

OS REIS DE MINA: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Pará do Século XVII ao XIX¹

Aldrin Moura de Figueiredo²

RESUMO - Este trabalho procura "reconstituir", em alguns aspectos, a trajetória da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, de Belém do Pará, desde sua origem, no século XVII, até o seu período de apogeu, nos séculos XVIII e XIX. Da mesma forma, busca "recuperar" o cotidiano dos negros escravos e forros, que encontraram no interior da confraria um local quase único de auto-afirmação étnica e sócio-cultural na colônia brasileira. Em linhas gerais, propõe uma revisão da esparsa bibliografia referente ao tema, atentando para a contextualidade das questões afins, em especial aquelas relativas à vida religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Irmandades, Escravidão Negra, Negros Mina, Religiosidade Popular, Relações Inter-étnicas.

ABSTRACT - This work tries "to reconstitute" some aspects of the history of the Brotherhood of Our Lady of the Rosary of the Black Men of Belém do Pará, since its origin in the 17th century until its period of apogee in the centuries XVIII and XIX. At the same time, it searches "to recuperate" the daily life of the negro slaves and emancipated slaves that found inside of the brotherhood almost the only place of ethnic and socio-cultural self affirmation in the Brazilian colony. In general it proposes a revision of sparse bibliography about the context of the related questions, especially those relative to the religious life.

KEY WORDS: Brotherhood, Black Slavery, Negros Mina, Popular Reliosity, Inter-ethnic Relations.

1 Trabalho originalmente apresentado no III Seminário de Bolsistas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará, ocorrido entre 28/2 e 01/3 de 1991, na mesa "Escravidão e Religião no Pará", que teve como debatedora a Prof. Anaíza Vergolino-Kenrs a quem agradeço as valiosas críticas e sugestões. Posteriormente o trabalho foi lido pelas prof^{as} Maria Angélica Motta Maués e Rosa Elizabeth Azevedo Barin, as quais forneceram-se outros importantes caminhos de análise, que procurarei percorrer em próximo trabalho.

2 Professor do Departamento de História e Antropologia da UFPA.

INTRODUÇÃO

Este artigo é parte de uma pesquisa maior que estamos realizando sobre a atuação das Irmandades Religiosas no Pará, em especial aquelas que existiram na microrregião do Salgado³. Sendo assim, neste projeto, o estudo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, de Belém, serve como fundamental contraponto comparativo para se entender, em alguns aspectos, as formas associativas e os laços de solidariedade do negro no Pará desde a época colonial.

Uma outra questão que nos induziu a realizar este intento se deve a razão de existirem poucos estudos sobre a presença do negro na Amazônia Colonial, principalmente no que se refere à vida religiosa dessa considerável população de escravos que foi trazida da África para servir de mão-de-obra na Colônia, e que teve, através da religiosidade “católica”, um dos poucos canais de expressão de suas manifestações culturais, inclusive nos domínios da arte e da música⁴, uma vez que, como é sabido, a igreja era uma instituição proeminente à época.

A historiografia tradicional da Amazônia Colonial e do século XIX⁵, quando trata da temática da história da igreja, quase sempre aborda, sob o prisma da instituição oficial, a legislação, a teologia, as hierarquias e administrações, o clero e as ordens religiosas. Por causa disso, como diz a historiadora Maria Luíza Marcílio, *“essa forma de fazer história acaba por coincidir com a história das classes e setores dominantes de nossa sociedade tradicional, omitindo-se o laicato e em especial o laicato pobre, essa grande maioria de escravos...”* (Marcílio 1986: 110).

³ Estamos trabalhando no projeto “Fontes para o estudo da História Social e Religiosa da Região do Salgado”, no qual desenvolvemos um subprojeto de pesquisa intitulado “Inimigos de Classe e Irmãos de Fé: Escravos e Senhores nas Irmandades Religiosas”, sob a orientação do Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués, no qual buscamos compreender, em especial, as relações de poder e controle social existentes no interior dessas associações. O referido projeto é financiado pelo CNPq e pela FINEP, aos quais renovamos nosso agradecimento.

⁴ É importante notar que a irmandade foi um espaço maior destinado às manifestações culturais dos negros, desde a construção das igrejas, ornamentação de altares, até a organização de folguedos populares, como congadas, reisados e cortejos reais. Ver, entre outros, os trabalhos de Scarano (1978); Brandão (1981, 1985, 1987) e Nunes (1988).

⁵ Uma bibliografia preliminar sobre a história religiosa da Amazônia foi organizada por Maués (1968, p. 55-60), onde estão elencados os principais tratadistas e historiadores clássicos da historiografia regional, da época colonial ao século XIX.

Somente agora, com novas orientações de pesquisa, os meios acadêmicos de História, no Brasil, começam a se interessar pela temática da religião popular. Mesmo assim, a maior parte desses estudos continua sendo feita por membros do clero ou da hierarquia eclesiástica, e quase sempre apresentam-se apologéticos e acríticos visando “*mostrar os grandes sucessos da Igreja ou de suas ordens religiosas, procurando omitir ou justificar seus pecados sociais mais evidentes*”, ou, de outro modo, buscam “*reconstituir sequências históricas do trabalho de bispos, de ordens religiosas, da criação e desenvolvimento de dioceses ou paróquias*” (Id. *ibid.*) sempre cheios de textos documentais no melhor estilo do factualismo historiográfico positivista.

Todavia, felizmente, alguns historiadores padres têm mostrado uma nova postura em relação às formas do “fazer” história, trabalhando no sentido da reconstituição da religiosidade brasileira a partir da ótica do oprimido, perfazendo uma história ao inverso da que vinha sendo feita⁶.

Dentro desse contexto, o estudo da vida religiosa do laicato corrobora como um meio de resgate do cotidiano e das mentalidades dos habitantes da Amazônia dos tempos passados, quando procura ver de que maneira as pessoas recortaram seu universo social. A devoção do negro no Pará colonial é um emocionante capítulo dessa história.

