os africanos e seus descendentes encontraram nas irmandades religiosas locais para estabelecerem redes de sociabilidades para além do trabalho escravo. As irmandades religiosas desempenharam, no interior da instituição escravista, o papel de aglutinação social dos homens de cor no Império ultramarino, com desdobramentos no período monárquico.

Dessa forma, os escravos que circulavam pela terra *Brasilis*, tanto pelo tráfico do Atlântico como pelo comércio interprovincial, eram submetidos ao sistema vigente, tanto o político, quanto o religioso e cultural. A inserção do africano, do ponto de vista do português, na religião cristã, foi parte fundamental do processo colonizador ocidental. Atrélado, portanto, a essa dinâmica comercial, foram principalmente em instituições religiosas que esses africanos buscaram meios de permanecerem próximos e resistirem às imposições portuguesas.

O culto aos santos em irmandades religiosas foi muito mais do que expressões da fé católica, foi uma maneira adotada pelos homens e mulheres de cor para o enfrentamento de suas questões sociais, políticas e culturais. Ao serem membros de uma confraria, esses sujeitos encontraram uma forma de desenvolver suas sociabilidades, participando ativamente em um espaço significativo que assegurava, mesmo que parcialmente, um destino às suas vidas, pois, à medida que era permitido realizar festas e procissões, enterrar seus mortos, auxiliar em momentos difíceis, tornava-se possível experimentar situações de liberdade e segurança.

A partir das relações sociais estabelecidas no interior das irmandades, esses sujeitos conseguiram atuar e expressar suas crenças e valores, como citamos nesta pesquisa, organizando festas e procissões e enterrando os seus com dignidade, mesmo estando submetidos aos trabalhos forçados e ao forte poder hierárquico, e sob a vigilância da Igreja e de seus senhores. Vimos que os confrades eram determinados, possuíam uma organização administrativa eficiente e participavam efetivamente da vida

religiosa de suas comunidades, ressignificando as práticas culturais trazidas da África e contribuindo para a formação da identidade negra na Bahia e, por extensão, da cultura brasileira.

Também verificamos que as irmandades possuíam papel fundamental nas relações do homem negro com a sociedade baiana escravista do século XIX, principalmente no que tangia aos rituais fúnebres e seus elementos simbólicos, que para a população negra eram fundamentais para o descanso da alma. Notamos essa relevância a partir dos aspectos encontrados nos testamentos e inventários dos confrades, como o enterro nas carneiras das igrejas, o uso de velas, castiçais, toque de sinos, música, as despesas financeiras para um enterro digno, a solidariedade dos irmãos na hora da morte e as reações de indignação dos confrades ao verem seus costumes ameaçados pelas mudanças sociais, a exemplo da Cemiterada. Vimos a importância de cada um desses signos e a participação das irmandades nesse processo.

Por fim, entendemos que a história desses homens e mulheres que viveram submetidos aos trabalhos braçais, subjugados pela sociedade baiana do século XIX, demonstrou ser ampla e plural. Para além das agruras do mundo escravizado, esses sujeitos, em suas experiências cotidianas, demonstraram mobilização social e religiosa em torno de instituições que lhes permitiram recriar laços afetivos, rituais festivos e fúnebres a partir da devoção a Cristo e das redes de sociabilidades que foram construídas ao longo de toda a experiência de escravidão que o homem negro teve que vivenciar na América Portuguesa. O culto ao senhor dos Martírios se constituiu em uma das formas de estabelecimento de vínculos religiosos e sociais para o enfrentamento diário dos desafios impostos (uniu esses irmãos em prol de uma resistência diária, apesar das dificuldades impostas) pelo próprio regime escravista, pela Igreja, pelos poderes públicos e privados, que impunham alterações nos costumes e nas formas de atuar no mundo da “civilização”. (e pelas dificuldades cotidianas.) O significado do Jesus crucificado em seu martírio favoreceu o fortalecimento desses irmãos enquanto grupo social que utilizou diversas estratégias presentes em seus rituais e na atuação organizativa de homens e mulheres dedicadas ao bom funcionamento das Irmandades do Bom Jesus dos Martírios, para garantir a salvação individual e coletiva no plano do mundo espiritual e assegurar melhores condições de sobrevivência naquele ambiente de tensões e violências.

FONTES

HEMEROTECA DIGITAL DA BIBLIOTECA NACIONAL

- O Noticiador cathólico de 25 de junho de 1848.
- Lei Provincial publicada nos dias 11 e 18 de junho de 1875, nos Annais da Assembleia Legislativa.
- Jornal Correio da Bahia. Assembleia Provincial. 36º Sessão Ordinária em 13 de abril de 1877.
- Jornal O Guarany de 06 de agosto de 1884. Disponível Online na Hemeroteca digital da biblioteca nacional.
- Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia, de 1855.
- Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial da Bahia, de 1856.
- Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia, de 1860.
- Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia, de 1861.
- Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia, de 1862.
- Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia, de 1863.
- Gazeta Commercial da Bahia, nº 496 de 21 de outubro de 1836.
- O Noticiador Católico. Ano VI. Número 16 de 17 de setembro de 1853.
- Jornal O Monitor de 05 de setembro de 1877.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO/PROJETO RESGATE

- Carta da Mesa da Santa Casa da Misericórdia ao rei [D. José] referente à insistência das Irmandades de Santa Cruz e dos Martírios, composta de mulatos e pretos, respectivamente, em saírem em procissão por ocasião da quaresma levando suas varas, mesmo tendo há muito sido proibidas pelo vice-rei do Brasil. AHU_ACL_CU_005, Cx.144, D.11048.
- Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos da Nação Gege, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Cachoeira, Bahia – 1765. Coleção Códices 116 – Cd 17 – Pasta 46/ Sub Pasta 003 – Arquivo 0408

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA

- Livro de assentamento de cartas de confirmação de compromisso de irmandades – Maço 5264 – Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios – Capela de São Lourenço – Itaparica/Ba (1862).
- Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha – Doc. 21/750/64 (1867) – Representação do administrador da irmandade contra uma irmã. Secção de Documentos do Judiciário

- Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios – Igreja da Barroquinha – Salvador (1876). Recursos de loterias. Maço 5249 (1847-1889).
- Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios – Igreja da Barroquinha (1860 e 1869) – Ofício ao Presidente da Província solicitando guarda de honra para procissão. Maço 5249 (1847 – 1889).
- Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios – Igreja da Barroquinha (1880) – Ofício ao Presidente da Província. Maço 5249 (1847 – 1889).
- Irmandade do Senhor Bom Jesus dos martírios de Itaparica – Capela de São Lourenço, Itaparica-Ba. Doc. 44/1651/10 (1889) – Notificação – Solicitação de Prestação de Contas. Seção de documentos do judiciário.
- Ofício ao Governador da Província solicitando acompanhamento do mesmo para as festividades da irmandade. 28 de abril de 1880 – Maço 5249.
- Ofício ao Delegado e Juiz Municipal da Vila de Itaparica (1846) P.P. Religião/Arcebispo. Caixa 1935 n° 5205.
- Livro de assentamento de tombos dos bens e alfaias das Irmandades e Ordens Terceiras de Cachoeira, com dados sobre as Irmandades do Bom Jesus dos Martírios e do Bom Jesus da Paciência. (1852 – 1870)