I. A DEVOÇÃO: O TEMPO DO MITO E O TEMPO DA HISTÓRIA.

A história que é contada sobre a devoção de Nossa Senhora do Rosário tem sua origem na vitória obtida pelos cristãos contra os muçulmanos na batalha de Lepanto, ocorrida a 7 de outubro de 1571, vitória que só teria sido possível por intervenção da santa (Nunes 1988: 152). Segundo a tradição católica, outras vitórias foram alcançadas pela recitação do Rosário nos combates contra os inimigos espirituais (Keckeisen 1949: 1058).

Baseado nessa série de milagres, o Papa São Pio V instituiu formalmente a devoção, dedicando o dia 7 de outubro ao culto e festa do Santíssimo Rosário de Nossa Senhora (Id. *ibid.*).

Contudo, para a devoção do homem preto, o que contava mais era a “lenda” de que certa vez Nossa Senhora do Rosário apareceu sobre as águas

⁶ Têm destacado-se os estudos de Eduardo Hoornaert, José Oscar Beozzo, Riolando Azzí, entre outros.

do mar para alguns caboclos e índios que estavam na praia e que, ao verem a santa, ficaram impressionados e começaram a cantar e tocar os instrumentos musicais que possuíam, para que ela viesse até eles, mas a santa não veio. Em seguida os marujos (brancos) empreenderam sua tentativa, mas a santa não atendeu ao chamado. Então vieram os negros e Nossa Senhora do Rosário veio até eles e deu graças a todos⁷.

Nas explicações sobre a origem da devoção de Nossa Senhora do Rosário, percebemos a existência de dois tempos - o da história e do mito — o tempo da história é, na verdade, um tempo do mito invadido pela ordem papal, e a história que conta a devoção do negro pelo Rosário de Nossa Senhora pertence, especificamente, a um tempo mítico, criado por uma cultura marcadamente atemporal, onde o mito esclarece o cotidiano e o cotidiano esclarece o mito numa relação dialética em que ambos explicam o rito e a devoção (Lévi-Strauss 1964: 257-266).

Entender a relação entre esses tempos não é tarefa fácil se partirmos para uma análise dicotômica da questão, pois, no contexto da religiosidade popular, tanto o mito quanto a história fazem parte de um mesmo universo simbólico - a religião. O mito que a priori situa-se entre os mais refratários dos fenômenos da cultura humana a uma análise puramente lógica, como um “mero caos” e com uma característica maior de ser o “inexplicável” (Cassirer 1977: 120), possui, nestes termos, o que seria um avesso correspondente no tempo da história cronológica inscrita nos manuais da factulidade da civilização humana.

Assim, o mito da devoção do homem preto pelo Rosário está, de certa forma, no mesmo plano do mito da tradição católica, quando da vitória dos cristãos sobre os islâmicos, datada de 1571. Não há, na esfera do sagrado, uma separação entre os dois tempos, pelo contrário, há uma dependência formal entre ambos, pois um necessita do outro para sua afirmação no contexto da cultura popular. Por exemplo, o mar em que os pretos acreditam ter visto a santa é semelhante ao campo de batalha em Lepanto, de 1571.

⁷Essa história parece ser contada e recontada em várias regiões do Brasil, seguindo algumas variações locais. A versão aqui exposta foi recolhida por Nunes (1988, p. 152) no Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Serro, em Minas Gerais. Em notas, a autora esclarece que pôde escutar “a mesma lenda... com inúmeras variações, de dançantes de outras festas do Rosário” (Id., p. 156).

Não devemos esquecer que essas histórias pertencem a um tempo mítico no qual ouvir dizer é quase sempre mais importante do que “ver com os próprios olhos”, onde perpassa uma complexa interação entre o tempo do calendário e o tempo da tradição religiosa popular.

No Brasil, o tempo histórico do qual estamos falando é aquele que, grosso modo, coincide com a antiga religiosidade popular com características profundamente leigas, época do padroado e da velha cristandade tridentina, onde percorria a vida das pessoas um marcante catolicismo tradicional, de Irmandades e Ordens Terceiras, de oratórios domésticos de culto familiar, de procissões e romarias, de capelinhas e cruzeiros rurais, de promessas e ex-votos, enfim, de um feixe de ritos e exterioridades que constituíam a estrutura básica da vida religiosa daqueles tempos.

II. OS PRETOS MINA E O CULTO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO NO PARÁ DOS SÉCULOS XVII E XVIII.

Talvez, a principal característica do catolicismo tradicional brasileiro, desde o início do período colonial, seja a construção de locais destinados à veneração e ao culto de santos populares, desde singelos cruzeiros e ermidas até capelas e igrejas mais imponentes.

A maior parte das capelas e ermidas erigidas no período colonial surgiram por obra da devoção de gente leiga, via de regra, em cumprimento de promessas feitas. Não raro, o grupo de devotos se organizava em irmandade para cuidar do lugar sagrado e manter o culto ao santo.

Assim aconteceu no Pará do século XVII, quando um grupo de negros Mina, escravos na capital, organizou-se em torno da devoção à Nossa Senhora do Rosário, construindo, em sua homenagem, uma ermida localizada no novo bairro que começava a se estabelecer na periferia da freguesia da Sé - o bairro da Campina. Depois, esses pretos constituíram-se em uma irmandade para fortalecer a união do grupo em torno do culto à Virgem Mãe.

Em 9 de agosto de 1682, tiveram seu primeiro compromisso aprovado em instância metropolitana, podendo, dessa forma, trabalhar pelos objetivos constantes em seu estatuto. Da atuação desses confrades nessa época, pouco sabemos de certo, entretanto podemos afirmar, através das poucas notícias que chegaram até nós, que esses escravos, como todo o mundo leigo, estiveram sempre afeitos às práticas exterioristas do catolicismo tradicional, onde

dominava o gosto pelas festividades, romarias, novenas e rezas, imagens e igrejas. Desse modo, os negros do Pará levaram em frente sua devoção ao Rosário.