Sessão judiciária – Inventários e Testamentos

- Testamento de Francisca Rosa de Jesus Freitas (1836). Livro 24.
- Testamento de Francisco Pires (1838). Livro 26.
- Testamento de Maria Francisca de Menezes Portugal (1836). Livro 24.
- Testamento de José Martins Duarte (1881). 05/ 2071/ 2542/ 12 – Itaparica.
- Testamento de José Duarte Florim (1839). Livro 27.
- Testamento e inventário de Belchior Rodrigues Moura. Inventários: 02/602/1056/10.
- Testamento de Antônio José Gomes (1836) Livro 24
- Testamento de Rita Maria do Espírito Santo. (1839) Livro 26.
- Testamento de Maria Lopes da Conceição (1834) Livro 24.
- Testamento de Clara Vitorina dos Reis Lima. (1838). Livro 26.
- Testamento de João Macário das Chagas (1860). Itaparica
- Testamento de Lutéria do Sacramento (1835). Livro 24.
- Testamento de Luís Pires (1832-1852) Livro 03 – Itaparica.
- Testamento de Felipa Rodrigues Santiago (1836) Livro 24.

ARQUIVO REGIONAL DE CACHOEIRA

- Carta de petição de licença para erguer andaimas na Casa de Oração Nossa Senhora dos Remédios. Documentos avulsos.
- Jornal “Os Argos Cachoeiranos” de 28 de setembro de 1851.

Inventários e Testamentos

- Testamento e inventário de Gervásio José de Almeida (1838). Caixa: 107. Processo 1041.
- Testamento de Olímpia Constança Bellas (1849). Caixa 113 – Processo 1094.
- Testamento de Antônio Izaias da Costa e Almeida (1882). Caixa 107 – Processo 1038.
- Inventário de José Alves Moitinho (1864). Caixa 135 – Processo 1308 (Muritiba).
- Testamento e Inventário de Manoel Pereira Motta (1849). Caixa 136 – Processo 1317.
- Inventário de Carolina Flora do Nascimento (1869) caixa 136 – Processo 1322.
- Testamento e Inventário de Apolinário Guilherme da paixão (1874). Caixa 137 – Processo 1341.
- Inventário de Manoel Inácio da Silva e Martins e Maria Joaquina da Silva (1834). Caixa 127 – Processo 1220.
- Inventário de Germana de Souza Marques (1848). Caixa 133 – Processo 1286.
- Testamento e Inventário de Antônia Maria da Purificação (1864). Caixa 140 – Processo 1375.
- Inventário de Antônio Lobo da Cunha (1879). Caixa 121 – Processo 1160
- Testamento e Inventário de Maria Magdalena Pedreira Lopes (1856) Caixa 132 – Processo 1272.
- Inventário de Maria Helena Francisca de Oliveira (1885). Caixa 137 – Processo 1339.
- Inventário de Manoel Vitório Rodrigues Pereira e Maria do Rosário Rodrigues (1879 – 1881). Caixa 138 – Processo 1355.
- Inventário de Ana Joaquina de Farias (1863) Caixa 123 – Processo 1180
- Inventário de Antônio Patrício de Oliveira (1870 – 1877). Caixa 138 – Processo 1345.
- Inventário de Jesuíno Joaquim Minho. Caixa 134 – Processo 1302.
- Testamento e inventário de Joaquim José Pitanga (1873). Caixa 140 – Processo 1370.
- Testamento de Ana Alves Barreto ou Ana Custódia Alves Barreto. (1829) Caixa 112 – Processo 1084. Arquivo Regional de Cachoeira.
- Inventário de Maria Emília Pereira (1869). Caixa 139 – Processo 1356.
- Inventário de Diogo Vaz Mutum (1817). Caixa 138 – Processo 1348.
- Inventário de Maria Marcelina (1865). Caixa 133 – Processo 1285.
- Inventário de Antônio Manoel de Jesus (Muritiba – 1829) Caixa 127 – Processo 1224.

ARQUIVO PRIVADO

- Compromisso da Irmandade do Bom Jesus da Paciência.

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE SALVADOR

- Pasta – irmandades e capelas

FONTES IMPRESSAS

- Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Ed. de 1853. São Paulo: Tipografia 2 de dezembro.
- Festa da Boa Morte. IPAC. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2010.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. "Nos requebros do divino": lundu e festas populares no Rio de Janeiro no século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. (org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2002. p. 180-247.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (org.). *História da Vida Privada no Brasil: império, a corte e a modernidade nacional*. V. 2. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1997.