Esses negros não estavam há muito tempo na Capitania e devem ter entrado na região através do tráfico interno de escravos, pela importação indireta da Bahia e Maranhão (Vergolino e Silva 1971: 32, *passim*), pois, apesar de Portugal vislumbrar a exploração da agricultura canavieira na Amazônia, induzido pela miragem de terras férteis na área e pelo fantasma da ocupação holandesa em Pernambuco (1630-1654), que havia desestabilizado a produção colonial, o tráfico de escravos entre o norte do Brasil e a Costa da Mina no oeste africano estava praticamente inviabilizado, devido à perda do Castelo de São Jorge da Mina pelos lusitanos para a Holanda, em 1637. Este fato, segundo Pierre Verger *contribuiu para desordenar a economia de Portugal e para provocar uma conversão total no princípio das trocas comerciais entre esse reino e toda aquela região da costa africana, sobretudo a partir do século XVII, quando foram descobertas as primeiras minas de ouro* (Verger 1987: 11).

Tudo nos leva a crer que vieram para a Amazônia no século XVII, principalmente escravos de cultura sudanesa, representados pelos Yorubá, da Nigéria e Daomeanos e Fanti-Ashanti, da Costa do Ouro ou Costa da Mina, por meio da modalidade de tráfico da qual falamos anteriormente. Os cronistas e historiadores da Amazônia colonial nos dão conta da organização social alcançada pelos pretos Mina no Pará seiscentista, que reduzidos a um estado extremo de opressão, encontraram no seio da irmandade religiosa um local quase único e legítimo de corporação consentida na ordem social escravista⁸.

Não é demais lembrar que o catolicismo representava uma tradição religiosa, até certo ponto já consolidada entre os negros, pois foi uma preocupação constante da coroa portuguesa e da igreja católica o ensino religioso aos escravos⁹, desde o tráfico da África até o convívio no cotidiano da Colônia. Em carta régia de 5 de março de 1697, destinada às mãos de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, no Pará, o rei ordenou que:

⁸ Ver, em especial, os ensaios corográficos de Antônio Ladislau Monteiro Baena (1938) e Theodoro Braga (1919), além do estudo de Antônio Rodrigues de Almeida Pinto (1906) sobre o bispado do Pará.

⁹ Acerca da Amazônia colonial não podemos falar em “ensino religioso” propriamente dito. O que existiu, na verdade, foi aplicação de sacramentos e, de vez em quando, o “ensino” dos “rudimentos” do catolicismo aos escravos através de visitas pastorais e pregações nos engenhos e fazendas da região ou através dos sermões nos púlpitos das igrejas.

“... em qualquer porto que os dittos Escravos fizerem alguma acistencia ou demora, se aplique toda a *deligencia moral para serem instruhidos*, quanto o tempo der lugar sem prejuizo da navegação, para que estando capazes se possaõ bauprtizar sem que tambem se exponhão ao perigo de serem, ou nullamente ou infructuosamente bauprtizados, e que *havendo clérigos, va hum em cada navio para ir ensinando*, na viagem, como para os bauprtizarem se estiverem em perigo de vida...” Apud (Figueiredo 1989: 64-65) grifos meus.

O projeto escravista cristão estabelecia que o escravo deveria receber de seu senhor o “pão espiritual”, uma espécie de alimento para a alma, que, segundo as normas tridentinas, significava precisamente *o ensino da doutrina cristã, o ministério dos sacramentos e a prática do bom exemplo* (Vainfas 1986: 110). Neste projeto, a educação dos mistérios e dogmas católicos se torna essencial na construção da ordem social escravista, onde o ensino religioso representava, na prática, ter um escravo dócil e obediente¹⁰.

A religiosidade africana foi “abafada” no interior das senzalas, nos porões das casas grandes e no silêncio das fazendas e encruzilhadas. Os atabaques e castanhetas que soavam nas noites nos terreiros pareciam, aos olhos do senhor, como *confusão do inferno*, barulho que vinha dos calundus, manifestações que os “pretos costumavam fazer nas suas terras”¹¹. Esses cultos encontraram na Colônia brasileira o que o historiador Ronaldo Vainfas chama de “pedagogia do poder” da parte do ensino religioso, pois alguns clérigos não hesitavam em recomendar para os escravos que os seus donos passassem a “aquentá-los com a palmatória” para que aprendessem a doutrina cristã ou, de outro modo, “picalhoá-los com a espora do prêmio”, prometendo-lhes roupa ou dinheiro¹².

¹⁰ O historiador Ronaldo Vainfas realizou um estudo aprofundado a respeito da ideologia escravista no Brasil, onde afirma que “os letrados coloniais tendo à frente os jesuítas, construíram uma versão ideológica da escravidão, um outro discurso que, em certo momento, propõe-se como alternativa ao ‘discurso pragmático’ do mundo senhorial, sem, contudo, deixar de ser escravista” (p. 17).

Segundo esse autor, até meados do século XVII, o discurso sobre a escravidão limitou-se a constatar o fato, pois dominou à época uma espécie de “consciência imediata, real ou empírica”. No entanto, com o amadurecimento da sociedade escravista e, conseqüentemente de, suas contradições e problemas, houve necessidade de uma “inflexão ideológica” que o autor procurou analisar nas obras de Vieira, Antonil, Benci, Nuno Marques Pereira, Manoel Ribeiro da Rocha, entre outras (Cf. Vainfas, 1986).

¹¹ Nuno Marques Pereira, relatando sua passagem por uma fazenda da Bahia, comenta que não conseguia dormir por causa do barulho feito pelas festas dos negros no terreiro (Apud Vainfas, 1986, p. 113).

¹² Manoel Ribeiro da Rocha propõe claramente esses dois “remédios alternativos” ao senhor no trato com seus escravos, na obra “Etiopo Resgatado...” (1758), (Id., p. 112).

Assim, os escravos não tiveram outra opção senão a de se adequarem à estrutura social da Colônia. Destarte, a irmandade religiosa serviu como um reduto onde os mesmos puderam, de algum modo, exercitar seus valores culturais num longo processo histórico e aculturativo, no qual podemos notar elementos religiosos africanos incorporados à devoção católica, exteriorizados por ritos e manifestações reformulados e reinterpretados na dinâmica cultural ao nível do simbólico.

Essa cela na qual os escravos foram empurrados não conseguiu anular a expressividade individual e coletiva desses homens e mulheres, que encontraram na própria esfera da crença do “dominante” as frestas por onde puderam driblar o sistema escravista. A relação entre brancos e negros, ou senhores e escravos, deve, neste contexto, ser entendida em termos mais flexíveis.

No seiscentos, o catolicismo no Pará era profundamente leigo. O bispado do Maranhão, criado por bula papal de 1677, que abrangia toda a Amazônia, não conseguia atingir com desobrigas e pastorais a colônia paraense, apesar dos esforços da igreja em manter-se presente na área. Os viajantes que na época andaram por estas bandas falavam que o Pará estava imerso “em tremendas desenvolturas morais” e não havia nem mesmo mulheres para compor famílias com os colonos¹³.

Desta maneira, a Câmara de Belém pediu, em 1713, que fosse criado um bispado independente, o que foi logo prometido pelo rei Dom João V. No pedido, a Câmara lembrava a Sua Majestade que o bispado constituía-se em pleito antigo dos súditos paraenses, já que, em 1684, o então monarca Pedro II indicara à Santa Sé a conveniência da medida (Reis 1964: 7), porém foi somente pela bula de Clemente XI, assinada a 4 de março de 1719, que foi constituído o primeiro bispado do Grão-Pará, mas o prelado Dom Frei Bartholomeu do Pillar, da ordem dos Carmelitas, demorou cinco anos para tomar posse no cargo, o que ocorreu em 29 de agosto de 1724.

O bispo logo se deu conta dos problemas que teria de enfrentar. Primeiro teve de trazer do reino padres do clero secular, pois não dispunha dos mesmos na Capitania e a pequena igreja de São João teve de servir às pressas como

¹³ Os escritos deixados pelo padre jesuíta Luiz Figueira, que chegou a Belém no ano de 1636, acompanhando o governador e capitão-general Francisco Coêlho de Albuquerque, são ilustrativos sobre a questão. O padre hospedou-se no convento que os franciscanos da Província de Santo Antônio tinham no Una, de onde saía para realizar suas atividades e pregações (Cf. Reis, 1964, p. 7 e Cruz, 1971, p. 63-64).

catedral, contando apenas com uma paróquia - a de Nossa Senhora das Graças, que existia onde hoje se encontra a Sé de Belém.

Em meio a tudo isso, o prelado Dom Frei Bartholomeu do Pillar decidiu pelo estabelecimento de uma segunda paróquia na cidade, tendo como sede a pequenina ermida de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos Mina.

O fato de a segunda paróquia de Belém ocupar a sede de uma confraria leiga, e ainda de escravos, mostra o papel e a representatividade de uma irmandade no período colonial. Estas ocuparam o vazio deixado pelo clero ausente e quase inoperante. Afinal, concretamente, quase não havia evangelização por parte da igreja, muito menos discussões teológicas mais profundas. A vida religiosa fervilhava no cotidiano dos colonos e escravos, através de suas irmandades e confrarias.

Este tipo de associação religiosa segmentava, naquela época, a população, a partir de critérios raciais, estabelecendo diferenciações sociais. Por exemplo, em Belém existiu a Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte, de brancos; a Confraria de São Pedro dos Homens Pardos; a Confraria de Santa Rosa de Lima dos Mamelucos e a Confraria de Santa Ifigênia dos Homens Pretos¹⁴.

Neste critério étnico-social, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário determinava em seu Compromisso que somente os pretos poderiam compor o seletivo quadro de membros, especialmente na direção da igreja e confraria. Quando não havia irmão capaz de servir no cargo de escrivão, abria-se uma exceção, podendo ser eleito um branco, contanto que *dotado de piedade, zelo, inteireza, fidelidade, de um gênio dócil e caritativo, para que os irmãos desta irmandade a ela obrigados lhe confiem a guarda de todos os documentos*¹⁵. Vale notar que esta era a imagem que se queria ter do escravo no Brasil, desta feita, podemos pensar na sua reprodução ideológica numa situação

¹⁴ Pensar em segmentação étnica, em termos de Amazônia colonial, não foi, sem dúvida, tarefa fácil para os recenseadores, juntas paroquiais e quem mais estivesse envolvido com a questão naquela época. Daí que uma infinidade de termos designadores dos chamados "tipos étnicos" surgem nos documentos censitários, principalmente os do século XVIII, tais como: "mamelucos", "cabras", "tapuias", "pardos", "pretos", "creoulos", "curibocas", "índios", "cafuzos", etc. Vertambém a respeito, Figueiredo (1974) e Motta Maués (1989). Esta "classificação étnica" aparece explicitamente quando da organização das irmandades e confrarias, nas quais a partir de dados aproximativos, procurava-se juntar etnias "próximas" em quatro grandes grupos: irmandades de pretos, irmandade de brancos, irmandade de pardos e irmandades de mamelucos. No Pará, existiu um grande número de irmandades, no entanto, estas passam quase despercebidas na literatura colonial. Atualmente estamos realizando um levantamento prévio com base nessas leituras.

¹⁵ Capítulo 11º do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (1720), de Belém, citado por Cruz (1974, p. 54-55).

inversa do negro em relação ao branco, ou do “dominado” em relação ao “dominante” na estrutura social.