ANDRADE, Maria José Souza de. *A mão de obra escrava em Salvador, 1811-1860*. São Paulo: Ed. Corrupio, 1988.

ANDRADE, Rômulo. "Havia um mercado de famílias escravas? A propósito de uma hipótese recente na historiografia da escravidão". In: *Revista de História*, Juiz de Fora: UFJF, v. 4, n. 1, 1998. p. 93-104.

ARAGÃO, Ivan Rêgo. Devoção negra aos santos católicos: identidades, hibridização religiosa e cultural nas celebrações. In: Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades: memórias e narrativas nas religiões e nas religiosidades. 2013, Maringá, Paraná. Anais do IV Encontro Nacional do GT História das religiões e das Religiosidades. Maringá: Revista Brasileira de História – ANPUH, 2013. p.1-14. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em 26 jan. 2015.

ARIÉS, Philippe. *História da morte no ocidente: da idade média aos nossos pais*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2012.

AZEVEDO, Elciene; REIS, João José. (Orgs.) *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012.

BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BARROS, José D' Assunção. Os campos da história: uma introdução às especialidades da história. *Revista HISTEDBR OnLine*, Campinas: Unicamp, n. 16, dez, 2004. p.13-35. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/revis/revis16/art3_16.pdf>. Acesso em: 02 set.2013.

BARROS, José D' Assunção. *Sobre a feitura da micro-história*. *Revista OPISIS*, Goiás: UFG, v. 7, n. 9, Jul/dez. 2007. p. 167-185. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/index.php?journal=Ophis&page=article&op=view&path%5B%5D=9336&path%5B%5D=6428#.VryejvkrLIU>> . Acesso em: 02 set. 2013.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – século XVIII e XIX*. Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF, 2005.

BORGES, Vavy Pacheco. *O que é História?* 2. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1971.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2013.

CALDERÓN, Valentin. *O Convento e a Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira*. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), 1976.

CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997.

CASTELLUCCI JÚNIOR, Wellington. *Pescadores e roceiros: escravos forros em Itaparica na segunda metade do século XIX (1860-1888)*. São Paulo: Ed. Annablume, 2008.

CASTELLUCCI JÚNIOR, Wellington. *Pescadores e roceiros: escravos e forros na Ilha de Itaparica entre os anos de 1860-1888*. In: Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz, 23. 2005, Londrina, Paraná. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História. Londrina: ANPUH, 2005. p.1-8. CD-ROM.

COSTA E SILVA, Cândido da. *Os segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2000.

COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860 – 1940)*. Salvador: Edufba – Coleção Bahia de Todos os Santos, 2010.

COUTO, Edilece Souza. Festejar os Santos em Salvador: regras eclesiásticas e desobediências leigas (1850-1930). In: II Encontro Estadual de História ANPUH-BA, 2. 2004. Feira de Santana-BA, Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

Disponível em:

<http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/edilece_souza_couto.pdf>.

Acesso em: 04 dez. 2014.

COUTO, Edilece Souza. Irmandades do Bom Jesus em Salvador-Ba. In: IV Congresso Internacional de História. Maringá, PR. Anais (on-line). 2013. Disponível em:

<http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/580_trabalho.pdf>. Acesso em 15 ago. 2014.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Ecos da Folia*. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DAVID, Reis Onildo. *O Inimigo invisível: A epidemia do cólera na Bahia em 1855-56*. 1993. 177 fls. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador, 1993. Disponível em:

<<http://www.ppgh.ufba.br/wp-content/uploads/2015/02/O-Inimigo-Invisivel-Epidemia-do-Colera-na-Bahia-1855-18561.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2015.