Tendo seu compromisso aprovado em instância metropolitana, por força do regime do padroado régio, a confraria sentia-se avalizada na autonomia que mantinha em relação à autoridade eclesiástica; o padre era visto como um empregado que tinha como obrigação de ofício celebrar a missa, pois para isto era pago, como se pode comprovar através dos livros de Receita e Despesa e outros de prestação de contas, tomados junto ao tesoureiro da irmandade.

Do mesmo modo, essa independência quase que total, em relação ao clero, transformou a irmandade em um veículo das insatisfações, canal de manifestação das ansiedades, queixas e debates promovidos pelos escravos insatisfeitos na terrível condição de força de trabalho, obrigados a labutar no eito, a ganhar nas ruas e logradouros públicos, ou ainda, a servir como lambaios na alçada doméstica. A confraria era, pois, um espaço onde o negro poderia exercitar sua auto-afirmação como ser humano, capaz de refletir sobre a sua condição de escravo, ou, em outras palavras, refletir sobre sua condição sócio-cultural.

Mas houve tentativas diversas por parte do episcopado brasileiro em exercer controle sobre as irmandades. No princípio do século XVIII, o bispo Dom Sebastião Monteiro da Vide, através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1711), fazia uma divisão entre confrarias eclesiásticas, aprovadas pela autoridade episcopal e confrarias leigas, aprovadas pelo poder civil. No Pará, as querelas religiosas entre o prelado e as confrarias só vão “pegar fogo” na segunda metade do século XIX, época da reforma católica, conhecida como “romanização”, onde vai se destacar a figura do bispo Dom Macêdo Costa.

Todas essas investidas da igreja oficial contra o laicato tiveram como objetivo principal corroer as bases políticas das confrarias e sua autonomia. Essa característica desse tipo de associação religiosa, que não interessava à igreja oficial, aparece desde suas origens no passado medieval do ocidente europeu, pois as mesmas se constituem uma forma de sobrevivência na esfera religiosa das antigas corporações de artes e ofícios. Jacques Heers afirma que *nos séculos XIV e XV, o homem livre das sujeições vassálicas, menos protegido pela Comuna, quer a todo custo escapar do isolamento. Daí o número considerável de uniões caridosas e religiosas, militares ou profissionais, cujos objetivos e características não aparecem claramente* (Heers 1981: 220).

Essas confrarias e ofícios poderiam ser divididos, na época, em associações profissionais e confrarias religiosas, mas os dois tipos às vezes se confundiam, uma vez que muitas associações religiosas se transformavam, posteriormente, em corporações de ofício (profissionais). Isto, por exemplo, aconteceu em Caen, na França, onde havia, desde o século XII, uma *fraternidade de carpinteiros*, que primeiramente foi associação religiosa e depois de ofício, organizada em verdadeira associação profissional (Id., p.271).

No plano religioso, as características devocionais da Amazônia parecem estar vinculadas fundamentalmente à herança tridentina e medieval, sustentátulo da fé católica daqueles tempos, e que foi repassada para a Colônia num longo processo histórico a que Braudel chamaria de “longa duração”. A religiosidade no Pará assemelhava-se por demais com a portuguesa em sua natureza devocional, onde a relação com os santos e as formas exterioristas da crença católica possuíam características medievais e se expressavam por um conjunto de rituais que se sobrepunham no complexo ano litúrgico do catolicismo popular.

Por um lado, o Concílio de Trento - expressão máxima da Contra Reforma - apregou e incentivou uma antiga tradição da medievalidade portuguesa, que era o culto dos santos. Desta feita vieram do Tejo as nossas principais devoções, desde o culto ao Divino Espírito Santo, à Santíssima Trindade, ao Menino Deus, até a veneração de Nossa Senhora, em suas diferentes invocações, passando por São João, Santo Antônio, São José, Sant’Anna, os Anjos e as Almas do purgatório. Nesta assembléia de santos, osegros “escolheram” os seus - São Benedito, Santa Ifigênia e Nossa Senhora do Rosário são os mais conhecidos.

Contudo, paradoxalmente, o exteriorismo medieval que, segundo Laura de Mello e Souza, “*não seria tão especificamente português... mas europeu e impregnado de magismo, afeito antes à imagem do que à coisa figura, ao aspecto externo mais do que ao espiritual*” (Souza 1986: 91), sentiu uma reação fulminante do catolicismo contrareformista em toda a Europa, mas permaneceu por longo tempo nas Colônias. No Pará, as práticas religiosas exterioristas, como as procissões, festas e rituais, encontraram campo fértil para sua disseminação entre os colonos, índios negros e caboclos, gente simples que tinha sua vida “religiosa” cobrada pela Igreja Católica através dos vigilantes agentes da Inquisição portuguesa, que estavam sempre à cata de condenados. Baena informa que em 1625 chegou ao Pará, vindo do Reino,

"o padre Frei Christovão de Lisboa com o emprego de Custódio dos dittos Capuchos, de comissario do Santo Officio, e de Visitador eclesiástico" (Baena 1969: 29).

Assim, podemos concluir que, apesar de ter existido uma medíocre estrutura eclesiástica no que concerne ao ensino religioso na Colônia, a Igreja sempre manteve um quadro de funcionários ligados ao Santo Tribunal Lisboaeta para "fiscalizar minunciosamente atitudes, linguagens, presenças, obras, idéias, pertences, tudo que dizia respeito à vida e a morte dos indivíduos no Brasil" (Novinsky 1984: 18).

Os visitantes tinham poder para entrar nas confrarias, mesmo naquelas que foram criadas sem a autorização da Igreja, a fim de "ver seus estatutos e compromissos, para que tendo na sobredita forma alguns abusos, ou obrigaç_es menos decentes, e pouco convenientes ao serviço de Deus, e dos santos, as façam emendar (dando-nos disto conta, sendo necessário) ficando sempre as ditas Confrarias seculares como dantes eram, sem que pela diligencia possam os ditos visitantes e seus officiais levar salário algum"¹⁶.