DOMINGUES, Petrônio; NEVES, Paulo S.C. (Orgs.). *A Diáspora negra em questão: identidades e diversidades étnico-raciais*. São Cristóvão - SE: Ed. UFS, 2012.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. 3. ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

FRAGOSO, João L. R. *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e hierarquia na Praça Mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1992.

FARIAS, Sara Oliveira. *Irmãos de cor, de caridade e de crença: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX*. 1997. 139 fls. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador, 1997. Disponível em: <<http://www.ppgh.ufba.br/wp-content/uploads/2014/07/Irm%C3%A3os-de-cor-de-caridade-final.pdf>>. Acesso em 20 out. 2010.

FERREIRA, Adínia S. *A reclusão feminina no convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – Século XVIII)*. 2006. 178 fls. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, UNB – Brasília, 2006. Disponível em:

<http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6638/1/2006_Ad%C3%ADnia%20Santana%20Ferreira.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2011.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a casa de Minas Gerais*. São Paulo: Ed. EDUSP, 1995.

FLAUSINO, Camila Carolina. *Negócios da escravidão: tráfico interno de escravos em Mariana, 1850-1886*. 2006. 203 fls. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF – Juiz de Fora, 2006. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/ppghistoria/files/2009/12/Camila-Carolina-Flausino.pdf>>. Acesso em 07 jan. 2016.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento urbano*. 15. ed. São Paulo: Ed. Global, 2004.

GEERTZ, Clifford. *Interpretações da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.

GINZBURG, Carlos. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. 3. ed. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlos. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1989.

HERMANN, Jacqueline. “História das religiões e religiosidade”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997. p. 329-352.

HOORNAERT, Eduardo. *A formação do catolicismo brasileiro (1500-1800)*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1974.

LEAL, Maria das Graças de Andrade. *Manuel Querino entre letras e lutas: Bahia 1851-1923*. São Paulo, SP: Ed. Annablume, 2009.

LEVI, Geovanni. Sobre a micro-história. In: BURK, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992. p.133-161.

MARIUTTI, Eduardo B.; NOGUERÓL, Luiz Paulo; DANIELI NETO, Mário (Orgs.). Mercado interno colonial e grau de autonomia: críticas às propostas de João Luís Fragoso e Manolo Florentino. *Revista Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 31, n. 2, abr/jun. 2001. p. 369-393.

MATTA, Roberto da. *A casa e a rua: espaço, cidadania e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1997.

MATTOSO, Kátia M. de Queiróz. *Bahia Século XIX: Uma Província no Império*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1992.

MENDES, Ediana Ferreira. *Festas e procissões na Bahia Colonial (1640-1750)*. In: Simpósio Nacional de História. 2009, Fortaleza, Ceará. Anais do XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza: ANPUH, 2009. p. 1-8. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1156.pdf>>. Acesso em 10 jan. 2016.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *A capela D'Ajuda já deu o sinal: relações de poder e religiosidade em Cachoeira*. Salvador: Ed. UFBA – CEAO, 1995.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *Bitedô: onde moram os nagôs: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé no recôncavo baiano*. Rio de Janeiro: Ed. CEAP, 2010.

NUNES, Antonieta Aguiar. *O governo do 8º Conde dos Arcos (D. Marcos de Noronha e Brito) na Bahia (1810-1818) e sua política educacional*. In: VI Colóquio do Museu Pedagógico. 2006, Vitória da Conquista, Bahia: UESB. Publicado no CD de Anais do VI Colóquio do Museu Pedagógico da UESB.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de Oliveira. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Ed. Quartet, 2008.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia no século XIX. *Revista USP*. São Paulo: USP, v.28, Dez/Fev. 95/96. p. 175-193.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A crise da economia açucareira do Recôncavo na segunda metade do século XIX*. Salvador: Ed. UFBA - Centro de Estudos Baianos: Fundação Casa de Jorge Amado, 1999.