Ora, a vida no Brasil colonial era marcadamente religiosa e quem não estivesse participando da vida da igreja, dificilmente estaria integrado à sociedade. O meio privilegiado desta participação era o das irmandades e confrarias, pois, segundo J. Scarano: "não parecia admissível que alguém pudesse viver sem estar unido a um desses grupos e, castigo maior, morrer fora deles" (Scarano 1978: 37).

Se por um lado os negros do Rosário puderam, mesmo vigiados, se organizar em confraria, estabelecendo uma forte unidade étnica e cultural como escravos Mina, ao mesmo tempo estabeleceram estreitos vínculos com os "mandamentos" do catolicismo tradicional brasileiro, que escamoteava e servia de base para a manutenção da ordem social escravista através da idéia de "salvamento" do negro africano por meio da "escravidão cristã" defendida desde a Colônia por eminentes nomes da hierarquia católica, como o Pe. Antônio Vieira, que muito colaborou na elaboração de uma teologia justificadora da escravidão, quando "comparava a África ao inferno, onde o negro era escravo de corpo e alma, o Brasil ao purgatório, onde o negro era liberto na alma pelo batismo, e a morte à entrada no céu" (Hoornaert 1982: 76). A igreja, como

¹⁶Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1711), citadas por AZZI (1977, pp. 79-80).

bem fala Emília Viotti, “limitava-se a recomendar benevolência para o senhor e resignação para o escravo; o pecado do senhor era a crueldade, o pecado do escravo era a revolta - uma teologia com óbvias preocupações conservadoras” (Costa 1977: 218).

Como se pode notar, os brancos sempre se esforçaram para manter sob controle todas as ações dos escravos, quando davam consentimento ao negro para participar de uma irmandade ou quando procuravam atrair o escravo para o seu mundo por meio do apadrinhamento, onde era comum se dar o nome do dono ao escravo.

A “resistência” cultural do negro se atualizou nas irmandades religiosas não como resultado de um longo e mecânico processo contra a dominação dos brancos, mas sim através de uma série de conflitos e alianças que entrecruzaram as fronteiras entre senhores e escravos, homens poderosos e gente pobre, políticos reinóis e a raia miúda. Foi o choque de posições ideológicas desses vários atores sociais que constituiu o cenário das formas religiosas e políticas existentes no interior dessas confrarias.

A irmandade funcionou como um espaço onde os negros puderam preservar algumas de suas tradições, como a eleição de seus reis e rainhas, personagens de muito prestígio e aos quais se rendiam homenagens especiais. Conta Ernesto Cruz que, em Belém, *na véspera e no dia da festa, o rei e a rainha, vinham assistir às solenidades religiosas, estando preparados para ambos, lugares especiais da parte do evangelho*. *E acrescenta que, “ao entrarem na igreja, os soberanos acompanhados de todos os confreiros, iam sem corôa. Regressavam, porém, coroados, e assim percorriam a cidade, tirando esmolas para a festa* (Cruz 1974: 54).

A festa do Rosário em Belém teve muito prestígio na época colonial. Os negros não mediam esforços na preparação das cerimônias religiosas, como também dos quitutes e bebidas vendidos em frente à igreja. A música era muito importante na animação da festa, o que propiciou a sobrevivência de alguns ritmos negros tradicionais por obra dessas promoções. A caminhada que o casal de reis fazia anualmente pela cidade *era um acontecimento que trazia o povo à rua. Ninguém deixava de contribuir. A colheita magnífica garantia o esplendor da festividade* (Id. *ibid.*).

O compromisso da confraria determinava que os reis deveriam contribuir “com dez mil réis cada um, não podendo esse dinheiro ser tirado das esmolas, porém de suas próprias economias” (Id. *ibid.*).

A preocupação dos confrheiros com a beleza de sua festa e de sua igreja esteve sempre presente. Em 1725 demoliram a primeira ermida, devido ao seu estado precário e construíram, no mesmo local, outro prédio de dimensões maiores. Segundo Baena, a nova edificação possuía “mais decência do que a antiga”, já que a “estreiteza” da que fora demolida não deixava a confraria bem acomodada (Baena 1838: 241). Para essa construção, os negros conseguiram doações em dinheiro da parte do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará, Manoel Bernardo de Mello e Castro, a quantia de 50 mil réis.

Na construção da igreja os confrheiros se mobilizaram, inclusive aqueles que não pertenciam à Irmandade do Rosário, mas também ocupavam a igreja com uma devoção diferente, como é o caso das Confrarias de São Benedito e Nossa Senhora da Conceição que funcionaram, desde o século XVIII, no mesmo local. Não obstante, o espaço da devoção era também o espaço do litígio entre as confrarias, uma vez que, em determinadas épocas, elas conflitavam entre si pelo mando na direção da igreja e organização de festividades, que às vezes se sobrepunham no calendário.

Os séculos XVII e XVIII foram o período de apogeu dessas confrarias que perduraram ainda fortes no império, quando passaram a ser marginalizadas pela igreja oficial, em detrimento de um outro tipo de associação religiosa, mais voltado ao clero, que começou a ser valorizado, como as Congregações Marianas, as Pias Uniões das Filhas de Maria e os Apostolados da Oração, entre outros, nos quais o padre era o dirigente espiritual da sociedade.

III. O SÉCULO XIX: A IRMANDADE, O PRETO E O OLHAR DO VIAJANTE.

No ano de 1820, quando o Regimento da Confraria do Rosário dos Pretos foi alterado, por iniciativa dos confrheiros, era rei da festa o preto Pedro de Figueiredo e escrivão da mesa o branco Joaquim Ramos de Carvalho. Estes promoveram a demolição do segundo prédio e logo deram início à construção do templo atual, de acordo com a planta que havia sido desenhada pelo arquiteto régio Antônio Giuseppe Landi, nos idos de 1767. A construção foi lenta e demorada.