OLIVEIRA, Ricardo Moreira de. Rituais aos mortos: da tradição do batuque e do candomblé. *Revista Habitus*. Goiânia: PUC Goiás, v. 10, n.2, jul/dez. 2012. p. 259-270. Disponível em: < <http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/2830>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas, SP: Ed.Unicamp, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770-1830). *Revista Tempo*. Rio de Janeiro: UFF, v.20, 2014. p. 02-32. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/tem/v20/pt_1413-7704-tem-2014203607.pdf>. Acesso em 30 abr. 2015.

PEREIRA, Maria Clementina. *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2002.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. *Confrades do Rosário: sociabilidades e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820)*. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense – UFF. Rio de Janeiro, 2006.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)*. São Paulo: Ed. Annablume, 2002.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. 251fls. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, 2005a. Disponível em: < <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000350093&fd=y>>. Acesso em: 28 abr. 2011.

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

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

REIS, João José. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. Recôncavo Rebelde: Revoltas escravas nos engenhos baianos. *Revista Afro-Ásia*. Salvador: UFBA-CEAO. n. 15. 1992. p. 100-126.

REIS, João José. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro: UFF, v.2, n. 3, 1996. p. 7-33.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (org.). *História da Vida Privada no Brasil: império, a corte e a modernidade nacional* – v. 2. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1997. p. 97-141.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José. Ethnic politics among africans in nineteenth-century Bahia. In: LOVEJOY, Paul. TROTMAN, David. (org.). *Trans-atlantic dimension of ethnicity in the african diáspora*. Londres: Continuum, 2003.

RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1935.

SANTOS, Jadson Luíz dos. *Cachoeira III séculos de história e tradição*. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), 2010.

SILVA, Luiz Cláudio Barroca da. “Equivalências Místicas”, “Princípio de Corte” e “Discurso Colonial”: ensaio de interpretação sobre a reestruturação das religiões africanas, no Brasil, pela ótica de Roger Bastide e Homi Bhabha. *Revista PARALELLUS*, Recife: UNICAP, v. 3, n. 5, jan./jun. 2012. p. 21- 40. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs///index.php/paralellus/issue/view/21>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

SILVA CAMPOS, João da. *Procissões tradicionais da Bahia*. 2. ed. Salvador: Ed. Conselho Estadual de Cultura, 2001.

SILVEIRA, Renato Da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Ed. Maianga, 2006.

SILVEIRA, RENATO da. Antecedentes Europeus nas Irmandades do Rosário dos pretos da Bahia Colonial.. In: AZEVEDO, Elciene; REIS, João José. (org.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012. p.15-63.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SCHWARTZ, Stuart. B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1835*. São Paulo: Ed. Companhia das letras, 1988.

SOARES, Mariza Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Um Rio de Império e Nações*. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, UFF, v.6, n. 12, 2001, p.181-183.

SOUZA, Paulo César de. *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia – 1837*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

SOUZA, Marina M. *Reis negros no Brasil escravista: história da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades, Igreja e Devoção no sul do Império do Brasil*. Porto Alegre: Ed. Unisinos, 2008.

TAVARES, Thiago Rodrigues. Religiosidade e morte no interior de Minas Gerais. *Revista Teoria e Cultura*. Juiz de Fora: UFJF, v.7, n.1/2, jan/dez. 2012. p. 91 a 101. Disponível em: <<http://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/article/download/2829/2148>>. Acesso em 20 jan. 2015.

THOMPSON, Edward P. *A Formação da Classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Edward P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1998.

VAN GENNEP. Arnold. *Os Ritos de Passagem*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2013.

VERGER, Pierre. *Procissões e Carnaval no Brasil*. Salvador: UFBA-CEAO, n. 05, 1980. p. 2-15.

VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. 4. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

VIEIRA. Antônio. Sermões do Rosário: Sermão décimo quarto, 1633. *In*: INÁCIO, Inês da Conceição; DE LUCA, Tânia Regina. (org.). *Documentos do Brasil*. São Paulo: Ed. Ática, 1993.