Ainda em 1848, quando esteve no Pará o viajante Henry Walter Bates, a construção estava terminando, uma vez que o naturalista ouviu dos próprios

negros que eles *construíram aos poucos, com seu próprio esforço, um bela igreja denominada Nossa Senhora do Rosário* e acrescenta que nas primeiras semanas que passou no Pará, notou *que uma fila de negros de ambos os sexos costumava desfilar tarde da noite pelas ruas, cantando em coro. Todos levavam na cabeça uma pequena quantidade de material de construção - pedras, tijolos, argamassas, ou tábuas.* Também ficou sabendo *que quase todos eram escravos, os quais, após um árduo dia de trabalho, estavam dando sua pequena contribuição para a construção de sua igreja.*

O viajante também soube dos pretos *que o material era totalmente comprado com suas economias.* No ano seguinte, Bates conferiu o trabalho feito pelos escravos na construção terminada e considerou *a sua ornamentação tão faustosa quanto a de outras Igrejas feitas com muito mais recursos pelas antigas ordens religiosas.* Do mesmo modo, o naturalista afirmou: *anualmente os negros celebram a festa de Nossa Senhora do Rosário, que, em geral, constitui-se em um grande sucesso* (Bates 1979: 46-47).

O capítulo III da obra *The Naturalist on The River Amazons*, de autoria de nosso ilustre visitante, é exemplar para se conhecer os costumes religiosos no Pará oitocentista. Bates observa que, durante suas primeiras semanas na Província, houve várias festas religiosas em Belém, *as quais ocuparam grande parte do tempo e do pensamento de seus habitantes que se envolviam totalmente na organização das cerimônias, animações, comes e bebes, afinal, as datas religiosas eram esplendidamente comemoradas... com procissões artisticamente organizadas percorrendo as ruas, acompanhadas por milhares de pessoas.* Não faltava *o espoucar dos foguetes se misturando ao clamor das bandas de música, enquanto nas igrejas se celebravam solenes cerimônias religiosas* (Id., p.43).

Tudo era motivo para festejar e dançar pelo santo de devoção preferido, tanto *“que os feriados e dias-santos tornaram-se tão numerosos e passaram a interferir de tal forma no comércio e na indústria, que por volta de 1852, o governo se viu forçado a reduzi-los, para isso pedindo permissão a Roma para abolir vários dias-santos de menor importancia”.* O ano litúrgico era vivamente festejado, pois as festas se faziam *“para celebrar os eventos relacionados com algum santo ou com os principais acontecimentos da vida de Cristo”* (Id. *ibid.*).

Muito interessante é o relato sobre a organização das festas, onde notou *“que era eleito um coordenador geral, ou um ‘juiz’, em cerimônia realizada*

na sacristia da Igreja, sendo a ele entregue todo o material a ser usado especificamente por cuja organização ele seria responsável, inclusive a imagem do santo ou da santa, os estandartes, as coroas de prata, etc. (Id. *ibid.*).

Na Irmandade do Rosário dos Pretos Mina, existia um aparato maior na composição da mesa da confraria, da qual participavam o casal de reis, um príncipe, um casal de juízes, os mordomos, o escrivão, o tesoureiro, o procurador e o zelador. Eles substituíam-se por ordem de mando no caso de impedimento na participação de algum mesário. Havia ainda a figura do “andador”, que assumia a obrigação de dar notícia a todos os irmãos quando falecia um confrheiro, para que, assim, todos, em cortejo, “*vestidos com suas opas e velas na mãos, debaixo da cruz da Confraria, acompanhassem até à sepultura os restos do falecido*” (Cruz 1974: 55).

Toda essa organização tinha como objetivo central levar a público a maior gratidão possível para com o santo de agrado, ainda mais porque “*a opinião geral era que, quanto maiores forem as quantias gastas com velas de cera, foguetes, música e festejos, maiores eram as homenagens prestadas ao santo*” (Bates 1979: 43-44).

Nas festas as escravas se embelezavam o quanto podiam, trajando-se vistosamente, às vezes até com certo luxo, de tal forma que o fato chamou especialmente a atenção de outro viajante - o francês François Biard, que visitou o Pará em 1858, ficando impressionado com as negras paraenses. Na obra “*Deux Années au Brésil*”, de 1862, diz que:

“Em nenhum outro lugar vira a gente de cor trajar com tanto requinte quanto no Pará. As negras e sobretudo as mulatas, graças aos seus cabelos ondedos, fazem peteados de grande altura que dispesam os pentes. No entanto, todas elas usam vistosas marrafas de tartaruga. Por sua vez, as flores entram muito nesses ornatos femininos das cabeças. Essas mulheres, às vezes, apresentam-se com certo agrado para as vistas, com seus vestidos decotados e sempre de tecidos brilhantes” (Biard 1862: 166), grifos meus.

Na revelação desses hábitos e costumes o olhar do viajante mostra-se “preciso” e “certo”. Sua qualidade de visitante orientáva-lhe na observação de situações que passariam, com toda certeza, despercebidas diante das vistas de qualquer nativo mais atento. Ao mesmo tempo, outras situações importantes para uma análise do cotidiano daquela gente devem ter fugido ao olhar do naturalista como algo que o mesmo não conseguiu perceber, ou, ainda assim, não deu a importância devida.

Destarte, seria ideal cruzar observações diversas de estrangeiros e nativos sobre a vida no Pará de outrora, como forma de minimizar as lacunas que devem existir no tipo de recorte com o qual estamos trabalhando.

Entretanto, vale ressaltar a riqueza deste tipo de fonte para uma análise mais detalhada do cotidiano das diferentes camadas sociais, as mentalidades e visões de mundo, que para a nossa leitura espelham o universo do mundo colonial, fonte primeira para o estudo das múltiplas faces e falas das irmandades religiosas.

Neste sentido, quando pinçamos todos esses dados etnográficos colhidos e filtrados pelo “olhar” desses viajantes, procuramos reconstituir aspectos importantes para a história social da cidade de Belém, em especial a vida religiosa de seus habitantes.

A nosso modo de ver, Bates e Biard, colaboraram sobremaneira, com seus relatos, para a compreensão do modo de viver daquela gente simples, que andava pelas ruas, nas feiras livres, acompanhando procissões, dando-se a fuxicos nas janelas, rezando nas portas das igrejas, ganhando no comércio ambulante ou cantarolando nos quintais e calçadas durante o serviço doméstico. Gente comum que teve o seu dia a dia ocultado pelos historiadores da época, mas que não passou despercebida aos atentos olhares desses viajantes, que cruzavam as fronteiras do país como quem viajava a passeio, sempre ávidos pelo “exótico” e “inesperado” mundo que iriam conhecer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZZI, R. 1977. *O episcopado frente ao catolicismo popular*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- BAENA, A. L. M. 1839. *Ensayo corographico sobre a Província do Pará*. Belém, Typ. de Santos & Menor.
- BAENA, A. L. M. 1969. *Compêndio das eras da Província do Pará*. 2 ed. Belém, Universidade Federal do Pará.
- BATES, H. W. 1979. *O naturalista no rio Amazonas*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.
- BIARD, F. 1862. *Deux années au Brésil*. Paris, Hachette.
- BRAGA, T. 1919. *Noções de corographia do Estado do Pará*. Belém, Empreza Graphica da Amazônia.
- BRANDÃO, C. R. 1981. *Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis, Vozes.
- BRANDÃO, C. R. 1985. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo, Paulinas.
- BRANDÃO, C. R. 1977. *Festim dos Bruxos: estudos sobre religião no Brasil*. Campinas, UNICAMP; São Paulo, Ícone.

- BRAUDEL, F. *Écrits sur l'histoire*. Paris, Flammarion.
- CASSIRER, E. 1977. *Antropologia filosófica: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo, Mestre Jou.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. *A descoberta da África*. Lisboa, Edições 70.
- COSTA, E. V. 1977. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo, Grijalbo.
- CRUZ, E. 1974. *Igrejas de Belém*. Belém, Prefeitura Municipal de Belém.
- CRUZ, E. 1971. A Companhia de Jesus no Pará. *Rev. Cult. do Pará*, Belém, (4) : 61-76.
- DANTAS, B. G. 1988. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- DIAS, M. N. 1970. *As carregações de mão-de-obra africana*. In: *FOMENTO e mercantilismo: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém, Universidade Federal do Pará.
- FIGUEIREDO, A. M. 1989. *O negro na fala do branco: o discurso de Mme. Coudreau sobre os mocambeiros do Curuá*. Belém, DHA/CFCH/UFGA.
- FIGUEIREDO, N. 1974. *Presença africana na Amazônia*. Belém, CFCH/UFGA.
- HEERS, J. 1981. *O ocidente nos séculos XIV e XV (aspectos econômicos e sociais)*. São Paulo, Pioneira/EDUSP.
- HOORNAERT, E. 1982. *A igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*. São Paulo, Brasiliense.
- KECKEISEN, D. B. 1945. *Missal Quotidiano*. Salvador, Oficinas Tipográficas do Mosteiro de São Bento.
- LAPA, J. R. A. 1978. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*. Petrópolis, Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1964. *Antropologie Structurale*. Paris, Plon.
- MARCÍLIO, M. L. 1986. O povo na igreja Brasil tradicional: indicações documentais para uma história do catolicismo popular brasileiro, da Colônia aos meados do século XIX. In: CEHILA. *Para uma história da igreja na América Latina*. Petrópolis, Vozes.
- MAUÉS, R. H. 1968. Congregações religiosas na Amazônia. In: MAUÉS, R.H. et. al. *Ação das ordens e congregações religiosas na Amazônia*. Belém, Grêmio Literário Português.
- MOTTA MAUÉS, M. A. 1989. A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos. In: *ESTUDOS e problemas amazônicos*. Belém, SEDUC/IDESP.
- NOVINSKY, A. 1984. *A igreja no Brasil colonial: agentes da inquisição*. An. do Mus. Paul. São Paulo, 33: 17-31.
- NUNES, M. C. 1988. História e significação simbólica na festa do Rosário do Serro. *Rev. do Dep. Hist. Belo Horizonte* (6): 151-156.
- PINTO, A. R. A. 1906. O bispado do Pará. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*. Belém, Typ. do Instituto Lauro Sodré.
- RAMOS, D. A. G. 1985. *Cronologia eclesiástica do Pará*. Belém, Falângola.
- REIS, A. C. F. 1964. *A formação espiritual da Amazônia*. Rio de Janeiro, SPVEA.
- SALLES, V. 1981. A escravidão africana e a Amazônia. *An. Bibl. Nac.* Rio de Janeiro, (101): 173-186.
- SALLES, V. 1988. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Brasília, MinC; Belém, SECULT/FCPTN.
- SCARANO, J. 1978. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no distrito diamantino no século XVIII*. 2 ed., São Paulo, Nacional.

- SOUZA, L. M. 1986. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- VAINFAS, R. 1986. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, Vozes.
- VERGER, P. 1987. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos; do século XVII ao XIX*. São Paulo, Corrupio.
- SILVA, A. V. 1968. *Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia*. Belém, Publicações Avulsas. Mus. Para. Emilio Goeldi. Belém (6).
- SILVA, A. V. 1971. O negro no Pará: a notícia histórica. In: *ANTOLOGIA da Cultura Amazônica*. Belém, Amazônia Edições Culturais, V. 6.

Recebido em 13.10.92
Aprovado em 27.04.93